

LUẬN LÝ HỌC PHẬT GIÁO
(Tập 1)

BUDDHIST LOGIC

Tác giả: **F. Th. Stcherbatsky**

Dịch giả: **Tỳ Khưu Thiện Minh**

NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

Luận lý học Phật giáo tập 1

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

Từ Viết Tắt

Anekāntaj.	Anekānta-jaya-patāka thuộc Kỳ-Na giáo Haribhadra.
AK.	Abhidharmakosa.
AKB.	Abhidharmakosabhāṣya.
BB.	Bibliotheca Buddhica (Thư viện Phật giáo).
BI.	Bibliotheca Indica (Thư viện Ấn Độ).
CC.	Khái niệm Phật giáo cơ bản và ý nghĩa từ Dharma (London 1923, R.A.S.).
CPR.	Critique of Pure Reason by Kant, Max Müller dịch (Lý luận thuần túy của Kant).
ERE	Bách khoa từ điển Tôn giáo và Đạo đức.
GGN.	Gottinger Gelehrte Nachrichten.
IHQ.	Tập san Tam Cá Nguyệt Ấn Độ (Calcutta).
JBORS.	Tập san nghiên cứu Bihar và Orissa.
JRAS.	Tập san Hội Hoàng gia Châu Á.
Khand.	Khaṇḍana-khaṇḍa-khāḍya do Śrīharsa xb.
Mallavādi.	Chú giải phụ Nyāyabindu tippani do tác giả này, khác với tippani tôi cho in trong thư viện Phật giáo.
Madhy. v.	Mūla-mādhyaṃika-kārikā-vṛtti do Candrakīrti, xb.
Nirvāṇa.	Khái niệm Phật giáo về Niết Bàn (Lenigrad, 1927).
NB.	Nyāyabindu do Dharmatīrti.
NBT.	Nyāyabindu do Dharmottara.
NBTT (hay đơn giản là Tipp.)	Nyāyabinduṭṭika tôi xuất bản trong BB và đã gán không chính xác cho Mallavādī, g.c.
NBh.	Nyāya-bhāṣya.
NK.	Nyāya-kaṇikā (in lại từ tc. Paṇḍit).
NKandalī.	Nyāya-kandalī do Sridhara xb, (Vizian).
NMukha.	Nyāya-mukha do Dignāga, Tucci dịch.

Luận lý học Phật giáo tập 1

NV.	Nyāya-vārtika (BI).
NVTT (cũng ghi là Tātp).	Nyāya-vārtika –tātparya-tīkā (Vizian).
NS	Nyāya-sūtra.
Parisuddhi	Nyāya-vārtika –tātparya-tīkā Parisuddhi (BI).
Pr. vārt.	Pramāṇa-vārtika do Dharmakīrti.
Pr. Vinisc.	Pramāṇa- viniscaya cũng do Dharmakīrti xb.
Pr. Samucc.	Pramāṇa-samuccaya do ngài Dignāga xb.
SD.	Sāstra-dīpikā do ngài Pārthasārathimisra.
SDS.	Sarvadarsanasangraha (Poona, 1924).
Tipp.	Nyāyabindutīkā-tippaṇī do tác giả khuyết danh và tôi đã biên tập trong BB và đã gán sai cho Mallavādi q. c.
Tātp.	NVTT.
VS	Vaiśeṣika-sūtra.

Lời tựa

Năm 2008, lần đầu tiên đặt chân hành hương đến Ấn Độ chúng tôi không sao diễn tả hết sự cảm động và hoan hỷ khi viếng thăm các Phật tích như Lumbini, Bodhigaya, Sarath, Kusinara và một số địa danh mà trong suốt những chặng đường trong 45 năm hoằng pháp của Đức Phật đã trải qua. Lần đầu tiên đến Ấn Độ, chúng tôi có tác ý xây dựng một ngôi chùa Phật giáo Nguyên Thủy để bày tỏ lòng tôn kính của mình đối với bậc Đạo sư và muốn giới thiệu thêm về hình ảnh đất nước, con người Việt Nam với bạn bè trên thế giới. Hoài bão ấy, chúng tôi và Thượng tọa Tiến sĩ Tường Quang đã thực hiện thành công, ngôi chùa Đại Lộc ở vùng đất Saranath đã khánh thành và đi vào hoạt động năm 2014. Ngày khánh thành có đại diện Ban Tôn giáo Chính phủ, Hòa thượng Chủ tịch Giáo hội Phật giáo Việt Nam, chư tôn đức giáo phẩm của Phật giáo Nguyên Thủy, Đại sứ quán Việt Nam tại Ấn Độ, khoảng 300 tăng, ni và hơn 1000 Phật tử trong nước, hải ngoại và hơn 10 đại diện quốc gia các nước Phật giáo tại Ấn Độ đến tham dự. Ở Việt Nam, chúng tôi đã tổ chức một chuyến chuyên cơ, bay thẳng từ Thành phố Hồ Chí Minh đến Varanasi để cung đón chư tôn đức và phái đoàn Việt Nam đến tham dự lễ. Trong ngày khánh thành có ba đài truyền hình nổi tiếng ở Ấn Độ và báo chí đến đưa tin việc khánh thành và xây dựng chùa Đại Lộc ở Ấn Độ có tầm quy mô. Đặc biệt là có tượng Phật chuyển Pháp luân bằng đá cao 25m.

Từ nhân duyên phát nguyện xây chùa Đại Lộc và cho đến tận ngày hôm nay, mỗi năm chúng tôi đều hướng dẫn tăng, ni và Phật tử đi hành hương, viếng các Phật tích để hỗ trợ việc xây dựng và tổ chức đại lễ dâng y Kathina quốc tế hằng năm vào 15/10 âm lịch. Có những năm đi 3 lần, 2 lần, ít nhất là 1 lần trong năm. Và những lần đi hành hương như vậy, giờ rảnh rỗi trong đoàn, chúng tôi hay ghé vào các quầy sách để mua những loại sách Phật giáo và xem như đó là niềm đam mê của một người tu sĩ.

Ấn Độ là một quốc gia được xếp hạng 12 trên thế giới có người dân đam mê đọc sách. Vì thế sách vở ở Ấn Độ phong phú và đa dạng với nhiều thể loại như văn hóa, chính trị, xã hội, triết học, tâm lý và tôn giáo. Đặc biệt sách về Phật giáo vô cùng phong phú và có giá bán rất rẻ nên mỗi lần chúng tôi đi hành hương về lúc nào cũng có ít nhất 10 quyển sách ở nhiều thể loại khác nhau. Gần 10 năm qua, chúng tôi có khá nhiều những loại sách quý được mua tại Ấn Độ. Trong những loại sách đó, có quyển Luận lý học Phật giáo (Buddhist logic). Chúng tôi mua quyển này vào năm 2010 và khởi dịch vào năm 2011. Đến cuối năm 2014 mới hoàn thành. Khi hoàn thành, do bận

Luận lý học Phật giáo tập 1

ron công tác tạp chí Phật giáo Nguyên Thủy và Phật sự của Giáo hội cũng như kinh phí in ấn chưa có nên tạm gác lại. Đầu năm 2016, chúng tôi bắt đầu đọc lại và chỉnh sửa để xuất bản.

Tác giả của quyển sách là một học giả nổi tiếng và nội dung của Luận lý học Phật giáo cũng vô cùng đa dạng và phong phú về tính học thuật triết lý thâm sâu và trình bày những lý luận về tư tưởng Phật giáo nâng tầm nhìn của giới Phật giáo lên một đẳng cấp cao. Luận lý học Phật giáo cũng là giáo trình giảng dạy của Đại học Quốc gia New Delhi tại Ấn Độ. Luận lý học Phật giáo bản tiếng Anh có hai tập. Tập 1 phần giới thiệu tác giả đã khái quát tầm quan trọng của môn luận lý học Phật giáo có 55 trang. Trong phần này, tác giả đã cô đọng những tinh túy về lý luận Phật giáo và đưa ra các học thuyết vô cùng sâu sắc và ý nghĩa. Trong tập 1 này, tác giả trình bày 5 phần. Phần 1 có 8 tiểu mục, phần 2 có 4 chương, phần 3 có 4 chương, phần 4 có 4 chương, phần 5 có 11 tiểu mục, phần kết luận, tác giả dành gần 20 trang để tóm lược tập 1. Tập 2 có 468 trang. Phần lời nói đầu, tác giả dành 101 trang để trình bày những giá trị về logic học Phật giáo với lăng kính suy luận nhận thức và tam đoạn luận. Còn lại hơn 300 trang cho các phụ lục, các chỉ số. Nội dung trình bày khá nhiều về những nguyên lý luận lý học Phật giáo theo Tam tạng kinh điển Pāli và Sanskrit. Truyền thống của Phật giáo Nguyên Thủy và Phật giáo Phát Triển, qua quyển Luận lý học Phật giáo, chúng ta càng thấy được sự vĩ đại của Đức Phật, trí tuệ cao siêu và học thuyết của Ngài vững chãi với thời gian lẫn không gian.

Nhận thấy quyển sách có giá trị về mặt học thuật cũng như liên hệ tới việc giảng dạy và nghiên cứu của sinh viên Học viện Phật giáo Việt Nam, chúng tôi cố gắng hoàn tất bản thảo để xuất bản vào mùa xuân năm 2017 nhằm để đóng góp cho nền văn hóa Phật giáo Việt Nam cũng như thêm tư liệu cho các giảng viên đang giảng dạy môn Luận lý học Phật giáo và các sinh viên có thêm tài liệu để nghiên cứu cho môn học này vì Luận lý học Phật giáo là một đề tài khá mới mẻ ở Việt Nam.

Lần đầu tiên xuất bản một thể loại luận lý học Phật giáo mới mẻ này, chắc chắn không sao không có khuyết điểm. Xin các thiện hữu trí thức góp ý để kỳ tái bản được hoàn thiện.

Chúng tôi xin cảm ơn cô Cẩm Tú và cô Mỹ Hạnh đã đọc lại bản dịch và góp ý chỉnh sửa những chỗ thích đáng.

Mong rằng món quà tinh thần này sẽ đến tay quý độc giả để chào đón kỷ niệm Đại lễ Tam hợp Phật lịch 2561 dương lịch 2017, góp phần công đức cúng dường lên đức Từ phụ Bổn sư Thích Ca Mâu Ni kính yêu.

Thủ Đức, ngày 28 tháng 3 năm 2017
Tỳ Khưu Thiện Minh

Lời giới thiệu

Tác phẩm này khẳng định là một suy tư về lịch sử và văn hóa châu Á, là ngữ học tiếng Phạn và là triết học nói chung.

Đây là tập cuối cùng trong một loạt tác phẩm ba tập được trù định nhằm giải thích và làm rõ đâu là phong trào tư duy mạnh mẽ nhất trong lịch sử châu Á, xuất phát từ thế kỷ thứ VI trước CN. Ngay tại vùng đồng bằng châu thổ sông Hindustan, rồi dần dần lan tỏa ra hầu như toàn bộ châu lục châu Á, cũng như đến tận các quần đảo Nhật Bản cho tới toàn bộ các quần đảo Ấn Độ. Như vậy, các tác phẩm này liên quan mật thiết đến lịch sử các tư duy thống trị châu Á, Trung Á và Đông Nam Á.¹

Tác phẩm này cũng khẳng định đây là một suy tư tiếng Phạn, vì ta phát hiện thấy trong tác phẩm này chủ yếu dựa trên các tác phẩm thuộc đẳng cấp *Sát đế Lợi* (*sastra*); là những tác phẩm uyên thâm sáng tác ở Ấn Độ, viết bằng một văn phong tiếng Phạn đặc biệt, trong đó luận cứ được hình thành bằng thuật ngữ hơi đặc biệt và được viết theo qui luật vần tắt; cách giải thích và phát triển ta cũng tìm thấy trong vô số các tập chú giải và các tập chú giải phụ. Để giải thích và làm rõ thuật ngữ dứt khoát và chính xác này chính là mục tiêu một loạt các bản dịch phân tách được sưu tầm trong tập hai.²

-
1. Một cách nhìn có hệ thống qui mô đầy đủ về văn chương này được đặt cho một tên chung là “Giới Luật Đức Phật” (Law of Buddha) được truyền từ Ấn Độ sang tới tận các quốc gia phía Bắc, được một vị bác học người Tây Tạng rất nổi tiếng tên là Buston Rinpoche biên soạn, hiện nay được rất nhiều các học giả châu Âu tra cứu trong một bản dịch trứ danh do ngài Obermiller, cp. là tập Lịch sử Phật Giáo do ngài Buston (Heidelberg, 1931). Những tư duy thống trị của toàn một khối lượng vĩ đại về kiến thức như sau: 1) một tác phẩm tu đức siêu hình và 2) một tập luận lý học. Phần bản về tu đức siêu hình sẽ được giải thích làm rõ đầy đủ trong một loạt những tác phẩm, trong đó một kế hoạch chung chung đã được làm rõ trong phần Giới thiệu phiên bản của chúng tôi là Abhisamayāṅkāra (thư viện Phật giáo, tập XXXIII). Khi nhận ra chương trình này ngài E. Obermiller đã ấn bản hai tác phẩm đó là: 1) The Sublime Science (Khoa Học Siêu Phàm) là bản dịch của Uttara-tantra của ngài Asanga (trong tạp chí Acta Orient, 1931) và 2) the Doctrine of Prajñā-pāramitā (học thuyết Prajñā-pāramitā viết theo Abhisamayāṅkāra và các tập chú giải (A. O 1932). Vị trí mà môn luận lý học (tshad-ma) chiếm lĩnh trong toàn bộ tạp chí văn chương Phật giáo này đã được ngài Buston làm rõ trong cuốn lịch sử của ông, cp. 45-46, tập 1 của bản dịch.
 2. Để có thể dễ dàng làm rõ việc chứng thực của tập phân tích, chúng tôi trích đoạn từ nguyên thủy trong chú thích bằng cách sử dụng bản chú dẫn các từ tiếng Phạn và tiếng Tây Tạng sẽ được thấy trong tập hai, trong đó cách giải thích các từ chủ yếu đặt cơ sở trên đó.

Trong khi tự cho mình là một Triết gia tác phẩm này cũng khẳng định suy tư về một hệ thống Luận lý không mấy quen thuộc với vị đó. Đây chính là một phương pháp Luận lý, nhưng không phải là hệ thống Luận lý Aristotle. Đây chính là một hệ thống nhận thức học, nhưng không phải là nền nhận thức học của Kant.

Đã có một định kiến rất phổ biến cho rằng nền triết học thực nghiệm chỉ tìm thấy được ở châu Âu mà thôi. Cũng có một định kiến nữa cho rằng cách xử lý của Aristotle về Luận lý đã khép lại; cũng cho rằng về lãnh vực này thứ triết học đó không có bất kỳ ai là người tiên nhiệm cả và Triết gia lỗi lạc đó cũng không phải cần đến bất kỳ một người kế tục nào nữa. Định kiến sau cùng này xem ra đã có phần tan biến đi. Cho đến nay vẫn không thấy có sự nhất trí ý kiến nào về tương lai của môn Luận lý sẽ ra sao, nhưng cũng đã thấy xuất hiện một môi không thỏa mãn chung với những gì môn Luận lý hiện đang thể hiện. Chúng ta đang ở một thời điểm quan trọng trước một sự cải cách quyết liệt mọi suy tư ngay tại lúc này về một cách độc lập và hoàn toàn khác, trong đó các vấn đề Luận lý, cả về hình thức cũng như nhận thức học đã được ngài Dignāga và Dharmakīrti xử trí chắc chắn, rất có thể sẽ phát hiện ra một số yếu tố quan trọng trong đó.

Nhà Triết học có suy tư như vậy và so sánh hai hệ thống Luận lý khác nhau chắc chắn sẽ nhận ra rằng, đã có những vấn đề khó khăn như vậy mà tâm thức nhân loại tự nhiên sẽ gặp phải trên đường đi, ngay sau khi vị Triết gia đó bắt đầu xử lý với chân đế và sai lầm. Thí dụ như những vấn đề về yếu tính của một phán đoán, của một hậu kết và của tam đoạn luận nữa; những rắc rối về các phạm trù và các tương quan; về những phán đoán tổng hợp và phân tích; về vô cùng tính, là khả phân tích vô cùng, về những tương phản và về cấu trúc biện chứng trí tuệ. Xuất phát từ cái vỏ bọc một thuật ngữ kỳ lạ, ngài sẽ phân tích những khía cạnh mà ngài đã rất quen được xử lý một cách khác nhau, được sắp xếp một cách khác nhau, được gán cho nhiều vị trí khác nhau trong một hệ thống và được gán vào nhiều bối cảnh khác nhau. Nhà triết học, nếu đã trở nên thông thạo với văn phong các bài viết tiếng Phạn, sẽ bị lôi cuốn không chỉ để giải thích các tư tưởng Ấn Độ bằng các từ châu Âu, nhưng cũng còn thử dùng hành động thành thạo và giải thích các ý tưởng châu Âu bằng các từ Ấn Độ nữa.

Mục đích chính của tôi là vạch ra và làm rõ những phân tích này. Nhưng không để tạo ra bất kỳ đánh giá về giá trị so sánh của cả hai hệ thống Luận lý này. Về điểm này trước tiên tôi muốn lắng nghe ý kiến của nhà triết học chuyên nghiệp, dứt khoát là có kinh nghiệm hơn tôi nhiều về những kiến thức mà tôi có được. Tôi sẽ vô cùng hài lòng nếu tôi chỉ thành công khơi lại tác ý của vị đó và thông qua vị đó để giới thiệu các vị Triết gia thực nghiệm Ấn Độ cho cộng đồng huynh đệ châu Âu.

Đoạn Mở Đầu

§ 1. Luận lý Phật giáo là gì?

Dưới tiêu đề Luận lý Phật giáo chúng ta hiểu đây là một hệ thống luận lý và nhận thức tạo ra tại Ấn Độ vào thế kỷ thứ VI - VII sau CN. Do hai luồng sáng Khoa học Phật học vĩ đại, đó là Thiền sư Dignāga và Thiền sư Dharmakīrti. Một nền văn chương Phật giáo được biết đến rất sơ sài đã chuẩn bị tạo ra hai luồng sáng này và một nền văn chương luận lý chú giải khổng lồ diễn ra tiếp ngay sau đó, nơi các vương quốc Phật giáo phương Bắc phải được ám chỉ đến cùng một loại văn viết đó. Trước tiên, nền văn chương này bao gồm một học thuyết về dạng Tam đoạn luận¹ và cũng chính vì lý do đó chỉ mình loại văn chương này xứng đáng mang tên Luận lý học. Một học thuyết về tính phán đoán,² về nội dung các tên³ và về hậu kết⁴ là tại Ấn Độ, cũng giống như ở tại châu Âu, là một hệ quả tự nhiên xuất phát từ học thuyết tam đoạn luận vậy.

Nhưng luận lý Phật giáo còn ẩn chứa nhiều hơn nữa. Luận lý này còn chứa đựng một học thuyết về thọ tướng (nhận thức giác quan), hay chính xác hơn, đó là một học thuyết chuyên về phần cảm thọ thuần túy⁵ nơi toàn bộ nội dung trí năng của chúng ta, là một học thuyết về thực tại trí năng⁶ về thế giới bên ngoài như chúng ta nhận thức được bằng cảm thọ và hình ảnh.⁷ Những vấn đề này thường được xử lý dưới tiêu đề nhận thức học. Chính vì thế, chúng ta rất có lý khi gọi hệ thống Phật học là một hệ thống nhận thức học luận lý. Hệ thống này bắt đầu với một học thuyết cảm thọ như là một tài liệu rõ ràng nhất đối với sự hiện hữu của thế giới bên ngoài. Sau đó hệ thống này lại tiến tới một học thuyết phối trí⁸ giữa thế giới bên ngoài và sự biểu thị của thế giới đó như trí năng tái cấu trúc được nơi hình ảnh và khái niệm. Tiếp theo sau đó là học thuyết phán

1. parārtha-anumāna.

2. adhyavasāya=niscaya= vikalpa.

3. apoha-vāda.

4. svārtha-anumāna.

5. nirvikalpaka-pratyakṣa.

6. prāmāṇya-vāda.

7. bāhya-artha-anumeyatva-vāda.

8. sārūpya.

đoán, học thuyết qui nạp và một hệ thuyết tam đoạn luận. Cuối cùng là một học thuyết về nghệ thuật hướng dẫn các cuộc tranh luận triết học tại nơi công cộng⁹ được viết thêm vào. Như vậy, hệ thống này bao gồm toàn bộ lãnh vực nhận thức nhân loại, bắt đầu từ những cảm thọ sơ đẳng nhất và kết thúc với một cơ cấu phức tạp của một cuộc tranh luận công khai.

Chính các Phật tử gọi đây là khoa học của họ, bàn về một học thuyết những nhân duyên¹⁰ luận lý hay là một học thuyết về nguồn gốc chánh trí năng¹¹, hay chỉ đơn giản là một cuộc trạch pháp về chánh trí năng.¹² Đây chính là một học thuyết bàn về chân đế và vọng pháp (sai lầm) vậy.

Với ý định bao gồm những nhân tố xúc tiến, thế nên hình như phương pháp này không có liên quan đặc biệt với Phật giáo xét về khía cạnh là một tôn giáo, có nghĩa là một giáo huấn về một chánh đạo dẫn đến giải thoát (cứu rỗi). Học thuyết này tự cho mình là một luận lý tự nhiên và chung về trí năng nhân loại.¹³ Tuy nhiên, hệ thống này cũng tự cho mình là một hệ thống bình phẩm. Những thực thể có hiện hữu không được đảm bảo đủ bằng những qui luật luận lý đều bị khước từ một cách vô tội vạ, và về điểm này luận lý Phật giáo chỉ tỏ ra trung thành với những lý tưởng mà Phật giáo đã khởi sự với những lý tưởng đó mà thôi. Thế rồi, luận lý này chối bỏ Thiên Chúa, chối bỏ linh hồn và chối bỏ luân cả tính vĩnh cửu. Luận lý này chẳng chấp nhận điều gì ngoài một luồng chảy nhất thời nơi các biến cố phù phiếm chóng qua và một sự an nghỉ vĩnh hằng nơi Niết Bàn. Thực tại theo Phật giáo chỉ mang tính chất động lực, không tĩnh tại, nhưng lại mang tính luận lý, mặt khác những hình ảnh về thực tại, là những hình ảnh về một thực tại ổn định cả về khái niệm lẫn các tên gọi nữa. Mục tiêu tối hậu của luận lý Phật giáo là để giải thích mối tương quan giữa thực tại (Reality) chuyển động và những cấu trúc mang tính chất tĩnh tại của suy tư.¹⁴ Luận lý này đối nghịch lại với luận lý Duy Thực, là luận lý của các trường phái Nyāya, Vaiśeṣika và Mīmāṃsā đối với các trường phái này thực tại mang đặc tính tĩnh tại và tương xứng đối với những khái niệm trí năng của chúng ta. Bằng cách là nhà quán quân nơi toàn bộ các tôn giáo đã được thiết lập tại Ấn Độ các Phật tử nhìn chung được coi như là những người chủ trương hư vô thuyết ngạo mạn, và đến lượt mình, họ coi các đối thủ của mình là những người “ngoại giáo”¹⁵ và những người “bên lương”¹⁶. Hiểu theo nghĩa đó chỉ có học thuyết luận lý do các Phật tử tạo ra mới là luận lý Phật giáo mà thôi.

9. vāda-vidhi= codanā-prakaraṇa.

10. hetu-vidyā.

11. pramāṇa-vidyā.

12. samyag-jñāna-vyutpādana.

13. laukika-vidyā, cp. Mādhy, vṛtti, p. 58. 14 và tập Nirvāṇa của tôi, p. 140.

14. Cp. TSP, p. 259.21 – na kvacid arthe paramārthatō vivakṣā asti, anvayino’ rthasya abhāvāt... (sarveṣu iti pakṣesu samānam dūṣaṇam).

15. bāhya=phyi-rol-pa.

16. tīrthika.

§ 2. Vị trí luận lý chiếm giữ trong lịch sử Phật giáo.

Luận lý Phật giáo chiếm giữ một vị trí nhất định trong lịch sử Phật giáo tại Ấn Độ và luận lý này cũng chiếm một vị thế trong lịch sử luận lý và Triết học nói chung. Trong lãnh vực rộng lớn của luận lý học Ấn Độ. Luận lý Phật giáo tạo ra một giai đoạn quá độ lên Phật giáo. Trong khi đó, trong lãnh vực Triết học Phật giáo luận lý tạo ra một khía cạnh đáng chú ý cho giai đoạn thứ ba, tức là thời kỳ kết thúc Phật giáo Ấn Độ.¹⁷

Lịch sử Phật giáo tại Ấn Độ có thể chia thành, và chính các Phật tử đã chia lịch sử đó thành ba giai đoạn khác nhau,¹⁸ mà họ gọi là “Tam Chuyển Pháp Luân”.¹⁹ Trong suốt cả ba giai đoạn đó Phật giáo giữ trung thành với khái niệm trung tâm về một dòng chảy hiện hữu không liên quan đến riêng ai. Nhưng đã hai lần trong lịch sử Phật giáo - ở thế kỷ thứ I và thế kỷ thứ V sau CN. - Việc giải thích nguyên tắc này đã được thay đổi đến tận gốc rễ, chính vì thế, mỗi giai đoạn lại mang một khái niệm trung tâm khác cho chính mình. Nói một cách khái quát, nếu chúng ta cho là, bắt đầu với 500 năm trước CN, thời 1500 Phật giáo hiện hữu thực sự trong quê hương sanh ra tôn giáo đó. Giai đoạn này có thể phân bổ đồng đều thành ba giai đoạn bằng nhau, mỗi giai đoạn kéo dài 500 năm.

Chúng ta hãy nhớ lại ngắn gọn những thành quả của hai tác phẩm trước đó dành trọn cho giai đoạn thứ nhất và giai đoạn thứ hai.²⁰ Tác phẩm hiện hành này, vì dành trọn cho giai đoạn thứ ba và cũng là giai đoạn kết thúc, phải được coi như là tác phẩm kế tục hai tác phẩm trên.

§ 3. Giai đoạn triết học Phật giáo đầu tiên.

Vào thời Đức Phật còn sanh tiền, Ấn Độ đã sôi sục với suy lý triết học và niềm khao khát chứng đạt *Giải Thoát Chung Cuộc*. Phật giáo đã khởi đầu bằng một phân tích cực kỳ nhỏ về *Nhân Cách*²¹ con người thành các yếu tố (*Pháp*),²² từ đó nhân cách con người được bao gồm. Ý tưởng chủ đạo của cách phân tích này chính là một ý tưởng giới đức. Trước tiên, các yếu tố của một nhân cách con người được chia thành thiện và bất thiện,²³ đang được tinh luyện hay đang bị uế nhiễm,²⁴ thuận lợi cho giải thoát hay

17. āntya-dharma-cakra-paravartana.

18. Điểm chính thống ở đây là chính Đức Phật đã thực hiện ba lời tuyên bố khác nhau về học thuyết của Ngài, một dành cho người phàm phu vô học, một lời tuyên bố khác dành cho những người có khả năng trung bình và cuối cùng dành cho những người có tuệ tri xuất chúng. Nhưng rõ ràng đây chỉ là một suy tư xuất hiện sau hành động mà thôi.

19. tricakra-hkhor-lo-gsum.

20. Xin đọc Khái niệm trung tâm của Phật giáo và ý nghĩa từ “Dharma”, Nhà xuất bản London, 1923 (R.A. S.) và Khái niệm Phật giáo về Niết Bàn, Nhà xuất bản Lenigrad, 1927 (Theo khoa học).

21. pudgala.

22. dharma.

23. sāsava-anāsava.

24. sāmkleśa-vyāvadānika.

không thích hoặc chống lại²⁵ giải thoát đó. Toàn bộ học thuyết đó có tên gọi là một học thuyết về uế nhiễm và về tinh luyện.²⁶ Giải thoát được hình dung ra và được áp dụng như là một hiện trạng tĩnh lặng (an nghi) tuyệt đối.²⁷ Chính vì thế mà cuộc sống, tức là cuộc sống bình thường²⁸ được coi như là một điều kiện cho thoát hóa và đau khổ²⁹ xuất hiện. Như vậy, các yếu tố tinh luyện chính là những khía cạnh giới đức đó, hay cũng là những sức mạnh dẫn đến hiện trạng tĩnh lặng (an nghi) tuyệt đối. Những kẻ bị uế nhiễm chính là những ai được dẫn đến, được động viên cổ vũ³⁰ đến với những bồi rối lộn xộn trong cuộc sống. Ngoài hai loại yếu tố mâu thuẫn đối chọi nhau này, còn một số yếu tố chung chung, vô ký căn bản³¹ cũng được phát hiện ra ở tận đáy mỗi cuộc sống tâm linh, nhưng không phải với hình dạng một đồ chứa thông thường thuộc các yếu tố đó có thể được nhận ra: chính vì thế, nhân cách đó là vô ngã, không có tâm hồn³² và không có cá nhân cách.³³ Cái ta gọi là nhân cách lại bao gồm khối những yếu tố luôn biến đổi, thuộc một dòng chảy của chúng³⁴, chẳng bao gồm bất kỳ một yếu tố vĩnh viễn và ổn định nào cả.

Đây chính là khía cạnh chính yếu đầu tiên của Phật giáo thời sơ khai, với việc chối bỏ tâm linh (linh hồn). Học thuyết³⁵ phi tâm linh (không có linh hồn) cũng là một tên gọi khác dành cho Phật giáo vào giai đoạn đó.

Thể giới bên ngoài³⁶ cũng được phân tích trong số những yếu tố cấu thành thể giới đó. Đây là một phần phụ thuộc vào nhân cách, là các dữ liệu giác quan của nhân cách đó. Còn có cách khác, hệ thống triết học khác xuất hiện trước Phật giáo và các hệ thống này đã phải đương đầu với các dữ liệu cảm giác như là cách thể hiện luôn biến đổi nơi một nguyên tắc cô đọng cơ bản và trường cửu, đó là Vật chất (thể chất)³⁷. Phật giáo đã chải chuốt nguyên tắc này và các yếu tố thể lý đã trở thành biến đổi, vô thường,³⁸ và một dòng chảy, giống như một dòng chảy tâm linh chúng ta vừa mới phát hiện ra ở trên. Nguyên tắc này tạo thành khía cạnh đặc biệt thứ hai nơi Phật giáo cổ đại, tức là: phi thể chất, phi thực thể³⁹ chỉ gồm các yếu tố riêng biệt,⁴⁰ chỉ là những luồng ánh sáng thỉnh

25. kusala- akusala.

26. sāmkleśa-vyāvadāniko dharmah.

27. nirodha=sānti=nirvāṇa.

28. samsāra.

29. dukkha=samsāra.

30. anuśaya-duḥkkha-poṣaka.

31. citta-mahā-bhūmikā dharmāḥ.

32. anātma-vāda.

33. pudgalo nāsti= anātmatva- nairatmya= pudgala- sūnyatā.

34. samskāra-pravāha.

35. Giống như chú thích số 5 ở trên.

36. bāhya-āyatana= viśaya, bao gồm toàn bộ những gì nằm bên ngoài sáu indriyas (sáu căn).

37. pradhāna=prakṛti.

38. anitya.

39. na kimcit sthāyi.

40. sarvam prthak.

thoảng loé lên có đủ năng lượng mà không có bất kỳ thực thể nào trong đó, là biến đổi bất tận, là dòng chảy những giây phút hiện hữu.

Tuy nhiên, để thế chỗ cho những nguyên tắc đã bị loại bỏ là Tâm linh (linh hồn) và Vật chất cần phải thay vào đó điều gì đó thế cho hai nguyên tắc này và để giải thích bằng cách nào những yếu tố tách biệt nhau của qui trình hiện hữu lại được gắn kết với nhau, để có thể tạo ra ảo giác gồm một thế giới vật chất vững chắc và những cá nhân vĩnh viễn cư trú trong thế giới đó. Quả thật, các nguyên tắc này được thay thế bằng những qui luật nhân duyên⁴¹ các qui luật vật lý và các nguyên nhân giới đức. Dòng chảy các yếu tố phù phiếm, chóng qua không phải là một qui trình bừa bãi lung tung.⁴² Mọi yếu tố, cho dù có xuất hiện chỉ trong giây lát, cũng là một “yếu tố duyên khởi”.⁴³ Theo đúng công thức “do duyên điều này, điều kia khởi lên”⁴⁴ nguyên tắc này hình như phù hợp với những qui luật nhân duyên nghiêm khắc. Ý tưởng nhân duyên giới đức, hay ý tưởng trùng phạt,⁴⁵ là mối bận tâm chính của hệ thống này, như vậy lại nhận được một nền tảng triết học sâu rộng nằm trong một học thuyết duyên khởi chung chung, đây là khía cạnh đặc biệt thứ ba của Phật giáo. Đây cũng chính là học thuyết duyên khởi.

Một khía cạnh khác nữa cốt hệ tại ở thực chất là các yếu tố hiện hữu được coi như là điều gì đó giống như tinh tấn (*ngộ lực*)⁴⁶ hơn là những yếu tố thực thể. Những yếu tố tâm linh⁴⁷ tự nhiên sức mạnh mang tính chất giới đức, phi giới đức hay vô ký. Những yếu tố thể chất được hình dung như là điều gì đó có khả năng xuất hiện như thể là vật chất, hơn là chính bản thân nó là vật chất. Chính vì những sức mạnh đó không bao giờ hoạt động một cách riêng lẻ, nhưng luôn luôn lệ thuộc lẫn nhau theo đúng những qui luật nhân duyên, ta gọi đây chính là “lực hiệp trợ” hay là các cộng tác viên cho nhau.⁴⁸

Như vậy, đây chính là cách phân tích của Phật giáo sơ khai đã khám phá ra một thế giới bao gồm có một dòng chảy vô vàn, vô số những chi tiết hay những sự kiện khác nhau, bao gồm một mặt là những gì chúng ta có thể quan sát được, nghe được, ngửi được, nếm được và tiếp xúc được;⁴⁹ và mặt khác - lại bao gồm một dòng chảy ý thức (*tỉnh giác*)⁵⁰ kèm theo là các thọ, tưởng, ý hành,⁵¹ nhưng không kèm theo tâm linh (*linh hồn*), Thượng đế và Thể chất, không kèm theo bất kỳ điều gì có thể tồn tại vĩnh hằng và có thật một cách chung chung.

41. hetu-pratyaya-vyavasthā.

42. adhītya-samutpāda.

43. pratītya-samutpanna.

44. asmin sati idam bhavati.

45. vipāka-hetu-karma.

46. saṃskāra=samskṛta-dharma.

47. citta-caitta.

48. saṃskāra.

49. rūpa-sabda-gandha-rasa-sprastavyā-āyatanāni.

50. citta=manas=vijñāna.

51. vedanā-samjñā-saṃskāra.

Tuy nhiên, dòng chảy những yếu tố có mối quan hệ chặt chẽ với nhau này, trong đó lại không tồn tại bất kỳ một cá nhân riêng rẽ hay những tâm linh (*linh hồn*) nào, nhưng chỉ tồn tại những qui luật nhân duyên mà thôi. Nơi ẩn náu đó chính là sự giải thoát (*cứu rỗi*) hiểu theo nghĩa là nơi tịch tĩnh trường cửu từng dấu vết cuộc sống một,⁵² đây chính là điều kiện phi hoạt động tuyệt đối của Vũ trụ bao la. Trong đó, mọi yếu tố hay mọi “hiệp trợ lực” sẽ mất đi sức mạnh tinh tấn và được trở nên an tịnh một cách vĩnh hằng. Việc phân tích thành nhiều yếu tố⁵³ và nhiều tinh tấn (*ngộ lực*) khác nhau chẳng có mục tiêu nào khác hơn là để trạch pháp những nhân duyên hoạt động của các yếu tố này, để chia thành một phương pháp⁵⁴ để giảm thiểu hay ngừng ngay lại hoạt động⁵⁵ đó, và như vậy để tiến tới và thâm nhập vào hiện trạng Tịnh tĩnh tuyệt đối, hay Niết Bàn vậy. Cách phân tích bản thể học được đưa ra thực hiện để làm rõ cơ sở cho một học thuyết Chánh Đạo hướng tới Ba-la-mật (toàn hảo) giới đức và Giải thoát chung cuộc, để đạt đến toàn hảo (Ba-la-mật) của vị Bậc Thánh⁵⁶ và đạt đến điều kiện tuyệt đối của một vị Phật. Trong điều kiện này chúng ta còn có một khía cạnh khác nữa của Phật giáo, là khía cạnh nhờ đó Phật giáo chia sẻ với toàn bộ các hệ thống triết học Ấn Độ, duy chỉ có một ngoại trừ là không chia sẻ với những nhà duy vật cực đoan. Đây là một học thuyết giải thoát trong việc giảng dạy một chánh đạo hướng tới mục tiêu này, những người Phật tử có những vị tiền bối nơi hệ thống thần bí thuyết Ấn Độ Cổ đại.⁵⁷ Vào thời Đức Phật còn sinh tiền, toàn thể Ấn Độ được chia những người chống đối hay ủng hộ thần bí thuyết, nơi các đồ đệ các vị Brahman (*Bà la môn*) và những kẻ nào đi theo các vị Shraman (*sa-môn*), như ta có thể nói nơi một giáo hội mở rộng và nơi những giáo phái bình dân có xu hướng mạnh mẽ đi theo Thần bí thuyết. Ý tưởng chủ yếu của hệ thống thần bí này bao gồm niềm tin cho rằng thông qua tu luyện thiền định⁵⁸ là một trạng thái nhập thiền định có thể đạt đến được, có thể đem lại cho vị hành thiền những sức mạnh đặc biệt và biến đổi người đó thành một siêu nhân. Phật giáo chấp nhận giáo huấn này liên quan đến tính chất hữu thể thuyết mà thôi. Hành thiền Thần bí đã trở thành thành viên tuyệt đối của chánh đạo hướng tới Tịch tĩnh là những phương tiện đặc biệt, thông qua đó, trước tiên, các tà kiến và các khuynh hướng bất thiện có thể được tận diệt đến tận gốc, và rồi các cõi thần bí thù thắng có thể được đạt đến. Vị Siêu nhân, thầy thần bí (*yogi*), trở thành vị bậc thánh⁵⁹, trở thành một người bình thường, hay chính xác hơn là một tập hợp các yếu tố, trong đó yếu tố Trí tuệ Không Tỳ Vết⁶⁰ đã trở thành nguyên tắc trung tâm và ưu việt

52. nirodha-nirvāṇa.

53. dharma-pravicaya.

54. mārga.

55. vihāna-prahāna.

56. ārya.

57. yoga.

58. dhyāna=samādh= yoga.

59. ārya=arhat= yogin.

60. prajñā amalā.

cho một cuộc sống bậc thánh. Điều này cho chúng ta thấy một khía cạnh cuối cùng của Phật giáo Nguyên thủy. Đây chính là một học thuyết của vị Bậc Thánh.

Do đó, toàn bộ học thuyết được tóm lược thành công thức của cái gọi là tứ “Chân đế” hay là bốn nguyên tắc của vị bậc thánh⁶¹ là: 1) Cuộc sống chính là một trận chiến làm cho bản thân, lo lắng, 2) Nguồn gốc sự sống đó gồm toàn những dục vọng bất thiện, 3) Tịnh Tĩnh vĩnh hằng chính là mục tiêu cuối cùng và 4) Có một chánh đạo, trong đó toàn bộ những sinh lực (*tinh tấn*) cộng tác với nhau trong ý hành cuộc sống dần dần trở nên rõ ràng.

Đây chính là những ý tưởng của Phật giáo trong giai đoạn đầu của lịch sử, đó là “Chuyển Pháp Luân” đầu tiên. Ta khó lòng có thể nói điều này tượng trưng cho một tôn giáo. Phái mang ý nghĩa tôn giáo hơn, là một giáo huấn Chánh đạo, thời mang tính nhân loại thuần túy. Con người ta đạt đến giải thoát bằng sự cố gắng của chính mình, thông qua Ba la mật (toàn hảo) giới đức và tri thức. Vì chúng ta phải biết rằng, chẳng có một việc thờ cúng nào nơi Phật giáo trong giai đoạn này cả. Chúng Tăng bao gồm các tỳ khưu, vừa không có gia đình, vừa không có tài sản, tụ họp lại hai lần một tháng để thú tội công khai về những lỗi phạm của họ hay tham gia vào những việc tu luyện khổ hạnh, là hành thiện và thảo luận về những đề tài triết học.

Phật giáo ở vào thời điểm này, có nghĩa là sau thời nhà vua Asoka được chia thành 18 giáo phái về những điểm kém quan trọng. Việc chấp nhận một nhân cách không rõ ràng, bằng thực tế do trường phái Vatsīputrīyas chủ trương là một khởi đầu quan trọng nhất, xuất phát từ sắp xếp theo hệ thống nguyên thủy của triết lý đó.

§ 4. Giai đoạn Triết học Phật giáo thứ hai.

Khi sắp kết thúc thế kỷ thứ V của lịch sử, một biến đổi triệt để đã bắt đầu xảy ra trong Phật giáo, liên quan đến nền triết học và đặc tính đặc biệt của Phật giáo được coi như là một tôn giáo. Biến đổi này đã bỏ rơi ý tưởng về một Đức Phật nhân loại đã biến mất hoàn toàn trong một Niết Bàn phi sự sống và được thay thế bằng một ý tưởng của một Đức Phật siêu phàm ngự trị nơi một Niết Bàn có đầy đủ sự sống. Phật giáo đã từ bỏ ý tưởng ích kỷ của một mối giải thoát cá nhân và thay vào đó là một sự giải thoát hoàn vũ cho mọi cuộc sống. Phật giáo cũng biến đổi vào cùng lúc đó triết lý của mình từ học thuyết đa nguyên (pluralism) triệt để trở thành nhất nguyên (monism) triệt để. Biến đổi này hình như xảy ra đồng thời với một sự phát triển nơi các Tôn Giáo Bà la môn tại Ấn Độ vào cùng một thời điểm các vị thần quốc gia, như Shiva, và Vishnu, bắt đầu được thờ cúng và được thiết lập trên hậu cảnh một nền triết học Nhất nguyên.

Khái niệm triết học cơ bản mà với khái niệm đó Phật giáo bắt đầu là ý tưởng của một hiện hữu thực thụ, chân chính và tuyệt đối hay một thực tại tuyệt đối, một thực tại bị

61. catvāri ārya-satyāni = āryasya buddhasya tattvāni.

tước mắt toàn bộ những mối tương quan, một thực tại tự bản chất bị phụ thuộc và không thực tế.⁶² Chính vì thế, toàn bộ những yếu tố vật chất và tâm linh do đa nguyên thuyết Phật giáo Nguyên thủy kiến lập, đã được thừa nhận là những yếu tố⁶³ có tương quan với nhau, hay là những sinh lực⁶⁴ cộng tác với nhau, không có gì trong số đó được coi như là thực tế tuyệt đối cả. Chúng chỉ là những yếu tố có tương quan với nhau, phụ thuộc lẫn nhau và chính vì thế mà không hề có thực⁶⁵. Không có gì trừ phi toàn khối các yếu tố này, chính là Vũ trụ được coi như là một thể thống nhất, được coi như là một bản thể duy nhất có thực, mới có thể được chấp nhận là một thực thể tuyệt đối. Toàn bộ tập hợp các yếu tố này,⁶⁶ tính chất cơ bản⁶⁷ này được coi như là một thể độc nhất (Unity) lại được đồng nhất hóa Pháp Thể to lớn của Đức Phật, cộng với vẻ bên ngoài của Ngài như là một thực thể độc nhất của Vũ trụ bao la.⁶⁸ Các yếu tố⁶⁹ được kiến lập trong giai đoạn trước đó, có cách phân loại thành ngũ uẩn (năm nhóm),⁷⁰ mười hai nhận thức của chúng ta⁷¹ và mười tám phần cấu thành.⁷² Nơi các cuộc sống cá nhân riêng rẽ không được bác bỏ một cách toàn diện, nhưng chỉ cho phép có một hiện hữu không rõ ràng như là những yếu tố (đại) không thực sự tồn tại bằng chính mình, những yếu tố (đại) “trống không” (thiếu vắng) bất kỳ một tự tính⁷³ thực sự nào. Trong giai đoạn trước đó toàn bộ các nhân cách, toàn bộ các bản thể đang tồn tại, là các tâm linh (*ling hōn*) và vật chất đã bị từ chối công nhận là những thực tại tuyệt đối. Trong giai đoạn là một Phật giáo mới, các yếu tố (đại) này lại là dữ liệu giác quan và dữ liệu căn bản là thức, không ngay cả toàn bộ các sinh lực giới đức,⁷⁴ tiếp theo sau đó là các linh hồn nằm trong một qui trình triệt phá biện chứng. Học thuyết trước đó nhận được tên gọi là học thuyết Phi tâm linh và phi bản thể.⁷⁵ Phật giáo mới lại nhận được tên gọi là học thuyết Phi-yếu tố (đại),⁷⁶ là một học thuyết chủ trương

62. anapaksah svabhāvaḥ= sarva-dharma-sūnyatā.

63. saṃskṛta-dharma.

64. saṃskāra.

65. paraspara-apekṣa=sūnya=svabhāva-sūnya.

66. dharma-kāya=dharma-rāśi.

67. dharmatā.

68. Dharma-kāya=Buddha.

69. dharma.

70. skandha (5).

71. āyātana (12).

72. dhātu (18).

73. svabhā-sūnya.

74. citta-samprayukta-saṃskāra.

75. anātma-vāda=niḥ-svabhāva-vāda=pudgala-nairātmya=pudgala-sūnyatā.

76. dharma-nairātmya=dharma-sūnyatā=svabhāva-sūnyatā=paraspara-apekṣata, hay chỉ đơn giản là sūnyatā. Do những tham khảo được sưu tầm trong tác phẩm Nirvāṇa của tôi, p. 43 n. 1 có điều đã được kiến lập đầy đủ là sūnyatā không có nghĩa chỉ đơn giản là abhāva nhưng là itaretara-abhāva=paraspara-apekṣatā, điều này thiếu mất thực tại tuyệt đối (= apariniṣpannatā) hay là thực tại. Những đối thủ ngoại đạo gọi đó là abhāva, cp. Nyāya-sūtra, I. 1. 34 (cp. W. Ruben, DieNyāyasūtras, An. 26). M-r. E. Obermiller gọi tôi nhớ lại để ghi nhận một đoạn tiếp theo trích từ tác phẩm Abhisamayālaṅkāra của ngài Haribhadra. (Minayeff MSS f.71b. 7-9) như sau: dharmasya dharmena sūyatā, sarva-dhārmāṇaṃ saṃskṛta-asamskṛta-asamskṛta-rāśer

tương đối và phi thực tế hợp lý của toàn bộ các dữ liệu cơ bản, trong đó hiện hữu đã được phân tích kỹ lưỡng.

Đây là khía cạnh nổi bật đầu tiên của một Phật giáo mới. Phật giáo này từ chối không công nhận thực tại tuyệt đối được chấp nhận như là có thật nơi Phật giáo cổ đại trước đó.

Học thuyết Duyên Khởi, là nguyên nhân được coi như là tính chất thực dụng phụ thuộc lẫn nhau của mọi yếu tố tùy thuộc vào toàn bộ những yếu tố khác.⁷⁷ Đây không phải là việc tạo ra một vật gì đó từ những vật khác,⁷⁸ học thuyết này quá đặc biệt đối với Phật giáo ngay từ lúc mới khởi sự, đến nỗi người ta không chỉ giữ lại trong giai đoạn Phật giáo mới này, nhưng người ta còn tuyên bố đây là hòn đá tảng của toàn bộ ngôi nhà⁷⁹ Phật giáo vậy. Tuy nhiên, ý nghĩa của học thuyết này có biến đổi đôi chút. Vào thời Phật giáo sơ khai toàn bộ các yếu tố (đại) đều phụ thuộc lẫn nhau.⁸⁰ Xuất phát từ nguyên lý “Duyên Khởi” người ta nhấn mạnh đến phần thứ nhất của từ này, phần thứ hai bị bỏ qua. Xuất phát từ quan điểm một thực thể tuyệt đối vũ trụ chỉ là một toàn khối bất động, trong đó không có gì khởi đầu xuất hiện cũng chẳng có gì biến mất cả. Cũng chẳng có điều gì khởi đầu từ một cùng một chất liệu giống nhau, giống như Sāṃkhyas cho rằng, chẳng có vật gì khởi đầu từ các vật nào khác cả giống như Vaiśeṣikas chủ trương, cũng chẳng có yếu tố (đại) nào loé lên nơi hiện hữu cho dù chỉ trong giây lát như các Phật tử tiền khởi chủ trương. Không có gì ta gọi là duyên khởi cả.⁸¹ Đây chính là khía cạnh thứ hai của Phật giáo mới, nó chối bỏ nhân duyên thực sự bằng cách hoà trộn thực tại vào với một toàn khối bất động.

Tuy nhiên, Phật giáo mới không khước từ thực tại thế giới thực nghiệm một cách tuyệt đối. Phật giáo mới này chủ trương rằng thực tại thực nghiệm không phải là thực tại tuyệt đối. Như vậy, có hai thực tại, một nổi lên ở bề mặt⁸² và một thực tại khác nằm phía dưới bề mặt đó.⁸³ Một thực tại chính là khía cạnh hão huyền, còn mặt kia lại chính là thực tại tuyệt đối. Hai thực tại này hay “hai chân đế” trong Phật giáo mới thế chỗ cho “bốn Chân Đế” học thuyết cổ xưa.

Một khía cạnh khác nữa của Phật giáo mới chính là học thuyết tương đương tuyệt đối giữa thế giới thực nghiệm và thế giới tuyệt đối, tương đương tuyệt đối giữa Samsāra và Nirvāṇa.⁸⁴ Phật giáo sơ khai chủ trương vạn vật (đại) đều ngũ yện chỉ ở trong Niết

itaretarapekṣatvena svabhāva-apariniṣpannavāt.

77. pratītya-samutpāda.

78. na svabhāvata utpādaḥ.

79. Cp. những đoạn kể đầu tiên của Mādhyamika-kārikās và của TS.

80. Cp. tập Nirvāṇa của tôi, p. 41.

81. Cp. ibid, p. 40. n. 2.

82. saṃvṛti-satya.

83. sāmṃvṛta-satya=paramārtha-satya.

84. Cp, ibid, p. 205.

Bàn mà thôi, nhưng các nghị lực (tinh tấn) tích cực trong cuộc sống đời thường được cho là đang ngủ yên triền miên, sinh hoạt của chúng chỉ mang tính chất ảo tưởng mà thôi. Chính vì thế giới thực nghiệm chỉ là bộ mặt ảo tưởng như vậy nhờ đó Đấng Tuyệt Đối tự thể hiện nơi hiểu biết có giới hạn của những người phàm. Ngay tận đáy thế giới đó chẳng có khác biệt nào đáng kể giữa các yếu tố đó cả. Đấng Tuyệt Đối, hay Niết Bàn, chẳng gì khác hơn là một thể giới được quan niệm theo thể loại trường cửu (*sub specie aeternitatis*). Ta không thể nhận ra khía cạnh thực thể tuyệt đối này thông qua những phương tiện bình thường tri thức thực nghiệm được. Chính vì thế những phương pháp và kết quả tư duy không mạch lạc đã bị kết án như là tri thức vô dụng về Đấng Tuyệt Đối. Chính vì thế toàn bộ các luận lý cũng như cấu trúc thuộc giáo hội Phật giáo sơ khai, là Phật Tính (Buddhology), Niết Bàn, Tứ Diệu Đế, v.v... đã thân nhiên bị kết án là những cấu trúc⁸⁵ không xác thực và trái ngược nhau. Chỉ còn một nguồn kiến tri đích thực đó chính là nhãn kiến thần bí của vị bậc Thánh và nguồn mặc khải của Kinh điển thuộc Phật giáo mới, trong đó quan điểm nhất nguyên về vũ trụ là một chủ đề độc nhất vô nhị. Đây cũng là một khía cạnh nổi bật của Phật giáo mới, việc kết án vô tội vạ toàn bộ các luận lý và tính trời vượt được gán cho thần bí thuyết và cho Thiên Khải.

Kết quả là một trường phái có khuynh hướng ôn hoà hơn đã xuất hiện từ những nguồn cung cấp của chính những người chủ trương tương thuyết tuyệt đối này, như cái gọi là trường phái Svātantrika. Trường phái này chấp nhận một số luận lý để bảo vệ luận cứ của các quan điểm chỉ gồm trong việc triệt phá biện chứng toàn bộ những nguyên tắc mà tri thức đặt cơ sở trên đó.

Chánh đạo dẫn đến giải thoát biến đổi thành Đại Thừa hiểu theo nghĩa là ý tưởng của giai đoạn trước đó, tức là Tiểu Thừa được tuyên bố chỉ mang tính chất ích kỷ mà thôi và một lý tưởng khác, không phải là giải thoát cá nhân, nhưng là giải thoát toàn nhân loại, không phải toàn bộ vũ trụ của những sanh vật sống, được tuyên bố để hài hoà với khuynh hướng suy tư nhất nguyên. Thế giới thực nghiệm được cho là một bóng đen thực tại chỉ hiểu theo nghĩa vì là một lãnh vực tu luyện các giới đức⁸⁶ siêu nghiệm vị tha và về Tình Yêu⁸⁷ Hoàn Vũ. Đây chính là cách sửa soạn để hiện chứng vị Tuyệt Đối.⁸⁸ Tính khôn ngoan tinh khiết lại là một trong số các yếu tố (Đại) của vị bậc Thánh hiện giờ trở nên với tên gọi là Đỉnh Cao Trí Tuệ⁸⁹ (Climax of Wisdom), đồng nghĩa với một khía cạnh Thân Vũ Trụ⁹⁰ của Đức Phật, và với những khía cạnh khác của Ngài chính là thể loại trường cửu (*sub specie aeternitatis*)⁹¹. Đức Phật không còn là con người nhân loại nữa, với tên

85. Ibid., p. 183.

86. pāramitā.

87. mahā-kuruṇā.

88. nirvāṇa=dharma-kāya.

89. prajñā-pāramitā.

90. jñāna-kāya.

91. svabhāva-kāya.

đó thân xác Ngài đạt đến hạnh phúc thù thắng⁹². Ngài đã trở thành Thượng Đế thực sự. Tuy nhiên, Ngài không là đấng tạo dựng nên cõi đời này. Khía cạnh này vẫn lệ thuộc vào Luật Duyên Khởi (nhân quả). Khía cạnh Phật Tính mới này giữ lại từ giai đoạn trước đó. Ngài vẫn còn lệ thuộc vào Luật Duyên Khởi (theo cách giải thích khác là nhân duyên, hay phụ thuộc vào ảo giác).⁹³ Chỉ có thân vũ trụ, theo hai cách, với vượt qua được ảo giác và nhân quả. Phật giáo ở vào giai đoạn này đã trở thành một tôn giáo, một giáo hội thù thắng. Giống như Ấn Giáo, Phật giáo đem lại cảm giác như là một thuyết Phiếm Thần Công Khai đằng sau một thuyết Đa Thần thông thường. Đối với hình thức thờ tự, tôn giáo này đều vay mượn các nghi lễ thông thường, phép thần thông, cái gọi là nghi lễ “Mật tông”. Đối với việc thể hiện nghệ thuật điêu khắc về những lý tưởng của tôn giáo này, lúc ban đầu người ta cũng sử dụng đến những ý tưởng bậc thầy nơi các nghệ sĩ Hy Lạp.

Đây là những biến đổi sâu xa đã xảy ra hết sức bất ngờ trong Phật giáo ở vào giai đoạn lịch sử thứ hai này.

Tuy nhiên, Giáo hội mới hay Tối cao này không có nghĩa là tách ra từ Giáo hội hạ cấp trước đó. Học thuyết phát triển cho rằng mọi người, theo khuynh hướng tự nhiên của mình, theo “chúng tử”⁹⁴ của Phật tánh nằm trong tâm hồn mỗi người, hoặc sẽ chọn Đại Thừa hay chọn Tiểu Thừa như là phương tiện giải thoát thích hợp cho chính mỗi người. Cả hai Giáo hội vẫn tồn tại chung dưới mái các tự viện giống nhau.

§ 5. Giai đoạn Triết học Phật giáo thứ ba.

Sau một quãng thời gian năm trăm năm nữa, vào lúc thiên niên kỷ đầu tiên của lịch sử Phật giáo tại Ấn Độ gần kết thúc, có một biến đổi quan trọng ảnh hưởng đến phương hướng triết học Phật giáo diễn ra. Giai đoạn phát triển tiếp theo, đồng thời với thời điểm vàng son của nền văn minh Ấn Độ. Khi mà đa phần lãnh thổ Ấn Độ được thống nhất lại là một thời phát triển phồn vinh dưới quyền cai trị của triều đại các vị Vua Guptas. Nghệ thuật và khoa học triền nở và các Phật tử đóng vai trò nổi bật trong giai đoạn phục hưng tôn giáo này. Phương hướng mới cuối cùng đã được gán cho triết học Phật giáo do hai vị đại nhân, là những cư dân vùng Peshaver, là các anh em bậc thánh Asanga và Thiền sư Vasubandhu. Hiển nhiên rằng theo tinh thần của thời đại mới đã bãi bỏ hoàn toàn việc kết án toàn bộ luận lý khác, đây cũng là đặc tính của các giai đoạn trước đó, các Phật tử đã bắt đầu quan tâm đến các vấn đề luận lý. Đây là khía cạnh nổi bật của giai đoạn này, một mối quan tâm sâu sắc về luận lý vào cuối giai đoạn đó đã trở nên tràn ngập và thế chỗ cho toàn bộ phần lý thuyết Phật giáo trước đó.

92. sambhoga-kāya.

93. saṃvṛti; có trong sambhoga-kāya “chút xá lợi của duḥkha-satya”.

94. bīja=prakṛti-stham gotraṃ.

Điểm khởi đầu một cuộc hành trình mới hình như mang dáng vóc loại tư duy Ấn Độ hoàn toàn, “*Cogito, ergo sum*”⁹⁵ (Tôi suy tưởng, vậy tôi có, tức là tôi tồn tại). “Chúng ta không thể từ chối giá trị nội quan đem lại, đến đây, khi chống lại trường phái chủ trương ảo tưởng toàn diện, Phật giáo tuyên bố nếu chúng ta từ chối nội quan, thời chúng ta cũng từ chối chính ý thức vậy, toàn bộ vũ trụ sẽ rơi vào tình trạng đui mù tuyệt đối”. “Nếu chúng ta không thực sự biết được điều gì chúng ta nhận ra là một mảng màu xanh, chúng ta sẽ chẳng bao giờ có thể biết được chính màu xanh là gì. Chính vì thế, nội quan phải được chấp nhận như là một nguồn kiến tri có giá trị thực sự.” Sau đó vấn đề nội quan lại phân chia toàn thể Ấn Độ cũng như Phật giáo thành hai chiến tuyến, một bên ủng hộ và một bên chống đối.⁹⁶ Nhưng ngay từ lúc đầu học thuyết hình như đã có hướng chống lại chủ trương hoài nghi cực đoan, do ngài Mādhyamikas chủ trương, điều này tạo ra khía cạnh triết học Phật giáo thứ hai khởi lên trong hai đoạn thứ ba.

Một khía cạnh khác đã ghi dấu ấn lên toàn bộ giai đoạn này, bao gồm trong thực chất là thuyết hoài nghi của giai đoạn trước đó hoàn toàn được giữ lại, liên quan đến hiện hữu của thế giới bên ngoài (ngoại giới). Phật giáo đã trở thành người chủ trương duy tâm. Phật giáo chủ trương rằng hiện hữu toàn diện nhất thiết phải mang tính chất tâm linh.⁹⁷ Và còn cho rằng các suy tư của chúng ta không có bất kỳ hỗ trợ tương đương nào với thực thể bên ngoài cả.⁹⁸ Tuy nhiên, không phải toàn bộ các suy tư đều phải được chấp nhận là có thực; mức độ hiện thực đã được kiến lập. Suy tư được phân thành tưởng tượng tuyệt đối,⁹⁹ hiện thực tương đối¹⁰⁰ và hiện thực tuyệt đối.¹⁰¹ Phạm trù (loại) thứ hai và thứ ba được coi như là có thực (hiện thực). Có hai thực tại được chấp nhận đó là thực tại có thực tương đối và tuyệt đối, trong khi đó, ở giai đoạn trước toàn bộ ý tưởng được cho là không có thực,¹⁰² vì các ý tưởng này mang tính chất tương đối.¹⁰³ Đây chính là khía cạnh thứ ba thuộc giai đoạn triết học Phật giáo cuối cùng, vì đã trở thành một hệ thống triết học duy tâm.

Cuối cùng, một khía cạnh nổi bật trong giai đoạn Phật giáo mới này cũng chính là học thuyết “Kho Tàng Trữ Ý Tưởng”¹⁰⁴ là học thuyết nổi bật trong nửa giai đoạn đầu và

95. SDS đã đưa ra một công thức rõ ràng trích từ Pr. Vinīścaya, cp NK., p. 261. Diễn tả chính xác hơn công thức Ấn Độ như sau – cogitantem me sentio, ne sit caecus mundus omnis= svasaṃvedanam angīkāthā jagad-āndhyam prasjyeta. (Tạm dịch: “Tôi phải nhận ra điều tôi suy nghĩ (có ý thức) bằng không toàn bộ vũ trụ sẽ biến thành một cảnh mù loà toàn diện”. Giáo sư Sylvain Lévi cũng đã so sánh sva-saṃvedana với cogito ergo sum. Xin đọc cp. Mahāyāna-sūtrālaṅkāra, II, p. 20.

96. Cp. tập II. p. 29 chú thích 4.

97. vijñāna-mātra-vāda=sems-tsam-pa.

98. nirālambana-vāda.

99. parikalpita.

100. para-tantra.

101. pari-niṣpanna.

102. śūnya.

103. paraspara-apekṣa.

104. ālaya-vijñāna.

yếu đi về cuối giai đoạn đó. Chẳng còn ngoại giới (thế giới bên ngoài) cũng chẳng còn nhận thức nắm bắt được thế giới đó, Nhưng chỉ có một nhận thức, đó chính là nội quan tồn tại mà thôi, ta có thể nói được gắn kết với chính tự ngã, với vũ trụ, thế giới hiện thực được thừa nhận là bao gồm một khối bất tận các ý tưởng khả dĩ nhưng lại đang nằm ngủ trong “kho tàng trữ ý tưởng” đó. Thực tại tính có thể nhận ra được, và vũ trụ bao la cũng chỉ là một lượng cực đại thực tại đồng khả hữu mà thôi, là một sức mạnh sinh học¹⁰⁵ được thừa nhận như là một phần bổ sung cần thiết cho “ý thức được tàng trữ” là sinh lực thúc đẩy chúng ta đến hiện hữu tác thành (nguyên nhân) hàng loạt những thực tế bao gồm toàn bộ thực tại có thực. Giống như các vị chủ trương chủ nghĩa duy lý tại châu Âu thừa nhận rằng vô cùng tính nơi các sự vật khả dĩ lại bao gồm trong trí tuệ của Thượng Đế và điều gì ngài lựa chọn và ban thí thực tại cho những kẻ nào trong số họ cùng kiến tạo thành một lượng cực đại thực tại đồng khả hữu, chính vì thế đây cũng giống như ở trong Phật giáo vậy. Chỉ có khác là trí tuệ của Thượng Đế được thế chỗ bằng “kho tàng trữ ý tưởng”¹⁰⁶ và ý muốn của ngài được thế bằng một Lực Sinh Học. Đây chính là những khía cạnh nổi bật cuối cùng trong giai đoạn kết thúc Triết học Phật giáo vậy.

Cũng giống như hai giai đoạn trước đó, giai đoạn này được phân thành một trường phái cực đoan và một trường phái ôn hoà.¹⁰⁷ Trường phái sau, như sẽ xuất hiện trong đoạn tiếp theo thuộc tác phẩm này, đã loại bỏ duy tâm thuyết cực đoan ngay từ lúc đầu¹⁰⁸ và thừa nhận một duy tâm thuyết phê bình hay siêu nghiệm. Trường phái này cũng loại bỏ học thuyết “kho tàng trữ ý tưởng”, chẳng có gì khác hơn là một Tâm linh (*linh hồn*) được giả dạng vậy.

Là một tôn giáo, Phật giáo duy trì ở giai đoạn này rất nhiều điều giống như những gì có trong giai đoạn trước. Một số thay đổi được giới thiệu về học thuyết Niết Bàn, về Đức Phật và về Đấng Tuyệt Đối để có thể làm theo cho phù hợp với những nguyên tắc của hệ thống này. Những nhân vật vĩ đại nhất trong giai đoạn này là những nhà tư duy tự do. Việc soi sáng cho hệ thống triết học của họ chính là chủ đề học hỏi các tác phẩm hiện hành vậy.

105. ānādi-vāsanā.

106. āgama-anusārin.

107. nyāya-vādin.

108. Cp. dưới đây, tập II, p. 329 n.

Luận lý học Phật giáo tập 1

Sơ đồ

Về ba giai đoạn chính của Phật giáo.

Giai đoạn	GĐ. thứ nhất	GĐ. thứ hai	GĐ. kết thúc
Khái niệm trung tâm	Đa nguyên luận (<i>pudgala-sūnyata</i>) cực đoan - ôn hoà	Nhất nguyên luận (<i>sarva-dharma-sūnyata</i>) cực đoan - ôn hoà	Duy Tâm thuyết (<i>bāhya-artha-sūnyata</i>) cực đoan - ôn hoà
Các trường Phái	Sarvāstivādin- Vātsīputrīyas	Prāsaṅgika - Svātantrika Madhyamikas	Āgama-anusārin - Nayavadin
Các đối thủ chính	-	Nāgārjuna và Deva - Bhavya	Asanga và Vasubandhu- Dignāga và Dharmakīrti

§ 6. Vị thế luận lý Phật giáo trong lịch sử triết học Ấn Độ.

Như vậy, đây chính là hiện trạng công việc mà các vị Luận lý Phật giáo đầu tiên đã phát hiện ra ngay trong chính căn nhà của mình khi họ lần đầu tiên tiến hành nghiên cứu môn luận lý học của mình. Họ phát hiện thấy trong đó có ba hệ thống. Nhưng với một tầm nhìn rộng hơn về toàn bộ Ấn Độ, tính chất đa dạng những ý kiến triết học vẫn còn lớn hơn rất nhiều và quả là bất tận. Tuy nhiên, ngoài tất cả những điều này tính chất đa dạng này có bảy hệ thống triết học hình như đã gây một số ảnh hưởng có thể truy tích được dẫn cho là những ảnh hưởng tích cực hay tiêu cực trên việc hình thành các giai đoạn triết học Phật giáo khác nhau.¹⁰⁹ Các vị đó bao gồm: 1) Các vị chủ trương duy vật thuyết (Cārvāka-Bārhaspatya), 2) Các vị theo Kỳ-na giáo với học thuyết Hữu-Sanh-hóa phổ quát, 3) Tiến hóa thuyết của ngài Sāṅkhya, 4) Thần bí thuyết Yoga, 5) Nhất nguyên thuyết Aupaniṣada-Vedānta, 6) Duy thực thuyết của Mīmāṃsakas chính thống và 7) Duy thực thuyết của Nyāya-Vaiśeṣika.

109. Những hệ thống chỉ được cứu xét đó là đã tiếp tục tồn tại trong văn chương. Ảnh hưởng của những người đương thời với Đức Phật đó mà tác phẩm của họ không còn tiếp tục tồn tại trong văn chương xem ra vẫn còn rất mạnh. Dưới ảnh hưởng của năm vị thiền sư theo tà đạo về Kỳ-na giáo và Phật giáo cp. Những tài liệu thật thú vị do ngài B.C. Law sưu tầm trong tác phẩm Historical Gleanings, p. 21 ff. (Nhà xuất bản Calcutta, năm 1992).

1. Các nhà theo duy vật thuyết.

Các vị chủ trương duy vật thuyết¹¹⁰ chối bỏ sự hiện hữu của bất kỳ thực thể tâm linh nào, giống như toàn bộ những người chủ trương duy vật thuyết đang làm. Chính vì thế họ chủ trương không có linh hồn (tâm linh), không có Thượng Đế, tâm linh chỉ là một sản phẩm của những món vật chất nào đó mà thôi, cũng giống như rượu mạnh là sản phẩm của sự lên men.¹¹¹ Chính vì thế, trước tiên họ chấp nhận không có một nguồn kiến tri nào khác hơn là nhận thức¹¹² giác quan, như vậy ta có thể nói, đối với họ kiến tri bao gồm nơi những vật phản chiếu vật chất mà thôi.

Tiếp theo sau đó, họ chối bỏ bất kỳ một trật tự được thiết lập trong vũ trụ nào khác với một thứ trật tự bừa bãi, lung tung. Họ không chấp nhận bất kỳ ưu tiên nào, dành để cho luật giới đức vĩnh cửu trói buộc. “Chiếc gậy” họ chủ trương, có nghĩa là những khoản luật liên quan đến hình phạt chính điều khoản của họ. Chính vì thế, họ chối bỏ trừng phạt báo thù, hơn là một sự trừng phạt bừa bãi lung tung từ những sức mạnh trần tục. Nói về người Ấn Độ, họ chối bỏ luật giới nghiệp chương. Đây là một hiện thực đáng lưu ý đó là Duy vật thuyết được thôi thúc và nghiên cứu tại Ấn Độ, đặc biệt nơi các trường phái suy tư chính trị.¹¹³ Sau khi lương tâm của họ đã được giải thoát khỏi mọi ràng buộc đạo đức như vậy, những người làm chính trị ở Ấn Độ lúc bấy giờ đã thuyết giảng xảo quyết thuyết thực tế nơi chính trường chính trị. Họ ủng hộ thiết lập trật tự và tôn giáo dựa trên những gì họ đã thiết lập mà không chú ý gì đến chính mình là những người tu sĩ.¹¹⁴ Nhưng ta có thể nói, không chỉ có thuyết duy vật triển nở nơi tầng lớp thống trị thuộc xã hội Hindu, nhưng chủ thuyết này còn có những kẻ sùng tín trong nhiều các đoàn hội quần chúng. Trong số sáu vị thuyết giảng thành công đang du hành khắp xóm làng vùng châu thổ sông Hindustan dưới thời Đức Phật còn sinh tiền, thời có hai người theo duy vật thuyết.

Một khía cạnh khác nữa về duy vật thuyết Ấn Độ, đó chính là hậu quả của những người đi trước đã chối bỏ mọi mục tiêu thù thắng trong cuộc sống hơn là điều tư lợi cá nhân. Ý tưởng tự hy sinh, hay hy sinh những điều tư lợi của một ai và ngay cả của chính cuộc sống một người cho một mục tiêu thù thắng, đây là một khía cạnh nổi bật của Phật giáo hình như lại trở thành điều nực cười đối với họ. Để cho mình là người Ấn Độ, họ chối bỏ Niết Bàn “cái chết chính là Niết Bàn của bạn” họ chủ trương¹¹⁵ không có tha nhân!

110. Bài tường trình của Mādharma trong SDS hiện nay vẫn còn tồn tại là nguồn chính cho hiểu biết của chúng ta về những luận cứ Duy vật chủ nghĩa Ấn Độ. Có khá nhiều điều được gán thêm vào đó, vừa qua giáo sư J. Tucci đã thực hiện. Hiện thời giáo sư M. Tubiansky đang tham gia vào công trình sưu tập bằng cách gộp nhặt các thông tin về đề tài này từ nguồn tư liệu Tây Tạng.

111. SDS, p. 7.

112. Như trên, p. 3.

113. Như thể Bārhaspatyas, Auśauasas, v.v...

114. Cp. Kauṭaliya, I, 39-40.

115. SDS, p. 7.

Trong khi chối không công nhận có linh hồn và Thượng Đế, Phật giáo đã đứng vào phe với những người theo duy vật thuyết. Việc từ chối này đã chia rẽ không cho họ công nhận có Nghiệp Chương (Karma) và Niết Bàn (Nirvāṇa).

2. Kỳ-na giáo.

Về mặt khác, trong Kỳ-na giáo các Phật tử gặp phải một học thuyết rất phổ biến về uesthi và tinh luyện giới đức,¹¹⁶ và một học thuyết hiện hữu tâm linh còn mở rộng xuống cho tới tâm cây cối và các vật vô tri vô giác khác nữa, các vật vô cơ cũng được giả định là có tâm linh (linh hồn). Nhưng Linh hồn theo Kỳ-na giáo chỉ là những bản thể bán thể chất, cùng tồn tại với thân xác, và cũng có thể lớn lên, phát triển kích cỡ cùng với sự tăng trưởng của thân xác. Tính ô uesthi giới đức được hình dung ra giống như một dòng chảy của một chất liệu dơ dáy tinh tế đi xuyên qua lỗ chân lông dưới da và đi vào bên trong linh hồn.¹¹⁷ Thế rồi Linh hồn bị nhiễm uesthi với chất liệu này giống như một chiếc bị đựng cát. Phát triển về giới đức được giải thích như là việc khép lại những cánh cửa mở ra dành cho điều dơ dáy trôi trong đó, và khi sự tinh luyện tuyệt đối và việc nâng cao linh hồn của vị bậc Thánh để Niết Bàn chung cuộc nơi những cõi thù thắng lại chính là ranh giới cho mọi hoạt động của chúng ta.¹¹⁸ Như vậy, luật giới đức nơi Kỳ-na giáo tượng trưng cho một hiện thực thuyết cao siêu nghiệm phi thực tế. Người Ấn Độ cho rằng, *Nghiệp chương* người Kỳ-na chủ trương chính là vật chất.¹¹⁹

Đứng giữa hai quan điểm đối chọi nhau này Phật giáo bị cuốn theo điều tự bản thân gọi là Trung Đạo. Phật giáo chối bỏ một Linh Hồn có thật (*substantial*) và chối bỏ cả một Thượng Đế. Phật giáo giữ lại các hiện trạng tâm linh và bảo lưu *nghiệp chương* và *Niết Bàn*, nhưng cùng lúc đó lại khiến cho nghiệp chương và Niết Bàn đó trở nên trong sạch khỏi mọi dấu vết nhơ của hiện thực thuyết cao siêu.

Hữu thể học (Ontology) người Kỳ-na chủ trương có chứa đựng nhiều nét tương đồng với Phật giáo. Khởi điểm của cả hai hệ thống hoàn toàn giống nhau, bao gồm một chống đối kiên quyết với nhất nguyên thuyết của Āraṇyakas và Upanishads, trong đó họ thừa nhận rằng Thượng Đế là một bản thể trường cửu, vô thủy vô chung, không biến đổi hay kết thúc. Giống như những người Phật tử, những người theo Kỳ-na giáo chủ trương rằng Thượng Đế “tham gia vào công việc sáng tạo, công việc duy trì liên tục và cả việc triệt phá nữa”¹²⁰ các hệ thống thời đó đã phân chia những người Ấn Độ thành “cấp tiến”

116. Giống như Phật giáo, Kỳ-na giáo cũng tuyên bố mình là một *sāṃkleśa-vyavadāniko dharmah*, có nghĩa là một giáo lý chuyên dạy giới đức.

117. Cp. một cách giải thích tuyệt vời về học thuyết Kỳ-na về Nghiệp chương trong tác phẩm của giáo sư H. v. Glasenapp đã dành trọn cho chủ đề này.

118. Tại đó đại nghiệp chương sẽ phải tận diệt và đại phi pháp (adharma) bắt đầu xuất hiện.

119. *karma paudgalikam*.

120. Cp. H. Jacobi, ERE, phái Kỳ-na giáo.

và “bảo thủ”¹²¹. Họ chủ trương hoặc là vạn vật mang tính chất trường cửu tự bản chất, biến đổi chỉ là điều hiển nhiên, hay họ chủ trương vạn vật đều di chuyển, ổn định chỉ mang tính chất không thể chối cãi được. Đối với vấn đề này loại người “cấp tiến” thuộc Vedānta và Sāṅkhya đứng về một phe, còn Phật giáo đứng về phe khác. Loại người thứ hai chấp nhận một bản thể thường hằng với những phẩm chất đang biến đổi. Kỳ-na giáo, là trường phái Yoga cổ xưa¹²² và những người Vaiśeṣikas hay những người tiền bối của họ lại gắn bó với nguyên tắc này. Chính vì Kỳ-na giáo đã tồn tại khá lâu trước khi Phật giáo xuất hiện,¹²³ thế nên sự lãnh đạo chống lại những ý tưởng Nhất Nguyên thật khả ái, thật đáng ước ao, đáng yêu, dễ thương, dễ chịu, hấp dẫn sắc dục, lại khéo trêu người tin cậy. Vì để bảo vệ vị thế quá độ của họ những người Kỳ-na phát triển ra một phương pháp biện luận hơi kỳ cục,¹²⁴ theo phương pháp này hiện hữu và phi hiện hữu lại vốn cố hữu nơi từng vật thể, chính vì thế bất kỳ điều đã được khẳng định cũng có thể một phần đúng và một phần sai. Ngay cả điều đã khẳng định “không thể diễn tả được”¹²⁵ cũng có thể được khẳng định cũng như phủ định về toàn bộ những sự vật trong cùng một lúc. Phương pháp này giống như câu trả lời cho phương pháp Mādhyamika chứng minh đặc tính “không thể diễn đạt”¹²⁶ của một thực thể tuyệt đối bằng cách giảm thiểu mọi điều đã khẳng định khả thể trở thành phi lý (*ad absurdum*) và như vậy giảm thiểu thực thể thực nghiệm trở thành một ảo tưởng.

3. Hệ thống Sāṅkhya.

Hệ thống Sāṅkhya đánh dấu một bước tiến đáng kể trong lịch sử tư duy Ấn Độ. Hệ thống này không chỉ ảnh hưởng đến toàn bộ các giới Ấn Độ khác, dấu cho có nằm trong hàng rào của Bà la môn thuyết hay nằm ngoài ảnh hưởng đó. Khi từ quan điểm phê bình người Phật tử tấn công suy tư Bà la môn, vào một giai đoạn sau này họ đặc biệt hướng sự chỉ trích, đả phá chống lại ý tưởng về một Vị Thần như thần Vishnu và một vật chất tồn tại thực sự giống như điều của người vô thần Sāṅkhyas¹²⁷ chủ trương. Dưới hình thức cổ điển¹²⁸ thừa nhận rằng một bên có sự hiện hữu của một số đông các linh hồn riêng lẻ, còn bên kia là sự hiện hữu của Vật Thể độc nhất, trường cửu, tỏa khắp và có thật.¹²⁹ Vật Thể này được giả định rằng đã khởi đầu bằng một điều kiện¹³⁰ vô định hình thuộc trọng lượng cân bằng và nghỉ ngơi. Thế rồi một qui trình tiến

121. *ekānta-anekānta*, cp. NS. IV. 1, 25, 29.

122. *Svāyambhuva-yoga* cp. NK., p. 32.

123. Cp. H Jacobi, loc. Cit.

124. *syād-vāda*.

125. *anirvacanīya-avaktavya*.

126. *anabhilāpya-anirvacanīya-śūnya*.

127. *īśvara-pradhānādi*, cp. TSP, p. 11, 131. Tātp., p. 338, 14.

128. Dưới hình thức cổ xưa, như Caraka IV. 1 ghi lại, khi Pradhāna và brahman (phạm thiên) cùng có một thực thể, quan hệ song hành với Phật giáo vẫn còn rất lớn, cp đặc biệt IV. 1.44 trong đó có đề cập đến học thuyết sārūpya.

129. *pradhāna*.

130. *avyakta*.

hóa¹³¹ được khởi sự. Thế rồi Vật Thể này sẽ không bao giờ nằm ở vị thế tĩnh nữa, mà luôn luôn thay đổi, biến đổi từng giờ từng phút một¹³² và cuối cùng Vật thể này lại quay trở lại trạng thái nghỉ ngơi và cân bằng trọng lượng. Vật Thể này bao quát không chỉ thân xác con người, mà còn toàn bộ các hiện trạng tâm linh của chúng ta nữa. Những hiện trạng này được phú cho một nguồn gốc vật chất và yếu tính¹³³. Linh hồn chỉ tượng trưng cho một thứ ánh sáng tinh tuyền, không biến đổi rọi chiếu cho qui trình tiến hóa này, và cũng như tượng trưng cho một qui trình tư duy phản xạ nữa. Mỗi tương quan giữa Thể Chất luôn luôn biến đổi này và Tâm linh hoàn toàn vô động chính là một điểm yếu trong hệ thống này. Người Phật tử triệt phá và chế giễu mỗi tương quan¹³⁴ được dựng lên một cách nhân tạo này. Khởi đầu và kết thúc qui trình này cũng chưa có lời giải đáp, việc giải thích đã được đưa ra có phần hơi yếu. Nhưng ý tưởng về một Vật Thể vĩnh cửu không bao giờ nghỉ ngơi, luôn luôn biến hóa từ một dạng này sang một dạng khác lại là một điểm mạnh cho hệ thống này và điều này tạo tín nhiệm cho các nhà triết học của trường phái đó, cho rằng ngay từ thời điểm sơ khai nhất trong lịch sử tư duy nhân loại đã tạo thành một tư tưởng rõ ràng về một Vật Thể trường cửu không bao giờ ngưng nghỉ.

Ở điểm này người Phật giáo tiến rất gần đến với người Sāṅkhyas; họ cũng đang thuyết giảng rằng, bất kỳ điều gì tồn tại sẽ chẳng bao giờ rơi vào tình trạng ngưng nghỉ. Và chính vì thế, họ kiên trì giữ gìn¹³⁵ để không để mất đi tầm nhìn của sự khác biệt căn bản giữa hai hệ thống này, chính vì khía cạnh đặc biệt này đã đem đến cho cả hai phương pháp rất gần gũi với nhau. Giữa hai giáo phái này có một ảnh hưởng hỗ tương có thể xác định được trong những cố gắng nắm lấy ý tưởng vật thể xảy ra tức thời này.¹³⁶ Chúng ta sẽ quay trở lại điểm này khi đến phần phân tích học thuyết Phật giáo về một Dòng Chảy sinh vật phổ quát (Universal Flux of Being). Nhưng ngay từ bây giờ chúng ta có thể cho rằng Phật giáo chối bỏ sự tồn tại hoàn toàn của vật chất có thật. Đối với Phật giáo chuyển động bao gồm nhiều giây lát, đây chính là một chuyển động ngắt quãng, là những luồng sáng nhất thời loé lên thuộc một dòng chảy tinh tấn. Đối với những người Sāṅkhyas chuyển động lại rắn chắc, đây là chuyển động đều đều, những biến đổi nhất thời chính là những biến đổi của một vật chất có thật đang dao động mà những biến đổi đó đồng nhất với vật chất đó. Người Phật tử cho rằng, “Vạn vật đều mau chóng qua đi”¹³⁷ vì chẳng có vật thể nào tồn tại cả. Người Sāṅkhya lại cho rằng, “Vạn vật đều tồn tại”,¹³⁸ bởi lẽ cho dù không bao giờ nghỉ yên, về cơ bản vạn vật tượng trưng cho một và cùng một chất liệu.¹³⁹

131. pariṇāma

132. pratikṣaṇa-pariṇāma.

133. jaḍa.

134. Cp. NB và bản dịch NBT dưới đây, tập II, pp. 203 ff.

135. Cp. AKB., V. 25 ff., và CC., p. 80.

136. Cp. CC. P. 42 ff.

137. “sarvam ityam” cp. NS, IV. 1.25 ff.

138. “sarvam nityam”, cp. như trên, IV. 1.29 ff., tuy nhiên cách phân biệt cả hai hệ thống này lại là những người chủ trương kṣaṇikatva.

139. Kết quả và nguyên nhân là cùng một thứ - sat-kārya-vada.

Cả hai hệ thống đều chia sẻ cùng một khuynh hướng, nhằm mở rộng cách phân tích về Hiện hữu cho đến tận những chi tiết nhỏ nhất, những yếu tố (đại) cuối cùng được hình tượng thành những phẩm chất tuyệt đối hay những sự vật chỉ còn có một đặc tính duy nhất. Cả hai hệ thống đều gọi đó là những “đặc tính” (*guṇa-dharma*) hiểu theo nghĩa những phẩm chất tuyệt đối, là một dạng nguyên tử, hay nội nguyên tử, là những năng lượng mà các vật thể thực nghiệm được tạo thành. Chính vì thế, cả hai hệ thống đều thống nhất với nhau trong việc chối bỏ không công nhận có tự tính khách quan thuộc các phạm trù Bản Thể lẫn Phẩm Chất,¹⁴⁰ còn thuộc cả mối tương quan dính kết, kết hợp cả hai hệ thống lại với nhau. Trong triết lý của người Sāṃkhya không tồn tại hiện hữu của phẩm chất riêng lẻ. Cái ta gọi là Phẩm chất không là gì khác hơn là cách thể hiện đặc biệt của một thực thể tinh tế. Đối với mỗi đơn vị phẩm chất mới lại tương ứng với một phần vật chất có tên gọi là *guṇa* “phẩm chất”, nhưng lại tượng trưng cho một thực thể tinh tế có thật. Điều này cũng được áp dụng cho Phật giáo từ thời sơ khai, trong đó mọi phẩm chất đều được cho là có thật,¹⁴¹ hay chính xác hơn là những thực thể năng động, mặc dù các thực thể này cũng được gọi là *dharma*s các “Phẩm Chất”.

Như vậy hệ thống Sāṃkhya có thể được coi như là bước đi nghiêm túc đầu tiên mà duy tư Ấn Độ thực hiện để chống lại chủ trương duy thực ngây thơ. Hệ thống này đã trở thành đồng minh với Phật giáo trong việc chiến đấu chống lại những hệ thống chủ trương duy thực cực đoan.

4. Hệ thống Yoga.

Những việc tu luyện thiền định của Phái Yoga là một khía cạnh rất quen thuộc (bình dân) trong cuộc sống tôn giáo Ấn Độ cổ đại và toàn bộ các hệ thống Triết học khác, chỉ trừ phái Mīmāṃsaka, và đương nhiên là những người chủ trương duy vật, buộc phải chấp nhận một số học thuyết của họ để đem lại những cơ hội hầu thâm nhập được vào thần bí thuyết. Có một số học giả đã quá phóng đại tính chất quan trọng của các khía cạnh mà Phật giáo chia sẻ chung với các trường phái triết học Yoga khác nhau. Khía cạnh tích cực của cả hai hệ thống này, chính là việc tu luyện khổ hạnh và hành thiền Thần bí (transic), những giáo huấn giới đức của họ, chính là học thuyết *nghiệp chướng* (*karma*), những sức mạnh giới đức nhiệm uế hay tinh luyện quả thật có giống nhau ở nhiều điểm, nhưng tính chất tương đồng này còn mở rộng đến cả các vị Kỳ-na và nhiều hệ thống khác nữa. Môn hữu thể học của trường phái Pāṇjāla-Yoga, là Svāyambhuva-yoga¹⁴², đã chấp nhận có sự hiện hữu của vật thể thường hằng kể bên với

140. Cp. S.N. Dasgupta, lịch sử, I, p. 243-4; ngài so sánh *gunas* nơi hệ thống Sāṃkhya với “những điều có thật” mà Herbart chủ trương, theo ý kiến của tôi, sự so sánh đó rất chính xác, quả thật cả *gunas* cũng như *dharma*s đều là “Dinge mit absolut einfacher Qualität”.

141. Cp. nhận định của Yaśomitra: *vidyamānam dravyam* (CC., p. 26 n.), nhưng *dravyam* ở đây lại được hiểu là *kṣaṇikam*, là một “bản thể thể chất không tồn tại”.

142. Các vị Yogins Svāyambhuva này chẳng phải là các vị *sat-kāriya-vādins*, hay họ chỉ thuộc nhóm ôn hoà mà thôi (*anekāntatah*), ở mức độ theo đó toàn bộ những ai chủ trương hiện thực có thể được gán cho nhóm này, xin đọc cp. NK, p. 32 và Tātp., 428, 20 ff. Không nhất thiết phải phỏng đoán rằng các vị tu luyện Yoga phải

vật thể vô thường song lại có thật, là các phẩm chất; trường phái này lại chấp nhận tự tính của một mối tương quan bản thể với phẩm chất và rõ ràng. Toàn bộ những hậu quả mà nguyên tắc cơ bản này đem lại phải được nghiên cứu theo bản thể học, tâm lý học và thần học. Không còn điều ngăn trở nào, điều này cho phép các vị theo hệ thống Yoga trở thành những người toán quân chủ trương độc thần thuyết tại Ấn Độ cổ đại. Họ tin ở một cá nhân Thượng Đế, toàn năng, toàn tri, và giàu lòng thương xót. Chỉ một mình khía cạnh này dứt khoát đã tách biệt họ không những khỏi những người Phật tử mà còn tách họ khỏi những người Sāṅkhyas¹⁴³ chủ trương vô thần nữa. Vì là một hệ thống “phi cực đoan”¹⁴⁴ trường phái Yoga chính thống này có rất ít điểm chung với hai trường phái “cực đoan”¹⁴⁵ này. Nhưng thần bí thuyết thiết thực và học thuyết *nghiệp chương* của hệ thống này đã tạo thành một nguồn cung cấp chung có sẵn cho tuyệt đại đa số các hệ thống tín ngưỡng tại Ấn Độ. Ngay cả các nhà lý luận Phật giáo sau này, mặc dù với toàn bộ mối ác cảm với những phương pháp tư duy thiếu phê phán, tuy nhiên lại buộc phải từ bỏ sơ hở đó để thâm nhập đầy đủ vào với thần bí thuyết và như vậy hỗ trợ cho học thuyết tôn giáo của vị bậc Thánh và của Đức Phật. Lỗ châu mai này chính là một loại nhãn kiến không khả tri,¹⁴⁶ được mô tả như là một món quà tặng để nghiên ngẫm một cách trực tiếp, như thể được bày ra trước các giác quan vậy, mà nhân duyên của vũ trụ, dấu cho có trù tượng và mơ hồ, cũng xuất hiện như là một hậu lý luận cần thiết cho các triết gia vậy. Sau này, Phật giáo duy tâm nhãn kiến thần bí này thuộc một cấu trúc¹⁴⁷ lý luận lại trở thành sự nhắc nhở chính cho thần bí thuyết cổ đại. Trong thời Phật giáo sơ khai đây là giai đoạn cuối cùng và cũng là giai đoạn uy lực nhất trên chánh đạo dẫn đến giải thoát và được trù định phải đạt đến những thành quả siêu nghiệm.

5. Vedānta.

Những mối tương quan giữa Phật giáo và Vedānta, những ảnh hưởng hỗ tương, những cuốn hút và đùn đẩy hỗ tương vào nhiều thời điểm khác nhau trong qui trình phát triển song hành là một trong số những chương hấp dẫn nhất trong lịch sử triết học Ấn Độ; đây là điều xứng đáng để cho ta nghiên cứu sâu rộng thêm. Như vừa mới được khẳng định ở trên, có đôi khi Phật giáo buộc phải quan sát theo dõi cẩn thận đường nét phân ranh giới tách biệt Phật giáo khỏi hệ thống Sāṅkhya và Yoga. Để không bị rối rắm với các hệ thống này. Nhưng, liên quan đến Vedānta, đôi khi Phật giáo thực sự rơi vào cùng một đường hướng với họ. Để không để lại bất kỳ một khác biệt cơ bản nào, chỉ

là Vātsyāyana trong NS, I, 1, 29 là những người Pātañjala yogas như ngài K. Chaṭṭopadhyāya, chủ trương. JRAS. 1927, p. 854 ff. rõ ràng đã phỏng đoán như vậy.

143. Để biết thêm chi tiết về những đối kháng khởi lên cho Pātañjalas khi thừa nhận một cá nhân thượng đế, xin đọc cp. Tuxen, Yoga, p. 62 ff.

144. an-ekānta.

145. ekānta.

146. yogi-pratyakṣa, xin đọc cp. my Nirvāṇa, p. 16 ff.

147. bhūta-artha, xin đọc cp. NBT, p. 11. 17.

trừ sự khác biệt trong cách phân câu và dùng từ mà thôi. Vào giai đoạn đầu tiên Triết học Phật giáo biểu trưng cho một phần mâu thuẫn chống đối lại với triết lý của các Upanishads chủ trương. Chính vị triết học này đã tuyên bố vũ trụ tượng trưng cho một khối thống nhất có thực, đó là chỉ có một không hai, mà chủ thể và đối tượng, bản ngã và thể giới, linh hồn cá thể và linh hồn vũ trụ, đều kết hợp thành cùng một khối Duy Nhất – Cũng giống như vậy, Phật giáo cũng tuyên bố nhấn mạnh rằng chẳng có thể duy nhất nào cả, vạn vật đều rời rạc riêng rẽ, là những phần tách biệt khỏi một vô tận những yếu tố (đại) nhỏ nhoi nhất không thực sự có một linh hồn nơi những yếu tố đó. Cá thể tượng trưng cho một mối những yếu tố thể chất và tâm linh không hề có một linh hồn nào hiện hữu đằng sau cái mỗi yếu tố đó và cảnh giới bên ngoài chỉ là một mớ những yếu tố (đại) vô thường không có bất kỳ một chất liệu cư trú đằng sau đó. Nhưng ở vào giai đoạn thứ hai, như đã nói ở trên, Nhân quả chỉ là một liên kết duy nhất giữa các yếu tố (đại) riêng rẽ trở thành thực thể hóa, thực thể đó trở thành một bản thể Duy nhất của vũ trụ hoàn vũ trong đó toàn bộ những yếu tố riêng rẽ kia thuộc giai đoạn đầu tiên được hoà trộn với nhau và trở thành “trống không”, thiếu hẳn bất kỳ thực tại nào trong chính các yếu tố đó. Tinh thần của một cuộc phản loạn chống lại nhất nguyên thuyết, sau khi đã tạo ra được một hệ thống hết sức hấp dẫn, tức là đa nguyên thuyết cực đoan, không còn tồn tại nữa. Hệ thống này vẫn không thể triệt phá được nhất nguyên thuyết của người Ấn Độ vẫn tồn tại không hề xoay chuyển đã bám rễ sâu nơi các Pháo đài Bà la môn. Ngược lại, nhất nguyên thuyết đã thực hiện được một thâm nhập công kích và cuối cùng đã tự hiện chứng một cách chiến thắng ngay giữa lòng một Tân Phật giáo. Được bùng nổ trên một mảnh đất tốt nhất nhất nguyên thuyết cổ đại đã tạo ra một sức phát triển mãnh liệt nơi nhiều hệ thống khác nhau. Nơi các trường phái Nāgārjuna và Deva thuyết này nhận được một nền tảng biện luận thuộc mọi hệ thống. Nơi các trường phái Asanga và Vasubandhu thuyết này được an trú một cách giáo điều, như là một hệ thống duy tâm, và cuối cùng, nơi các trường phái Dignāga và Dharmakīrti nó được an trú một cách có phê phán bình giải. Dựa trên một hệ thống nhận thức học và luận lý học. Sự phát triển sum suê như vậy gồm toàn những bảo vệ theo luận cứ đến lượt mình, không thể không ảnh hưởng đến những phùng hội cổ đại và chúng ta nhận thấy Gaudapāda đang kiến tạo một trường phái Vedānta mới và trực tiếp thú nhận theo trường phái Phật giáo¹⁴⁸ cảm thọ của chính việc thú nhận này đã được thế chỗ cho, bằng con người của Śankara-ācārya bằng một tinh thần thù hận môn phái. Và ngay cả bằng sân hận tột độ nữa. Nhưng tuy nhiên, sau này chúng ta thấy xuất hiện trong cùng một trường phái giống như Śrīharsa¹⁴⁹ đã tự do khẳng định rằng chỉ có một sự rạn nứt không mang ý nghĩa trầm trọng nào giữa những quan điểm của ông và những kẻ theo đuổi Mādhyamikas.

148. Cp. Māndūkyop. Kārikā, IV; cp. S . N . Dasgupta, Lịch sử, v. I, p. 422 ff.

149. Cp. Khaṇḍana-Khaṇḍa-Khāḍya, p. 19 và 29 (Chowkh). – Mādhyamikādi – vāg - vyavahāraṇam svarūpāpālāpo na śakyata iti.

Như vậy, chính Phật giáo và Vedānta xuất hiện trong lịch sử triết học Ấn Độ như là hai đối tác mang ơn hỗ tương với nhau.

6) Hệ thống Mīmāṃsā.

Các vị Mīmāṃsakas là những vị thần học chính thống nhất thuộc tôn giáo Tế Đàn Bà la môn. Các vị này đối nghịch với bất kỳ loại tư duy nào khác với việc đạt đến lễ tế đàn. Kinh điển của họ là cuốn Kinh Veda, đối với họ không là gì khác hơn là một tập hợp vào khoảng 70 mệnh lệnh¹⁵⁰ để chỉ thị cho họ thực hiện lễ tế đàn và thiết lập một thứ phần thưởng¹⁵¹ được tạo ra do những lần tổ chức lễ tế đàn này. Chẳng có xúc cảm tôn giáo và chẳng có thăng tiến giới đức trong thứ tôn giáo đó. Tất cả mọi việc chỉ dựa trên một nguyên tắc: “Trả cho vị Bà la môn chi phí và rồi nhà người sẽ nhận được phần thưởng.” Tuy nhiên, họ buộc phải có cách bảo vệ loại tôn giáo giống như một dịch vụ của họ vậy và để tăng cường thêm sức mạnh uy tín cho Kinh Veda do họ tưởng tượng ra một lời thuyết pháp trường cửu. Khởi đầu (ABC),¹⁵² từ đó điều gì lời nói của chúng ta bao gồm, theo đúng học thuyết này là chẳng có tiếng nói nào khác ngoại trừ những âm tiếng nói và âm thanh đó.¹⁵³ Các âm thanh này tự bản chất (*sui generis*), là trường cửu và có mặt ở khắp nơi, nhưng đối với người bình thường thì không thể nhận ra được, ngoại trừ đôi lần âm thanh này thể hiện ra một cách rõ ràng cho họ. Cũng giống như ánh sáng không tạo ra đối tượng mà chỉ khiến cho đối tượng được thể hiện ra khi mà ánh sáng rọi chiếu trên đó mà thôi, cũng giống như vậy, cách phát âm rõ ràng của chúng ta chỉ khiến cho âm thanh thể hiện, mà không tạo ra được âm thanh Phệ-đà. Ý tưởng ngu xuẩn này, đã bị toàn bộ các trường phái chính thống và không chính thống tấn công. Các vị Mīmāṃsakas đã bảo vệ bằng những luận cứ và những lời ngụy biện biện chứng một cách vô cùng tinh tế. Nhìn bên ngoài hình như điều này đã làm cạn kiệt toàn bộ những hóm hỉnh tư duy của họ, vì rằng trong toàn bộ những vấn đề khác họ đều duy trì một vị thế kiên quyết thực tế nhất, chống lại trừu tượng nhất và đồng thời cũng tiêu cực nhất. Không có vị thượng đế gọi là tạo hóa, không có Đấng Toàn tri, không có các vị bậc thánh, cũng chẳng có bất luận loại thần bí nào cả, mà chỉ có cõi trần gian hiện hữu trước các giác quan chúng ta không hơn không kém. Chính vì thế, chẳng có ý tưởng bẩm sinh, không có nội quan, là một tâm thức trần trụi,¹⁵⁴ một *tabula rasa* (*một bạch bản = một trang giấy chưa viết gì trên đó*) gồm các giác quan và trí nhớ, đã ghi lại và bảo trì toàn bộ những kinh nghiệm bên ngoài của chúng ta. Cùng một tinh thần siêu hiện thực đã tự thể hiện trong học thuyết các âm thanh có khả năng lưu loát vĩnh

150. *utpatti-vidhi*.

151. *phala-vidhi*.

152. *gakārāti*.

153. Đối với Bhāṭṭa-Mīmāṃsakas dhvani chính là guṇa cho các ālāśa, cũng giống như đối với Vaiśeṣikas, nhưng varṇa chính là một bản thể, dravya, và đó là một nitya.

154. *nirākāram vijñānam*.

cửu, cũng xuất hiện trong học thuyết những phần thưởng đã được ước tính. Toàn bộ một phần hành vi trong đó một lễ tế đàn phức tạp tạo ra một phần kết quả,¹⁵⁵ Thế rồi những kết quả đó cộng chung lại với nhau và tạo ra một phần thưởng tổng hợp,¹⁵⁶ kết quả đó lại được nhắm đến bằng của lễ tế đàn. Trong duy thực thuyết và luận lý của họ những vị Mīmāṃsakas khó lòng có thể phân biệt từ trường phái Nyāya-Vaiśeṣika, nhưng vấn đề về các âm thanh được phát ra lưu loát, trường cửu chính là điểm đang tranh cãi giữa họ. Những đối thủ quyết định nhất của họ chính là những người Phật tử. Khó lòng chỉ thấy có một điểm trong triết lý, trong đó cả hai hệ thống có thể tìm ra một tiếng nói chung mà chỉ có đối đầu lẫn với nhau mà thôi.

Toàn bộ các hệ thống triết lý này, dẫu cho có khác nhau, đều dựa trên môn hữu thể học, lại có nhiều khía cạnh giống nhau, đó là học thuyết nhận thức, nói chung vẫn còn được duy trì trong giai đoạn hiện thực thuyết ngây thơ chất phác. Ngay cả Vedānta, bất kể đoàn bộ học thuyết nhất nguyên duy tâm linh, đã chấp nhận dựa trên bình diện thực nghiệm, một học thuyết thực tiễn có nguồn gốc từ kiến tri của chúng ta mà ra. Chúng ta cũng phát hiện ra cùng một tia ánh sáng đang di chuyển về phía đối tượng, tóm lấy hình dáng và đem tia sáng đó trở lại chiếu rọi trên Linh hồn của từng cá nhân một. Thực chất là tia sáng này, đối tượng này và linh hồn của đương sự này đều chỉ là một và cùng một thực thể duy nhất không phá huỷ đi những thói quen hiện thực của tư duy các vị Triết gia được.

Học thuyết của môn nhận thức học hiện thực này đã được nghiên cứu tỉ mỉ và được trường phái Nyāya-Vaiśeṣika bảo vệ kỹ lưỡng.

7) Hệ thống Nyāya-Vaiśeṣika.

Luận lý học Phật giáo được tạo ra trong tinh thần chống đối quyết định với luận lý của những hạng người duy thực này, và chính vì trong quá trình điều tra nghiên cứu chúng ta thường sẽ phải tham khảo đến hệ thống luận lý của họ, thật không ổn nếu chúng ta dừng lại ngay tại những nguyên tắc chủ đạo này.

Các vị chủ trương duy thực Ấn Độ cho rằng chúng ta nhận ra thế giới bên ngoài trong thực tại nguyên thủy như thật của nó. Chẳng có tư tưởng bả sanh¹⁵⁷ nào trong ta và cũng chẳng có nguyên tắc tiền nghiệm nào cả.¹⁵⁸ Vạn vật xuất hiện trước cá nhân đương sự nhận thức từ bên ngoài. Toàn bộ những nhận thức chỉ là những kinh nghiệm được một bộ phận giác quan¹⁵⁹ của chúng ta dẫn đến Linh hồn nhận thức, trong đó các

155. *bhāga-apūrva*.

156. *samāhāra-apūrva*, cp. về *apūrva* xin tra từ này trong tự điển của Goldstücker.

157. *nirākāram vijñānam*.

158. *prāñcaḥ pratyayāḥ*, na *pratyāñcaḥ*, NK, p. 267.

159. *trividha-sannikarṣa*.

nhận thức được chọn lọc, được sắp xếp thứ tự¹⁶⁰ và được giữ lại như là những dấu tích các kinh nghiệm trước đó. Những vết tích hầu như yên ngủ này¹⁶¹ lại có khả năng trong những hoàn cảnh thuận lợi được khởi lên và tạo ra những gợi nhớ, được pha trộn lẫn với những kinh nghiệm mới để tạo ra những đối tượng tri giác¹⁶² có chất lượng. Tâm thức chỉ là tâm thức thuần túy mà thôi,¹⁶³ tâm thức đó không chứa đựng bất kỳ hình ảnh nào trong đó, nhưng tâm thức đó lại biết chiêm ngưỡng, hay chiếu rọi, trực tiếp cho thực tại bên ngoài đó. Bằng ánh sáng nhận thức, nhận thức chiếu rọi một thứ ánh sáng tinh tuyền, dưới ánh sáng đó các đối tượng nằm trong tầm mắt quan sát. Giác quan thị giác chính là một tia sáng chạm đến đối tượng đó.¹⁶⁴ Nắm lấy hình dạng của đối tượng đó và thông báo đối tượng đó cho Linh hồn Nhận thức. Chẳng có hình ảnh nào nằm giữa thực tại bên ngoài và nhận thức cả. Chính vì thế, nhận thức không mang tính chất nội quan,¹⁶⁵ nhận thức đó không hiểu được hình ảnh, nhưng lại hiểu được thực tại bên ngoài, chính là thực tại vậy. Tự nhận thức được giải thích như là một nhận thức suy luận¹⁶⁶ trước sự hiện diện của kiến tri về chính mình hay bằng một bước tiếp theo trong hành vi nhận thức.¹⁶⁷ Cấu trúc của ngoại cảnh tương ứng đầy đủ với điều gì được phát hiện thấy trong nhận thức của chúng ta và trong các phạm trù ngôn ngữ của chúng ta. Nhận thức đó bao gồm các bản thể và các phẩm chất giác quan mà các căn giác quan của chúng ta có thể thu lượm được. Các phẩm chất vốn cố hữu trong các bản thể có thật đó. Toàn bộ các vận chuyển của chúng ta giống như các thực tại nguyên thường (*per se*), vốn cố hữu trong các bản thể tương ứng. Vạn vật phổ quát cũng chính là các thực tại ngoại vi đó. Các thực tại liên kết với những sự vật đặc biệt chúng đang cư trú trong đó bằng một mối tương quan đặc biệt gọi là tính cố hữu. Mối tương quan cố hữu này mang tính thực thể (*hypostasized*) và cũng là một thực tại bên ngoài có thực. Toàn bộ những mối tương quan này đều thâm nhập vào bằng tiết mục Hữu Thể dưới tiêu đề các phẩm chất, nhưng tính cố hữu là một ‘ý nghĩa’¹⁶⁸, tuy là một thực tại ngoại vi khác với toàn bộ những sự vật liên quan. Điều này làm thành sáu phạm trù Hữu thể (*Being*) đó là: bản thể, phẩm chất, chuyển động, phổ quát, các chi tiết và tính cố hữu, theo đó có phạm trù thứ bảy được thêm vào sau này dưới hình dạng “phi hiện hữu”¹⁶⁹ cũng như một “ý nghĩa” có thật mà nhận thức có thể xử lý được thông qua giác quan bằng một

160. *samākalita*.

161. *saṃskāra-smṛti-janakā-sāmagrī*.

162. *savikalpakam pratyakṣam*.

163. *nirākaram vijñānam*.

164. *prāpya-kārin*.

165. *svasaṃvedanam nāsti*.

166. *jñātā-vaśt*, cp. NK, p. 267. 12.

167. *anu-vyavasāya*.

168. *padārtha*.

169. *abhāva*=*abhāva indriyena grhyate*, cp. Tarka-bhāṣā, p. 30; các Sāṃkhya cổ đại cũng chấp nhận cùng một thứ như vậy, cp. Cakrapāṇi ad Caraka, IV, 1. 28; đó chính là một *viśeṣya- viśe ṣaṇa- bhāva- sannikarṣa*.

xúc cảm đặc biệt. Ta có thể nói nhân quả là sáng tạo, các nhân duyên thể chất¹⁷⁰ và các nhân duyên tác thành¹⁷¹ phối hợp lại với nhau để tạo ra một thực thể mới tượng trưng cho một toàn khối mới tinh,¹⁷² là điều trước đó chưa từng hiện hữu,¹⁷³ tuy nhiên sự hiện hữu kéo dài cho toàn khối thể chất này lại là một thực tại khác với các bộ phận trong đó nó được tạo ra. Toàn bộ cấu trúc ngoại cảnh này, chính là các tương quan và duyên khởi. Toàn bộ những thứ này giác quan có thể nhận ra được. Trí năng¹⁷⁴ hay lý trí chính là một phẩm chất được tạo ra trong linh hồn bằng những cơ quan đặc biệt. Đây không phải là yếu tính của Linh hồn, thông qua những tương quan linh hồn cũng nhận ra cùng những đối tượng mà các giác quan đã nhận ra được trước đó. Nhưng nhận ra chúng với một mức độ thù thắng hơn về tính chất rõ ràng và tính riêng biệt, toàn bộ hệ thống chẳng đại diện cho điều gì nhưng chỉ là một nguyên tắc hiện thực được áp dụng vào đó. Nếu bản thể là có thực, thời Phổ quát (universals) cư trú trong đó cũng phải là thực, và phải tuân thủ theo nhận thức giác quan, nguyên tắc này được đề ra là căn giác quan am hiểu được sự hiện diện của đối tượng trong phạm vi hiểu biết cũng am hiểu được điều phổ quát nội tại trong đó và những tương quan cũng như những phi hiện hữu tình cờ, hay vắng bóng, của đối tượng nữa.¹⁷⁵

Ta thấy Học thuyết hậu kết (*inference*) và hình thể (*form*) tam đoạn luận được thể hiện nơi các hệ thống duy thực đều hoàn toàn ăn khớp với hàng loạt hiện thực thuyết căn bản. Không cần đến những khái niệm tiền nghiệm (*a priori*) nào, không có chân đề cần thiết nào cả, không cần đến diễn dịch (*deduction*) nào cả. Mỗi diễn dịch được đặt nền móng trên những kinh nghiệm trước đó, dựa trên toàn bộ những tri thức nhân quả. Toàn bộ phụ tùy (*concomitance*) cố định, vì là kết quả của kinh nghiệm trước đó, chỉ có thể đạt tới một chừng mực kinh nghiệm đạt đến mà thôi. Không cần đến liên quan tiền nghiệm giữa lý do luận lý và hậu quả¹⁷⁶ lý do đó đem lại. Chính vì thế, toàn bộ phụ tùy cố định đều được thiết lập dựa trên kinh nghiệm, dựa trên tri thức giác quan, tùy phụ này được thiết lập như là một bản tóm lược thuộc kinh nghiệm đó.¹⁷⁷

Tam đoạn luận có đến năm bộ phận, đó là bước diễn dịch từ một trường hợp đặc biệt này sang một trường hợp đặc biệt khác, chính vì thế ví dụ đóng vai trò một phần của một bộ phận riêng rẽ, qui định chung,¹⁷⁸ đó phải là một ví dụ minh họa, được gộp lại trong ví dụ đó như là một bộ phận phụ thuộc vào ví dụ đó, tam đoạn luận gồm năm

170. *samavāyi-kāraṇa*.

171. (Hình dáng bên ngoài) *nimitta-kāraṇa*.

172. *avayavin*.

173. *asat-kāryam*=*pūrvam asat kāryam*=*pūrvam asat avayavi*.

174. *buddhi*.

175. *yena indriyena vastu grhyate, tena tat-samaveta-guṇa-kriyā-sāmāyādi grhyate, tad-abhāvaś ca, như trên.*

176. *yogyatā-sambandhaḥ*=*svabhāva-sambandhaḥ*.

177. *upa*=*sambhāreṇa*.

178. *vyāpti*.

bộ phận, vì tam đoạn luận mang tính cách qui nạp-suy diễn. Các bộ phận bao gồm: chính đề, lý do, ví dụ (bao gồm cả giả thuyết chính) áp dụng (=giả thuyết phụ), và kết luận (=đề), thí dụ như:

Chính đề: Ngọn núi đang cháy.

Lý do: Vì có khói bốc lên từ ngọn núi đó.

Ví dụ: Giống như trong bếp ăn, bất kỳ chỗ nào có khói, thời cũng đều có lửa cả.

Áp dụng: Ngọn núi có khói bốc lên

Kết luận: Ngọn núi đang cháy.

Sau này rất có thể do ảnh hưởng bởi những phê bình của Phật giáo Mīmāṃsakas buộc phải nhượng bộ công nhận hoặc là chỉ với ba bộ phận đầu tiên hay ba bộ phận cuối cùng cũng đã đủ để thiết lập một kết luận. Trong ba bộ phận sau nếu chúng ta loại bỏ ví dụ, thời chúng ta sẽ có một kiểu tam đoạn luận hoàn toàn theo kiểu Aristotle.

Ngoài ra, một học thuyết nhận thức-giác quan và một học thuyết tam đoạn luận cộng với hệ quả, làm một học thuyết gồm những ảo tưởng luận lý, những cuốn sách giáo khoa Nyāya cổ đại cũng ghi lại một bộ luật gồm các nguyên tắc rất chi tiết để áp dụng trong một cuộc thảo luận, có nghĩa là một bài giảng giải về biện luận.

Trường phái Nyāya đã có một hệ thống luận lý rất tiên bộ, khi các Phật tử bắt đầu thể hiện một mối quan tâm mãnh liệt về những vấn đề khó khăn luận lý. Thế rồi học thuyết Phật giáo đã tự tháp ghép và kho tàng tiền Phật giáo cổ đại. Nhưng rồi một bất đồng không ngờ xảy ra ngay lập tức giữa hai quan điểm hoàn toàn xung khắc nhau. Luận lý Bà la môn hoàn toàn hình thức và được xây dựng lên dựa trên một nền tảng thuyết duy thực ngây ngô. Những Phật tử vào thời đó đã trở thành những người duy tâm đầy phê phán, và mối bận tâm của họ về luận lý không mang tính hình thức, nhưng là luận lý triết học, có nghĩa là mang tính chất nhận thức học. Một cuộc cải cách luận lý học đã trở thành tuyệt đối cần thiết. Chính ngài Dignāga đã hoàn tất công việc này.

§ 7. Luận lý Phật giáo trước thời Dignāga.¹⁷⁹

Đây chính là luận thuyết cơ bản của trường phái Nyāya, những câu châm ngôn do chính Gotama biên soạn, có liên quan lỏng lẻo với nhau, bao gồm các qui luật hướng dẫn các cuộc tranh luận và một cuốn cẩm nang luận lý. Phần luận lý của các câu châm ngôn này, là phần được dành trọn cho hậu kết và tam đoạn luận, mang ý nghĩa tương đối. Hệ thống hữu thể học hiện thực bao gồm trong các câu châm ngôn này lại thuộc một trường

179. Chú giải về chủ đề này có một bài báo tuyệt vời của giáo sư Tucci, JBAS, tháng bảy năm 1929. p. 451 ff. Gồm những thông tin đầy đủ, liên quan đến những bộ phận luận lý của ngài Asanga và các tác phẩm khác. Tuy nhiên, thông tin của ngài về các nội dung của các mảnh vỡ Tarka-śāstra lại không khớp với thông tin do ngài Vostrikov và B. Vassiliev sưu tầm.

phái chỉ là Vaiśeṣikaṣ. Phần chính trong phần đầu thuyết luận này gồm toàn những cách mô tả về những phương pháp khác nhau để thực hiện một cuộc tranh luận khai. Luận cứ gồm những lời thiện (*bona fide*)¹⁸⁰ hay bất thiện (*mala fide*)¹⁸¹ được mô tả trong đó, việc cãi bướng,¹⁸² những câu trả lời¹⁸³ phù phiếm, những ý kiến luận lý sai lầm¹⁸⁴ và cuối cùng là toàn bộ những trường hợp được đề cập, trong đó người tranh luận phải đưa ra do trọng tài phân xử để không đi lạc đề¹⁸⁵ chỉ ở trong luận lý Bà la môn mới được chỉnh lại, thời luận lý hoà trộn từ trận chiến với Phật giáo, thời bộ phận này mới được loại bỏ toàn bộ và học thuyết tam đoạn luận mới bắt đầu thủ vai trò trung tâm căn bản.

Niên đại về nguồn gốc xuất hiện những câu châm ngôn Nyāya không ai được biết với bất kỳ chi tiết chính xác nào cả.¹⁸⁶ Với dạng được hệ thống hóa, hệ thống Nyāya xuất hiện muộn hơn so với các hệ thống cổ điển Ấn Độ. Nhưng dưới dạng một số tập cẩm nang về nghệ thuật tranh luận không chắc chắn đã tồn tại vào một niên đại đáng kể trước đó. Các trường phái Phật giáo Tiểu Thừa (Hīnayāna) đã không giữ được bất kỳ cuốn cẩm nang nào thuộc loại này, nhưng rất có thể các tập cẩm nang này đã xuất hiện. Phần mở đầu cuộc tranh luận của tập Kathā-vatthu bàn về tự tính của Linh hồn được hướng dẫn với một mức độ rất cao về nghệ thuật tính nhân tạo và mỗi loại trong số các phương sách biện luận lại gợi ý rất có thể tồn tại những tập cẩm nang đặc biệt, trong đó người ta dạy về nghệ thuật tranh luận¹⁸⁷ công thức tam đoạn luận của các chính đề chưa được biết đến vào thời đó. Nhưng lại có rất nhiều những thủ thuật biện luận thuộc mọi loại.

Những tác phẩm Phật giáo cổ đại nhất về nghệ thuật tranh luận đã đến được với chúng ta từ các bản dịch tiếng Tây Tạng là hai tiểu luận ngắn do ngài Nāgārjuna viết là tập “Repudiation of Contests”¹⁸⁸ (tạm dịch là: Việc thoái thác những bài tranh luận) và tập “Dialectical splitting (of every thesis)”¹⁸⁹ (tạm dịch là: việc phân tích biện luận về

180. vāda.

181. chala.

182. vitanḍā.

183. jāti.

184. hetv-ābhāsa.

185. nigraha=sthāna.

186. Nói về tiền sử của hệ thống Nyāya. Cp. H. Jacobi, Zur Frögeschichte der ind. Phil. (Preuss Ak., 1911) S. C. Vidyābhūṣaṇa, Lịch sử luận lý Ấn Độ, p. 1-50, và Tucci, Pre-Dignāga Texts, phần giới thiệu, p. XXXII. Vào một niên đại chắc chắn của các sūtras Nyāya của ngài Gotama-Akṣapāda cp H. Jacobi IAOS, 1911. p. 29. H. Ui Triết học Vaiśeṣika, p. 16 (RAS) L. Sualì, Filosofia Indiana, p. 14, W. Ruben, Die Nyāya-sūtras, p. XII, S. N. Dasgupta, History, v, I p. 277 ff. và Erkenntnisstheorie u. Logik, Anhang II (München, 1924).

187. Đây cũng là ý kiến của Bà C.A.F. Rhys Davids, trong bài báo Logic (Buddhist) đăng trong ERE., cp Vidyābhūṣana, lịch sử, p. 225-250 bàn về các vết tích các tác phẩm Luận lý viết trong văn chương Kinh Phật Pāli và p. 157-163, trong văn chương Kinh Phật Kỳ-na.

188. Vighraha-vyāvartini, op. cit., p. 250, hiện nay ta vẫn có thể tiếp cận được với tập Vighraha-vyāvartini trong một bản dịch tiếng Phạn do Tucci trong các Bản văn tiền Dignāga của ngài.

189. Vaidalya-sūtra và Prakaraṇa, ibid, mười sáu chủ đề (padārthas) được nghiên cứu tỉ mỉ trong tập Prakaraṇa; tác phẩm cũng có tên gọi là pramāṇa-viheṭhana và pramaṇavidhvamsana, cp. Vidyābhūṣana, op. cit. p. 257, một tác phẩm thứ ba của ngài Nāgārjuna cp. ibid, rất có thể là giả mạo.

các chính đề) cả hai tập đều gộp chứa những phần chú giải và việc xác minh về một loạt phương pháp duy nhất trong việc hướng dẫn một cuộc tranh luận, bao gồm việc chứng minh chẳng có gì tích cực, nhưng trong khi áp dụng việc kiểm tra thực tế đối với từng chính đề tích cực của đối thủ và như vậy triệt phá được cuộc tranh luận một cách biện luận. Quả thật tuyệt đối chẳng có gì không liên quan đến một vài khía cạnh, và chính vì thế, tất cả mọi sự đều có thể bị từ khước thực tại tuyệt đối khi bản chất biện luận của nó được phơi bày (vạch trần) tập đầu trong hai tập tiểu luận ngắn này nói về bốn phương pháp có chiều hướng chứng minh trong trường phái Nyāya. Và tập thứ hai lại trích đoạn câu cách ngôn khởi đầu của Gotama, trong đó có mười sáu chủ đề đã được xem xét trong tập tiểu luận được liệt kê. Bằng cách áp dụng chiếc rìu bình phẩm của ngài vào tương đối tính Nāgārjuna xác minh rằng toàn bộ mười sáu chủ đề chỉ mang tính tương đối mà thôi, chính vì thế tuyệt đối không có thực. Những sự kiện cho phép chúng ta có thể thừa nhận tập tiểu luận cơ bản của trường phái Nyāya rất có thể chỉ tồn tại ở một số hình thức này hay hình thức khác vào thời Nāgārjuna mà thôi. Các sự kiện đó cũng thôi thúc một giả định cho rằng các tiểu luận ngắn tương tự đó rất có thể cũng đã tồn tại trong số các trường phái Tiểu Thừa khác, và rằng Nāgārjuna rất có thể đã không phải là Phật tử đầu tiên biên soạn ra các tiểu luận này. Cho dù trường hợp đó có xảy ra, bằng bất cứ giá nào hoặc là Nāgārjuna đã du nhập hay đã theo thói quen của các nhà văn Phật giáo xử lý nghệ thuật biện luận trong các tập cầm nang đặc biệt và riêng rẽ đó. Từ thời gian đó chúng ta thấy rằng mỗi tác giả đã biên soạn ra một số tác phẩm nổi tiếng trong chính các cầm nang của mình về nghệ thuật biện luận gồm những điều hướng dẫn để thực hiện các cuộc tranh luận nơi công cộng.

Trong nhiều thế kỷ tiếp theo, những người Phật giáo không có bất kỳ tiền triển nào về luận lý học và điều này cũng thật hiển nhiên thôi. Làm sao có thể làm khác được một khi các ý tưởng của Nāgārjuna vẫn còn thống trị như vậy? Vì với tất cả luận lý học đều lên án nhận thức về Tuyệt đối. Nhằm những mục tiêu thực dụng trong lãnh vực thực nghiệm luận lý duy thực của những người Naiyāiks được chấp nhận là quá đủ.¹⁹⁰ Điều cần thiết phải phê phán và cải tiến vẫn chưa bắt đầu lộ rạng đối với những Phật tử vào thời đó. Nhưng trước thềm một kỷ nguyên mới, khi mà quan điểm cực đoan tương đối thuyết của Nāgārjuna đã rơi vào quên lãng, các anh em Asanga và Vasubandhu lại bắt đầu nghiên cứu luận lý học Nyāya và công việc phóng tác luận lý học đó dựa trên những nền tảng triết học duy tâm của họ.

Asanga rất có thể là một văn sĩ Phật giáo đầu tiên đã giới thiệu học thuyết tam đoạn

190. Mối tương quan giữa Gotama và Nāgārjuna hình như thuộc dạng ta có thể có được giữa Jaimini và Bādarāyana, hai người thường xuyên trích đoạn lẫn nhau, cp. Vidyābhūṣaṇa, op. cit., p. 46-47. Hơn thế nữa từ vitanḍā, trong NS. I. 1. 1, chúng ta phải hiểu như “không có gì khác hơn là phương pháp tranh luận của Mādhyamika-prāsaṅgika; Śrīharṣa, Khaṇḍ. loc. cit., đã dùng từ vitanḍika là từ đồng nghĩa với từ Mādhyamika. Tiếp theo sau đó là trường phái Naiyāyika và Mādhyamika rõ ràng cổ đại hơn các trường phái Gotama và Nāgārjuna.

luận gồm năm bộ phận của Naiyāiks vào thực hành nơi các tăng chúng Phật giáo. Ông cũng đã thiết lập một bộ phận các khoản luật viết về nghệ thuật tranh luận, không khác biệt một cách thiết yếu so với các khoản luật được gán cho trường phái Nyāya. Hình như ngài không chuyên môn trong lãnh vực luận lý và biện luận.¹⁹¹

Vasubandhu là một thiền sư rất nổi tiếng về luận lý học. Chính ngài đã biên soạn ba tiểu luận luận lý học. Cả ba tiểu luận đó không được dịch sang tiếng Tây Tạng, nhưng lại có một bản dịch không hoàn chỉnh dịch sang tiếng Trung Hoa, một trong ba tác phẩm đó hiện vẫn còn tồn tại.¹⁹² Tựa đề của cuốn sách Vāda-vidhi, có nghĩa là “Nghệ thuật tranh luận” Xét theo bộ phận hiện có tác phẩm này tương hợp gần gũi với tập sách giáo khoa căn bản của Naiyāiks. Những điểm chính là, những định nghĩa về nhận thức giác quan, về hậu kết, và về một chính đề âm thanh lại không thấy được bảo tồn trong bản dịch tiếng Trung Hoa, nhưng lại được ngài Dignāga¹⁹³ trích đoạn nhiều lần. Phần định nghĩa về nhận thức Giác quan khẳng định rằng bằng nhận thức giác quan trí năng được hiểu là điều xuất phát từ “chính đối tượng vậy”.¹⁹⁴ Bằng cách nhấn mạnh đến “itself” ta hiểu là đối tượng có thực tuyệt đối, là tự tính mang lại hiệu năng cho vạn vật. Người ta phân biệt được từ đối tượng được kiến tạo trong hình ảnh, một đối tượng như vậy chỉ có thật một cách ngẫu nhiên mà thôi.¹⁹⁵ Tuy nhiên, định nghĩa đó lại mang tính Phật giáo, mặc dù trong cách cấu trúc câu rất khác so với định nghĩa thường ghi lại trong trường phái Nyāya.¹⁹⁶ Tuy nhiên, Dignāga công kích định nghĩa này là không được diễn tả chính xác. Và lại thêm vào một nhận xét là định nghĩa này “không thuộc về Đạo sư Vasubandhu”. Nhận định này đã trở thành vấn đề nan giải cho toàn bộ những cách giải thích sau đó. Ngài Jinendrabuddhi trong tác phẩm Viśālāmalavatī¹⁹⁷ cho rằng điều này có nghĩa là định nghĩa không phải là điều Vasubandhu đã nói trong những năm chín mươi hơn khi các khả năng phán đoán của ngài đạt đến tiên bộ tốt đỉnh, có nghĩa là được biên soạn trong khi ngài còn là một Vaibhāṣika. Rgyal-tshab¹⁹⁸ cho rằng định nghĩa này

191. Cp. Vīdyābhūṣana, lịch sử, p. 263-266, ngài gán Saptadaśa-bhūmīśāstra cho Maitreya, Cp. J, Tucci, Op. cit.

192. Về vấn đề rắc rối này xin đọc cp. Sugiura, op. cit. p. 32; Vīdyābhūṣana. Op.cit., p. 267; Iyengar JBORS, XII, p. 587-91, và IHQ, tập V, p. 81-86; 13 Keith, IHQ, tập IV p. 221-227; J. Tucci, JRAS, 1928, p. 368, 1929 p. 451 và IHQ, tập IV, p. 630. Tucci cho rằng Tarkaśāstra không có gì liên quan đến Vāda-vidhi. Nhưng trong một trang giấy đọc tại một cuộc hội nghị của viện nghiên cứu Phật giáo tại Leningrad (sau đó ít lâu lại xuất hiện trên báo chí) M-r Boris Vassiliev đã tuyên bố rằng “Tarka-śāstra” nguyên thủy là một tác phẩm viết về “khoa học luận lý” (ju-shih-lun-tarka-śāstra) trong ba tập, trong điều kiện hiện nay tập một giới thiệu các mảnh vỡ được sưu tập. M-r Andrew Vostrikov, trong một bài báo khác trong cùng một hội nghị đó, cho rằng 1) Bộ Sưu tập ju-shih-lun bao gồm các mảnh vỡ hiện có trong ba tác phẩm khác nhau, một trong số ba tác phẩm đó là Vāda-vidhi của ngài Vasubandhu, và 2) Vasubandhu có viết ba tác phẩm khác nhau, tác phẩm thứ hai là bản sửa chữa của bản thứ nhất.

193. Pr-Samucc., I. 15, v.v...

194. Xin đọc cp. lời bình phẩm của Vācaspati, Tātp., p. 99 ff.

195. saṃvṛtti-sat.

196. tato 'rthād utpannam = arthendriya-sannikarsa-utpannam, ibid.

197. Tanjur, Mdo, v. 115.

198. Trong lời bình của ngài về Pr. Samuc., Tsha-ma-btus-dar-tik, f. 20. a. 5 ff.

có thể được giải thích để ám chỉ tự tính của những nguyên tử mà vật đó được tạo thành và điều này không phù hợp với duy tâm thuyết cấp tiến của ngài Vasubandhu. Lời nhận xét của Dignāga rất có thể mang ý nghĩa định nghĩa này không nhất thiết phải là điều Vasubandhu đã nói từ quan điểm do kết quả của duy tâm thuyết. Trong một tác phẩm khác có tên là Vāda-vidhāna - một tên có cùng một ý nghĩa, nhưng về hình thức thì hơi khác chút đỉnh - Vasubandhu cho là có sửa chữa các công thức của ông chút đỉnh. Định nghĩa về nhận thức giác quan, trong bất kỳ trường hợp nào, đã phải trải qua rất nhiều các tác phẩm luận lý Bà la môn.¹⁹⁹ Trong đó định nghĩa được gán cho Vasubandhu và đã được phê phán như vậy. Tam đoạn luận mà Vasubandhu áp dụng là tam đoạn luận gồm năm bộ phận của trường phái Nyāya, mặc dù xuất hiện trong một đoạn văn phụ đề cho tác phẩm Abhidharma-kośa. Đôi khi ngài còn sử dụng theo cách rút gọn, tức là dạng ba bộ phận²⁰⁰; Ba khía cạnh của lý do luận lý, phương pháp Phật giáo này được công thức hóa cùng xảy ra bất biến (concomittance invariable). Hình như đã xuất hiện trong nhiều bản luận án của Vasubandhu. Cách sắp xếp các lý do và các ý kiến sai lầm (fallacies) có khác so với cách sắp xếp đã được chấp nhận trong trường phái Dignāga và được Dharmakīrti phát triển, nếu chúng ta thêm định nghĩa nhận thức giác quan chủ là giác quan thuần túy là một khía cạnh đặc biệt của hệ thống Dignāga đã được tìm thấy trong một tác phẩm của Asanga,²⁰¹ chúng ta không thể bỏ trốn khỏi kết luận là việc cải cách luận lý to lớn của Dignāga và Dharmakīrti đã được sửa soạn bằng một tác phẩm được phỏng theo về thực tiễn và luận lý hình thức Nyāya để theo những đòi hỏi của một hệ thống duy tâm, tác phẩm được phỏng theo này được bắt đầu trong các trường phái Asanga và Vasubandhu, rất có thể trong một khoảng thời gian sớm hơn.

§ 8. Tiểu sử của Dignāga.

Tiểu sử của hai vị Dignāga và Dharmakīrti, như đã được các lịch sử gia Tây Tạng Tārānātha, Buston và nhiều vị khác ghi lại, chứa đựng rất nhiều chi tiết thần thoại không thể tin được đến nỗi đã trở thành một nhiệm vụ khó khăn cho chúng ta để tách ra được một số châu báu sự thật từ những cốt truyện đó. Tuy nhiên, cũng có một số sự thật rất có thể đã được thừa nhận là chính xác. Trước tiên, điều này ám chỉ đến dòng tộc của các Đạo sư, đẳng cấp và nơi sanh của các vị đó. Vasubandhu là thiền sư của Ngài Dignāga, nhưng rất có thể ngài đã là một người lớn tuổi và nổi tiếng khi Dignāga đến tham dự các bài học của ngài. Dharmakīrti không phải là đồ đệ trực tiếp của Dignāga. Có một thiền sư quá độ giữa hai người là con người Íśvarasena đã là đồ đệ của ngài Dignāga

199. N. vāṛṭ. p. 42 Tātp., p. 99 Parisuddhi, p. 640-650., giáo sư B. Keith cho rằng định nghĩa này không phân lại định nghĩa trong Vasubandhu là một nhà luận lý sắc bén (?), cp. IHQ, tập IV. Toàn bộ những ám chỉ về cách diễn đạt ngắn gọn, rõ ràng không được ngài chú ý đến.

200. Xin đọc cp. tác phẩm “Soul Học thuyết of the Buddhists” của tôi, p. 952.

201. Tucci, trong IHQ, tập IV, p. 550 trong Uttara-tantra, IV. 86 lý do “phân tích” (svabhāva-hetu) đã được sử dụng rồi.

và là thiền sư cho Dharmakīrti. Īśvarasena không để lại tông tích gì trong lịch sử văn chương trường phái của ngài, mặc dù ngài Dharmakīrti đã trích đoạn ông là người đã tố cáo ngài là đã hiểu lầm Dignāga. Như vậy, chúng ta phải theo dòng tộc của các đạo sư - thời Vasubandhu-Dignāga-Īśvarasena-Dharmakīrti.²⁰² Vì Dharmakīrti đã triển nở vào giữa thế kỷ thứ VII sau CN., Vasubandhu không thể sống trước thời gian thế kỷ thứ IV khép lại.²⁰³

Cả Dignāga và Dharmakīrti đều là cư dân miền Nam Ấn Độ và cả cha lẫn mẹ đều thuộc đẳng cấp Bà la môn. Dignāga sanh ra tại vùng lân cận xứ Kāñcī. Một đạo sư thuộc phái Vātsīputrīya đã cải đạo Phật giáo cho ngài ngay từ hồi còn nhỏ và đã thực hiện lời nguyện trước sự hiện diện của vị đạo sư này. Giáo phái này chấp nhận sự hiện hữu của nhân cách là có thật, có điều nhân cách này khác với các nguyên tố tạo ra các nhân cách con người này. Dignāga bất đồng quan điểm với thiền sư của mình về điểm này và rồi ngài rời khỏi thiền viện.²⁰⁴ Rồi ngài du hành lên miền Bắc để có thể tiếp tục công việc nghiên cứu tại vương quốc Magadha dưới sự dìu dắt của Vasubandhu có danh tiếng rất vĩ đại vào thời đó. Trong số các tên tuổi vĩ đại của Phật giáo sau này, thời tên của Ngài Vasubandhu chiếm vị thế đặc biệt, ngài là vị đạo sư vĩ đại nhất trong số các vị đại đạo sư. Ngài là vị đạo sư duy nhất đã được gán cho một tước hiệu Đức Phật thứ hai. Giáo huấn của ngài mang kiến thức bách khoa, bao trùm mọi ngành khoa học đang được vun sới tại Ấn Độ dưới thời ngài. Ngài có rất nhiều đồ đệ, nhưng có bốn vị trong số đó đã trở nên rất nổi tiếng. Họ đã trở thành các “Học giả độc lập”²⁰⁵, có nghĩa là các ngài đã tự thoát khỏi ảnh hưởng của đạo sư và tiến tới thêm nữa, mỗi người theo một ngành học đặc biệt. Đây chính là các vị Sthiramati - rất hiểu biết về hệ thống mười tám trường phái cổ đại (*abhidharma*), Vimuktasena một vị bậc Thánh – chuyên về triết học luận lý nhất nguyên (*prajñā-pāramitā*), đạo sư Guṇaprabha – chuyên thông về hệ thống luật giới kỷ luật (*vinaya*) và đạo sư Dignāga chuyên thông về luận lý học (*pramāṇa*). Các tác phẩm của tất cả các nhà bác học này đều đã được gìn giữ trong các bản dịch Tiếng Tây Tạng, Dignāga hình như đã bất đồng quan điểm với thiền sư của mình về các câu hỏi Luận lý

202. Xin đọc cp. lịch sử của ngài Tārānātha.

203. Ngài M. Noe Péri, trong một bài báo nổi tiếng viết về niên đại của Vasubandhu, đã tới một niên đại trước đó, nhưng hình như điều này đã đề ra một rắc rối về Vasubandhu với một tác giả khác cùng tên, Vṛddhacārya-Vasubandhu, trích trong AK, và cũng có tên gọi là Bồ tát Vasu, là tác giả của Śataśāstra, là người sống một thế kỷ trước đó. Theo ý kiến của V. Smith, Lịch sử Cổ Đại, p. 328 (ấn bản lần thứ 3) cũng có cùng một lần lộn như vậy.

204. Một dịch giả có kiến thức uyên bác dịch tập Mañi-mekhalai cho rằng các quốc gia Phật giáo thuộc vương quốc Kāñci có thể đã nghiên cứu luận lý trước thời Dignāga. Chính vì giáo phái Vātsīputrīyas đã có được một số hấp dẫn đối với Vaiśeṣikas, xin đọc cp. Kamalaśīla, p. 132.6 điều này không thể xảy ra. Học thuyết của hai luận lý (*pramāṇas*) và định nghĩa về *pratyakṣa* là *nirvikalpaka* cũng đã tồn tại trước Dignāga rất lâu nơi một số trường phái Tiểu Thừa và Đại Thừa. Dignāga đã đem lại cho các công thức này một ý nghĩa mới, nhưng chính ngài lại đã trích đoạn các công thức này để hỗ trợ ý nghĩa cho một đoạn từ tác phẩm *Abhidharma* thuộc trường phái *Sarvāsivādins*.

205. *rañ-las-mkhas-pa=svatantra-pañḍita*.

học như ngài đã tỏ ra bất đồng quan điểm với vị thiền sư đầu tiên của ngài về vấn đề Nhân Cách có thật.²⁰⁶

Từ thời ngài còn đang là một học giả, rất có thể ngài đã để lại hai tác phẩm rất cổ xưa, là hai tập cẩm nang dành cho các đệ tử theo học. Một trong hai cuốn là một bản tóm lược cô đọng tác phẩm chính của đạo sư dưới tiêu đề là *Abhidharmakośa-marmapradīpa*.²⁰⁷ Tác phẩm còn lại gồm một bản tóm lược ngắn gọn (*piṇḍāārtha*) được viết bằng các đoạn kệ gồm toàn bộ các vấn đề chứa đựng Kinh *Aṣṭa-sāhasrika-prajñāpāramitā-sūtra*.²⁰⁸ Tác phẩm đầu tiên là một cuốn cẩm nang dành cho lớp học về triết học Phật giáo cổ đại (*abidharma*), tập thứ hai là một cuốn cẩm nang dành cho lớp học về ngành triết học nhất nguyên (*pāramitā*) các tác phẩm còn lại của Dignāga tất cả đều dành để nghiên cứu về luận lý.²⁰⁹ Trước tiên, ngài giải thích ý tưởng của ngài về một loạt các tập luận án ngắn một số trong đó được gìn giữ lại bằng các bản dịch²¹⁰ tiếng Tây Tạng và tiếng Trung Hoa và sau này ngài tóm lược cô đọng lại thành một công trình tổng thể (*oeuvre d'ensemble*), có tên gọi là *Pramāṇa-samuccaya*, tác phẩm này gồm sáu chương chủ yếu là các đoạn kệ giúp trí nhớ kèm với chú giải của chính tác giả. Tuy nhiên tập chú giải lại rất vắn tắt, súc tích và hiển nhiên có ý định là một hướng dẫn dành cho các thiền sư. Không có tập chú giải chi tiết xuyên suốt và rõ ràng *Jinendrabuddhi*²¹¹ ta khó lòng có thể hiểu rõ được tác phẩm này. Toàn bộ các tiểu luận ngắn trên đây về luận lý đều đồng nhất trong tác phẩm vĩ đại này.

Cuộc đời của ngài Dignāga sau khi ngài đã kết thúc công việc nghiên cứu trở nên rất bình thường, giống như cuộc sống của các vị thiền sư nổi tiếng khác tại Ấn Độ vào thời đó. Ngài chiếm được danh tiếng lẫy lừng về một nhà luận lý vững vàng sau một cuộc tranh luận với một vị Bà la môn tên là Sudurjaya tại thiền viện Nālandā. Sau đó ngài du hành khắp nơi từ thiền viện này sang thiền viện khác. Thỉnh thoảng ngài ở vĩnh viễn một trong các thiền viện đó. Tại đó ngài thuyết giảng, biên soạn các tác phẩm, tham gia các cuộc tranh luận công khai. Những cuộc tranh luận công khai như vậy đã trở thành một khía cạnh nổi tiếng vang dội trong cuộc sống công khai tại Ấn Độ cổ đại. Người ta thường tổ chức sắp xếp các buổi tranh luận với nhiều vẻ tráng lệ, hoành tráng.

206. Nhận định của ngài về định nghĩa của Vasubandhu về nhận thức giác quan, được đề cập đến ở trên rất có thể chỉ là một cách diễn đạt từ tế sự thực là bài bất đồng quan điểm với thiền sư của mình.

207. Tanjur, Mdo, v. LXX.

208. Tanjur, Mdo, v. XIV.

209. Các tác phẩm luận lý này là Ālambana-parikṣā. Trikāla-parikṣa. Hetu-cakra-samarthana (Hetu-cakra-hamaru?) Nyāyamukha (=Nyāya-dvāra). Pramāṇa-samuccaya với vṛtti và Hetumukha (TSP., p. 339. 15)

210. Có một điều đáng ghi nhận là tác phẩm chính của ngài, là Pramāṇa-smuccaya, đã không được biết đến tại Trung Hoa và Nhật Bản, và đã được thay thế bằng tác phẩm Nyāya-praveśa, là một tác phẩm do ngài Śāṅkara-svāmin, về quyền tác giả của tập này xin đọc cp. M. Tubianski, về quyền tác giả của cuốn Nyāya-praveśa và Tucci, xin đọc op. cit.; M-r Boris Vassiliev trong bài báo được nói đến ở trên đã cho rằng các nhà luận lý học Trung Hoa cũng biết về tác phẩm Pramāṇa-smuccaya chỉ bằng tin đồn mà thôi.

211. Có tên gọi là Viśālāmalava, xin đọc Tanjur. Mdo, v. 115. Một bản mẫu được dịch lại trong Bản phụ lục IV.

Có nhà vua tham dự, các vị quan đại thần và đông đảo các nhà sư và các cư sĩ lẫn các phàm phu. Sự xuất hiện và tiến triển của một thiền viện gặp lâm nguy. Những người thắng cuộc có cơ sở chính đáng nhận được hỗ trợ của nhà vua và chính quyền của ngài đối với Tăng đoàn, vị đó đang cư trú, những người cải đạo mới được chấp nhận, nhiều thiền viện mới được xây cất. Ngay cả hiện nay tại Tây Tạng và Mông Cổ, tất cả các thiền sư nổi tiếng cũng chính là người sáng lập một hoặc nhiều thiền viện. Mỗi thiền viện đều là toà ngự trị của một học giả có học thức uyên bác hay vĩ đại nào đó.

Bằng cách thắng được nổi tiếng trong các cuộc tranh luận Dignāga đã trở thành một trong những người quảng bá mạnh mẽ cho Phật giáo. Người ta tin rằng thiền sư Dignāga là người đã hoàn thành cuộc “chiến đấu trên cõi trần gian.”²¹² Giống như một vị đại vương đã thuần phục được toàn bộ vương quốc Ấn Độ dưới quyền cai trị của ngài. Cũng như vậy đối với những vị đã giành được chiến thắng trong các trận chiến tranh luận chính là việc quảng bá niềm tin của ngài trên toàn cõi Ấn Độ. Chỉ có vùng Cashmere hình như là nơi ngài chưa đặt chân tới. Nhưng ngài đã sai những người đại diện của ngài đến viếng thăm vùng đó, là những người sau này đã thiết lập nhiều trường học tại đó. Các trường học này đã đem ra thực hiện công việc nghiên cứu các tác phẩm của ngài và đã tạo ra được rất nhiều các nhà luận lý học nổi tiếng.

§ 9. Tiểu sử ngài Thiền Sư Dharmakīrti.

Dharmakīrti sanh ra tại miền Nam, trong thành Trimalaya (Tirumalla?) trong một gia đình thuộc đẳng cấp Bà la môn và đã nhận được đầy đủ nền giáo dục Bà la môn. Thế rồi ngài trở nên quan tâm đến Phật giáo và trước tiên ngài đã gia nhập và trở thành một cư sĩ trong Giáo hội Phật giáo. Mong muốn được nhận đầy đủ những giáo huấn từ một học trò trực tiếp của Vusubandhu ngài đến cư trú tại Nālandā, là một vị trí nổi tiếng gồm nhiều người hữu học. Tại đó Dharmapāla, là đệ tử của Vasubandhu, đang sinh sống, mặc dầu ngài đã luống tuổi. Ngài thực hiện lời nguyện trước sự chứng kiến của Harmapāla. Mỗi quan tâm của ngài đối với các vấn đề luận lý đã khởi lên và Dignāga không còn sống nữa. Ngài hướng bước tiếp đến gặp Íśvarasena, một đệ tử trực tiếp của vị luận lý gia vĩ đại này. Chẳng bao lâu sau ngài đã vượt quá trình độ của đạo sư mình về việc am hiểu toàn bộ hệ thống luận lý của Dignāga. Người ta tường trình lại là Íśvarasena đã thừa nhận mình thua đệ tử của mình Dharmakīrti đã hiểu Dignāga tốt hơn là chính mình rất nhiều. Với sự đồng ý của đạo sư Dharmakīrti bắt đầu biên soạn một tác phẩm vĩ đại gồm các đoạn kệ giúp trí nhớ bao gồm một tập chú giải xuyên suốt và mở rộng về công trình vĩ đại của Dignāga.

Ngài đã trải qua phần còn lại cuộc đời mình bình thường, để biên soạn các tác phẩm của ngài, thuyết giảng, tranh luận công khai và truyền bá tích cực cho Phật giáo.

212. dig-vijaya.

Ngài đã qua đời tại Kalinga trong một thiền viện do chính ngài đã thiết lập, vây quanh là đông đảo các đồ đệ của ngài.

Mặc dù mục tiêu rất lớn và thành công vang dội trong việc quảng bá Phật giáo, ngài chỉ mới bắt đầu, nhưng không làm dừng lại qui trình suy tàn đã và đang xảy đến cho Phật giáo ngay trên chính mảnh đất khai sinh ra Phật giáo. Phật giáo tại Ấn Độ đã phải chịu số phận bi đát. Vị quảng bá tài năng nhất cũng không thể chặn đứng được sự sụp đổ nhanh chóng của Phật giáo trong lịch sử. Thời điểm của Kumāṛila và Śaṅkara-ācārya, là những nhà quán quân vĩ đại của việc phục hưng Bà la môn và là các đối thủ nặng ký của Phật giáo, đang tiến gần tới đích. Truyền thống đã giới thiệu Dharmakīrti là người đã chiến đấu kịch liệt với họ trong những cuộc tranh luận công cộng và đã nhiều lần chiến thắng về vang. Nhưng đây chỉ là lời giải thích đến sau và là một ước ao thánh thiện của các đồ đệ của ngài. Cùng lúc đó đây cũng là một cách thú tội gián tiếp là những vị thiền sư Bà la môn vĩ đại này đã không gặp được một Dharmakīrti nào làm đối thủ của họ cả. Đây có thể là một nguyên nhân sâu xa tạo ra sự suy tàn của Phật giáo trong chính vùng lãnh thổ Ấn Độ và việc Phật giáo phục hồi đáng kể nơi các quốc gia bên ngoài biên giới, chúng ta sẽ không bao giờ được biết đầy đủ. Nhưng các sử gia đã đồng lòng nhất trí cho chúng ta biết rằng Phật giáo vào thời Dharmakīrti đã không có được uy lực mạnh mẽ, tôn giáo này cũng không triển nở mạnh mẽ như vào thời hai người anh em của ngài là Asanga và Vasubandhu. Đám quần chúng đã quay lưng lại với thứ tôn giáo triết học, phê phán và tiêu cực này và quay trở lại tôn thờ các vị đại thần Bà la môn. Phật giáo đã bắt đầu chuyển di cư lên phía bắc, ở đó tôn giáo này thành lập được một quê hương mới tại Tây Tạng, Mông Cổ và các quốc gia khác.

Dharmakīrti hình như đã có linh tính về số phận hẩm hiu tôn giáo của ngài tại Ấn Độ. Ngài cũng than vãn vì thiếu vắng các đệ tử am hiểu hoàn toàn hệ thống của ngài và để việc tiếp tục công việc ngài đã được giao phó cho họ. Chính vì Dignāga đã không thu thập được các đồ đệ nổi tiếng, nhưng người làm tiếp đã xuất hiện lên một thế hệ sau đó dưới con người của Dharmottara. Đồ đệ trực tiếp Devendrabuddhi là một đồ đệ nhiệt tình và chịu thương chịu khó. Nhưng những quà tặng tâm linh của ông ta không đủ để hiểu được đầy đủ toàn bộ ý nghĩa hệ thống nhận thức học siêu nghiệm của Dignāga cũng như của chính mình. Một số đoạn kệ của ông, trong đó ông đã nói cho hả dạ những cảm thọ sâu xa đã phản lại tâm trạng tiêu cực này.

Người ta giả định rằng đoạn kệ giới thiệu thứ hai về tác phẩm vĩ đại này đã được ghi thêm vào sau này, như là câu trả lời cho những phê phán này. Trong đó, ngài nói rằng: “Nhân loại đã quá nghiện ngập với những điều nhằm chán vô vị, họ không đuổi theo những điều chắc chắn và họ đã không quan tâm đến những lời nói sâu xa. Lòng họ chứa đầy hận thù và rác rưởi ghen tỵ. Chính vì thế, tôi không quan tâm để viết về những gì đem lại lợi ích cho họ. Tuy nhiên, tâm tôi đã cảm thấy hoàn toàn thỏa mãn với tác

phẩm này, vì thông qua tác phẩm này tình yêu của tôi dành cho thành kiến sâu đậm và dài về toàn bộ những lời nói hay ho đã được hoàn toàn thỏa mãn”.

Và trong đoạn kệ trước đoạn cuối cùng trong cùng một tác phẩm ngài lại nói thêm: “Chẳng tìm đâu ra một người nào trên cõi đời này có đủ hiểu biết để thấu hiểu được những lời sâu xa trong tác phẩm này. Thế gian này sẽ bị cuốn hút vào, và tiêu tan trong chính con người của tôi, giống như con sông²¹³ (bị thu hút và biến mất hoàn toàn) trong đại dương. Những kẻ nào được phú cho với sức mạnh tâm linh không đáng kể. Ngay cả khi họ không đo lường được chiều sâu! Những kẻ nào được phú cho tính dũng cảm phi thường, ngay cả khi họ không thể nhận ra được chân đế tối thượng”.²¹⁴

Một đoạn kệ khác nữa được phát hiện thấy trong các bộ sưu tập và theo giả thuyết đã được gán cho Dharmakīrti làm tác giả, vì đoạn kệ này cũng có cùng một hậu quả như vậy. Nhà thơ đã so sánh tác phẩm của mình với một người phụ nữ xinh đẹp có thể đã không tìm ra được chàng rể thích hợp. “Vị tào hóa nghĩ sao khi ngài đã tạo dựng lên cái khung thân xác của người đẹp này! Rất có thể vị tào hóa đã sử dụng phung phí thứ chất liệu xinh đẹp đó. Ngài vẫn không miễn thứ cho công việc cực nhọc đó! Ngài đã gây ra một đám cháy tâm linh trong cõi lòng những người đó để (chính vì thế) mà họ đang sống trong bình yên như vậy và chính ngài cũng đang sống trong bất hạnh rất khôn khổ, chính vì ngài sẽ chẳng bao giờ tìm ra được cho mình một người tình phù hợp với lòng mình!”.

Tính cá nhân của ngài Dharmakīrti được cho là rất kiêu hãnh và tự tin. Ông rất khinh thường người khác và giả bộ có học thức.²¹⁵ Tārānātha kể lại cho chúng ta biết rằng khi ngài viết xong đại tác phẩm của mình, ông đã trình cho một nhóm học giả Hindu. Nhưng ông không nhận được bất lý lời tán thưởng thích đáng nào. Ông đã cay đắng là do trí thông minh chậm chạp và lòng ghen tỵ của họ, người ta kể lại rằng các kẻ thù của ngài, sau đó đã cột với những chiếc lá vào tác phẩm của ông rồi cột vào đuôi con chó và khiến cho con chó chạy rong hết phố này sang phố khác khiến cho các lá rải khắp các đường phố đó. Nhưng Dharmakīrti lại cho rằng: “cũng giống như con chó này chạy khắp các phố phường, thời tác phẩm của tôi cũng được vương vãi trên khắp cõi trần gian này.”

213. Bản dịch tiếng Tây Tạng chỉ ra cách giải thích là sarid iva thay vì paya iva.

214. śleṣa mà Abhinavagupta phát hiện thấy trong các từ này hình như không phải ý định của tác giả. Các tập Chú Giải không nói gì điều này. Xin đọc cp. bài phê bình Dhvanyāloka, p. 270. Theo cách giải thích của Yamāri từ analpa-dhī śaktibhiḥ phải được phân tích thành a-dhī- và alpa-dhī-śaktibhiḥ. Ý nghĩa ở đây có thể là: “Bằng cách nào con người không có được hay có ít hiểu biết để có thể đo lường được chiều sâu đại dương đây?” Và điều này có thể ám chỉ sự thiếu khả năng của Devendrabudhi.

215. Xin đọc cp. các từ của ngài Ānandavardhana trong tác phẩm Dhvanyālika, p. 217. Một đoạn kệ, trong đó Dharmakīrti khoe khoang là đã vượt quá được Candragomin về hiểu biết ngữ pháp và Sūtra trong văn thơ được tường trình lại do Tārānātha và được phát hiện chôn vùi trong Barubudur, xin đọc cp. Krom, p. 756.

§ 10. Các tác phẩm của ngài Dharmakīrti.

Dharmakīrti đã sáng tác bảy tác phẩm luận lý, đó là “bảy luận thuyết” rất nổi tiếng đã trở thành các tác phẩm căn bản để nghiên cứu luận lý học do các Phật tử Tây Tạng thực hiện và đã thế chỗ cho tác phẩm của ngài Dignāga, tuy nhiên bảy luận thuyết này từ lúc đầu đã có mưu đồ thành một tập chú giải chi tiết về tập sau này. Trong số bảy tác phẩm đó có tập *Pramāṇa-vārtika* là tập chính chứa đựng khung sườn cho toàn bộ hệ thống; sáu tập còn lại chỉ là các tập phụ, giống như “sáu chân”²¹⁶ cho tác phẩm này. Con số bảy chỉ mang tính gợi ý vì *abhidharma* của *Sarvāstivādins* cũng gồm có bảy tập. Một tập chính và sáu tập còn lại là sáu chân”. Rõ ràng Dharmakīrti nghĩ rằng việc nghiên cứu về luận lý và nhận thức học phải thay thế cho triết học cổ điển của Phật giáo cổ đại. *Pramāṇa-vārtika* gồm có bốn chương xử lý về hậu kết, giá trị pháp lý của trí năng, nhận thức giác quan và tam đoạn luận tương ứng, được viết theo thể thơ (kệ) để giúp nhớ và chứa đựng tới 2000 đoạn. Tập tiếp theo là *Pramāṇa – vinīścaya* là một thể rút gọn của tập đầu tiên. Tập này được viết theo thể thơ (kệ) và văn xuôi. Hơn một nửa số đoạn kệ được vay mượn từ tập chính. Tập *Nyāya-bindu* cũng là một thể rút gọn có cùng một chủ đề. Cả hai tác phẩm cuối cùng có ba chương dành trọn cho nhận thức giác quan, hậu kết và tam đoạn luận tương ứng. Bốn tác phẩm còn lại được dành trọn cho những vấn đề đặc biệt. *Hetibindu* là một cách sắp xếp ngắn gọn về lý do đặc biệt *Sambandha-parīkṣā* – là một cách phân tích chi tiết vấn đề trong các tương quan. Một tiểu luận ngắn viết bằng kệ với lời bình của chính tác giả, *Codanā-prakaraṇa* – là một bài tiểu luận về nghệ thuật thực hiện các bài tranh luận và tập *Santānāntara-siddhi* – là một tiểu luận về tự tính của tâm, nhưng chúng ta không thể tiếp cận được trong các bản dịch Tây Tạng, được hiện thân (*embody*) trong tập *Tanjur*. Có một bộ sưu tập Tây Tạng bao gồm một số tác phẩm được gán cho Dharmakīrti làm tác giả, tức là một bộ sưu tập các đoạn kệ, các tập bình luận về *Jātakamālā* và về *Sūtra Vinaya*, nhưng liệu các tác phẩm này có thuộc về ông hay không là điều không mấy chắc chắn.²¹⁷

§ 11. Thứ tự các chương trong Kinh *Pramāṇa-vārtika*.

Ngài Dharmakīrti chỉ có đủ thời gian để viết một tập chú giải về các đoạn kệ (*stānza*) giúp ghi nhớ của chương đầu tiên tác phẩm vĩ đại của ngài, là chương viết về hậu kết. Nhiệm vụ viết lời bình về đoạn kệ (*stānza*) ba chương còn lại được giao phó cho đệ tử của ngài tên là *Devendrabuddhi*. Tuy nhiên, vị đồ đệ này không thể làm xong

216. Theo một cách giải thích khác, ba tác phẩm đầu tiên là thân, còn bốn tác phẩm còn lại là bốn chân, xin đọc cp. *Buston, History*, p. 44-45.

217. *Tārānātha* cũng tường trình về ngài là đã viết một tác phẩm về nghi lễ tantrik và những người tantrists tại Java coi ngài như là một thiền sư của trường phái của mình. Nhưng rất có thể đây chỉ là niềm tin của họ xuất hiện từ ước muốn là có một tên nổi tiếng trong số chính các trường phái của họ. Tác phẩm này được thấy viết bằng tiếng *Tanjur*.

nhệm vụ để cho đạo sư của mình được hài lòng. Tārānātha tường trình lại đã hai lần, những cố gắng của đệ tử bị chê trách và chỉ đến lần thứ ba người đệ tử có thể thực hiện được một nửa công việc. Thế rồi Dharmakīrti nói rằng toàn bộ ý nghĩa của bản văn đã không được tiết lộ cho Devendrabuddhi, nhưng ý nghĩa thực sự (*prima facie*) đã được giải thích chính xác.²¹⁸

Thứ tự các chương trong tác phẩm khiến ta có ấn tượng lạ lùng. Trong khi đó thứ tự trong cả hai tiểu luận rút gọn, trong tác phẩm *Pramāṇa-viniścaya* và *Nyāyabindu*, lại theo một thứ tự bình thường - trước tiên là chương nói về nhận thức và tiếp theo sau là chương nói về hậu kết và tam đoạn luận. – Hơn thế nữa, đây cũng là một thứ ăn khớp với Dignāga, ngài cũng bắt đầu viết với chương nhận thức và chương hậu kết - thứ tự trong tác phẩm *Pramāṇa-vārtika* lại viết theo thứ tự ngược lại. Bắt đầu với hậu kết, tiếp đến nói về giá trị của trí năng, rồi mới đề cập đến nhận thức giác quan tiếp theo sau là tam đoạn luận ở đoạn kết. Thứ tự tự nhiên rất có thể đã được bắt đầu với chương nói về giá trị của trí năng và rồi tiếp đến là chương nói về nhận thức, hậu kết và tam đoạn luận. Điều này hợp lý hơn vì toàn bộ chương viết về giá trị của trí năng được cho là chỉ chứa đựng một lời phê bình về đoạn kệ (*stānza*) khởi đầu tác phẩm của ngài Dignāga. Đoạn kệ (*stanza*) này chứa đựng lời chào thăm hỏi Đức Phật, đi kèm theo với những tước hiệu thông thường, tước hiệu được ghi lại ở đây là “Luận lý nhập thể” (*pramāṇa-bhūta*)²¹⁹. Toàn bộ Phật tính theo phái Đại Thừa, là những bằng chứng cho sự hiện hữu của đẳng Tuyệt đối, đẳng toàn tri được thảo luận dưới tiêu đề này.

Dương nhiên, chúng ta có thể hy vọng tác phẩm bắt đầu với chương này viết về giá trị của trí năng và sự hiện hữu của đẳng Toàn Tri, và rồi quay trở lại đến cuộc thảo luận về nhận thức, hậu kết và tam đoạn luận, vì thứ tự này được chính chủ đề tác phẩm yêu cầu và được nắm giữ trong toàn bộ các tập tiểu luận luận lý xuyên suốt môn luận lý học Phật giáo và Bà la môn. Để bắt đầu với hậu kết, thế chỗ cho chương về giá trị trí năng giữa hậu kết và nhận thức để xử lý nhận thức giác quan vào vị trí thứ ba và để tách biệt hậu kết ra khỏi tam đoạn luận bằng hai chương khác, là đi ngược lại thói quen của toàn bộ triết học Ấn Độ và đi ngược lại tính chất của các vấn đề được đem ra thảo luận.

Hoàn cảnh rất kỳ lạ này không thể lôi kéo được chú ý của các vị luận lý học Ấn Độ và Tây Tạng là những người đã bình luận về tác phẩm của ngài Dharmakīrti, và một sự phản đối rất lớn khởi lên nơi các vị đó xoay quanh vấn đề thứ tự các chương trong tác phẩm *Pramāṇa-vārtika*. Các luận cứ nhằm thay đổi thứ tự tự nhiên hay duy trì thứ tự theo truyền thống đã được ngài A. Vostrikov khảo sát rất tỉ mỉ vừa rồi đây. Chúng tôi trích từ bài báo²²⁰ của ông những chi tiết sau đây. Luận cứ chính để giữ lại thứ tự

218. Xin đọc cp. Tārānātha's History.

219. *pramāṇa-bhūta* jagad-dhītaṣṭine, v.v... xin đọc cp. Dutt, *Nyāya-praveśa*, phần giới thiệu.

220. Bài báo của ông đã được giải thích trong một cuộc họp của viện nghiên cứu Phật giáo tại Leningrad và sẽ

truyền thống là thực tế là Devendrabuddhi, người đồ đệ quá độ của ngài Dharmakīrti, đã hỗ trợ cách làm này, chính ngài Dharmakīrti đó đã viết một bài bình luận về chương hậu kết. Lẽ tự nhiên chúng ta thừa nhận rằng ngài đã bắt đầu bằng cách viết tập chú giải về chương đầu tiên, và chính cái chết đã ngăn cản ngài tiếp tục công việc bình giải về các chương còn lại. Một sự kiện nổi bật khác đó là chương viết về Phật Tính (Buddhology), là phần viết về tôn giáo đã không những bị bỏ qua trong toàn bộ các tiểu luận khác, nhưng Dharmakīrti đã nhấn mạnh đến nhiều nhất và lại diễn đạt ý tưởng của ngài rõ ràng nhất về hiệu quả mà Đức Phật tuyệt đối toàn năng chính là một thực thể siêu hình. Là điều gì đó vượt quá thời gian, không gian và kinh nghiệm. Và chính vì thế hiểu biết luận lý đang bị kinh nghiệm hạn chế, chúng ta không thể vừa suy nghĩ cũng như không thể nói ra được bất kỳ điều gì dứt khoát về ngài.²²¹ Chúng ta không thể vừa khẳng định vừa loại bỏ sự hiện hữu của Đức Phật. Chính vì chương viết về Phật Tính trong xu thế tự nhiên phải được tác phẩm cổ đại nhất của ngài Dharmakīrti, bắt đầu vào thời điểm khi mà ngài còn theo học dưới trào ngài Íśvarasena. Ông A Vostrikov thừa nhận một biến đổi trong cách phát triển ý tưởng của ngài, là một thay đổi, nếu không nằm trong những thôn tính tôn giáo, nhưng theo các phương pháp ngài đã chấp nhận thời Dharmakīrti vào tuổi xế chiều đã từ bỏ ý tưởng chú giải về chương thứ nhất, đã trao quyền các chương về nhận thức cho Devendrabuddhi và chính ngài đã viết lời chú giải về chương hậu kết, là chương khó nhất.

§ 12. Các vị chú giải theo Trường phái Triết học.

Dẫu cho tình huống có xảy ra thế nào đi chăng nữa, các tác phẩm luận lý của ngài Dharmakīrti cũng đã trở nên khởi điểm cho một khối lượng chú giải văn chương khổng lồ. Các tác phẩm được gìn giữ trong các bản dịch tiếng Tây Tạng có thể được phân chia thành ba nhóm, tùy theo những nguyên tắc chủ đạo, nhờ đó mà công việc giải thích được hướng dẫn thực hiện. Devendrabuddhi đã khởi đầu một trường phái có thể đặt tên là trường phái giải thích ý nghĩa trực tiếp. Ta có thể nói, đây là một trường phái “giải thích” theo triết học. Trường phái này nhắm đến giải thích chính xác ý nghĩa trực tiếp bản văn được bình giải mà không để mất phương hướng nơi những ý nghĩa sâu xa của bản văn đó. Sau Devendrabuddhi chính đệ tử của ông và đồ đệ Sākyabuddhi thuộc về trường phái này, họ có các tác phẩm hiện có bằng tiếng Tây Tạng,²²² và rất có thể cũng gồm cả ngài Prabhābuddhi các tác phẩm của vị này đã bị thất lạc. Tất cả các vị này đều bình giải tác phẩm Pramāṇa-vārtika, bỏ qua không đá động gì đến tác phẩm Pramāṇa – viniścaya và tác phẩm Nyāya-bindu. Các tập chú giải về các tác phẩm vừa kể do ngài

được xuất hiện trên báo chí.

221, Xin đọc cp. đoạn kết thúc tác phẩm Santānāntarāsiddhi, và NB, III. 97.

222. Tanjur, Mdo, tập. 97 và tập 98.

vinītadeva viết theo y hệt cùng một phương pháp đơn giản hóa và giải thích theo nghĩa đen. Trong số các tác giả người Tây Tạng có ngài Khai-dub, là học trò của Tsoñ-khapa, phải được án chỉ đến trong trường phái này như là kết tục công việc tại Tây Tạng.²²³

§ 13. Công dân Cashmere hay các vị chú giải theo trường phái triết học.

Hai Trường phái chú giải tiếp theo lại không hài lòng về cách giải thích ý nghĩa trực tiếp bản văn của ngài, họ cố giải thích ý nghĩa triết học sâu xa trong đó. Trường phái thứ hai có thể đặt tên là Trường Phái Cashmere, tùy thuộc vào quốc gia diễn ra những hoạt động chính của các vị đó. Theo trường phái, đó Đức Phật được nhân cách hóa bằng Hiện hữu tuyệt đối, và trí năng tuyệt đối. Đức Phật Đại Thừa, là một thực thể siêu hình, và chính vì thế chúng ta không thể nhận biết được ngài. Không bằng thông qua một phương cách khẳng định cũng không thể thông qua phương cách từ chối.²²⁴ Tác phẩm *Pramāṇa-vārtika* không gì khác hơn là một lời bình phẩm về tác phẩm *Pramāṇa-samuccaya* của ngài Dignāga tác phẩm này thuần túy chỉ là một luận án luận lý ngắn. Đoạn kệ chào hỏi mở đầu của tác phẩm đề cập đến sau này, quả thật là những phẩm chất vĩ đại của Đức Phật Đại Thừa và đồng nhất ngài với luận lý thuần túy, Nhưng đây chỉ là một cách diễn tả theo qui ước, chẳng ám chỉ bất kỳ tính chất quan trọng của học thuyết nào cả. Mục tiêu của trường phái này là để tiết lộ ra những nội dung triết lý sâu xa của hệ thống luận lý của ngài Dignāga và *Dharmakīrti*, coi đó như là một hệ thống bình giải luận lý học và nhận thức học. Trường phái nhắm đến phát triển, cải tiến và hoàn thiện hóa hệ thống này.

Người sáng lập ra trường phái chính là Dharmottara, có trụ sở đặt tại Cashmere, các thành viên tích cực cứ sự thường là các vị Bà la môn, Dharmottara rất được các cư dân Tây Tạng ưa chuộng và nổi tiếng là người rất sâu sắc, nhạy bén. Mặc dù ông không phải là một đệ tử trực tiếp của ngài Dharmakīrti ông thuộc loại đồ đệ mà các vị đạo sư vĩ đại thường mong mỏi có được. Vì không những ngài chỉ đi theo những lời bình của đạo sư mình bằng những suy tư nặng ký riêng của mình, song ngài còn có những quan điểm riêng tư và rất thành công tạo ra những công thức tân kỳ cho những vấn đề quan trọng. Tārānātha không ghi kèm theo tiểu sử của ông, rất có thể bởi lẽ lãnh vực hoạt động của ông là ở tại Cashmere. Tuy nhiên, ngài lại không phải là người sanh ra tại địa phương đó. Ông đã được nhà vua Jayāpīda mời viếng thăm nơi đó, khi nhà vua nhìn thấy ông trong giấc mộng cho là một “mặt trời mọc ở phương tây” như bản biên niên sử vùng Cashmere đã tường trình, như vậy điều này đã phải diễn ra vào khoảng năm 800 sau CN.²²⁵ Vào thời điểm đó Dharmottara đã trở thành một nhân vật thật nổi tiếng.

223. Khai-dub (Mkhas-grub) đã viết một tập chú giải chi tiết về tác phẩm *Pramāṇa-vārtika*, trong hai tập (800 folios) và hai tác phẩm độc lập về Luận lý học.

224. *deśa-kāla-svabhāva-viprakṛṣṭa*, xin đọc cp. NB, III. 97.

225. Cp. *Rājatarangini*, VI. 498 – “Ông ấy (Đức Vua) ...

Vācaspatimiśra sinh sống ở thế kỷ thứ IX đã trích đoạn ông rất nhiều lần.²²⁶

Ông đã không bình luận về tác phẩm *Pramāṇa-vārtika*, là tác phẩm chính và đầu tiên của ngài *Dharmakīrti*, nhưng ngài đã viết những tập chú giải chi tiết về tác phẩm *Pramāṇa – vinīścaya* và tác phẩm *Nyāya-bindu*, tập thứ nhất ngài đặt tên là *Tập Đại Chú giải* còn tập thứ hai ngài đặt tên là *tập Tiểu Chú giải*.²²⁷ Không hiểu ngài có ý định chú giải tác phẩm *Pramāṇa-vārtika* hay không là điều cho đến nay không có ai chắc chắn. Thứ tự các chương trong tập tiểu luận này ngài không thảo luận gì. Ngài đã tấn công kịch liệt *Vinītadeva* và vị tiền nhiệm của ông trong công việc chú giải tập *Nyāya-bindu* và một đồ đệ của trường phái đầu tiên, là trường phái chú giải theo nghĩa đen. Ngoài hai tác phẩm *Dharmottara* đã biên soạn bốn tác phẩm nhỏ khác về những vấn đề luận lý học và nhận thức học đặc biệt.²²⁸

Văn sĩ nổi tiếng người *Cashmere* về nghệ thuật thơ văn, là Bà la môn *Ānandavardhana* còn biên soạn một tập chú giải phụ (*vivṛtti*) về tác phẩm *Pramāṇa-vinīścaya-tīkā* của ngài. Tác phẩm này vẫn chưa tìm thấy được.²²⁹

Một tập chú giải phụ về cùng một tác phẩm do vị Bà la môn *Jñānaśrī*²³⁰ sống trong vùng *Cashmere* biên soạn. Bản dịch tiếng Tây Tạng, tác phẩm này được giữ lại trong bộ sưu tập *Tanjur* và cuối cùng Bà la môn *Sankarānanda*, có tên húy là vị Đại Bà la môn đã thực hiện một tập chú giải về tác phẩm *Pramāṇa-vārtika* bằng một tác phẩm toàn diện (*tīkā*). Được nghiên cứu ở một qui mô rất rộng. Bất hạnh thay ngài đã không thể kết thúc công trình này. Phần còn lại hiện nay chỉ gồm tập chú giải về chương đầu tiên (theo thứ tự truyền thống) và ngay cả phần này ông cũng không thể hoàn tất được. Tuy nhiên, theo bản dịch Tây Tạng, tập này đã được lấp đầy trong một tập khổng lồ nằm trong bộ sưu tập *Tanjur*.²³¹ Toàn bộ tác phẩm đã được thực hiện đầy đủ không dưới bốn tập. Giống như một tác phẩm đầy đủ của *Yamāri* thuộc về các vị chú giải theo trường phái thứ ba.

226. Tātp., p. 109, 193.

227. *Tanjur*, Mdo, tập 109 và 110.

228. *Pramāṇa-parikṣā. Apoha-prakarāṇa.*, *Paraloka-siddhi, Kṣaṇabhāṅga-siddhi*, toàn bộ ở trong *Tanjur*, Mdo, tập 112.

229. Hình như từ đoạn trong tập chú giải của ngài *Abhinavagupta* về tác phẩm *Dharmavādyāloka*, p. 233 (ấn bản *Kāvyamāla*) mà *Ānandavardhana* đã sáng tác một tác phẩm *Pramāṇa-vinīścaya-tīkā-vivṛtti*, là tập chú giải phụ cho tập chú giải của ngài *Dharmottara* và tác phẩm *Pramāṇa-vinīścaya* của ngài *Dharmakīrti*, và ngài đã chế nhạo cho tác phẩm của mình tựa đề là “*Dharmottamā*”. Đó là cách duy nhất để hiểu đoạn văn mà không kèm theo nhiều sửa chữa. bằng không chúng ta phải giải thích *dharmottarāyām*, theo chú giải của B. Bühler, bài tường trình *Cashmer*, p. 65 ff. H. Jacobi p. 144 bản in lại bản dịch của *Dharmavādyālika*, và cuốn “*Theory of Cognition of the latter Buddhists*” của tôi (bản in tiếng Nga, St. Petersburg, p. XXXV. n. 2).

230. Tác giả này thường được trích đoạn là *Jñānaśrī*, xin đọc cp. SDS p. 26 (Poona, 1924). *Parīśuddhi*, p. 713, nhưng lại có hai tác giả có thể được trích đoạn như vậy, *Jñānaśrībhadra* và *Jñānaśrīmitra*. Xin đọc cp. S *vidyābhūṣana, History*, p. 341 ff. *Tārānātha*, p. 108 chỉ nói đến *Jñānaśrīmitra* ông đã sống dưới triều đại nhà vua *Nayapāla*.

231. *Tanjur*, Mdo, tập Pe.

Trong số các tác giả Tây Tạng thời đồ đệ Rgyaltshab của ngài Tsoñ-khapa đã có một số mối quan hệ với trường phái này và có thể được coi như là một người kế tục công việc người Tây Tạng. Ông đã coi luận lý học là môn học đặc biệt của ông và đã chú giải hầu như toàn bộ các tác phẩm của Dignāga và Dharmakīrti.²³²

§ 14. Các vị chú giải theo trường phái thứ ba hay trường phái tôn giáo.

Cũng giống như trường phái nêu trên, trường phái này cố gắng phơi bày ý nghĩa các tác phẩm của ngài Dharmakīrti cũng như cố gắng tiết lộ khuynh hướng tiềm ẩn tuyệt đối của họ. Trường phái này cũng xử lý những đại diện cho trường phái đầu tiên đầy vẻ khinh miệt, là trường phái giải thích ý nghĩa trực tiếp. Tuy nhiên, cả hai đều cơ bản rất khác biệt nhau về cách định nghĩa đối với họ đâu là phần cơ bản và mục đích tối thượng của hệ thống. Theo trường phái chú giải này mục tiêu của tác phẩm Pramāṇa-vārtika không phải chỉ để bình luận về tác phẩm Pramāṇa-samuccaya của ngài Dignāga, tác phẩm thuần túy chỉ là một chuyên luận luận lý ngắn ngủi, nhưng là để bình luận về toàn bộ Thánh Kinh của phái Đại Thừa minh chứng sự hiện hữu, tính thông suốt mọi sự và các thuộc tính khác của Đức Phật, mà Thánh Kinh đó thường gọi là *Pháp Thân* (*Cosmical Body*),²³³ với hai đặc tính là hiện hữu tuyệt đối²³⁴ và trí năng tuyệt đối.²³⁵ Tất cả những phân bộ bình luận và luận lý của hệ thống này có được đối với trường phái này không có mục đích nào khác hơn là làm rõ cơ sở cho một học thuyết siêu hình (metaphysical) mới và được tinh luyện cẩn thận. Theo trường phái này phân bộ cơ bản và quan trọng nhất nơi toàn bộ các tác phẩm của ngài Dharmakīrti đều được ghi lại ở chương hai (theo thứ tự truyền thống) tác phẩm Pramāṇa-vārtika, là chương xử lý giá trị thực sự của trí năng chúng ta và trong trường hợp đó, với những vấn đề khó khăn về tôn giáo, là những khó khăn về Phật tính của Đức Phật gây ra cho các Phật tử.

Người sáng lập ra trường phái này chính là Prajñākara Gupta, hình như ông là cư dân sinh sống tại Bengal. Ngài Tārānā không kể lại gì về cuộc đời của vị sáng lập trường phái này cả, nhưng ngài cho hay rằng ông là một cư sĩ thuộc một tăng đoàn Phật giáo và sống dưới thời nhà vua Mahāpāla (Nayapāla), người kế vị nhà vua Mahāpāla, thuộc đế chế Pal. Chi tiết này có thể liệt kê cuộc sống của ông vào mãi thế kỷ thứ XI sau CN. Tuy nhiên, điều này hầu như không chính xác, bởi lẽ ngài Udayana-ācārya đang sống ở thế kỷ thứ X²³⁶ đã trích đoạn tác phẩm của ngài Gupta. Ngài rất có thể đã là người đương

232. Các vị đại chú giải (tīk-chen) do ngài mà tồn tại trong tác phẩm Pramāṇa-samuccaya, Pramāṇa-vārtika, Pramāṇa-viniścaya, Nyāya-bindu và Sambandha-parīkṣā, các bản trong Mus, As. Pep. Dưới sự liên lạc giữa hai đồ đệ của Tsoñ-khapa, Khai-dub và Rgyal-thsab theo cách học chú giải tác phẩm Pramāṇa-vārtika, xin đọc cp. Loñ-dol (Kloñ-rdol) Lama's Gtan-tshigs-rig-pai miñ-girnam-s-gran~s, f. 2a (A. Vostrikov).

233. *dharmā-kāya*.

234. *svabhāva-kāya* = ño-bo-ñid-sku.

235. *jñāna-kāya* = ye-śes-sku.

236. *Pariśuddhi*, p. 730.

thời với vị trên. Ngài đã bình luận về chương 2-4 tác phẩm *Pramāṇa-vārtika*, chỉ bỏ lại chương nhất (theo thứ tự truyền thống), vì chính tác giả đã bình luận chương này. Trong bản dịch tiếng Tây Tạng, tác phẩm lấp đầy hai tập khá bề thế trong bộ Tanjur. Chỉ có lời bình về chương hai đã lấp đầy toàn bộ một tập. Tác phẩm không ghi tựa đề cho một tập chú giải (*tīkā*) bình thường, nhưng được gọi là một món “đồ trang sức” (*alankāra*), và tác giả được biết đến rất nhiều cũng như được trích đoạn với tên gọi là “đồ trang sức bậc thầy”²³⁷. Thông qua tựa đề này ngài muốn báo cho biết rằng một tập bình luận thực sự muốn yêu cầu được dành cho nhiều chỗ và cũng yêu cầu từ phía các đồ đệ một sức mạnh đặc biệt để thấu hiểu được những gì ít khi bắt gặp. Chính vì thế ngài cũng biên soạn một tập “trang trí” ngắn để có thể làm rõ những điểm nổi bật chứa đựng nơi học thuyết đó cho những ai kém hiểu biết hơn. Ngài đã tấn công mãnh liệt Devendrabuddhi và phương pháp chỉ khảo sát tỉ mỉ ý nghĩa trực tiếp. Ngài gọi ông là đồ khờ.

Những đồ đệ của Prajñākara Gupta có thể được phân thành ba trường phái phụ, người tiêu biểu cho các trường phái tương ứng này là Jina, Ravi Gupta và Yamāri. Jina²³⁸ là một đồ đệ dứt khoát và có tinh thần nhất của ngài Prajñākara Gupta và cũng là người triển khai những ý tưởng của ông ta. Theo ông, thứ tự thực sự các chương của tác phẩm *Pramāṇa-vārtika* như sau: Chương thứ nhất xử lý giá trị pháp lý của trí năng, kể cả Phật Tính (Buddhology). Tiếp theo là một bài trạch pháp về nhận thức giác quan, về hậu kết và tam đoạn luận chiếm trọn các chương thứ hai, ba và bốn. Thứ tự rõ ràng và tự nhiên này đã bị hiểu lầm và đã bị người ngốc Devendrabuddhi đảo lộn, ông đã bị hướng dẫn sai cho tình huống cho rằng chính ngài Dharmakīrti chỉ có đủ thời gian để viết tập bình luận về các đoạn kệ (*stānza*) trong chương thứ ba, vì lý do nào đó, rất có thể bởi lẽ đây là chương khó nhất, nên ông đã chọn để tự mình viết bài bình luận khi ông đã về già. Do cảm thấy không tự mình có thể hoàn tất được toàn bộ công việc. Jina đã lên án mạnh mẽ Ravi Gupta vì đã hiểu lầm chính người thầy của mình.

Ravi Gupta là đồ đệ cá nhân trực tiếp của Prajñākara Gupta. Tuy nhiên, lĩnh vực hoạt động của ông hình như lại ở vùng Cashmere là nơi ông sống cùng thời với Jñānāsī. ²³⁹ Ngài cũng là đối thủ của một khuynh hướng ôn hoà hơn là Jina. Theo ông thứ tự đích thực của tác phẩm *Pramāṇa-vārtika*, phải là thứ tự mà Devendrabuddhi đã chấp nhận. Mặc dầu theo ý kiến của ông, vị này không phải là một nhân vật sáng giá, nhưng tuy nhiên ông không phải là kẻ khờ để có thể làm lẫn thứ tự các chương trong tác phẩm chính của thầy mình. Theo ý ông, mục tiêu của ngài Dharmakīrti nhắm tới chính là việc thiết lập cơ sở triết lý cho phái Đại Thừa để có thể trở thành một tôn giáo, và chỉ một phần nhắm đến việc bình luận về hệ thống luận lý của ngài Dignāga.

237. *rgyan-mkhan-po – alankāra-upādhāya*.

238. Không thấy Tārānāra nói gì, tên bằng tiếng Tây Tạng rggal-ba-can gợi lý một nguồn tiếng Phạn giống như Jetavaṇ, xuất hiện sau Ravi Gupta, là đồ đệ của Prajñā Gupta, ông ta phải sống ở thế kỷ thứ XI sau C.N.

239. S. Vidyābhūṣaṇa, History, p. 322, đã lầm tưởng Ravi Gupta với một tác giả khác có cùng tên sống ở thế kỷ thứ VII sau C.N., xin đọc cp. Tārānātha, p. 113 và 130.

Đối thủ chính của ngành thứ ba trường phái Prajñākara Gupta chính là Yamāri²⁴⁰ ông là đồ đệ trực tiếp của Jñānaśrī người Cashmere, nhưng lãnh vực hoạt động của ông hình như ở tại Bengal. Theo Tārānātha ông sống đương thời với một Bà la môn vĩ đại có tên là Sankarānanda. Là đối thủ cuối cùng của trường phái Cashmere. Dưới triều đại nhà vua Nayapāla thuộc đế chế Pal.²⁴¹ Điều này khiến cho cả hai tác giả này sống ở thế kỷ thứ XI sau CN. Khuynh hướng hòa giải của Ravi Gupta vẫn còn nổi bật với Yamāri. Tác phẩm của ông chứa đầy những cuộc luận chiến gay gắt chống lại Jana là người ông đã tố cáo là đã hiểu lầm tác phẩm của Prajñākara Gupta. Yamāri cũng cho rằng Devendrabuddhi là đồ đệ cá nhân trực tiếp của ngài Dharmakīrti không thể lầm lẫn một điều cơ bản là thứ tự các chương trong tác phẩm Pramāṇa-vārtika như vậy được

Tác phẩm của Yamāri bao gồm một tập chú giải về toàn bộ ba chương trong tác phẩm của Prajñākara Gupta. Tác phẩm này gồm bốn tập lớn viết bằng tiếng Tây Tạng Tanjur và rõ ràng có quan điểm về cùng một qui mô hiểu biết như là một tập chú giải của người đương thời với ông, là đối thủ cuối cùng chống lại trường phái Cashmere, là Bà la môn Śankarānanda.

Điều này đem lại một ấn tượng kỳ lạ là toàn bộ các tác giả của các vị chú giải theo trường phái thứ ba này đều là cư sĩ và hình như là đồ đệ của trường phái nghi thức thần bí.

Trường phái này, theo như chúng ta phải nắm rõ, không có tương tục tính đặc biệt tại Tây Tạng theo một truyền thống hiện hành, trong số các nhà học giả Hindu Tây Tạng, Prajñākara Gupta. Đã giải thích tác phẩm Pramāṇa-vārtika từ quan điểm của các nhà duy thực cực đoan, thuộc trường phái Mādhyamika-Prāsangika, Candrakīrti, là vị đại quán quân của trường phái đó. Đã từ chối toàn bộ cải cách của ngài Dignāga và ám chỉ đến luận lý duy thực của trường phái Bà la môn Nyāya, nhưng Prajñākara Gupta thấy rằng có thể chấp nhận cải cách của ngài Dignāga với cùng một điều khoản giống như Candrakīrti, tức là điều tuyệt đối không thể nhận ra được bằng tất cả những phương pháp luận lý.

Đây cũng chính là tư thế của Śāntirakṣita và Kamalaśīla. Mặc dù họ có nghiên cứu hệ thống của Dignāga và đã thực hiện một giải thích sáng giá về vị thế này, họ là những người Mādhyamikas và là các tu sĩ trong tâm. Điều này xuất hiện rõ từ những bài viết khác. Họ là thành viên của một trường phái hỗn hợp giữa Mādhyamika-Yogācāras hay Mādhyamika-Sautrāntikas.

Trường phái Tây Tạng do ngài Sa-skyapaṇḍita²⁴² thành lập chiếm một vị thế hơi tách biệt. Tác giả này cho rằng luận lý học là một khoa học hoàn toàn trần tục, chẳng bao gồm chút gì về Phật giáo cả, giống như ngành y và ngành toán học vậy. Vị sử gia

240. Theo như Tārānātha, p. 177 (bản văn) hình như ông là một cư sĩ và cũng là một nhà thần bí (tantrist).

241. The passage in Tārānātha's History, p. 188 text, ...

242. Kun-dgañ-rgyal-mthsan, là vị thứ năm trong số các lamas vĩ đại thuộc thiền viện sa-skyapaṇḍita (=pāṇḍu-bhūmi).

Luận lý học Phật giáo tập 1

nổi tiếng Bu-ston Ron-poch cũng chia sẻ cùng một quan điểm như vậy nhưng giáo phái hiện đang nổi bật lại loại bỏ những quan điểm này và chấp nhận luận lý học của ngài Dharmakīrti là một cơ sở vững chắc của Phật giáo với tư cách là một tôn giáo.

Các bảng sau đây cho thấy rõ mối tương quan lẫn nhau giữa các trường phái khác nhau về cách giải thích tác phẩm Pramāṇa-vārtika.

BẢNG MẪU

CHỨNG TỎ MỐI TƯƠNG QUAN GIỮA BẢY TẬP CHÚ GIẢI VÀ CHÚ GIẢI PHỤ VỀ TÁC PHẨM PRAMĀNA-VĀRTIKA, NẰM TRONG SỐ BẢY TẬP CHÚ GIẢI NÀY LẠI KHÔNG BÌNH LUẬN VỀ CHƯƠNG ĐẦU TIÊN.

Trường phái đầu tiên (trường phái “ngữ học”)

VỀ TÁC PHẨM PRAMĀNA-VĀRTIKA

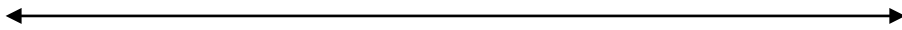
Các chương. I. Svārthānumāna. II. Prāmāṇaya-vāda. III. Pratyakṣa. IV. Parārthāmuma



Bình luận. Tác giả tự bình luận



do ngài Devendrabuddhi bình luận



Tập chú giải do ngài Saākya-buddhi sáng tác

Về trường phái này chúng ta phải tham khảo Vinītadeva, ông không bình luận về tác phẩm PRAMĀNA-VĀRTIKA, nhưng lại bình luận về các tác phẩm khác của ngài Dharmakīrti.

Luận lý học Phật giáo tập 1

Trường phái thứ hai (trường phái phê bình Cashmere)

PRAMĀNA-VĀRTIKA

Các chương. I. Svārthānumāna. II. Prāmāṇya. III. Pratyakṣa. IV. Parārthānumāna



Các tập chú giải. Tác giả tự phê bình



← Các tập chú giải phụ do Paṇḍit sáng tác →

Tập chú giải do ngài Rgyal-tshab sáng tác.

Trường phái này thuộc về Dharmottara, là người đã chú giải tác phẩm Pramāṇa-viniścaya và Nyāya-bindu, và Jñānaśrī (bhadra) ông này đã chú giải tác phẩm đầu tiên trong bốn tác phẩm này, họ không chú giải tác phẩm PRAMĀNA-VĀRTIKA.

Trường phái thứ hai (trường phái phê bình Cashmere)

PRAMĀNA-VĀRTIKA

Các chương. I. Svārthānumāna. II. Prāmāṇya. III. Pratyakṣa. IV. Parārthānumāna



Các tập chú giải. Tác giả tự phê bình



← Các tập chú giải phụ do Paṇḍit sáng tác →

Tập chú giải do ngài Rgyal-tshab sáng tác.

Luận lý học Phật giáo tập 1

Trường phái thứ Ba (trường phái tôn giáo tại Bengal)

PRAMĀNA-VĀRTIKA

Các chương. I. Svārthānumāna. II. Prāmāṇya. III. Pratyakṣa. IV. Parārthānumāna

Các tập chú giải. Tác giả tự phê bình

Pramāṇa-vārtika-alankāra

do Prajñākara Gupta sáng tác

Chú giải phụ

do Ravi Gupta sáng tác

Chú giải Phụ

do jina sáng tác

Chú giải phụ

do Yamāri, học trò của Jñānāsī sang tác

Như chúng ta biết được, trường phái này không còn tiếp tục tồn tại, tại Tây Tạng nữa, NB. Các hàng mũi tên chỉ rõ cho thấy các cuộc tấn công được hướng tới ai.

§ 15. Luận lý học hậu Phật giáo và cuộc chiến giữa thuyết duy thực và thuyết Nhất nguyên tại Ấn Độ.

Như đã nói ở trên, cao trào Phật giáo thống trị nơi triết học Ấn Độ kéo dài suốt ba thế kỷ và đã tạo ra một khúc nhạc trung gian theo đó triết học tiếp tục cuộc sống lịch sử tại Ấn Độ khi thiếu vắng sự chống đối của Phật giáo. Mặc dù những người Phật tử rút lui vẫn sống gần kề ngay bên, ở phía bên kia dãy núi Hymalaya và ảnh hưởng Phật giáo đã tạo ra tại nơi ngôi nhà mới này một sinh hoạt văn chương to lớn. Tuy nhiên mối giao duyên giữa hai quốc gia rất hiếm xảy ra và bầu khí hiểu biết lẫn nhau lại không gặp thuận lợi. Ấn Độ vẫn là một miền đất thánh đối với những người Tây Tạng, nhưng chỉ là Ấn Độ trong quá khứ, là Ấn Độ Phật giáo. Nước Ấn Độ mới phi Phật giáo vẫn hơi xa lạ đối với những người Tây Tạng và hình như họ chẳng biết điều gì đang xảy ra tại đó.

Nhưng cho dù những người chiến thắng trong chiến trường với Phật giáo, là triết học thuộc các trường phái Bà la môn, xuất phát từ trận chiến trong một điều kiện thay đổi đáng kể và một số trong họ đã phải đau khổ rất nhiều, vì việc sống còn của họ chỉ tồn tại rất ngắn ngủi. Những người duy vật hình như đã phải biến mất như là một trường phái riêng rẽ đồng thời với Phật giáo. Những người Mimāṃsakas sau khi đã được phục hưng do Prabhākara cũng đã biến mất cùng với thứ tôn giáo chủ trương lễ tế đàn cổ xưa. Sau một cuộc phục hưng đã dẫn họ vượt qua giới hạn Vedānta, những người Sāṃkhyas lại ngưng không còn tồn tại như là một trường phái riêng rẽ nữa. Cuối cùng hai trường phái cũng đã hồi sinh. Mặc dù dưới dạng được thay đổi đáng kể do ảnh hưởng của Phật giáo, Vedānta như là một hệ thống nhất nguyên và như là nền móng của nhiều tôn giáo bình dân khác, và Nyāya-Vaiśeṣika đã bị pha trộn như là một trường phái luận lý cực kỳ thực dụng. Điều này tương ứng với những điều kiện đang thịnh hành tại Tây Tạng và Mông Cổ. Chúng ta phát hiện ra tại đó một hệ thống nhất nguyên của Madhyamikas đang thống trị, hệ thống này cũng là nền tảng cho một tôn giáo bình dân và mặt khác, là hệ thống luận lý của Dharmakīrti.

Trong một cuộc sống dài trường phái Nyāya luôn luôn bảo vệ cùng một nguyên tắc của phái duy thực là một hậu quả tất nhiên. Nhưng những kẻ chống đối đến từ nhiều phía khác nhau. Sau khi đã bắt đầu như là một hiện thực thuyết ngây thơ và là một luận lý hình thức chẳng bao lâu sau bị buộc phải gác khi giới với người Sāṃkhya và Phật giáo. Từ thế kỷ thứ VI đến thế kỷ thứ X sau CN, họ chiến đấu với các luận lý gia thuộc trường phái Phật giáo lúc này là những người nhất nguyên và là những đối thủ quyết liệt của duy thực thuyết.

Như đã chỉ rõ cho thấy ở trên, hai trường phái độc lập đang chiếm lãnh vị trí toán quân tại Ấn Độ lại thuộc một duy thực thuyết cực đoan. Đối với họ không chỉ những điều Phổ quát, nhưng toàn bộ những tương quan là những sự vật có thật hay là những “ý nghĩa”²⁴³ có được thực tại và giá trị khách quan. Họ một mặt là những trường phái Nyāya-Vaiśeṣika và mặt khác là trường phái Mīmāṃsaka. Đối thủ của họ lại chính là hệ thống Sāṃkhya và những người Phật giáo Tiểu Thừa ngay từ lúc đầu. Những người Phật giáo Đại Thừa và Vedānta như tình hình diễn biến sau đó. Các trường phái này tấn công kịch liệt duy thực thuyết và chứng thực một loại nhất nguyên thuyết từ chối thực tại khách quan của Điều Phổ Quát (Universals) và các phạm trù hậu kết. Hậu quả của việc chỉ trích nhất nguyên không giống nhau nơi cả hai trường phái. Trường phái duy thực thuyết Nyāya-Vaiśeṣika không chịu nhượng bộ chút nào trước những tấn công của Phật giáo. Ngược lại, trường phái này còn trở nên dày dạn vị thế hiện thực của mình và không nhượng bộ một chút nào trước ảnh hưởng của Phật giáo. Bị dồn vào thế bí do luận lý mạnh mẽ của đối thủ những người chủ trương duy thực này rút lui vào những

243. *padārtha*.

nơi hẻo lánh, rút lui vào thế lõ bịch hậu quả lõ bịch, nhưng không tránh khỏi các nhận xét về khía cạnh luận lý. Như vậy, với *bona fides* đã dồn duy thực thuyết vào thế phi lý (*ad absurdum*). Thực chất, họ đã chứng tỏ rằng bất kỳ ai quyết tồn tại như là một người chủ trương duy thực cho đến cùng, sẽ không tránh khỏi những người duy phổ quát (universe) với một tài sản thực tiễn khách quan mà cuộc sống trong ngôi nhà duy thực như vậy phải trở thành khó chịu. Thời gian, khoảng không, vũ trụ (cosmical ether), linh hồn tuyệt đối toàn bộ các linh hồn riêng rẽ, toàn bộ điều phổ quát (universals) là phạm trù hậu kết chỉ là những thực tại ngoại vi mà thôi. Phạm trù phi hiện thực, toàn bộ vận chuyển, toàn bộ tương quan và toàn bộ phẩm chất, những điều sơ đẳng, như thể khối lượng lớn, v.v... và những hiện thực thứ yếu, giống như phẩm chất giác quan các đối tượng ngay cả các tương quan nơi các tương quan – nguyên thường tất cả đều chỉ là những thực thể ngoại vi mà thôi, thoát ra khỏi những bản thể, trong đó chúng vốn ở trong đó. Phật giáo càng tấn công các học thuyết này thời các Naiyāyiks càng bảo vệ kiên cường hơn nếu các tương quan nguyên thường chỉ là những thực tại khách quan, thời tại sao hậu kết cũng không phải là một thực tại vậy? Nếu nó là một thực tại, tại sao hậu kết không là sức mạnh²⁴⁴ duy nhất và có mặt ở khắp mọi nơi? Khắp mọi nơi sẵn sàng trong tay để hoàn thành trò bịp bợm liên kết mọi thực thể (the trick of uniting thực thể) với các phẩm chất đó? Qui trình chất hồ cứng này thuộc quan điểm hiện thực lại lao vào cuộc chiến ngay sau đó với các luận lý gia Phật giáo đầu tiên.²⁴⁵

Trong giai đoạn này trường phái Nyāya sản sinh ra nhân vật rất nổi tiếng, đó là các tác giả của một tập chú giải và một tập chú giải phụ về những câu cách ngôn (aphorism) nói về Gotama Akṣapāda. Tác giả thứ nhất, là Vātsyāyana Pakṣilasvāmin, rất có thể là tập chú giải của Dignāga, không thiết yếu đi trệch hướng khỏi cách giải thích truyền thống của các câu cách ngôn. Tác giả này chỉ đơn giản đưa ra một lời bình phẩm chính xác về những cách giải thích đang hiện hành và đã được truyền lại bằng miệng nơi trường phái từ thời điểm người thành lập²⁴⁶ trường phái rất nổi tiếng. Lời bình giải này chủ yếu đã được trang bị cho Dignāga tư liệu để ông tấn công duy thực thuyết. Nhà viết văn nổi bật của giai đoạn đó, rất có thể là một tập chú giải cổ xưa của Dharmakīrti, lại chính là tập Bhāradvāja của Bà la môn Uddyotakara. Trong tập chú giải phụ này ngài đã

244. Xin đọc cp. Prasastapāda về samavāya.

245. Tuy nhiên, có một điểm trong đó Naiyāyiks đã xem xét tỉ mỉ về sự phát triển tạo ra một số loại suy với tiên hóa Phật giáo. Giống như các Phật tử, họ đã bỏ ý tưởng về một Niết Bàn không còn sự sống và mang tính cách vật chất, và thế vào đó bằng một Niết Bàn phiếm thần, giống như những người Phật tử, nhưng họ lại thay thế bằng một Niết Bàn vĩnh hằng mang tính hữu thần. Niết Bàn này bao gồm một tịnh tín trường cửu và thính lặng thiền niệm đối với Đấng Toàn Năng, Īśvara-praṇidhāna, một tình huống tương tự như một số bậc thần bí Tây Âu đã mô tả một cách hùng hồn về thiên đàng vậy, ví dụ như M. de Tillemont, một trong các vị Mr. De Port Royal.

246. Tuy nhiên, tiền sĩ W. Ruben trong tác phẩm của ông có tên là “Die Nyāya-sūtras” đã cố gắng tìm cho ra những khác biệt thể chất giữa các Triết lý của ngài Gotama và Vātsyāyana, xin đọc cp. bài phê bình của tôi về cuốn sách này trong OLZ, 1929, N^o 11.

bảo vệ Vātsyāyana và đã tấn công Dignāga rất mãnh liệt. Đây là một văn sĩ đã bị tiêm nhiễm một khí thể chiến đấu mạnh mẽ và một văn cảnh rất lưu loát. Ông không quan tâm gì đến việc làm méo mó ý kiến của kẻ thù và trả lời kẻ thù bằng phép ngụ biện cục mịch. Mục tiêu của ông là không giới thiệu bất kỳ biến đổi nào trong hệ thống, nhưng ông chịu trách nhiệm đối với một số nét tiêu biểu siêu duy thực²⁴⁷ đối với điều đó ông đã phải sử dụng đến phương kế nhiệt tình mang tính chất luận chiến và theo ông điều đó vẫn còn tồn tại trong hệ thống.

Trong cùng giai đoạn đó ta cũng phải đề cập đến nhà triết học Vaiśeṣika Praśastapāda. Rất có thể ông đã là một trưởng lão sống cùng thời với Dignāga. Trong môn hữu thể học của ông tỏ ra hết sức thực tế từ đầu đến cuối. Nhưng các Phật tử²⁴⁸ đã ảnh hưởng mạnh mẽ đến luận lý học của ông.

Trong thế kỷ thứ IX sau CN, trường phái Naiyāika đã tạo ra trong con người Vācaspati-miśra một con người trôi vượt nhất trong số các triết học gia kinh điển Bà la môn Ấn Độ. Trí năng của ngài thật không ai có thể át lại được, thông tin của ngài luôn luôn là trực tiếp, lời giải thích của ngài, ngay cả đối với những học thuyết khó nhất và trừu tượng nhất, cũng rất sáng sủa, tính vô tư của ngài thật công minh chính trực. Ông không phải là người sáng tạo ra các học thuyết triết học mới. Nhưng ông là một sử gia triết học bị tiêm nhiễm một tinh thần khoa học đích thực. Một trong những tác phẩm đầu tay của ông tập Nyāya-kaṇikā và tác phẩm cuối cùng và chín muồi nhất của ông là Nyāya-vārtika-tatparrya-ṭīkā lại hầu như hoàn toàn dành trọn cho việc chú giải và từ khước các học thuyết Phật giáo.²⁴⁹ Vị chú giải và đồ đệ của ông là Udayana-ācārya cũng chủ yếu bận rộn trong nhiều tác phẩm, nhằm từ khước Phật giáo là chính.

Hai tác giả này sống vào cuối thế kỷ thứ X sau CN, là giai đoạn cổ đại của trường phái Nyāya, vào giai đoạn cuộc chiến đấu với Phật giáo đang diễn ra.

Người sáng lập ra trường phái luận lý Nyāya mới, trong một hình dáng khởi lên từ cuộc chiến với Phật giáo, là Gangeśa-upādhyāya. Tác phẩm vĩ đại của ông Tattva-cintāmaṇi là một tác phẩm phân tích cách sắp xếp, theo ví dụ của Dignāga và Dharmakīrti. Thứ tự lỏng lẻo cổ xưa, các câu cách ngôn của Gotama được loại bỏ. Những lời giáo huấn về nghệ thuật tranh luận cũng được loại bỏ. Chủ đề chính là luận lý. Địch thủ thay vì là những người Phật tử đã biến mất thay vào đó ở đây rất thường xuyên lại là Prabhākara và các đồ đệ của ông.

247. Thí dụ như học thuyết về một xúc cảm (samikarṣa) giữa một vật không có mặt và một cơ quan giác quan – abhāva indriyaṇa gṛhyate.

248. Xin đọc cp. tác phẩm của tôi có tên là Erkenntnisstheori der Bhuddhisten, Bản phụ lục II (München, 1924).

249. Xin đọc cp. về ông Garbe, Der Mondschein, tập giới thiệu, và bài viết của tôi trong Prof. H. Jacobi's Festschrift.

Trường phái thứ hai theo thuyết duy thực và lấy luận lý hiện thực để ủng hộ trường phái này, là trường phái Mīmāṃsakas, lúc đầu trường phái này lại không chứng tỏ lòng trung thành sắt đá với những nguyên tắc hiện thực. Dưới ảnh hưởng của những cuộc tấn công Phật giáo trường phái này tách ra làm hai. Một trong hai trường phái đã phải nhượng bộ rất quan trọng trước quan điểm của Phật giáo. Những việc nhượng bộ này đã không làm đủ mọi cách để chấp nhận lý tưởng, hay danh nghĩa, tính Phổ Quát và chối bỏ phạm trù dính kết (inherence), nhưng về một loạt các điểm quan trọng họ cố ngăn chặn khỏi rơi vào duy thực cực đoan của Nayāiks. người sáng lập ra trường phái này là ông Prabhākara, đồ đệ nổi tiếng của Mīmāṃsaka vừa là thiền sư lại vừa là địch thủ của Phật giáo Kumāṛila-bhaṭṭa.

Tác phẩm chính của Kumāṛila, là tập Śloka-vārtika, một tác phẩm không lồ gồm khoảng 350 đoạn kệ (stānza) tràn ngập hoàn toàn với những bài luận chiến chống lại Phật giáo. Tuy nhiên, thông tin cần phải thu thập từ tác phẩm này về những giáo huấn về người luận lý Phật giáo lại rất thiếu sót và thường xuyên không mấy rõ ràng. Tác giả là một nhà tranh luận nhiệt thành và chỉ quan tâm đến những cách ứng phó và những cách trả miếng dí dỏm hơn là những trích đoạn vô tư về những ý tưởng của đối phương. Vị chú giải của ông là Pārthasārathi-miśra rất thường xuyên phải lấp đầy vào những kẽ hở này. Ông cũng còn là tác giả một tập tiểu luận độc lập có tên là Śāstra-dīpikā, chủ yếu dành trọn để bác bỏ Phật giáo.²⁵⁰

Prabhākara¹ là một đứa con hoang thực sự của Phật giáo. Mặc dù là đệ tử của Kumāṛila và cùng thuộc một trường phái, hẳn ta nổi loạn chống lại siêu duy thực thuyết của thầy mình và đi trạch khỏi ông thầy của mình, hướng về những quan điểm tự nhiên hơn. Theo Kumarila. Thời gian, không gian, vũ trụ cảm (Cosmical Ether), chuyển động và phi hiện hữu²⁵¹ là những gì ta có thể nhận thức được thông qua giác quan. Prabhākara từ khước toàn bộ những điều này. Nhận thức về phi hiện hữu, theo ông ta, chỉ đơn giản là nhận thức về một khoảng không trống rỗng. Ở điểm này ông ta đứng vào hàng ngũ với các Phật tử. Ông cũng đồng ý với họ về vấn đề quan trọng nhất đó là ảo tưởng là do không nhận thức được đặc thù (khác biệt).²⁵² Ông cũng chấp nhận nội quan²⁵³ là một đặc tính cơ bản thuộc toàn bộ tâm thức. Ông cũng chấp nhận tính đơn nhất các đối tượng căn bản, đối tượng và hành vi nhận thức²⁵⁴ và nhiều chi tiết khác, trong đó ông chống lại với đạo sư của mình, đồng ý với Phật giáo, và như vậy đã dẫn ông đến thành lập một nhánh mới thuộc trường phái hiện thực thuộc các nhà thần học Mīmāṃsaka.

250. Về tác phẩm Prabhākara, xin đọc cp. các tác phẩm Pañcapadārtha (Chowkhamba), Pārthasārathi-miśra's Śāstradīpika passim, là bài báo của G.Jhā về tư duy Ấn Độ, và cả bài báo của tôi trong Prof. H.Jacobi's Festshrift.

251. *anupalabdhi*.

252. *bheda-agraha*=*akhyāti*.

253. *sva-samvedana*.

254. *tri-putī* = *pramāṭr-pramāṇa-prameya*.

Các nhà luận lý thuộc trường phái Nyāya lại về phe với phái Mīmāṃsakas cổ điển và chống lại với các đồ đệ của Prabhākara. Những thế kỷ tiếp theo phải chứng kiến sự sa sút và sự tiêu diệt của cả hai trường phái Mīmāṃsakas. Nhưng một địch thủ mới và mạnh mẽ đối lại với duy thực thuyết lại khởi lên dưới dạng Vedānta được phục hưng với toàn bộ những chi nhánh của nó. Một trong số những kẻ gây hấn đặc biệt nhất chống lại duy thực thuyết xuất hiện từ phía này chính là Śrīharṣa rất nổi tiếng. Trong tác phẩm Khaṇḍana-khaṇḍa-khāḍya ông đã chủ tâm công khai thú nhận rằng trong cuộc chiến chống lại duy thực thuyết ông ta về phe với các Phật tử Mādhyamika, một hoàn cảnh mà Śāṅkara-ācārya đã cố gắng rất cẩn thận để giấu kín. Śrīharṣa chủ trương rằng: “Yếu tính về điều gì Mādhyamikas và những người theo phái Đại Thừa khác chủ trương thật không thể bác bỏ được”.²⁵⁵

Sau khi Phật giáo biến dạng, các trường phái này đang tố cáo lẫn nhau một cách rất khả nghi là đã nhượng bộ trước ảnh hưởng của Phật giáo. Những người theo Vedāna đã tố cáo những người theo phe Vaiśeṣikas là đã giả dạng²⁵⁶ thành Phật tử. Bởi vì, trường phái đó đã chấp nhận tính chất tạm thời của một số thực thể, như chuyển động, âm thanh, tư duy v.v... Đến lượt họ những người theo phái Vaiśeṣikas lại tố cáo những người theo phe Vedāna là đã bác bỏ, giống như các Phật tử là đã bác bỏ thực tại tuyệt đối của thế giới ngoại vi. Prabhākara thường bị tố cáo đã trở thành “bạn đồng minh với các Phật tử”²⁵⁷ v.v...

Khi các đồ đệ của ngài Gangeśa-upādhyāya đã đi từ Durbhanga đến Bengal và thiết lập nơi cư trú tại Nuddea, thời tinh thần chiến đấu của những thời xa xưa phải nhường chỗ cho một thái độ yên lặng hơn. Trường phái mới này tập trung toàn bộ chú ý vào những vấn đề tam đoạn luận và chủ yếu bận tâm đến việc tìm ra những định nghĩa mới và cực kỳ tinh tế về toàn bộ chi tiết trong qui trình tam đoạn luận. Luận lý học tại Ấn Độ lại trở thành điều cơ bản ngay vào lúc ban đầu là một hệ thống luận lý học hình thức.

Như vậy, lịch sử luận lý học tại Ấn Độ tượng trưng cho một sự phát triển hơn 2.000 năm với một điệp khúc trung gian Phật giáo vào khoảng hơn 300 năm và với một trận chiến liên tục chống lại đủ loại kẻ thù.

255. Xin đọc cp. ở trên p. 22, n. 2.

256. *pracchanna-bauddha*.

257. *bauddha-bandhuh*.

§ 16. Luận lý học Phật giáo tại Trung Quốc và Nhật Bản.

Trung Quốc cổ đại tiền Phật giáo sở hữu một giáo huấn nguyên thủy và rất cổ xưa liên quan đến một số vấn đề luận lý học²⁵⁸, nhưng hình như luận lý học này không được phổ biến rộng rãi mấy, và cũng không có cách nào liên kết được với luận lý học Phật giáo được các vị hoàng đạo và những người hành hương giới thiệu vào Trung Quốc vào một niên đại sau này. Luận lý học mới này được du nhập từ Ấn Độ vào Trung Quốc ít nhất hai lần, lần đầu tiên vào thế kỷ thứ VI sau CN do một vị hoàng đạo Ấn Độ tên là Paramārtha, lần thứ hai do một vị hành hương người Trung Hoa tên là Huyền Trang vào thế kỷ thứ VII sau CN. Ngài Paramārtha đã du nhập và dịch ba tác phẩm được gán cho Vasubandhu là tác giả, đó là Ju-shih-lun (=tarka-sāstra), Fan-child-lun (=paripṛccha-sāstra?) và To-fu-lun (=nigraha-sthāna-sāstra)²⁵⁹ cả ba tác phẩm này đều thâm nhập vào bộ sưu tập Kinh Tam Tạng như là ba tiết mục khác nhau.²⁶⁰ Vào thời đó bộ sưu tập này còn gồm chứa ba tập chú giải về các tác phẩm này, do chính ngài Paramārtha biên soạn. Những mục từ trong những tập danh mục liệt kê sau này về Kinh Tam Tạng gợi ý rằng ba tác phẩm này nằm trong nhóm ba tập chú giải đã dần dần gom nhỏ lại thành một tác phẩm nằm trong một bộ chú giải duy nhất và các tập chú giải này đã lần lượt bị thất lạc hết. Nhưng tập duy nhất này, mặc dù mang một tên là Ju-shih-lun (=tarka-sāstra), bao gồm toàn bộ những mảnh vụn rất có thể được lấy từ cả ba tác phẩm này.

Hơn thế nữa, chúng ta có thể gom góp từ những tập chú giải tiếng Trung Hoa về bản dịch của tập Nyāya-mukha và tập Nyāya –praveśa được một học trò của Huyền Trang biên soạn mà họ biết là ba tác phẩm luận lý học của Vasubandhu, có tên là Lun-kwei (=Vāda-vidhi²⁶¹) và Lun-hsin (=Vāda-hṛdaya). Một số mảnh vụn của các tác phẩm này hình như đã được bảo quản trong tập sách mà hiện nay đã được ghi vào danh mục liệt kê của Kinh Tam Tạng dưới tiêu đề là Ju-shih-lun (=tarka-sāstra).

Cùng một giai đoạn thời gian đó ta phải đề cập đến các bản dịch về bộ phận luận lý học các tác phẩm của ngài Asanga.²⁶²

Việc du nhập luận lý học lần đầu tiên này hình như không đem lại kết quả gì. Việc làm này không tạo ra được bất kỳ áng văn chương luận lý bản địa nào cả, cũng chẳng có áng văn chương nào dưới dạng các tập chú giải cả. Cũng như dưới dạng các tác phẩm nguyên thủy.²⁶³ Thực tế là việc du nhập này dần dần đã thu nhỏ lại thành một tập duy

258. Xin đọc cp. Hu-shih tập the development of the logical method in ancient China, Shanghai, 1922, và bài báo của ngài M. H. Maspero viết về T'ong-Pao, 1927, có tựa đề là Notes sur la logique de Mo-tsen et son école. (Chú thích về luận lý học của Mo-tsen và trường phái của ông).

259. Xin đọc cp. Boris Vassiliev, op. cit.

260. Xin đọc cp. Danh mục liệt kê Chung-ching-mu-lu, Buniu Nanjio n. 1608 và Li-tai-san-pao-chi, ibid, số. 1504.

261. Nhưng không phải là Vāda-vidhāna như ngài Tucci đã gợi ý đâu.

262. Xin đọc Cp. G. Tucci, IRAS, tháng bảy năm 1929, p. 452 ff.

263. Xin đọc cùng một Cp. giống như trên., p. 453.

nhất, và tập sách nhỏ duy nhất này vẫn còn được bảo quản cho đến tận ngày nay chỉ gồm các mảnh vụn, điều này rõ ràng cho thấy công việc này đã bị chênh mảng trong quá khứ.

Việc giới thiệu luận lý học lần thứ hai vào Trung Hoa và từ quốc gia này lại truyền cả sang Nhật Bản cũng lại do chính Huyền Trang²⁶⁴ thực hiện. Khi từ Ấn Độ trở về ông mang theo và dịch hai tác phẩm luận lý học, một là tập Nyāya-mukha (=Nyāya-dvāra) do ngài Dignāga biên soạn, tập khác là Nyāya praveśa lại do ngài Śankara-svaāmin²⁶⁵ biên soạn. Cả hai tác phẩm đều là những tiểu luận rất ngắn chứa đựng những bài toát yếu về phần chính luận lý học của ngài Dignāga cộng với những thay đổi không quan trọng và những thêm thắt do đồ đệ của ông là Sankarāsvaāmin viết thêm vào. Bộ phận triết học và nhận thức học, cũng như toàn bộ những điều gây tranh cãi với những hệ thống phi Phật giáo đã bị bỏ qua. Các tác phẩm này để lộ ra đặc tính những cảm nang ngắn dành cho những người mới tập sự, từ đó mọi vấn đề khó khăn đã được loại bỏ một cách cẩn thận. Pramāṇa-samuccaya, là tác phẩm chủ chốt của ngài Dignāga cũng như bảy tiểu luận của Dharmakīrti, và một nền văn chương chú giải vĩ đại với sự phân loại thành các trường phái và các trường phái phụ chưa hề được biết đến tại Trung Quốc và Nhật Bản trước đó.²⁶⁶ Đâu phải là lý do đã thuyết phục Huyền Trang làm như vậy, ông tin rằng ông phải nghiên cứu hệ thống Luận lý học của Dignāga tại Ấn Độ dưới sự dẫn dắt của một thiền sư nổi tiếng vào thời đó để chọn cho được một bản dịch chỉ có hai bản gần giống nhau, là các tập cảm nang ngắn gọn, thật rất khó khăn đối với chúng ta hiện nay để quyết định cách giải thích nào đáng tin cậy nhất phải là cách giải thích mà chính ông đã quan tâm nhiều hơn về phía tôn giáo Phật giáo và chỉ cảm thấy một mối quan tâm bình thường về những khám phá luận lý và nhận thức học.

Tuy nhiên, lần giới thiệu luận lý học thứ hai vào Trung Quốc này không phải là không để lại kết quả đáng kể. Có một sự phát triển đáng kể về các tập chú giải và chú giải phụ về tập cảm nang Sankhara-svaāmin đã được tạo ra. Trong số các đệ tử của Huyền Trang có một vị, tên là K'wei-chi, đã chọn luận lý học là một ngành nghiên cứu đặc biệt của mình. Một mặt với cuốn cảm nang của Dignāga và các chú thích của các bài diễn thuyết của Huyền Trang, mặt khác ngài đã biên soạn các tập chú giải về tác phẩm Sankarasvāmin Nyāya-praveśa. Đây là một tác phẩm tiêu chuẩn Trung Quốc về luận lý học. Từ đó đến nay vẫn được gọi là “Tập Đại chú giải”.²⁶⁷

264. Xin đọc cp. S. Sugiura, Luận lý học Ấn Độ, được bảo tồn tại Trung Hoa, (Indian Logic as preserved in China), Philadelphia, năm 1900.

265. Về quyền tác giả của các tác phẩm này, xin đọc cp. bài báo của giáo sư M. Tubiansky trong tạp chí Bulletin de l'academy, Science de l'URSS, 1926, p. 975-982, và Tucci, op. cit.

266. Tuy nhiên, cũng xin đọc cp. J. Tucci, JBAS, 1928, p. 10. B. Vassiliev cho rằng người Trung Hoa biết về tác phẩm Pramāṇa-samuccaya chỉ thông qua tin đồn mà thôi.

267. Xin đọc cp. Sugiura, p. 39, về trường phái của ngài Huyền Trang về luận lý học, xin cũng đọc cp. thông tin do ngài B. Vassiliev sưu tập., op. cit.

Từ Trung Quốc luận lý học Phật giáo đã được du nhập vào Nhật Bản vào thế kỷ thứ VII sau CN do một nhà sư người Nhật Bản có tên là Dohshoh. Ông đã bị cuốn hút do danh tiếng của thiền sư Huyền Trang. Ông đã du hành khắp Trung Quốc và nghiên cứu luận lý học tại đó dưới sự hướng dẫn cá nhân của vị thiền sư vĩ đại này. Khi về đến Nhật Bản ông thành lập tại quốc gia mình một trường phái gồm các nhà luận lý học sau này đã nhận được tên gọi là Sảnh Đường phía nam (South Hall).

Vào thế kỷ tiếp theo sau đó một nhà sư tên là Gemboh đã đem từ Trung Quốc tập Chú giải vĩ đại và một số tác phẩm luận lý học khác sang Nhật Bản. Nhà sư này đã trở thành người sáng lập một trường phái mới các nhà luận lý học Nhật Bản có tên là Sảnh Đường phía Bắc (North Hall).²⁶⁸

Về toàn bộ áng văn chương này, hình như rất đáng kể, chưa có gì được biết đến tại châu Âu như là những chi tiết nội dung của nó và giá trị nội tại nữa.

§ 17. Luận lý học Phật giáo tại Tây Tạng và Mông Cổ.

Số phận luận lý học Phật giáo tại Tây Tạng và Mông Cổ có khác nhau đôi chút. Những giai tầng xã hội cổ đại, là ba tác phẩm của Vasubandhu lại không được biết đến tại các quốc gia này, ngoại trừ một số trích đoạn ít ỏi. Rõ ràng các tác phẩm này hoặc là đã không bao giờ được dịch hay được thay thế bằng một nền văn chương do kết quả các tác phẩm này mang lại. Nhưng các tác phẩm chính của Dignāga, là tập đại chú giải Pramāṇa-samuccaya do ngài Jinendrabuddhi viết, bảy tập tiểu luận của ngài Dharmakīrti, toàn bộ bảy tập chú giải vĩ đại về Pramāṇa-Vartika, là các tác phẩm của Dharmottara và nhiều nhà luận lý học Phật giáo khác, toàn bộ áng văn chương đồ sộ này đã được bảo quản nơi các bản dịch ra tiếng Tây Tạng đáng tin cậy. Mỗi giao lưu giữa Phật giáo Ấn Độ và Phật giáo Tây Tạng đã phải trở nên sống động sau cuộc viếng thăm của Santirakṣita và Kamalasila đến vùng đất phủ đầy tuyết này. Mỗi tác phẩm đáng chú ý của Phật giáo Ấn Độ đều đã được dịch sang tiếng Tây Tạng. Khi Phật giáo tại Ấn Độ đích thực đã trở nên rõ ràng, một sự sản xuất ra các tác phẩm luận lý học bản địa độc lập do các nhà sư Tây Tạng đã dần dần được phát triển và được tiếp nối theo truyền thống Ấn Độ. Áng văn chương nguyên thủy Tây Tạng về luận lý học bắt đầu xuất hiện từ thế kỷ thứ XII sau CN. Chính vào thời điểm khi mà Phật giáo bắt đầu trở nên rõ ràng tại vùng Bắc Ấn Độ. Lịch sử của nó có thể chia thành hai giai đoạn, giai đoạn cổ đại, lên đến tận thời Tsoñ-khapa (1357-1419) và giai đoạn mới, sau thời Tsoñ-khapa.

Tác giả đầu tiên biên soạn một tác phẩm độc lập về luận lý học chính là ngài Chabachokyi-senge²⁶⁹ (1109-1169). Ông là người sáng tạo ra một kiểu văn phong luận lý đặc biệt Tây Tạng, theo đó một số nhận xét sẽ được thực hiện tiếp theo sau đó. Ngài

268. Như trên, p. 40.

269. *Phyva-pa-chos-kyi-sen-ge*, also written Cha-pa...,

đã biên soạn một tập chú giải về tập Pramāṇa viniscaya của ngài Dharmakīrti và một tác phẩm độc lập bằng các đoạn kệ gợi nhớ với chính những lời giải thích của ông. Học trò của ông là Tsaṅ-nagpa-Tson-Dui-Senge cũng đã viết²⁷⁰ một tập chú giải khác giống như thế về tập Pramāṇa viniscaya. Một tác phẩm cổ điển Tây Tạng vào thời điểm này đã tạo ra do ngài Đại Lama thứ năm của vùng lãnh thổ Sa-skyā, là ngài Sa-skyā-paṇḍita Kunga-gyal-mtshan (1182-1251). Đây là một tiểu luận ngắn bằng các đoạn kệ ghi nhớ có kèm theo một tập chú giải của chính tác giả. Tựa đề của tập chú giải này là Tshadma-rigspai-gter (Pramāṇa-nyāya-niddhi), học trò của ông là Uyugpa-rigspai-senge cũng biên soạn một tập chú giải chi tiết viết về toàn bộ tập Pramāṇa-vartika. Tác phẩm được những người Tây Tạng rất kính trọng.

Nhà văn cuối cùng của giai đoạn này chính là Rendapa-Zhonnu-loḍoi²⁷¹ (1349-1412). Ngài là đạo sư của Tsoṅ-khapa và là tác giả một tác phẩm độc lập viết về khuynh hướng chung của hệ thống Dignāga.

Nền văn chương vào giai đoạn mới này có thể chia thành các tác phẩm theo hệ thống và các cảm nang học đường. Chính ngài Tsoṅ-khapa chỉ viết có một bài giới thiệu ngắn “Giới thiệu về việc học tập nghiên cứu bảy tiểu luận của ngài Dharmakīrti.” Ba người học trò nổi tiếng của ngài là Rgyal-thsab (1346- 1432), Khai-dub (1385-1438) và Gendun-dub (1391-1474), họ đã biên soạn các tập chú giải hầu như về toàn bộ các tác phẩm của Dignāga và Dharmakīrti. Việc tạo ra các sản phẩm văn học trong lãnh vực này hoàn toàn không bao giờ dừng lại và đang tiếp tục thực hiện cho đến tận ngày hôm nay. Chất lượng các tác phẩm được in trong tất cả các văn phòng tin ấn sĩ thuộc Tây Tạng và Mông Cổ thời rất lớn.

Các tập cảm nang dành để nghiên cứu luân lý học trong các trường phái nhất nguyên phái đã được biên soạn do các Đại Lamas Tây Tạng, hầu hết dành cho các trường phái họ đã thành lập trong nhiều tu viện khác nhau, lại có một bộ cảm nang viết theo truyền thống tu viện cổ đại của Sa-skyā-paṇḍita trong các thiền viện thuộc các giáo phái mới nổi lên do ngài Tsonkhapa thành lập có không dưới mười trường phái khác nhau, mỗi trường phái với chính bộ cảm nang của mình, và cả chính truyền thống học thực của mình. Thiền viện Taśiy-iḥuṅpo²⁷² chính mình lại có đến ba trường phái²⁷³ khác nhau. Với các tập cảm nang được biên soạn do chính các Đại Lamas của thiền viện đó. Thiền viện Sera²⁷⁴ có hai²⁷⁵ trường phái khác nhau là Brai-pun²⁷⁶ - hai,²⁷⁷ và Galdan²⁷⁸

270. Gtsau-nag-ps-brtson-hgrus-sen-ge.

271. Ren-mdah-pa-gzhon-nu-blo-gros.

272. Bkra-śis-lhuṅ-po, được thiết lập vào năm 1447, tại miền Trung Tây Tạng.

273. Thoa-bsan-gliṅ gra-tshañ, Dkyil-khañ gra-tshañ, và Śar-rtse gra-tshañ.

274. Se-ra, tại miền Trung Tây Tạng, thành lập năm 1419.

275. Se-ra-byes grva-tshañ và Se-ra smad-thos-bsam-nor-bu-gliṅ grva-tshañ.

276. Hbras=spuñs, thành lập năm 1416.

277. Blo-gsal=gliṅ grva-tshañ và Sgo-mañ grva-tshañ.

278. Dgah-Idan do Tson-khapa thành lập vào năm 1409.

ba.²⁷⁹ Các trường phái thuộc thiền viện khác lại theo một hai truyền thống khác và cũng giới thiệu các bản cầm nang tương ứng. Toàn bộ các thiền viện tại Mông Cổ đều đi theo truyền thống của trường phái Goman²⁸⁰ thuộc thiền viện Brai-puñ, là một trường phái được một Đại Lama nổi tiếng thành lập có tên là Đại lama Jam-yan-zhad-pa²⁸¹ (1648-1722). Con người rất khác thường này là tác giả nguyên một thư viện các tác phẩm viết về tất cả các khoa kiến thức Phật giáo, ông là cư dân sinh sống tại Amdo trong vùng phía Đông Tây Tạng, nhưng ông lại theo học tại trường Losaliñ tại thiền viện Brai-puñ ở miền Trung Tây Tạng. Ông chán ngấy với thiền sư của mình, và rút lui khỏi quê hương sinh trưởng ra ông, tại đó ông thành lập một thiền viện mới, tên là Labrang²⁸² tại Amdo. Thiền viện này đã trở nên nổi tiếng vì là trung tâm kiến thức sâu rộng và là thủ đô tinh thần của toàn bộ nước Mông Cổ. Có điều đáng chú ý là Jam-yañ-zhadpa chính xác là người sống đương thời với Leibniz.²⁸³

Khóa Luận lý học trong các trường tại tu viện kéo dài khoảng bốn năm trong thời gian này có khoảng 2000 đoạn kệ lật vật giúp trí nhớ của tác phẩm Pramāna-Vārtika của ngài Dharmakīrti được đưa ra học thuộc lòng. Các đoạn kệ này là tác phẩm cơ bản (*mūla*) được học trong lớp học này và cũng là tác phẩm duy nhất có nguồn gốc trực tiếp Ấn Độ. Những cách giải thích được học hỏi theo các tập cầm nang của một trong số mười trường phái Tây Tạng. Các tập chú giải Ấn Độ, ngay cả các tập chú giải của chính Dharmakīrti về cuốn sách đầu tiên của ngài đều bị bỏ qua và được hoàn toàn thay thế bằng các tác phẩm Tây Tạng.

Trạng thái ưu thế đặc biệt được gán cho tại Tây Tạng về một tác phẩm của Dharmakīrti, là tác phẩm Pramāna-Vārtika, điều đáng ghi nhớ đây là tác phẩm duy nhất được mọi người học hỏi, nghiên cứu. Các tác phẩm khác của ông, cũng như các tác phẩm của Dignāga, Dharmottara và các tác giả nổi tiếng khác được tập trung chú ý đến ít hơn và ngay cả đa số các thầy Lamas học thức cũng quên mất. Theo ngài Vostribov, lý do vì đó chỉ là những chương thứ yếu. Theo thứ tự truyền thống các chương trong tác phẩm Pramāna-Vārtika, là chương chứa đựng sự xác minh Phật giáo là một tôn giáo. Mỗi quan tâm của những người Tây Tạng về luận lý học, quả thật, chủ yếu chỉ dành cho tôn giáo mà thôi. Đối với họ luận lý học chỉ là đầy tớ cho tôn giáo (*ancilla religionis*). Luận lý học của ngài Dharmakīrti là một vũ khí tuyệt vời cho việc triệt hạ bình luận và biện luận cho toàn bộ niềm tin không được kinh nghiệm bảo đảm. Nhưng chương thứ hai của tác phẩm Pramāna-Vārtika bỏ lại một lỗ hổng thông lọng trong việc thiết lập một niềm tin được tinh luyện một cách khắt khe về sự hiện hữu của một Đấng Tuyệt

279. Byañ=rtse brva-tgshañ, Śar=rtse grva-tshañ và Mñah-ris grva-tsbañ, là trường phái cuối cùng được thành lập vào năm 1342 do ngài Dalai-Lama đệ nhị.

280. Sgo-mañ.

281. Hjam-dbyañ-bzhad-pa Nāg-brtson-grus.

282. Bla-brañ.

283. Hoạt động tri thức đáng kinh ngạc của cả hai đại nhân này đã khơi dậy ý tưởng về Đấng toàn tri; tựa đề của Jam-yañ là “thầy lama toàn tri (kun-mkhyen)”, Leibniz là “der all-und Banzwischer” (E. Du Bois-Reymond).

Đôi và Toàn Năng. Tất cả các tác phẩm khác của Dharmakīrti, cũng như các tác phẩm của Vasubandhu, Dignāga và Dharmottara đều hướng về quan điểm bất khả thi khả trương liên quan đến Đấng Toàn Năng được xác định là đồng nhất với Đức Phật.

Luận lý học thực chất đã khó lòng đạt đến tiền triển lớn tại Tây Tạng, Dharmakīrti đã đem lại cho luận lý học một hình dáng cuối cùng. Vị thế của ngài tại Tây Tạng có thể so sánh được với vị thế của Aristotle trong luận lý học Âu Tây. Văn chương luận lý Tây Tạng rồi sẽ tương ứng với văn chương kinh viện châu Âu thời trung cổ. Mỗi bản tâm chính bao gồm việc chính xác tuyệt đối và sự tinh tế kinh viện cho toàn bộ các định nghĩa và trong việc giảm bớt được mọi tư duy khoa học đối với ba thuật ngữ của một tam đoạn luận bình thường. Hình thức của các mệnh đề, trong đó tam đoạn luận có thể được diễn đạt là điều không thích đáng, chỉ có ba thuật ngữ là quan trọng mà thôi.

Sự trùng hợp các tư duy trong một bài diễn thuyết là để hỗ trợ cho mỗi tam đoạn luận bằng một tam đoạn luận tiếp theo. Lý do của tam đoạn luận đầu trở thành một thuật ngữ quan trọng cho tam đoạn luận thứ hai và v.v... cho đến khi đạt đến các nguyên tắc đầu tiên. Thế rồi sự trùng hợp nhận được một hình thái như sau: nếu có S thì sẽ có P, vì có M. Lại nữa đây quả thật là như vậy, bởi lẽ cũng còn có O, v.v... Mỗi điều trong những lý do này có thể bị từ chối, bằng một đối thủ hoặc là sai hay là không chắc chắn, một văn phong văn chương đặc biệt đã được tạo ra cho công thức ngắn gọn của một chuỗi những lý do đó. Ta gọi đây là phương pháp “phối hợp và lý luận”²⁸⁴ và việc thiết lập này được gán cho Lama Chaba-choikyī-senge làm tác giả.

Như vậy, chính sau khi Phật giáo bị dập tắt tại Ấn Độ có ba trung tâm khác nhau tồn tại ở Phía Đông là nơi luận lý học được vun xới, 1) Nalanda tại Thành phố Bengal tại đó một hệ thống Bà la môn Nyāya Vaiśeṣika tiếp tục được vun xới, trong hình thức đó hệ thống này làm sống lại trận chiến đấu với Phật giáo, 2) Trung Hoa và Nhật Bản tại đó một hệ thống được thiết lập trên tác phẩm Nyāya-pravāsa của ngài Sāṅkara-svāmīn được nghiên cứu và 3) các thiền viện tại Tây Tạng và Mông Cổ ở đó việc nghiên cứu tác phẩm Pramāṇa-Vārtika của ngài Dharmakīrti trở thành nền tảng cho toàn bộ kiến thức uyên thâm.

Nói về ba trung tâm này, trung tâm Tây Tạng là quan trọng nhất. Trung tâm này đã trung thành duy trì được những thành tích tốt nhất của triết lý Ấn Độ trong thời kỳ vàng son của nền văn minh Ấn Độ.²⁸⁵

Việc phân tích hệ thống này dựa trên các nguồn Ấn Độ và Tây Tạng, ở chừng mực kiến thức có giới hạn của chúng cho phép cho đến nay, sẽ tạo ra chủ đề chính cho công việc chúng ta sắp sửa thực hiện.

284. *thal-phyir*. Một bài báo viết về phương pháp này do A. Vostrikov chuẩn bị.

285. Để có được cái nhìn chi tiết hơn về nền văn chương Tây Tạng viết về Luận lý học, xin đọc cp. B. Bars-din, là các thiền viện tại Tây Tạng (một trang báo đọc tại một cuộc họp tại học viện của chúng tôi).

Phần I

THỰC TẠI VÀ TRÍ NĂNG

(Prāmaṇya-vāda)

§ 1. Mục tiêu và Mục đích Luận lý học Phật giáo.

“Mọi hành vi thành công của con người (nhất thiết) phải kèm theo trí năng đúng đi trước, chính vì thế chúng ta sẽ nghiên cứu trí năng đó là gì.”²⁸⁶ Bằng các thuật ngữ như vậy ngài Dharmakīrti đã định nghĩa mục tiêu và mục đích²⁸⁷ một khoa học mà tác phẩm của ngài nhắm đến. Mục đích ý định của con người chỉ có thể một là tích cực hay tiêu cực,²⁸⁸ hoặc là điều đáng ước mơ hay là điều không ai thích. Hành vi có chủ đích của chúng ta²⁸⁹ bao gồm hoặc là đạt đến điều ước mơ hay là tránh được điều không ai thích đó. Chánh tri thức²⁹⁰ chính là tri thức thành công, ý muốn nói là, tri thức này đi kèm theo với quyết tâm hay phán đoán²⁹¹, đến lượt phán đoán này lại đi kèm với một hành vi thành công.²⁹² Tri thức dẫn ta đi trệch lối, thời tri thức đó sẽ lừa dối những sanh vật có tri thức nơi những gì họ kỳ vọng và ước muốn, chính là tri thức sai lầm và là tà tri thức.²⁹³ Sai lầm hoặc nghi ngờ²⁹⁴ chính là những gì đối nghịch với chánh trí. Còn nữa nghi ngờ lại có hai loại, hoặc có thể là loại nghi ngờ hoàn toàn, thứ nghi ngờ này hoàn toàn không có chút tri thức nào cả, bởi lẽ nghi ngờ này không bao gồm quyết tâm và chẳng có chút phán đoán nào trong đó. Mỗi nghi ngờ như vậy không kèm theo bất kỳ một hành vi có chủ đích nào cả. Nhưng khi mỗi nghi ngờ này chứa đựng một kỳ vọng

286. Chú thích, bản dịch. p. 1.

287. *abhidheya-prayojane*.

288. *heya-upādeya*.

289. *pravṛti=artha-kriyā*.

290. *samyag-jñāna=pramāṇa*.

291. *adhyavasāya=niścaya*.

292. *puruṣārtha-siddhi*.

293. *mithyā-jñāna*.

294. *saṃsāy-viparyayāu*.

đem lại một vài thành công²⁹⁵ nào đó hay chứa đựng một am hiểu về một số thất bại²⁹⁶ nào đó, thời lúc đó nghi ngờ đó có phán đoán và một hành động nào đó đi kèm, như thể chánh trí chẳng hạn. Người nông dân không chắc chắn có được một mùa thu hoạch bội thu hay không, nhưng ông ta kỳ vọng điều đó và ông ta đã hành động,²⁹⁷ (tức là gieo cấy). Vợ của bác nông dân không chắc chắn sẽ có một vài vị sư khát thực đến thăm gia đình mình, và buộc phải bố thí cho các vị đó một số thực phẩm, bà ta có ý định bố thí cho người khác. Nhưng bà kỳ vọng rằng rất có thể chẳng có ai đến thăm nhà bà cả, và bà đặt những chiếc bình đựng thực phẩm đó trước lò sưởi.²⁹⁸

Như thế thì định nghĩa của ngài Dharmakīrti không cách xa mấy với định nghĩa đã được các nhà tâm lý học hiện đại chấp nhận. Người ta định nghĩa tâm lý học là khoa học nghiên cứu các hiện tượng tâm linh và các hiện tượng tâm linh này mang đặc tính là “việc theo đuổi những mục đích tương lai và việc chọn lựa những phương tiện thích hợp để đạt đến mục đích đó.”²⁹⁹ Mục tiêu môn khoa học Ấn Độ này chính là giới hạn vào việc nghiên cứu tỉ mỉ các hiện tượng tâm linh tri thức, nghiên cứu sự thật và sai lầm, và giới hạn vào trí năng con người mà thôi. Những yếu tố tình cảm thuộc tâm linh không phải là đối tượng nghiên cứu trong khoa học tâm lý này. Từ chính định nghĩa hiện tượng trí năng, điều xảy ra tiếp theo luôn luôn là một số cảm xúc, mặc dù rất tinh tế, hiện hữu trong bất kỳ hành vi tri thức nào, hoặc là một số ước mơ hay một số ác cảm.³⁰⁰ Thực tế này rất quan trọng nơi học thuyết tri thức Phật giáo, chính vì yếu tính của điều ta gọi là “bản ngã” (ego) được giả định là bao gồm chính bộ phận xúc cảm đó. Nhưng điều cần nhắc chi tiết về toàn bộ cảm xúc và về giá trị giới đức tạo thành một chủ đề nơi các môn khoa học Phật giáo khác³⁰¹ và không được xử lý trong khuôn khổ bối cảnh một cuộc nghiên cứu tỉ mỉ về sự thật và sai lầm này.

Như đã được khẳng định trong phần giới thiệu, Luận lý học Phật giáo xuất hiện như là một phản ứng đối lại với hệ thống hoài nghi thuyết đã kết án toàn bộ tri thức nhân loại nói chung đều liên quan đến những mâu thuẫn vô vọng (vô phương giải quyết).

295. *artha-saṃśaya*

296. *anartha-saṃśaya*.

297. TSP., p. 3. 5.

298. Cũng giống như trên, xin đọc cp. SDS., p. 4.

299. Xin đọc W, James, tập Tâm lý học, I. 8 (1890).

300. Định nghĩa về trí năng này, khiến cho trí năng lệ thuộc vào ước muốn và ác cảm, tạo ra những đối chất từ phía những ai chủ trương hiện thực thuyết. Họ nhắm tới một thực chất là vẫn có, thí dụ như một tri thức đúng đắn về mặt trăng và các tinh tú mà không tùy thuộc vào ý chí của người quan sát, chúng không thể gộp lại cả ở hai đối tượng, ước mơ được và không có lý do gì để ước mơ. Đây chỉ đơn giản là những gì không có khả năng đạt được. Điều phản đối này đã được Phật tử trả lời bằng cách khẳng định rằng, loại đối tượng không thể đạt đến được, bởi lẽ chỉ có hai loại đối tượng, đó là đối tượng có thể ước ao được và loại không có lý do gì để ước ao cả, cho dù đó có thể là những đối tượng bất công hay chỉ không có khả năng đạt đến được mà thôi. Xin đọc cp. Tātp., p. 15.7 ff.

301. Một cách phân loại đầy đủ các hiện tượng tâm linh kể cả toàn bộ các mối cảm xúc cũng là một bộ phận của abhidharma mà thôi, xin đọc cp. CC, p. 10 ff.

Chính vì thế, ta có thể nói, vấn đề cơ bản liên quan đến tri thức này chính là các hiện tượng tâm linh xảy ra trước toàn bộ hành vi thành công và có mục tiêu rõ ràng. Môn khoa học này nghiên cứu tỉ mỉ các nguồn tri thức của chúng ta, các cảm giác (cơ thể), các phản xạ, các khái niệm, các phán đoán, các hậu kết và cũng bao gồm cả một học thuyết chi tiết về tam đoạn luận và các sai lầm luận lý. Rồi cũng còn tìm ra vấn đề liên quan đến thực tại các đối tượng nhận thức và hiệu quả do suy tư dựa trên khái niệm đem lại. Hàng loạt những câu hỏi khởi lên. Thực tại là gì?³⁰² Suy tư thuần túy là gì?³⁰³ Nhân quả là gì?³⁰⁴

Bộ phận tiềm thức nơi nhận thức cũng không phải là một chủ đề được nghiên cứu tỉ mỉ. Luận lý học Phật giáo tuyên bố chỉ nghiên cứu tỉ mỉ tư duy không mạch lạc, những tri thức đó là nguồn có thể xác định được khiến khởi lên những hành vi có mục đích đi kèm. Luận lý đó cũng bỏ ra ngoài những gì có liên quan đến bản năng và suy tư thuộc giới động vật. Bởi lẽ suy tư này luôn luôn hơn kém là hành vi bản năng và có mục tiêu rõ ràng theo sau là một kích thích vừa mới được chỉ định một cách trực tiếp và hầu như tự động,³⁰⁵ sự hiện hữu của các thành viên trung gian của một chuỗi nhân quả không thể xác minh được. Một đứa trẻ mới sanh và các súc vật được phú cho cảm giác và bản năng,³⁰⁶ lại chỉ là các hợp đề trước khi sanh ra.³⁰⁷ Nhưng chúng không có được hậu kết³⁰⁸ không mạch lạc rõ ràng. Dharmattara đã tự giải bày về chủ đề này theo cách sau đây:³⁰⁹ “Chánh trí có hai loại, hoặc là chánh trí theo bản năng, như đã phản ánh trong cách thức hành động đúng đắn (một cách trực tiếp) hay chỉ là trí năng (không mạch lạc rõ ràng), hướng chú tâm của chúng ta tới một đối tượng khả dĩ của một hành vi thành công.” Về hai loại này, chỉ có loại thứ hai, là trí năng đã kích thích các hành vi có mục đích, sẽ được khảo sát tỉ mỉ ở đây mà thôi. Hành vi đó luôn luôn xảy ra trước các hành vi, nhằm tới mục đích nào đó. Nhưng lại không xuất hiện (dưới dạng một loại hành vi như vậy). Khi chúng ta đạt được chánh trí chúng ta phải nhớ đến điều gì chúng ta đã quan sát thấy trước đó. Trí nhớ sẽ kích thích ý chí. Ý chí sẽ tạo ra hành động, và hành động nhằm tới mục đích. Chính vì thế hành vi không là nguyên nhân trực tiếp (tức là, một nhân duyên mà không có bất kỳ một chuỗi nhân quả trung gian nào). Trong những trường hợp mà hành vi có mục tiêu xuất hiện trực tiếp và các mục đích được đạt đến ngay tức khắc (trí năng mang tính chất bản năng) và trí năng này không dễ bị ảnh hưởng bởi sự phân tích nào cả”.

302. *sattā-mātra*.

303. *kalpanā-mātra*.

304. *artha-khiyā-samartha*.

305. *avicārataḥ=āpātataḥ*.

306. *vāsanā=bhāvanā*.

307. *prāg-bhavīyā bhāvanā=avicārita-anusandhāna*. Xin đọc cp. nói về bản năng nơi các súc sanh và con người NK., p. 252.

308. *pramāṇa=pramāṇa-bhūtā bhāvanā*.

309. NBT., bản dịch, p. 9-10.

Như vậy, chính tư duy không mạch lạc rõ ràng đã được phân tích trong luận lý học Phật giáo. Chủ đề này được chia thành ba phần chính dành trọn cho nguồn trí năng, các hình dạng và cách diễn tả bằng lời cho trí năng đó. Ta gọi ba chủ đề chính này là nhận thức giác quan, hậu kết và tam đoạn luận. Nhưng cả ba cũng xử lý tri giác như là nguồn gốc cơ bản về trí năng thực tại bên ngoài của chúng ta, khả năng hiểu biết được coi như là nguồn tạo ra các sắc thái trí năng và tam đoạn luận bằng cách diễn tả ra bằng lời một cách trọn vẹn nhất nằm trong qui trình nhận thức. Các hình thái này cũng bao gồm cả nhận thức học cũng như cả luận lý học chính thức nữa.

§ 2. Nguồn trí năng là gì?

Định nghĩa nguồn trí năng chẳng là gì khác hơn là kết quả do định nghĩa mục tiêu và mục đích của khoa học dành trọn cho việc nghiên cứu tỉ mỉ chánh trí đó. Nguồn chánh trí không đi ngược lại với kinh nghiệm.³¹⁰ Trong cuộc sống bình thường, chúng ta có thể gọi một người nào đó là nguồn chánh trí, nếu người đó chỉ nói sự thật và rồi sau đó kinh nghiệm³¹¹ của họ không làm sai lệch đi những lời nói của họ. Cũng như vậy, trong khoa học, bởi lẽ chánh trí chẳng là gì khác hơn là một nhân duyên tạo ra một hành vi³¹² có mục tiêu đạt đến thành công. Do Chánh trí ảnh hưởng, chúng ta thực hiện hành vi đó và đạt đến một mục đích nào đó, có nghĩa là, chúng ta đạt đến một điểm ứng dụng cho hành vi của chúng ta. Điểm này chính là điểm thực tại³¹³ và hành vi đó đã đạt đến thực tại đó lại chính là một hành vi có mục đích đem lại thành công. Như vậy, một mối tương quan được thiết lập giữa luận lý học trí năng của chúng ta và hiệu quả thực tiễn của trí năng đó đem lại. Chánh trí chính là hiểu biết đem lại hiệu quả trong công việc.³¹⁴

Để trở thành nguồn trí năng hiểu theo nghĩa đen có nghĩa là trở thành nguyên nhân cho trí năng đó. Có hai loại nhân duyên, là nhân duyên hữu ích và nhân duyên có tác dụng nâng cao kiến thức.³¹⁵ Nếu trí năng thuộc dạng hữu ích, hiểu theo nghĩa nhân duyên thể lý. Nguyên nhân đó bằng sức mạnh buộc người đó phải tạo ra một hành động tương ứng.³¹⁶ Nhưng nguyên nhân nào chỉ đem lại thông tin, lại không ép buộc đó chính là nhân duyên tâm linh.

Trước tiên, điều gây ấn tượng cho chúng ta trong định nghĩa về chánh trí này hình như chính là đặc tính thực nghiệm của chánh trí. Chánh trí chính là chánh trí trong mỗi ngày. Đó không phải là tri thức về một Đấng Tuyệt Đối, là tri thức về vạn vật thật có thực,

310. *prāmāṇam-avisamvādi*, xin đọc cp. NBT., p. 3. 5.

311. NB., bản dịch., p. 4.

312. *pursuṣa-attha-siddhi-kāraṇa*.

313. *artha-kriyā-kṣamam vastu*.

314. NBT., p. 14. 21, *prāpakam jñānam pramāṇam*.

315. *kāraka-jñāpaka*.

316. NBT., p. 3. 8.

hay trí năng hiểu biết về thực tại hay phi thực tại về thế giới ngoại vi. Những người bình thường trong những theo đuổi hàng ngày, nhận ra được đối tượng ngoại vi bằng chính giác quan của họ, họ đã được thâm tín về một mối tương quan cần thiết giữa các đối tượng này và giác quan của họ.³¹⁷ Hay họ nhận thức được các tướng gì đó đáng ước ao, còn đang bị che giấu ở một nơi xa xôi nào đó, họ được thâm tín về mối tương quan cần thiết giữa tướng nhận thức và mục đích che kín ở đó, họ thực hiện hành động và đem lại kết quả mỹ mãn.³¹⁸ Trí năng mà những con người đơn sơ này theo đuổi, được mô tả bằng tính chất luận lý học cần thiết. Đây chính là thứ trí năng mà chúng ta đang nghiên cứu tỉ mỉ trong khoa học, ngài Dharmottara³¹⁹ tuyên bố như vậy.

Quả là điều tự nhiên để ta có thể kỳ vọng rằng một khuynh hướng chung chung thực tiễn như vậy cũng tạo ra được một hệ thống luận lý thực tiễn. Quả thật Candrakīrti trình bày cho chúng ta, ông là một nhà luận lý học Phật giáo bằng cách tự tuyên bố như sau:³²⁰ “Chúng ta chỉ đưa ra một cách mô tả khoa học điều gì vừa xảy ra trong cuộc sống đời thường liên quan đến các nguồn trí năng của chúng ta và những đối tượng tương ứng với những trí năng đó. Những người Naiyāyikas (cũng là những người hiện thực, nhưng) họ là những người lính kèn trong luận lý học, họ đã đưa ra những định nghĩa sai lạc về quá trình luận lý học và chúng ta chỉ sửa chữa lại đôi chút mà thôi.” Candrakīrti nhận xét rằng, đây có thể là một công việc vô ích³²¹ và ngậm thơ nếu thực sự không có mối ngăn cách nào giữa duy thực thuyết của trường phái Nyāya và luận lý học Phật giáo. Tuy nhiên, đây không phải là trường hợp này. Công việc sửa chữa của Phật giáo trong lý luận học đã dẫn đến khám phá ra một thế giới khác nữa đằng sau thế giới hiện thực thuyết ngây ngô kia, là thế giới mà họ tự phát hiện ra với một học thuyết bình giải về tri thức. Khi so sánh quan điểm của Candrakīrti về chủ nghĩa hoài nghi cực đoan với luận lý học Phật giáo, xuất hiện như là một hệ thống thực tiễn, nhưng khi so sánh với duy thực thuyết hợp lý và không thể thỏa hiệp được của Naiyāyikas, điều này xuất hiện như là cách chỉ trích và phá hoại. Một tuệ tri (insight) sâu xa về điều gì đã xảy ra trong đời sống hàng ngày của chúng ta, tri thức đã dẫn các Phật tử đến thiết lập đằng sau tấm màn thực tại thực nghiệm sự hiện hữu của nguồn siêu nghiệm. Thế giới bao gồm vạn vật tự chất như thật có thể được nhận ra. Theo Candrakīrti thực tại tuyệt đối chỉ có thể nhận ra được bằng trực giác thần bí.³²² Chính vì thế, ông chê trách mọi luận lý học khác hơn luận lý học đơn giản trong cuộc sống hàng ngày chỉ là điều vô dụng. Nhưng Dignāga, như chúng ta sẽ thấy trong quá trình phân tích, luận lý học có một chỗ đứng vững chắc dựa trên nền tảng thực tại mang lại hiệu quả, tuy nhiên đó là một loại thực tại rất khác so với loại thực tại mà các vị chủ trương duy thực ngây thơ tin tưởng.

317. NBT., p. 3. 12.

318. *Như trên.*, p. 3. 15.

319. *Như trên.*, p. 3. 24.

320. Xin đọc Candrakīrti, *Madhy. vṛtti*, p. 58. 14 ff. bản dịch trong tập *Nirvāṇa* của tôi, p. 140.

321. *Như trên.*

322. *Như trên.*, (my *Nirvāṇa*) p. 44 ff.

§ 3. Tri thức và công nhận.

Có một đặc tính khác nữa của một phương tiện trí năng chính đáng ngoài đặc tính không đi ngược lại với kinh nghiệm thường ngày. Tri thức lại là một tri thức mới³²³, là tri thức về đối tượng chưa nhận ra được. Đây chính là khoảng thời gian đầu tiên của tri thức, là khoảng thời gian tỉnh giác đầu tiên, là luồng sáng trí năng đầu tiên bắt đầu loé lên, khi ánh sáng tri thức vừa mới nhen lên.³²⁴ Tri thức kéo dài chính là nhận ra,³²⁵ tri thức này chẳng là gì khác hơn là tri thức được nhắc lại trong những khoảng thời gian tiếp theo luồng sáng tỉnh giác đầu tiên vừa loé lên. Tri thức này chắc chắn tồn tại, nhưng không phải là một nguồn trí năng riêng rẽ. “Tại sao thế” ngài Dignāga³²⁶ lên tiếng hỏi và trả lời “Bởi lẽ luồng sáng tri thức đó thời vô tận” có nghĩa là, nếu mỗi tri thức được coi như là một nguồn chánh trí, thời sẽ không có kết thúc nơi những nguồn trí năng như vậy. Trí nhớ, tình yêu, sân hận v.v... lại mãi mê đến đối tượng đã nhận ra, ta không coi đó như là các nguồn trí năng được. Yếu tố tri thức của tâm linh chúng ta bị giới hạn với khoảng thời gian đó khi chúng ta lần đầu tiên nhận ra được có sự hiện hữu của đối tượng. Điều xảy ra tiếp theo bằng một quá trình hoạt động tổng hợp của khả năng hiểu biết tạo ra được hình dáng, hay hình ảnh của đối tượng. Nhưng cấu trúc này được tạo ra bằng một sự tưởng tượng³²⁷ đầy hữu ích, đây không phải là một nguồn tri thức. Đây chính là nhận ra chứ không phải là tri thức.³²⁸

Các vị Mīmāṃsakas cũng có cùng một định nghĩa thế nào là nguồn trí năng, tức một nguồn trí năng chính là một tri thức về đối tượng chưa được nhận ra,³²⁹ nhưng họ lại chấp nhận là những đối tượng kéo dài chứ không phải là nhận thức kéo dài. Trong toàn bộ những khoảnh khắc tiếp theo đối tượng cũng như nhận thức về đối tượng đó được tiêu biểu cho bằng một thời gian mới, nhưng xét về thực chất chúng không hoàn toàn giống nhau, chúng chỉ kéo dài ra mà thôi. Các vị Naiyāyiks lại định nghĩa một nguồn chánh trí như là điều “chiếm ưu thế hơn trong số toàn bộ các nguyên nhân tạo ra tri thức,”³³⁰ những nhân duyên như vậy chỉ là nhận thức giác quan, là hậu kết, v.v... Những định nghĩa này giả định phải là những nhân duyên kéo dài, là những nhân duyên cố định, là tri thức kéo dài và hoàn toàn phổ quát, là những đối tượng ổn định được phú cho những đặc tính đặc biệt đã được cảm thấy rõ bằng một tri thức tổng hợp thông qua giác quan cộng với một sự hỗn hợp vĩ đại các yếu tố giúp trí nhớ.³³¹ Học thuyết Phật

323. *anadhigata-artha-adhigantṛ* = *prathamam avisaṃvādi* = *gsar-du mi-slu-ba*.

324. BNT., p. 3. 11, *yenaiva jñānena prathamam adhigato 'rtaḥ... tad anadhi-gata-vi śayam pramāṇam*.

325. *pratyabhijñā*, xin đọc cp. NBT., p. 4. 1-12 – *adhigata-viśayam apramāṇam*, *anadhigata-vi śayam pramāṇam*.

326. Pr samucc., I. 3.

327. *kalpanā*=*vikalpa*.

328. *savikalpakam apramāṇam*.

329. *anadhigata-artha-adhigantṛ pramāṇam*.

330. *sādhakatamam jñānasya kāraṇam pramāṇam*.

331. *savikalpaka-pratyakṣa*.

giáo chỉ chấp nhận các đối tượng là những khoảng thời gian ngắn ngủi, là những chuỗi các sự kiện, và họ có sự phân biệt một cách rõ ràng giữa các giác quan và khả năng hiểu biết như là hai công cụ tri thức hoàn toàn khác nhau. Các giác quan chỉ cảm thấy rõ còn khả năng hiểu biết lại kiến tạo. Như vậy giai đoạn đầu tiên luôn luôn là một giai đoạn của khả năng cảm giác, giai đoạn này có khả năng nhen lên hoạt động của khả năng hiểu biết kiến tạo ra một hợp đề các giai đoạn theo như chính qui luật³³² chi phối. Chẳng có điều gì là phổ quát cụ thể tương ứng đầy đủ với hợp đề này trong cảnh giới ngoại vi cả. Nếu ta nhận thức được một đối tượng, giai đoạn nhận thức đầu tiên, được tiếp theo sau là một hình ảnh sống động.³³³ Nếu giai đoạn đó được suy luận ra thông qua tướng của hình ảnh đó, thời tướng đó cũng tạo ra một giai đoạn nhận thức đầu tiên đi kèm theo với một hình ảnh sống động của tướng và một hình ảnh mờ mờ³³⁴ của đối tượng liên kết một cách luôn luôn như vậy. Nhưng cả hai trường hợp mới chỉ là giai đoạn đầu tiên của nhận thức mà thôi giúp tạo ra một nguồn chánh trí, là nguồn kinh nghiệm không đi ngược lại.

Thật không thể tưởng tượng ra rằng một đối tượng nên tạo ra một kích thích bằng những giai đoạn hiện hữu³³⁵ quá khứ hay tương lai. Giai đoạn hiện tại của đối tượng chỉ tạo ra được một kích thích duy nhất mà thôi. Chính vì thế, tri thức đó (*qua*) lại tạo ra nhận thức mới chớ không phải là được nhận ra, chỉ là một khoảng thời gian và khoảng thời gian này là nguồn tri thức có thật, hay là nguồn tri thức có khả năng đạt đến thực tại tuyệt đối của đối tượng vậy.³³⁶

§ 4. Thử nghiệm chân đế.

Chính vì kinh nghiệm chỉ là một cuộc thử nghiệm cho Chân Đế (chân lý), vấn đề tự nhiên khởi lên là liệu các nhân duyên tạo ra trí năng cùng lúc đó cũng tạo ra sự đáng tin cậy của trí năng đó không, hay cùng lúc đó trí năng cũng tạo ra luôn khả năng đáng tin cậy cho mình hay không, hay trí năng tạo ra một cách và khả năng đáng tin cậy của trí năng được thiết lập do hoạt động tiếp theo sau của tâm linh chăng?

Trước tiên, vấn đề này các vị Mīmāṃsakas đã phải đối mặt, vì muốn thiết lập một uy lực tuyệt đối cho kinh điển. Người ta đã đưa ra³³⁷ bốn giải pháp và còn dành ra một thời gian dài còn lại cho vấn đề này được thảo luận giữa các trường phái Triết học Ấn Độ. Theo các vị Mīmāṃsakas toàn bộ trí năng thực chất đều là chánh trí, đáng tin cậy do tự bản chất (*qua*) là trí năng,³³⁸ chính vì đó là trí năng, chớ không phải là điều sai sót.

332. TS., p. 390 –avikalpakam api jñānam api jñānam vikalpotpatti-śaktimaṭ.

333. *spṛṣṭābha*.

334. *asphuṭa*.

335 NK., p. 260. 4, na santāno nāma kaścīd eka utpādayati samasti.

336. Các vị Naiyāyika và Mīmāṃsaka, đương nhiên bác bỏ học thuyết này – katham pūrvam eva pramāṇam nōttarāny api. Xin đọc cp. Tātp., p. 15. 6.

337. Xin đọc cp. ŚD., p. 74 ff.

338. *prāmāṇyam svataḥ*.

Trí năng đó chỉ có thể là sai lầm thông qua một ngoại lệ mà thôi, trong hai trường hợp, hoặc là khi trí năng đó phải đối trọng do một tri thức³³⁹ khác mạnh hơn hay khi nguồn trí năng đó được chứng minh là trở thành thiếu hụt,³⁴⁰ thí dụ như khi một người bị mù màu sắc, nhận ra màu sắc không đúng. Nguyên tắc được để lại là tự bản chất trí năng là đúng. Sự thiếu hụt trí năng chỉ có thể được thiết lập bằng một hành động tiếp theo sau của tâm linh mà thôi.³⁴¹ Kamalaśīla cho rằng,³⁴² “Để có thể thiết lập được uy lực cho kinh điển những người Jaiminīyas cho rằng toàn bộ nguồn trí năng của chúng ta nhìn chung tự bản chất đều chính xác. Và sai lầm được tạo ra từ một nguyên nhân ngoại lai nào đó”.

Các Phật tử lại áp ủ một quan điểm ngược lại. Theo họ trí năng tự bản chất không đáng tin cậy. Về thực chất trí năng không đáng tin cậy và mắc sai lầm, trí năng chỉ có thể trở nên tin cậy được khi được thử thách bằng một hoạt động của tâm linh mà thôi. Việc thử nghiệm trí năng này lại hệ tại ở chính tính chất hiệu quả của trí năng đó. Chánh trí chính là một trí năng đem lại hiệu quả. Thông qua những kinh nghiệm thích hợp thời chân đế (sự thật) được thiết lập. Chính vì thế, một qui luật được đưa ra là tính chất đáng tin cậy của trí năng được tạo ra một nhân duyên phụ thêm vào, chính vì kinh nghiệm tự bản chất lại tỏ ra không đáng tin cậy chút nào.³⁴³

Các vị Naiyāyikas lại cho rằng trí năng tự nó không đúng không sai, trí năng đó có thể trở nên thế này thế nọ là do hoạt động tiếp theo của tâm trí ta. Kinh nghiệm chính là cách thử nghiệm cho chân đế và kinh nghiệm đó cũng là cách thử nghiệm cho sai lầm nữa.³⁴⁴ Như vậy, có qui luật được truyền lại là cả chân đế cũng như sai lầm không được tạo ra do những nhân duyên gây ra tri thức, nhưng là do các nguyên nhân ngoại lai khác hay do chính kinh nghiệm xảy ra sau đó.³⁴⁵

Cuối cùng đến lượt các vị Kỳ-na, theo như ý tưởng vô hạn định chung của các vị đó và căn cứ vào yếu tính biện chứng của từng thực thể,³⁴⁶ lại cho rằng mọi trí năng tự nó, không cần đến bất kỳ thử nghiệm nào bằng kinh nghiệm nào xảy ra sau đó, cả hai đều có thể đúng hoặc sai³⁴⁷. Trí năng đó luôn luôn ở một chừng mực nào đó là sai và một chừng mực khác lại đúng.

Các Phật tử nhấn mạnh rằng nếu một ý tưởng khởi lên, ý tưởng đó không đủ để cho rằng đó là đúng hay phù hợp với thực tại.³⁴⁸ Tuy vậy, không có bất kỳ liên quan cần

339. *bādhaka-Jñāna*, thí dụ như khi một miếng xà cừ bị tưởng lầm là miếng bạc, sau đó được nhận ra là xà cừ.

340. *kāraṇa-doṣa*.

341. *prāmāṇyam svataḥ, aprāmāṇyam parataḥ*.

342. TSP., p. 9. 4 ff.

343. *aprāmāṇyam svataḥ, prāmāṇyam parataḥ*. Dĩ nhiên điều này ám chỉ đến *anabhyāsa-daśa-āpanna-pratyaka*, chứ không ám chỉ *anumāna* lại là *svataḥ pramāṇa*, xin đọc. Tātp.. p. 9.4 ff.

344. *doṣo 'pramāyā janakaḥ, pramāyās tu guṇo bhavet*.

345. *ubhayam parataḥ*.

346. *sapta-bhaṅgī-matam = syād-vāda*.

347. *ubhayam svataḥ*.

348. ŚD., p. 76.

thiết nào³⁴⁹ các ý tưởng đó cả và một sự không nhất quán³⁵⁰ có khả năng xảy ra. Ở giai đoạn này³⁵¹ tri thức tuyệt đối không thể tin cậy được. Nhưng sau đó, khi nguồn gốc tri thức đó đã được ta khảo sát tỉ mỉ³⁵², khi tri thức đó đã được phát hiện ra là phù hợp với kinh nghiệm.³⁵³ Khi mà tính hiệu quả của tri thức đó đã được xác định,³⁵⁴ thời chỉ khi đó chúng ta có thể cho rằng tri thức đó tượng trưng cho chân đế và chúng ta có thể khước từ mọi phản đối là tri thức đó chính xác. Liên quan đến chứng cứ bằng lời nói điều này phải được thử nghiệm bằng tính chất đáng tin cậy của con người đưa ra những lời chứng thực đó.³⁵⁵ Một con người đáng tin cậy như vậy không thể tồn tại đối với Kinh Phệ Đà, vì nguồn gốc kinh Phệ Đà mang tính chất không ám chỉ riêng ai và lại còn mang tính chất trường cửu.³⁵⁶ Nhưng chính vì chúng ta bắt gặp trong Kinh Thánh với những lời tuyên bố đại loại như vậy, thí dụ như : “Cây cối đang ngồi trong buổi lễ tế đàn.” Hay “hãy nghe đây! Ôi các tảng đá kia”, những câu như vậy chỉ có các người mất trí mới nói ra như vậy, rõ ràng là nguồn gốc của những lời nói này là do những con người hơi không thể tin tưởng được và cũng rõ ràng là Kinh Thánh, khi đã được thử nghiệm bằng kinh nghiệm, cũng chẳng có uy lực như vậy đâu.³⁵⁷

§ 5. Quan điểm Duy Thực và Phật giáo về Kinh nghiệm.

Nhưng mặc dù theo Phật giáo kinh nghiệm là nguồn chính cho trí năng chúng ta, và về điểm này họ đã đồng ý với các trường phái duy thực, tuy nhiên tính không nhất quán giữa họ về cách am hiểu thế nào là kinh nghiệm còn rất khác biệt. Theo những người Ấn Độ chủ trương duy thực, Mīmāṃsakas, Vaiśeṣikas và Naiyāyikas, hành vi trí năng có điều gì đó khác nhau về nội dung. Theo các trường phái này, giống như tất cả các hành vi khác, hành vi tri thức phải được liên quan với một tác nhân, là đối tượng, là một dụng cụ và cũng là cách tiến hành công việc.³⁵⁸ Khi người thợ rừng đã đốn ngã một cây trong rừng, ông ta là tác nhân, còn cây là đối tượng, chiếc rìu là công cụ để chặt ngã, việc kéo dây và chặt đứt là cách tiến hành công việc, kết quả bao gồm thực tế là cây đã bị đốn gãy. Khi có ai nhận ra một vết màu lớn, tâm linh và tự ngã của hắn chính là tác nhân, màu sắc là đối tượng, thị giác là công cụ, và cách tiến hành bao gồm một

349. *anīścayāt*.

350. *vyabhicārāḥ*.

351. *tasyām velāyām*, *ibid*.

352. *kāraṇa-guṇa-jñānāt*.

353. *saṃvāda-jñānāt*.

354. *artha-kriyā-jñānāt*.

355. *āpta-praṇītātvaṃ guṇaḥ*.

356. *apauruṣeya*.

357. *ŚD*, p. 77.

358. Học thuyết này được phát hiện ra hay ám chỉ đến hầu như trong mọi chuyên luận, luận lý học vậy. Điều này đã được giải thích rõ ràng và đối nghịch lại với quan điểm Phật giáo, xin đọc Udayana-ācārya trong một trích đoạn trong tập *Pariśuddhi*, bản dịch tập II. Bản phụ lục IV.

tia ánh sáng di chuyển từ mắt đến đối tượng, chiếm giữ lấy hình thái đó rồi quay trở lại với tác nhân để làm nảy sinh một ấn tượng trong Tâm hồn (soul). Thị giác là chiếm ưu thế³⁵⁹ vào lúc này trước mọi yếu tố này, thị giác xác định đặc tính tri thức, ta gọi đặc tính này là trí năng nhận thức. Kết quả đối với một người chủ trương duy thực là chánh trí. Nhưng đối với các Phật tử, vì duy trì ý tưởng chung chung của họ về nhân quả như là một sự phụ thuộc lẫn nhau³⁶⁰ một cách thiết thực, đã từ chối toàn bộ cách giải thích này được dựng lên dựa trên cơ sở của một loại suy giữa hành động và tri thức. Đối với các vị Phật tử đây chỉ là một cách tưởng tượng không hơn không kém. Do duyên giác quan thời dữ kiện giác quan (*sensibilia*) khởi lên. Và do duyên các hình ảnh, thời một sự phụ thuộc lẫn nhau hỗ tương một cách thiết thực sẽ khởi lên. Chẳng có tự ngã (Ego) cũng chẳng có tính chất công cụ nơi giác quan đâu. Chẳng có việc nắm bắt đối tượng, cũng không có việc bắt tóm được hình thái đối tượng, cũng chẳng có việc chuyển giao đối tượng cho tâm linh (linh hồn) đâu. Có các cảm giác khởi lên, thời các khái niệm cũng xuất hiện và ngay lập tức có sự phối hợp trong đó khởi lên.³⁶¹ Là một loại hài hoà tương tác giữa những sự kiện đó. Nếu muốn, ta có thể phỏng đoán rằng khái niệm chính là nguồn³⁶² trí năng cho một đối tượng đặc biệt nào đó rơi vào phạm vi đó. Nhưng cũng chính là kết quả khởi lên từ nguồn trí năng đó. Cùng một cách như vậy đối với nguồn và kết quả khởi lên.³⁶³ Trong bất kỳ tình huống nào yếu tố hữu hiệu nhất³⁶⁴ cũng xác định được đặc tính tri thức của chúng ta. Nhưng tính chất đó không phải là công cụ được hiểu một cách duy thực đâu. Việc phối hợp giữa đối tượng với hình ảnh của nó và tự bản thân hình ảnh không phải là hai vụ việc khác nhau, đây chỉ là một điều duy nhất được quan sát một cách khác nhau. Chúng ta có thể tưởng tượng sự việc phối hợp như là một loại nguồn tri thức của chúng ta, nhưng chúng ta cũng có thể chấp nhận đây là một loại kết quả.³⁶⁵ Chỉ một sự khác biệt được qui cho sự khác biệt giữa một nguồn trí năng và nội dung của nguồn này khi cả hai được quan sát từ quan điểm này. Trong thực tế loại công cụ trí năng và loại kết quả này chỉ là một và cùng một sự việc mà thôi.

Chúng ta sẽ quay trở lại học thuyết hấp dẫn này một lần nữa khi chúng ta nghiên cứu đến vấn đề thực tại thế giới bên ngoài. Ngay lúc này vạch ra được sự khác biệt giữa quan điểm duy thực của kinh nghiệm như là một ảnh hưởng lẫn nhau và với quan điểm Phật giáo chỉ thừa nhận sự phụ thuộc lẫn nhau một cách thiết thực mà thôi.

359. *sādhakatama-kāraṇam=pramāṇam*.

360. *pratītya-samutpāda*.

361. *sā rūpya*, xin đọc cp. tập II, bản phụ lục IV.

362. *pramāṇam*.

363. *tad eva (pramāṇam) ...pramāṇa-phalam*. Xin đọc cp. NB., I. 18.

364. *prakṛṣṭa-upakāra*, xin đọc cp. Tipp., p. 42 .3.

365. Xin đọc cp. những nhận định trong NBT., I. 20-21 và tập II Bản phụ lục số IV.

§ 6. Hai Thực Tại.

Định nghĩa về Hiện hữu hay Thực tại cũng không kém phần đặc biệt so với định nghĩa trí năng - cả hai thuật ngữ đều có thể hoán đổi cho nhau được và có nghĩa là thực tại tuyệt đối – theo trường phái Dignāga và Dharmakīrti, Hiện hữu, là hiện hữu thực sự, hiện hữu tuyệt đối không là gì khác hơn là hiệu lực.³⁶⁶ Bất kỳ điều gì tạo ra hiệu lực biểu hiện bằng nguyên nhân thì có thực. Điều gì phi hiệu lực thì không có lực, đó chỉ là tưởng tượng mà thôi. Nguyên nhân thể lý trước tiên có nghĩa là tạo ra hiệu lực. Hiện hữu, thực tại, sanh vật và sự vật đều là tên gọi của thực tại đó. Tất cả những điều đó đi ngược lại với tưởng tượng. Dầu có là tưởng tượng thuần túy hay chỉ là sức tượng tượng hữu ích. Toàn bộ vết tích cấu trúc thành tư duy đều là tưởng tượng. Đó chẳng phải là thực tại tuyệt đối đâu.

Ngon lửa đốt cháy và nấu được đồ ăn là ngọn lửa có thật.³⁶⁷ Sự hiện hữu của ngọn lửa đó đem lại hiệu quả và ngọn lửa đó gọi tên một hình ảnh sống động, một hình ảnh có độ sống động biến đổi theo một tỷ lệ trực tiếp liên quan đến độ gần hay độ xa của ngọn lửa thể lý.³⁶⁸ Ngay cả chỉ được biến đổi thành hình dáng của một điểm ngay tức khắc của ánh sáng. Nó tạo ra một hình ảnh sống động chỉ khi nào ngọn lửa đó có thực, có nghĩa là hiện hữu và tuân thủ theo thị lực giác quan. Một ngọn lửa lại không có mặt thời chỉ là tưởng tượng, không thiêu đốt thực sự mà cũng chẳng nấu chín được gì cả cũng không phát ra được bất cứ luồng sáng nào, lại chỉ là ngọn lửa không có thực.³⁶⁹ Ngọn lửa đó tạo ra một hình ảnh mờ mờ, trừu tượng và chung chung. Ngay cả có được sự tưởng tượng một cách mãnh liệt, ngọn lửa đó vẫn thiếu tính sống động tức khắc của một ngọn lửa có thực, hiện hành. Mức độ mờ mờ sẽ thay đổi theo một tỷ lệ đảo ngược với sức tưởng tượng, và không theo tỷ lệ trực tiếp với tính chất ở gần hay trạng thái ở xa. Chỉ có trong hiện tại, cái “ở đây” cái “ngay lúc này” và cái “điều này” là có thật. Mọi sự đã qua đều không có thật, mọi sự tương lai đều không có thật, mọi sự tưởng tượng, không có mặt, thuộc tâm linh, được cho là thực, chung chung, mọi sự phổ quát, dầu cho là phổ quát cụ thể hay một phổ quát trừu tượng đều không có thực. Mọi sự sắp xếp và mọi tương quan, nếu được cho là nằm ngoài các từ tương quan đều không có thực, có thực tuyệt đối chỉ là giây phút hiện tại của sự hữu hiệu thể lý.

Tuy nhiên, ngoài thực tại tuyệt đối và trực tiếp này vẫn còn một thực tại khác, thực tại gián tiếp, một thực tại ta có thể nói là thuộc mức độ thứ hai, một thực tại vay mượn. Khi một hình ảnh được khách thể hóa (được thể hiện cụ thể) và được đồng nhất với một số điểm của một thực tại ngoại vi. Hình ảnh đó tức khắc nhận được một thực tại được

366. NB., I., 15, artha-kriyā-sāmarthya-lakṣaṇam vastu paramārtha-sat.

367. *agni-svalakṣaṇa*.

368. NB., I. 13.

369. NBT., p. 14. 6.

qui cho nó. Từ quan điểm đặc biệt này các đối tượng có thể được phân thành những bản thể có thực hay không có thực, các thuộc tính³⁷⁰ có thật hay không có thật. Một ví dụ về một bản thể có thật thí dụ như con bò; về một bản thể không có thật, thí dụ như đối với Phật giáo, Thượng Đế, Linh hồn và kể cả Chất Thể nữa, thí dụ như một Chất Thể ban sơ vô định hình về Sāṅkhyas. Một ví dụ về thuộc tính có thật như sau, thí dụ như màu xanh; về thuộc tính không có thật, thí dụ như chất thể không biến đổi và trường cửu. Bởi lẽ đối với các Phật tử chẳng có gì là không biến đổi và thường hằng cả. Sự tưởng tượng của tâm thần chúng ta không có được ngay cả thực tại gián tiếp này là tuyệt đối không có thực, đây chỉ là những thuật ngữ vô nghĩa, thí dụ như, một chiếc hoa nở trên không trung, một *fata morgna* nở giữa sa mạc, những chiếc sừng mọc trên đầu những con thỏ rừng, một đứa con trai của một người phụ nữ son trẻ v.v...

Các đối tượng này hoàn toàn là tưởng tượng thuần túy, chỉ là thuật ngữ mà thôi, chẳng có được một chút gì là thực tại khách quan đằng sau các vật đó cả, trực tiếp đối chọi lại với các đối tượng này, trong đó không có đến một chút cấu trúc tưởng tượng, giữa hai thực tại này chúng ta có được một nửa thể giới tưởng tượng. Một thể giới cho dù gồm nhiều những hình ảnh được cấu trúc thành, nhưng được thiết lập trên một nền tảng thực tại khách quan. Đây chính là thể giới ngoại cảnh. Như vậy, có hai loại khả năng tưởng tượng, một loại tưởng tượng thuần túy còn loại kia thì pha trộn với tưởng tượng. Loại thực tại chỉ gồm có điểm tức khắc,³⁷¹ cho đến lúc này chúng không hề có một vị thế cố định trong thời gian, trong không gian, chúng cũng không có được bất kỳ phẩm chất giác quan nào. Chúng chỉ là một thực tại tuyệt đối hay thuần túy.³⁷² Thực tại khác bao gồm các hình ảnh được khách quan hóa; thực tại này được chúng ta ban cho một vị thế trong thời gian, không gian và với toàn bộ những khác biệt nhận ra được và những phẩm chất trừu tượng. Đây chính là một thực tại có thể nhận thức được bằng giác quan hay một hiện tại thực nghiệm.³⁷³

Đây chính là hai loại thực tại mà các vị luận lý học Phật giáo chủ trương, một thực tại tối tượng hay thực tại tuyệt đối phản ánh một cảm giác thuần túy, và một thực tại hữu vi hay thực nghiệm phản ánh trong một hình ảnh khách quan hóa.

Bất kỳ ở nơi nào có một liên quan trực tiếp với thực tại³⁷⁴ chúng ta có được một kinh nghiệm không đi ngược lại được.³⁷⁵ Mặc dù kinh nghiệm này, xét từ quan điểm của một thực tại tuyệt đối, cũng chỉ là một ảo tưởng mà thôi.³⁷⁶ Từ quan điểm này, ngay cả

370. Tātp., 338. 13. Xin đọc cp. bản dịch., tập I, bản phụ chú V.

371. *kṣaṇa* = *svalakṣaṇa*.

372. *paramārtha-sat*.

373. *saṃvṛtti-sat*.

374. TSP., p. 274.24 - *pāramparyeṇa vastu-pratibandhaḥ*.

375. *artha-saṃvāda*, ibid (không phải là *asaṃvāda*!).

376. *bhṛātatre'pi*, ibid.

một hậu kết chính xác cũng chỉ là một ảo tưởng mà thôi.³⁷⁷ Mặc dầu ảo tưởng này có chính xác điều này chỉ gián tiếp có thực chứ không trực tiếp đâu.

§ 7. Hai đặc tính thấy nơi nguồn trí năng.

Theo hai đặc tính thực tại tôi vừa đề cập đến ở trên đó là đặc tính trực tiếp, tức tối thượng hay siêu nghiệm và đặc tính gián tiếp hay thực nghiệm, nguồn trí năng cũng có hai đặc tính giống như vậy. Một nguồn trí năng mang đặc tính hoặc là trực tiếp hay gián tiếp, nguồn đó hoặc có nghĩa là một nguồn nhận ra được thực tại tối thượng hay là một nguồn nhận thức nhận ra được thực tại hữu vi. Nguồn trí năng trực tiếp lại chính là cảm giác, còn nguồn gián tiếp lại chính là khái niệm. Đặc tính đầu tiên là một phản chiếu thụ động.³⁷⁸ Đặc tính thứ hai chính là một phản xạ hữu vi.³⁷⁹ Đặc tính vừa kể này ta có thể nói chính xác là một phi phản xạ, bởi lẽ đây là một cấu trúc tự nhiên hay là một khái niệm, đây không phải là một phản xạ thụ động, nhưng bằng cách thoả hiệp chúng ta có thể gọi đây là một phản xạ hạn chế³⁸⁰. Phản xạ đầu tiên nắm được đối tượng³⁸¹ phản xạ thứ hai tưởng tượng³⁸² ra cùng một đối tượng đó. Ta phải cẩn thận chú ý rằng không có được sự “nắm bắt” có thật, hiểu theo nghĩa hiện thực hay thuyết hình người theo quan điểm Phật giáo về tri thức, nhưng theo ý tưởng chung về nhân quả như là điều phụ thuộc lẫn nhau thực dụng chỉ có sự phụ thuộc như vậy vào đối tượng mà thôi. Thuật ngữ “nắm chặt lấy” (grasp) chỉ được sử dụng để phân biệt giai đoạn đầu tri thức tiên khởi cấu trúc xảy ra sau đó về hình ảnh của sự vật được nắm chặt lấy. Một giai đoạn duy nhất chính là điều độc nhất, là điều không chứa đựng bất kỳ mối tương đồng nào³⁸³ với bất kỳ những đối tượng nào khác. Chính vì thế, đây là điều không thể nào tượng trưng được cho điều gì cũng không thể thốt lên được điều gì cả. Thực tại tối thượng.³⁸⁴ Một cách trình bày và là một tên luôn luôn tương ứng với một thể thống nhất hợp đề áp ủ một sự khác biệt về thời gian, không gian và phẩm chất, thể thống nhất này lại cấu tạo ra tính đồng nhất, và hoạt động của tâm linh nhờ đó thực tại được cấu trúc thành không phải là một phản xạ tiêu cực.³⁸⁵

Đề cập đến hai đặc tính của thực tại, cùng một lúc Dharmakīrti nói ám chỉ đến hai đặc tính một nguồn trí năng. Ngài cho rằng,³⁸⁶ “Quả thật cũng có hai đối tượng tri thức,

377. NBT., p. 812 – brāntam anumānam.

378. *nirvikalpaka-pratibhāsa*.

379. *kalpanā*.

380. *niyata-pratibhāsaḥ=niyatā buddhiḥ* xin đọc cp. Tātp., p. 12.27 = Tib. bcad-ses=paricchinnaṃ jñānam; thuật ngữ đã có ý nghĩa khác trong NBT., p. 8. 8 ff.

381. *grhṇāti*.

382. *vikalpayati*.

383. *svam asādhāraṇam tattvam*, xin đọc cp. NBT., p. 12. 14.

384. *anabhilāpya*.

385. Tātp., p. 338. 15.

386. NBT., p. 12. 16 ff.

diện mạo thứ nhất (prima facie) đã được hiểu rõ và (*diện mạo*) được phát hiện ra một cách dứt khoát. Đặc tính thứ nhất, chính là diện mạo thực tại hiện ra một cách trực tiếp ngay vào giây phút đầu tiên. Diện mạo thứ hai, chính là hình dáng, đã được tạo ra bằng tổng giác một cách rõ ràng. Hình dáng được trực tiếp nhận ra và được hình thành trong đầu, quả thật là hai điều hoàn toàn khác nhau. Điều được hiểu rõ bằng cảm giác chỉ là một giây lát duy nhất, điều gì được hình thành trong đầu một cách rõ ràng luôn luôn là một chuỗi những giây lát được nhận ra bằng một cấu trúc, dựa trên cơ sở một số cảm giác.

Mọi hệ thống triết lý Ấn Độ đều có học thuyết riêng về con số những nguồn trí năng khác nhau của chúng ta, dựa trên nhiệm vụ và những đặc tính riêng. Những người chủ trương duy vật, như đã nói đến ở trên, không chấp nhận một nguồn nào khác hơn là nhận thức giác quan. Đối với họ khả năng hiểu biết (tri thức) trên nguyên tắc không khác gì so với tri giác. Bởi lẽ khả năng hiểu biết chẳng là gì khác hơn là một sản phẩm vật chất là một qui trình sinh lý. Toàn bộ các hệ thống khác đều chấp nhận ít nhất cũng là hai nguồn trí năng khác nhau, là nhận thức giác quan và hậu kết. Các vị Vaiśeṣikas dừng lại với hai nguồn này, trường phái Sāṃkhya còn thêm vào chứng thực bằng lời, kể cả bằng lời mặc khải nữa. Hơn thế nữa, những người Naiyāyikas còn phân biệt ra từ hậu kết một loại lập luận đặc biệt bằng loại suy nữa (analogy)³⁸⁷ và còn các vị Mīmāṃsakas lại phân biệt được hàm ý (implication)³⁸⁸ và cách phủ định như là hai phương pháp tri thức tách biệt. Những đồ đệ của Caraka lại gia tăng con số lên đến mười một nguồn khác nhau: trong số đó “xác suất” (probability)³⁸⁹ lại xuất hiện như là một nguồn trí năng độc lập.

Các Phật tử từ thời Dignāga³⁹⁰ đã đồng ý với các vị Vaiśeṣikas, họ chỉ chấp nhận có hai nguồn trí năng khác nhau, họ gọi là nhận thức và hậu kết. Minh chứng bằng lời và bằng lập luận loại đối với họ còn bao gồm cả hậu kết nữa. Việc hàm ý không gì khác hơn là lời tuyên bố về cùng một sự kiện.³⁹¹ Tuy nhiên, mặc dù con số hai nguồn trí năng là cùng giống nhau ở cả hai hệ thống Phật giáo và hệ thống Vaiśeṣika, thời định nghĩa và các đặc tính của hai hệ thống lại khác nhau rất xa, tách biệt duy thực thuyết ngây thơ khỏi học thuyết tri thức phê phán, trong quá trình giải thích chúng ta sẽ nhiều lần có cơ hội để quay trở lại với khía cạnh này là một trong số những hòn đá tảng, toàn bộ hệ thống của Dignāga được xây trên đó. Nhưng chúng ta cũng đã có thể nói ngay bây giờ rằng chúng ta sẽ đi đến kết luận, là một kết luận siêu nghiệm. Điều gì giác quan có thể nhận ra không bao giờ phải chịu tri thức bằng hậu kết và điều gì được nhận ra bằng

387. *upamāna*.

388. *arthāpatti*.

389. *sambhava*, được giải thích là một loại trí năng bằng cách hàm ý.

390. Guṇamati, Tanjur Mdo, v. 60, f. 79^a 8, gợi ý là Vasubandhu chấp nhận āgama như là pramāṇa; xin đọc cp.

AKB. ad II 46 (bản dịch v. I, p. 226).

391. BNT., p. 43. 12.

hậu kết cũng không bao giờ bị khuất phục bằng giác quan đâu. Khi một đám cháy hiện hữu trong tầm mắt và được nhận ra bằng thị giác, đối với người chủ trương hiện thực đó là một trường hợp nhận thức giác quan. Khi cùng một đám cháy vượt quá phạm vi hiểu biết của chúng ta, và sự hiện hữu của đám cháy đó chỉ được nhận ra một cách gián tiếp, vì ta nhận thấy một ít khói thời trận cháy đó được nhận ra bằng hậu kết. Đối với những người Phật tử trong cả hai trường hợp như vậy một bộ phận được nhận ra bằng giác quan còn một bộ phận khác được nhận ra bằng hậu kết. Thuật ngữ vừa đề cập tới ở trên (hậu kết) trong trường hợp là từ đồng nghĩa với khả năng hiểu biết (tri thức), về một nguồn trí năng phi cảm giác. Tri thức vừa mang tính chất cảm giác lẫn phi cảm giác, vừa trực tiếp hay gián tiếp. Trong toàn bộ nhận thức ta thấy có một cốt lõi cảm giác được và một hình ảnh do khả năng hiểu biết tạo thành một bộ phận có thể nhận ra được bằng giác quan, còn bộ phận kia lại chỉ có thể nhận ra bằng trí óc. Tự bản chất sự vật được nhận ra bằng giác quan, những mối tương quan của sự vật đó và những đặc tính lại được sức tưởng tượng tạo thành, sức tưởng tượng này là chức năng của khả năng hiểu biết. Các giác quan chỉ nhận ra được sự vật trần trụi, tự bản chất sự vật, loại trừ toàn bộ những mối tương quan và những đặc tính chung chung. Các Phật tử không từ chối chúng ta nhận ra được một đám cháy đang hiện hữu thông qua nhận thức và một đám cháy không hiện hữu bằng hậu luận. Nhưng loại bỏ những khác biệt rõ ràng và thực nghiệm giữa hai nguồn trí năng chính của chúng ta vẫn còn có một sự khác biệt có thật, có thật tối thượng hay siêu nghiệm. Sự khác biệt này biến điều đó rằng mỗi một nguồn trong số hai nguồn này đều có đối tượng riêng, và chức năng riêng lẫn cả kết quả riêng nữa. Quan điểm Phật giáo nhận tên là một học thuyết “không hỗn hợp” hay “đã được xử lý”.³⁹² Một học thuyết thừa nhận các nguồn trí năng như vậy đều đã được xử lý và có giới hạn rõ ràng. Một học thuyết không bao giờ hoạt động ở một lãnh vực khác. Học thuyết ngược lại của những người chủ trương hiện thực thuyết nhận được tên gọi là một “pha tạp”³⁹³ hay là một học thuyết “sao chép lại”, bởi lẽ theo học thuyết đó, chính đối tượng có thể được nhận ra bằng cả hai cách, hoặc là trực tiếp bằng nhận thức giác quan hay gián tiếp thông qua hậu kết có điều chắc chắn là từ quan điểm thực nghiệm chính học thuyết Phật giáo mới xứng đáng được gọi là một học thuyết “hỗn hợp”, bởi lẽ cả hai nguồn trí năng không được phát hiện sống động trong điều kiện thuần túy, không pha trộn. Để có thể tách chúng ra, chúng ta phải vượt quá kinh nghiệm thực tế, vượt qua tất cả những hoạt động có thể quan sát được bằng ý thức hay vô thức của khả năng hiểu biết (trí năng) và thừa nhận một sự khác biệt thắng vượt, một sự khác biệt mà mặc dù chúng ta không trực tiếp quan sát được, lại thôi thúc chúng ta một cách cần thiết bằng một thực tại không đi ngược lại với thực tại tối thượng. Hiểu theo nghĩa đó ta có thể nói đây chính là một học thuyết “ổn định” được các giới hạn giữa cả hai nguồn trí năng.

392. *pramāṇa-vyavasthā*, xin đọc cp. N. Vārt., p. 5.5, Tātp., p. 12.15 ff.; xin đọc cp. tập II, Bản phụ lục II.

393. *pramāṇa-samplava*, như trên.

Toàn khối cách giải thích của chúng ta về triết lý của Dignaāga có thể được coi như chỉ là một sự phát triển của nguyên lý cơ bản này. Không muốn lường trước được các chi tiết của học thuyết này, hiện thời chúng ta hạn chế lại một dấu chỉ đơn giản này mà thôi.

Học thuyết cho rằng có hai và chỉ có hai nguồn trí năng như vậy, có nghĩa là có hai nguồn tri thức cơ bản rõ ràng, một chính là một phản xạ về một thực tại tối thượng và nguồn khác chính là một khả năng cấu tạo được các hình ảnh, trong đó thực tại này xuất hiện trong cảnh giới có thể nhận thức được bằng giác quan. Nhưng cũng còn có một ý nghĩa khác nữa, một ý nghĩa không chiếu cố đến thực tại tối thượng. Từ quan điểm có thể nhận thức được bằng giác quan lại có hai nguồn hay hai phương pháp tri thức, là nhận thức và hậu kết trong nhận thức hình ảnh của đối tượng nhận trực tiếp, có nghĩa là được nhận ra một cách sống động.³⁹⁴ Trong phương pháp hậu kết ta nhận ra đối tượng một cách gián tiếp, có nghĩa là một cách mờ mờ³⁹⁵ hay một cách trừu tượng, chỉ thông qua tương của đối tượng mà thôi. Nếu có một trận hoả hoạn xuất hiện trong tầm mắt quan sát được nhận ra một cách trực tiếp, đó chính là nhận thức. Nếu sự hiện hữu lại được kết luận thông qua nhận thức của sản phẩm đám cháy đó, tức là khói, thì đám cháy đó được nhận ra một cách gián tiếp thông qua hậu kết trong cả hai trường hợp đều có một cốt lõi cảm giác và một hình ảnh được cấu trúc thành. Nhưng trong trường hợp thứ nhất chức năng tri thức trực tiếp chiếm ưu thế, hình ảnh rất sống động, còn trong trường hợp thứ hai chức năng chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc chiếm ưu thế, hình ảnh lại mờ mờ và trừu tượng.³⁹⁶

Xuất phát từ quan điểm thực nghiệm này hai nguồn tri thức được coi như trong bộ phận luận lý học Phật giáo xử lý với luận lý học hình thức.

§ 8. Những giới hạn tri thức. Thuyết giáo điều và Phê bình luận.

Thật đã quá rõ ràng từ những gì đã được khẳng định trước đó, và điều sẽ được chứng minh bằng toàn bộ những phân tích xảy ra sau đó của chúng ta, đó là triết học Phật giáo đã hướng về khuynh hướng dứt khoát phê bình và chống lại thuyết giáo điều. Triết học bắt đầu từ Ấn Độ, cũng giống như các quốc gia khác, bằng những trận chiến nửa thi ca đầy sức tưởng tượng ôm ấp toàn bộ khoảng không vũ trụ trong suốt thời thơ ấu, triết lý đó tràn đầy với những điều khẳng định liên thoắt liên quan đến tổng số cuối cùng của những gì đang tồn tại. Đây chính là đặc tính triết học Ấn Độ trong thời điểm Upanisads. Vào thời Phật giáo cổ đại để chống lại khuynh hướng nhất nguyên, đã thể hiện một tinh thần phê bình luận mà kết quả đã đem lại một hệ thống hiện hữu đa nguyên bị cắt thành nhiều yếu tố Vật chất, tâm linh và Sức mạnh. Sau này Phật giáo tiếp

394. *viśadābha*.

395. *asphuṭa*.

396. NBT., p. 16. 12 ff.

tục tinh thần phê bình này, kết quả là môn hữu thể học và Tâm lý học thuộc thời gian trước đó đã được thay đổi hoàn toàn bằng một hệ thống luận lý học và nhận thức học. Phật giáo đã bỏ rơi phương pháp giáo điều gồm toàn những lời khẳng định và quay mặt lại với cách nghiên cứu tỉ mỉ các nguồn và các giới hạn của tri thức. Như chúng ta đã thấy các nguồn chỉ gồm có hai nguồn và giới hạn họ không thể vượt qua, chúng ta cũng là kinh nghiệm, có nghĩa là kinh nghiệm giác quan. Điều gì vượt qua giới hạn giác quan, điều gì vượt qua giới hạn cảnh giới thực nghiệm đều không thể nhận ra được.

Quả thật, chúng ta đang sở hữu một nguồn phi trí năng, phi cảm giác. Nhưng nguồn này không trực tiếp, không độc lập, có thể vượt quá kinh nghiệm giác quan. Chính vì thế, toàn bộ những đối tượng siêu cảm giác, tất cả các đối tượng không thể chứng đạt được như là một vị trí ở đó các đối tượng đó hiện hữu; cũng như thời gian chúng đang hiện hữu, như thể các phẩm chất cảm giác được chúng đang sở hữu³⁹⁷ đều không thể nhận ra được. Kết quả là toàn bộ siêu hình học phải chịu cùng một số phận bi đát. Các đối tượng như vậy đều không thể “xác định được”³⁹⁸ trí năng của chúng ta hay cũng như khả năng tưởng tượng đem lại kết quả có thể thoả mãn nơi nhiều loại cấu trúc khác nhau trong lãnh vực siêu cảm giác. Nhưng toàn bộ những cấu trúc như vậy sẽ trở thành biện chứng, có nghĩa là, tự mâu thuẫn. Phi mâu thuẫn chính là một thử nghiệm tối thượng cho thực tại và chân lý.

Điều này không thể không gây ấn tượng cho các vị sử gia rằng giáo điều về tính toàn năng của Đức Phật đã được thiết lập vững chắc đến như vậy nơi một bộ phận khác, nơi bộ phận tôn giáo, của Phật giáo, được tuyên bố một cách dứt khoát đã trở thành biện chứng, đó là một đối tượng liên quan đến đối tượng đó chúng ta chẳng có “xác định” được gì cả, cả bằng cách một lời xác định cũng như bằng cách chối bỏ³⁹⁹. Cùng điều đó cũng được áp dụng, thí dụ như đối với một ý tưởng giáo điều của trường phái Vaiśeṣika liên quan đến thực tại Phổ quát. Điều đó trở thành biện chứng vì những lý do đã được viện đến để thiết lập một thực tại khách quan đều bị các lý lẽ khác làm đối trọng cùng một sức mạnh ngang nhau có thể viện đến để khước từ.

Chúng ta thấy trong tác phẩm của Dharmakīrti một lời khẳng định rất đặc biệt sau đây.⁴⁰⁰ “Ngài nói, khi một hậu kết và một cấu trúc luận lý dựa vào đó được thiết lập, lại được tin tưởng một cách giáo điều,⁴⁰¹ thời nền tảng của luận cứ đó trở thành một giáo điều”. Những luận cứ như vậy “tự nhiên không tiến hóa từ một cân nhắc không có thành kiến về các sự kiện có thực, nhưng lại được tạo ra dưới ảnh hưởng của những

397. *deśa-kāla-svabhāva-viprakṛṣṭa* (*viprakṛṣṭa* = *atīndriya*) xin đọc cp. NBT., p. 39. 21.

398. *anīścita*.

399. NB. và NBT., p. 39. 20; 75. 13 ff., xin đọc cp. Đoạn kết của tác phẩm *Santānāntarā-siddhi*.

400. NBT., p. 81. 19 (bản văn), bản dịch. p. 223 ff.

401. *āgama-siddha*.

tư tưởng biện chứng ảo tưởng...”.⁴⁰² “Lại có những chủ đề xuất hiện đúng chỗ đối với những luận cứ thuộc loại này, tức là các vấn đề siêu hình⁴⁰³ (siêu giác quan), những vấn đề không thể sử dụng được vừa không bằng quan sát trực tiếp vừa không bằng suy luận chính xác, thí dụ như vấn đề thực tại phổ quát. Khi việc nghiên cứu tỉ mỉ về những vấn đề này được giải quyết, việc tranh luận giáo điều sẽ tăng trưởng...”. “Điều này thường xuyên diễn ra là những người ủng hộ cho các học thuyết khoa học,⁴⁰⁴ do bị mắc sai lầm về bản chất các sự vật có thật, gán cho họ những khía cạnh gây mâu thuẫn...”. “Nhưng khi luận cứ được tìm thấy dựa trên quan sát thích hợp bản chất thực sự của sự vật có thật,⁴⁰⁵ khi bất kỳ trường hợp nào có sự nối tiếp cần thiết hay có sự đồng hiện hữu cần thiết hay thiếu vắng bất kỳ một đối tượng (có thể xác định được) được thiết lập như vậy, thời sẽ không có chỗ để cho mâu thuẫn diễn ra”. “Các sự việc được thiết lập như là những lý do luận lý, không phải bằng bất kỳ cách dàn xếp (độc đoán) nào, nhưng thông qua chính bản chất có thật của những lý do đó. Chính vì thế khi các sự việc đồng hiện hữu, có sự nối tiếp hay không được thiết lập như là một điều kiện thực sự của các sự vật có thật, thời sẽ không có mâu thuẫn nào xảy ra. Một sự kiện được thiết lập chính là một sự kiện có thật tối thượng. Một sự kiện thiết lập thích hợp được thiết lập mà không có bất kỳ xúc phạm (vào lãnh vực tưởng tượng)... những sự kiện như vậy không được xây dựng trên tưởng tượng, nhưng chúng đứng trên một cơ sở tự bản chất là một thực tại”. Một ví dụ về một sự khẳng định giáo điều chính là học thuyết về thực tại phổ quát khách quan.

Kamalaśīla⁴⁰⁶ đã tự mình tuyên bố về cùng một hiệu quả như vậy trong một đoạn nổi tiếng như sau: “Chính Đức Phật đã rất hài lòng khi Ngài tuyên bố lời sau đây: “Này hỡi chư hiền! Ngài thốt lên, xin đừng bao giờ chấp nhận những lời của tôi xuất phát từ những cảm thọ đầy kính trọng làm gì! Xin hãy học hỏi nơi các học giả đã thử nghiệm các lời tôi đã nói ra (giống như người thợ kim hoàn đang làm bằng tất cả ba phương pháp) bằng lửa, đập tan (các vật bằng vàng thành từng miếng nhỏ) và bằng cách sờ chạm đến tảng đá”.⁴⁰⁷ Bằng những lời như vậy Đức Phật đã tuyên bố rõ ràng chỉ có hai (nguồn trí năng tối thượng), tạo thành những nguyên tắc cơ bản về nhận thức giác quan và hậu

402. *avastu-darśana*.

403. *atīndriya*.

404. *śāstrakāra*; *śāstra* ở đây là *āgama*. Thuật ngữ *āgama* có thể có nghĩa là mặc khải (việc tỏ lộ ra), vậy nên = *āmnāyā* = *śruti* = *dharma* = *sūtra*, hay thuật ngữ này có thể mang ý nghĩa là khoa học giáo điều, thí dụ như, hệ thống của ngài Vaiśeṣikas. Nghĩa đối nghịch lại trong cả hai trường hợp là *pramāṇa*. Trong TSP., p. 4 ff. Có nghĩa là việc mắc phải Phật giáo.

405. Nguyên tắc phê bình cơ bản được biểu lộ bằng cách gợi ý đặc biệt trong ngôn ngữ khác. – *yathā-avasthita-vastu-sthiti*.

406. Trong tập *Nyāya-bindu-pūrva-pakṣa-sankīrti*, Tanjur Mdo, tập 112; đoạn được trích bắt đầu 114^a. 8 biên tập Peking, xin đọc cp. TSP., p. 12. 19.

407. Theo những người Tây Tạng đoạn văn này được trích trong Kinh Ghana-sūtra, nhưng chúng ta không thể tìm ra được tổng tích.

kết (có nghĩa là trí giác và trí năng). Ngài đã báo cho ta biết điều này bằng đặc tính đặc biệt của các ví dụ điển hình ngài đã chọn để chứng minh làm rõ (những phương pháp kiểm tra chính những lời ngài đã thốt lên). Nhận thức giác quan đã được gợi ý cho thấy trong ví dụ Ngài nói về đám cháy, với đám cháy này cũng tương tự như là (một bằng chứng trực tiếp). Ngài gợi ý về hậu kết bằng ví dụ việc xúc chạm đến phiến đá với cục đá này cũng tương tự như là (một bằng chứng gián tiếp). Việc kiểm tra tối thượng chính là không có sự mâu thuẫn trong những lời nói của Ngài. Ngài gợi ý điều này (bằng ví dụ về người thợ kim hoàn rất cần đến một kiểm tra tối thượng) đó là việc đập nát (món đồ bằng vàng thành từng miếng). Tuy nhiên (phương pháp) vừa nêu không phải là nguồn trí năng thứ ba tuyệt đối khác, phương pháp này chẳng là gì cả ngoại trừ là một hậu kết. (114. b. 4). Phù hợp với (ba nguồn trí năng này) ta nhận ra được đối tượng cũng gồm có ba loại khác nhau, tức là đối tượng hiện hữu, thiếu vắng đối tượng và đối tượng siêu nghiệm.⁴⁰⁸ Như vậy, khi Đức Phật đề cập đến một đối tượng hiện hữu, thời đối tượng đó phải được thử nghiệm bằng nhận thức trực tiếp, giống như vàng được thử nghiệm bằng lửa để biết được độ tinh khiết. Nếu đối tượng đó không lộ rõ (nhưng ta biết được thông qua một số tướng hiện hữu) thời ta phải thử nghiệm đối tượng đó bằng hậu kết (đúng đắn), giống như ta lấy cục đá thử để xét nghiệm độ tinh khiết của món đồ bằng vàng đó. Nhưng nếu khi đối tượng thuộc loại siêu nghiệm, thời ta phải thử nghiệm bằng cách không phát hiện ra mâu thuẫn trong đó, giống như một món đồ trang sức (khi mà lửa và đá thử không thích hợp để kiểm chứng) ta phải đập bể ra thành từng miếng (để có thể xác minh được độ tinh khiết của món đồ bằng vàng đó). Như vậy, ngay cả trong những trường hợp như vậy khi chúng ta đã có được bản văn (Phật giáo) Kinh Thánh rất đáng tin cậy để xử lý một chủ đề siêu nghiệm của một bài thuyết trình, chúng ta sẽ phải tiến hành (không do tin tưởng vào bản văn đó) nhưng bằng tin tưởng (vào lý do như là) một nguồn trí năng lý thuyết duy nhất”.⁴⁰⁹

Những ví dụ điển hình về các đối tượng siêu nghiệm trước tiên là Nhiệm vụ Giới đức và Giải thoát chung cuộc, những luật giới liên quan đến nghiệp chương và Niết Bàn. Những đối tượng này không thể biết được qua thực nghiệm, nhưng các đối tượng này không rơi vào mâu thuẫn, chính vì thế việc Đức Phật tiết lộ cho chúng ta về những đối tượng này có thể được chấp nhận.

Quả thật, ta không thể phát hiện thấy Giới đức và Giải thoát chung cuộc bằng kinh nghiệm được. Qui luật nghiệp chương như là một động lực chính điều tiết qui trình cõi giới này và qui luật Niết Bàn là mục tiêu tối thượng của qui trình đó. Chính là những lời khẳng định liên quan đến toàn bộ hiện hữu này, nhưng những lời khẳng định đó không mang tính biện luận, không mâu thuẫn, không thể “xác định được trong không gian,

408. = pratyakṣa, parokṣa và atyanta-parokṣa. (=mñon-sum lkog-pa và śin-tu lkog-pa).

409. = *savikalpaka-pramāṇa-bhāve śrad-dadhānāḥ pravartante*.

thời gian và bằng phẩm chất” các đối tượng đó là thực tại phi thực nghiệm, mang tính chất siêu nghiệm, tuy nhiên ta phải thừa nhận bằng một học thuyết tri thức mang tính chất phê phán.

Ngoài ra, mặc dù toàn bộ trí năng của chúng ta đều bị giới hạn trong lãnh vực kinh nghiệm có thể xảy ra, chúng ta phải phân biệt giữa bản chất trí năng thực nghiệm này và những điều kiện tiền nghiệm (*a priori*) nơi khả năng đó. Một cách phân biệt sắc sảo giữa tri giác và trí năng như là hai nguồn trí năng duy nhất dẫn chúng ta trực tiếp đến việc giả định được tri giác thuần thực, đối tượng thuần túy và lý trí (hay là trí năng) năng động.⁴¹⁰ Có những sự vật không nhượng bộ được trước kinh nghiệm, song lại không gây ra mâu thuẫn, những sự vật này ngay cả còn cần thiết như là những điều kiện tiền nghiệm, (*a priori*) cho toàn bộ trí năng chúng ta, thiếu chúng thời hiểu biết của chúng ta có thể sụp đổ. Chính vì thế, chúng ta phải phân biệt rõ ràng giữa đối tượng siêu hình và đối tượng siêu nghiệm. Đối tượng thứ nhất chính là những đối tượng “không thể xác định được không liên quan đến không gian chúng đang hiện hữu, cũng không liên quan gì đến thời gian chúng tồn tại, cũng không liên quan gì đến những đặc tính có thể nhận thức được bằng giác quan các đối tượng đó đã đặt thủ.” Ngược lại, đối tượng thứ hai, chúng ta có thể xác định được chúng hiện hữu trong từng chút trí năng của chúng ta, bởi lẽ các đối tượng đó là điều kiện cần thiết về khả năng thực nghiệm nhìn chung, nhưng tự bản chất các đối tượng đó không thể hình dung ra được trong một hình ảnh giác quan, theo như ngài Dharmakīrti⁴¹¹ cho hay “các đối tượng đó không thể chứng đạt được bằng trí năng” chính là những sự vật siêu nghiệm. Như vậy, chính những sự vật siêu hình hay siêu nghiệm đã cấu trúc thành các khái niệm, nhưng các đối tượng đó lại là những ảo tưởng, mang tính chất biện chứng và mâu thuẫn. Siêu nghiệm, hay những sự vật tiền nghiệm (*a priori*), thí dụ như vật đặc biệt tối thượng, sự vật tối thượng tự bản chất không có thực⁴¹², nhưng chúng tự thân⁴¹³ lại là một thực tại, mặc dầu không chịu thua một khái niệm. Bởi lẽ từ chính yếu tính của vật đó đã không phải là một khái niệm. Chúng tôi sẽ đề cập đến chủ đề này ở nhiều vị trí khác nhau trong quá trình khảo sát chúng ta đang thực hiện.

410. *śuddham pratyakṣam, śuddha-arthaḥ, śuddhā kalpanā*.

411. NBT., p. 12. 19- prāpayitum asakyatvāt.

412. *kṣaṇasya=paramārtha-sataḥ*, như trên.

413. *santāninaḥ=kṣaṇāli = sva-lakṣaṇāni vastu-blūtāḥ*, như trên., p. 69. 2.

Phần II

THẾ GIỚI GIÁC QUAN

Chương I

HỌC THUYẾT SANH VẬT TỒN TẠI TỨC THỜI (KṢAṆIKA-VĀDA)

§ 1. Khẳng định vấn đề.

Trong chương trước, chúng ta vạch ra tầm quan trọng về việc các Phật tử đã gắn kết với nguyên tắc cơ bản đó là có hai và chỉ có hai nguồn trí năng mà thôi, là nguồn giác quan và nguồn trí tuệ, và họ đã gắn kết với một thực chất là hai nguồn trí năng đó không hoàn toàn đồng nhất với nhau, với ý định một nguồn trí năng này phủ nhận nguồn trí năng kia. Như vậy, chúng ta có nguồn trí năng giác quan và nguồn trí năng phi giác quan, hay một nguồn trí năng không thể nhận thức được bằng trí óc và nguồn trí năng khác lại có thể nhận thức được bằng trí óc.

Trong những lời mở đầu cho tác phẩm đại luận án của mình Dignāga đã tuyên bố rằng phù hợp triệt để với hai nguồn trí năng về thế giới giác quan thì thế giới này cũng có hai thứ, đó là thế giới giác quan đặc thù và thế giới giác quan tổng quát; thế giới giác quan đặc thù là đối tượng tương ứng với tri thức, còn thế giới giác quan chung chung, hay phổ quát là đối tượng ứng với trí tuệ hay lý trí. Như vậy tại Ấn Độ cũng như tại châu Âu, chúng ta có hai thế giới, một là thế giới giác quan (*mundus sensibilis*) và hai là thế giới chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc (*mundus intelligibilis*). Chúng ta sẽ tiến hành khảo sát tỉ mỉ những ý tưởng Phật giáo về hai thế giới này.

Ta có thể nhận thức được thế giới bằng giác quan bao gồm những vật khả giác (*sensibilia*) chỉ là những tia sáng tinh tấn nhất thời. Chất Thể vĩnh cửu, bất diệt, lan tỏa khắp mà ta tưởng là những gì chống đỡ hay là thể nền (*substratum*) cho chính những

vật đó chỉ là một hư cấu của trường phái Sāṅkhyas và các trường phái khác chủ trương. Toàn bộ sự vật không loại trừ một thứ gì chẳng gì khác hơn là những chuỗi sự kiện nhất thời (*momentary*). Kamalaśīla⁴¹⁴ cho rằng, “Đặc tính nơi các sự kiện này cho là tồn tại tức thời, được tách ra thành những giai đoạn riêng rẽ và lan tỏa ra hết mọi sự”. Chỉ bằng cách chứng minh chính đề căn bản này và chỉ bằng một hành động duy nhất⁴¹⁵ chúng ta đã có thể phủ nhận Thượng Đế (của những người theo thuyết hữu thần), cũng như phủ nhận được Chất Thể thường hằng (của những người Sāṅkhyas chủ trương) và toàn bộ giàu sang thuộc các thực thể siêu hình, các đối thủ của chúng ta đã tưởng tượng ra. Để khảo sát tỉ mỉ từng thứ một và biên soạn ra những lời phủ nhận phức tạp dài dòng là một điều khó khăn hoàn toàn vô bổ, bởi lẽ ta có thể dễ dàng thực hiện được cùng điều này.⁴¹⁶ Quả thật không có ai trong số những địch thủ của chúng ta lại chấp nhận rằng các thực thể này chỉ tồn tại nhất thời và chúng sẽ biến mất ngay sau khi đã xuất hiện và yếu tính của chúng là biến mất mà không để lại bất kỳ vết tích nào.⁴¹⁷ Quả thật chúng ta hoàn toàn biết rõ nếu ta chỉ chứng minh được đặc tính nhất thời của Sanh vật (Being) một cách chung chung tức khắc (*ipso facto*) ta sẽ có thể khước từ những thực thể siêu hình đó một cách dễ dàng. Chính vì thế, chúng ta sẽ tiến hành viết nhiều (bản nhiều) về những luận cứ để chứng minh học thuyết này và (một lần nữa) khước từ những thực tại mà chúng ta đã khảo sát tỉ mỉ trước đó, tức là Thượng Đế, Chất Thể, (Tự Nhiên, Linh Hồn như đã được nhiều trường phái thiết lập trước đó), cho đến cả “nhân vật” bán thường hằng mà các Phật giáo Vātsīputrīya chủ trương; và để hỗ trợ cho việc khước từ những thực thể (tồn tại kéo dài) sẽ được nghiên cứu tỉ mỉ tiếp theo sau đây, tức là Điều Phổ quát, Thực thể, Phẩm chất, Chuyển động, Hậu kết, cho đến những yếu tố tồn tại nhất thời đến “ba lần” như đã được các Phật tử Sarvāstivāda chủ trương)⁴¹⁸ cho đến Chất Thể (thường hằng) như những người duy vật⁴¹⁹ chấp nhận, rồi đến Kinh Thánh thường hằng như những người Bà la môn chủ trương.⁴²⁰ Như vậy (chẳng còn vết tích bất kỳ thực thể nào kéo dài hiện hữu sẽ phải bỏ qua) và học thuyết Sanh Tồn tại Nhất Thời sẽ được thiết lập một cách rõ ràng. Chính vì thế một cuộc khảo sát phê phán tỉ mỉ về sự ổn định hiện hữu (được giả định) sẽ chứa đựng một kết quả cuối cùng cho toàn bộ triết học Phật giáo”. Như vậy, đây chính là ý tưởng chỉ đạo của Phật giáo - *Chẳng có bất kỳ thực tại cơ bản nào khác hơn là những mảng hiện hữu tách biệt riêng rẽ và nhất thời*. Kể cả những thực thể thường hằng, dấu cho là Thượng Đế hay Chất Thể cũng chỉ là thực tại được khước từ, bởi lẽ chúng được thừa nhận là tồn tại kéo dài và thường hằng, nhưng ngay cả sự ổn

414. Xin đọc TSP., p. 131. 17 ff.

415. *eka-prahāreṇa eva*.

416. *svalpa-upāyena*.

417. *niramvaya-nirodha-dharmaka*.

418. *trikāla-anuyāgino bhāvasya (dharma-svabhāvasya)* xin đọc cp. CC., p. 42.

419. Hiểu theo nghĩa đen có nghĩa là “Tứ đại Cārvākas vĩ đại”.

420. Hiểu theo nghĩa đen có nghĩa là “Những âm thanh thường hằng trong Kinh thánh của cư dân Jaiminayas”.

định của đối tượng thực nghiệm cũng chỉ là điều gì đó được cấu thành do chính tương tượng của chúng ta. Thực tại Cơ bản cũng chỉ tồn tại tức thời mà thôi. (Các sự vật đó chỉ tồn tại nhất thời mà thôi).

§ 2. Thực tại động lực.

Chính ngài Kamalaśīla⁴²¹ cũng cho rằng: “Quả là điều rất tự nhiên đối với những con người bình thường⁴²² dẫn thân theo đuổi mục tiêu thường nhật của mình là tìm hiểu điều tra về hiện hữu và phi hiện hữu nơi vạn vật⁴²³ (người đó muốn)... Không làm như vậy quả là điều không bình thường.⁴²⁴ Chính vì thế, bất kỳ điều gì người ta lợi dụng để làm, dầu cho trực tiếp hay gián tiếp, dầu cho ở bất kỳ nơi nào, hay vào bất kỳ thời điểm nào, người đó đều cho là những gì có thật...”.⁴²⁵ Giờ đây, người Phật tử chúng ta chứng minh rằng những sự vật (có thật như vậy), tức là những sự vật là đối tượng cho một số hành vi có mục đích nào đó,⁴²⁶ (đều chỉ tồn tại tức thời). Chẳng có qui luật ngoại lệ nào cho rằng khả năng làm đối tượng cho một hành động có mục đích nào đó là một khía cạnh cơ bản để thuyết lập một thực tại. Đây chính là một khía cạnh gần kề với hiện hữu.⁴²⁷ Nhưng một sự vật không thể làm đối tượng cho một hành vi có mục đích và lại không thể trở nên có hiệu năng cách này, cách khác vào chính giây phút cuối cùng. Những giây phút trước của sự vật không thể chồng chéo lên giây phút đem lại hiệu năng đó để có thể tạo ra được hiệu quả nào, những giây phút tương lai lại càng không thể tạo ra được hiệu quả nào giống như trước đó. “Cùng tác giả⁴²⁸ đó lại cho rằng chúng ta chỉ xác thực rằng một đối tượng có thể tạo ra được điều gì đó chỉ khi nào điều đó đạt đến giây phút cuối cùng trong qui trình hiện hữu của nó. (Đó cũng chính là giây phút có thực duy nhất của sự vật đó), những giây phút khác đều không mang lại hiệu quả gì”. Khi một hạt giống trở thành một chồi non, điều này được thực hiện vào giây phút chót của hạt giống đó, không phải do những giây phút hạt giống nằm yên trong kho.⁴²⁹ Chúng ta có thể nêu thắc mắc rằng tất cả những giây phút trước của hạt giống đều là nhân duyên gián tiếp⁴³⁰ tạo ra chồi non đó. Nhưng điều này không thể được, bởi lẽ nếu hạt giống không biến đổi từng giây phút một, thời bản chất của nó sẽ phải kéo dài liên

421. TSP., p. 151. 19 ff.

422. *prekṣavān*.

423. *arthasya (=vastu-mātrasya) astitva-anastitvena vicārah*.

424. *unmattaḥ syāt*.

425. *yad eva padārtha-jātaṃ...tatraiva vastu-vyavasthā*; lời chú thích tương phản giữa padārtha và dastu; trong số padārthas chỉ những điều là vastu mới đem lại hiệu quả. Những người duy thực phân biệt svarūpa-sattā với sattā-sāmāya, các vị Phật giáo bác bỏ sự phân biệt này. Xin đọc cp. SDS., p. 26.

426. *arthā-kriyā-kāri-rūpa*.

427. *sādhyaena (= sattayā) vyāpti-siddhiḥ*.

428. Như trên, p. 140. 19.

429. *kusūlādi-stho na janayati*, như trên.

430. *na mukhyataḥ*, như trên, p. 140-22; những giây phút trước đó gọi là *upasarpaṇa-pratyaya*, xin đọc NK., p. 126.8, 135.8 v.v...

tục và chẳng bao giờ biến đổi. Nếu ta nói giây phút đâm chồi non được tạo ra bằng một “toàn bộ” các nhân duyên và điều kiện,⁴³¹ thời cùng điều đó cũng được áp dụng cho từng giây phút một, bởi lẽ từng giây phút đều sở hữu tính toàn bộ, các nhân duyên và điều kiện nhờ vào đó mà sự vật đó tồn tại. “Thứ giây phút của chúng ta này” (có nghĩa là giây phút chúng ta coi đó là có thật) chính là giây phút khi một hành động (có nghĩa là diễn biến của các giây phút đồng bộ đó) đã kết thúc”.⁴³² Nhưng một hành vi, hiểu theo nghĩa này, sẽ chẳng bao giờ kết thúc, mỗi giây phút đều nhất thiết được tiếp theo ngay bằng một giây phút tiếp theo. Sự gián đoạn trong chuyển động đó tạo thành yếu tính thực tại chẳng là gì khác hơn là sự xuất hiện của một giây phút nổi bật hay khác biệt nào đó.⁴³³ Giây phút này mang tính chất nổi bật đối với những nhu cầu thực tiễn của chúng ta, bởi lẽ một điều rất tự nhiên đối với chúng ta là không để ý đến những biến đổi không bị gián đoạn nơi những giây phút đó và chỉ lưu ý đến biến đổi đó khi nào vật đó khước vào chính mình một phẩm chất khác, có nghĩa là đủ để ghi khắc một thái độ mới trên tư cách của chúng ta hay trên suy tư của chính chúng ta nữa. Đồng nhất tính nơi các giây phút nói trên nơi hiện hữu của một sự vật đơn giản bao gồm ở chỗ không để ý đến những khác biệt⁴³⁴ của các giây phút đó. Việc phá vỡ tính đồng nhất đó không có nghĩa là phá vỡ chuyển động của các giây phút đó, điều đó luôn luôn chỉ là tưởng tượng mà thôi, đó chính là một tích hợp các giây phút khác nhau mà chúng ta không thể nhận ra. Sāntirakṣita⁴³⁵ cho rằng: “Yếu tính một thực tại chính là chuyển động của thực tại đó”. Quả thật thực tại mang tính chất động lực. Thế gian giống như một cuốn phim chiếu bóng. Nhân quả,⁴³⁶ có nghĩa là sự phụ thuộc lẫn nhau giữa các giây phút tiếp nối với nhau, gợi lên ảo tưởng ổn định hay sự kéo dài vậy, nhưng ta có thể nói, chúng chính là những sức lực hay tinh tấn⁴³⁷ loé lên nơi hiện hữu mà không có bất kỳ một thực thể chịu đựng nào có thật trong những giây phút đó. Nhưng cũng không có những khoảng thời gian cách quãng hay với những khoảng thời gian cách quãng nhỏ tí xiu nào cả.⁴³⁸

Học thuyết này với những đường nét chính chúng ta vừa mới phác họa ngắn gọn ở trên, và đã được hỗ trợ bằng một loạt các luận cứ cần phải được khảo sát tỉ mỉ như tình hình diễn biến sau đó trong cách phân tích của chúng ta, đã được chính các Phật tử cũng như các đối thủ của họ coi là hòn đá tảng cho toàn bộ môn hữu thể học của mình.

Ý tưởng cho rằng có sự ổn định nơi thế giới ngoại vi và sự hiện hữu chẳng gì khác

431. *sāmagri* = *hetu-kāraṇa-sāmagri*; toàn bộ những nhân duyên và điều kiện của một sự vật không thể được phân biệt từ chính sự vật đó. – *sahakāri-sākālyam na prāpter atiricyate*, Tātp., p. 80. 5.

432. AKB trong II.46 – *kriyā-parisamāpti-lakṣaṇa eva eṣo naḥ kṣaṇaḥ*; bản dịch tập I p. 232.

433. *vijātīya-kṣaṇa-utpāda*.

434. *bheda-agraha*.

435. TS., p. 138.9- *cala-bhāva-svarūpa=kṣaṇika*; TSP., p. 117.17 – *cala* = *anitya*, xin đọc cp. Như trên, p. 137.22.

436. TS., p. 1 - *calah pratītya-samutpādaḥ*, xin đọc cp. TSP., p. 131. 12.

437. *saṃskāra*.

438. *nirantara*.

hơn là một dòng chảy hiện hữu ngoại vi rất quen thuộc đối với chúng ta xuất phát từ lịch sử triết học Hy Lạp, trong đó bản thân Heraclitus, ý tưởng đó đã đánh dấu một tình tiết trong giai đoạn sơ khởi, là một tình tiết mà chẳng bao lâu sau đã bị quên lãng trong quá trình phát triển tư duy Hy Lạp. Chúng ta cũng phát hiện thấy điều này tại Ấn Độ như là nền tảng của một hệ thống có gốc rễ, ta có thể quay trở lại đến tận thế kỷ thứ VI trước CN. Nhưng đây không phải là một tình tiết, có sự phát triển không ngừng thông qua nhiều dạng thăng trầm, trong một loạt những hệ thống tỉ mỉ, và sau một cuộc sống sôi động vào khoảng 15 thế kỷ, ý tưởng này đã từ bỏ mảnh đất chôn nhau cắt rốn chỉ để tìm kiếm một ngôi nhà mới trong các quốc gia Phật giáo khác. Chính vì cùng một ý tưởng đã xuất hiện trong những suy đoán Tây phương hiện đại và ngay cả khoa học hiện cũng hỗ trợ một phần, vị sử gia sẽ quan tâm để chiếm được tuệ tri nơi các luận cứ, nhờ đó ý tưởng đó được thiết lập tại Ấn Độ và dưới dạng đã được hình thành tại đó.

Tại Ấn Độ chúng ta bắt gặp hai học thuyết hơi khác nhau về Dòng Chảy Phổ Quát (Universal Flux). Sự chuyển động tượng trưng cho một qui trình thế giới vừa là một chuyển động liên tục hay một chuyển động gián đoạn, mặc dù là một chuyển động cô đọng súc tích.⁴³⁹ Chuyển động vừa đề cập bao gồm tính chất vô tận nơi các giai đoạn riêng rẽ nối tiếp nhau hầu như bất tận. Trong trường hợp thứ nhất các hiện tượng chẳng gì khác hơn là những làn sóng hay là những dao động⁴⁴⁰ xuất hiện trên một hậu cảnh Chất Thể⁴⁴¹ thường hằng, lan tỏa khắp, không phân biệt đồng nhất với các hiện tượng này. Vũ trụ tượng trưng cho một chuyển động⁴⁴² khoan thai đều đều (*legato*). Trong trường hợp thứ hai ta không thấy có Chất Thể xuất hiện, chỉ là những tia sáng sinh lực⁴⁴³ xảy ra tiếp theo nhau và tạo ảo tưởng cho những hiện tượng ổn định. Vũ trụ đến lúc này là một chuyển động ngắt đoạn (*staccato*). Hệ thống triết học Sāṅkhya duy trì hệ thống thứ nhất, hệ thống thứ hai lại thấy chiếm ưu thế nơi Phật giáo.⁴⁴⁴ Ở đây chúng ta có một trường hợp không mấy quen thuộc với các sử gia triết học chung chung, về hai hệ thống triết học trái ngược nhau mà cả hai hình như đang bắt nguồn từ cùng một nguyên tắc đầu tiên.

Những luận cứ các Phật tử đưa ra là những luận cứ sau đây.

439. *sāṇdratara*.

440. *vṛtti*.

441. *pradhāna*.

442. *pariṇāma-vāda*.

443. *saṃskāra-vāda* = *saṅghāta-vāda*.

444. Các vị duy thực đều bác bỏ cả hai học thuyết này; họ đã do Udayana tạo thành công thức rất giàu trí tưởng tượng, *Pariśuddhi*, p. 171-172 – na tāvat *pratikṣaṇa-vartamā-natvam Saugata-mata-vad vastunaḥ svarūpotpādah, nāpi Sāṅkhya-vad vastu-svarūpa-sthairye 'pi pariṇati-bheda eva. Mimāṃsakaiḥ svī-kriyate*. Chúng ta phải ghi thêm rằng Sāṅkhya tuy có chối bỏ tính rõ ràng của *saṃavāya* và khía cạnh cơ bản này cũng tách biệt họ ra khỏi những người Vaiśeṣikas và hình như tách khỏi cả trường phái Yoga cổ xưa nữa.

§ 3. Luận cứ Năng lực tưởng tượng về Thời gian và Không gian.

Học thuyết về tính Nhất Thời Phổ Quát hàm ý rằng mọi khoảng thời gian một sự việc tồn tại trong thời gian bao gồm những thời điểm (point-instant) khởi lên liên tục và xảy ra cùng một lúc, mọi chuyển động bao gồm những thời điểm này khởi lên liên tục và kế tiếp nhau.⁴⁴⁵ Chính vì thế, không có thời gian, không có không gian và cũng không có chuyển động bao giờ và trên hết từ những thời điểm này chúng ta đã tạo ra các thực thể do chính ta tưởng tượng.

Để có thể am hiểu được khái niệm Phật giáo về Thời gian, Không gian và Chuyển động chúng ta buộc phải đương đầu những điều này với những khái niệm bất đồng khác nhau được thiết lập trong các trường phái duy thực Ấn Độ. Đối với phương pháp này chúng ta buộc phải quay trở lại từng bước một hầu hết những gì chúng ta đã nghiên cứu tỉ mỉ. Chúng ta bắt đầu với Thời gian và Không gian trước đã.

Theo các vị duy thực Ấn Độ, thời gian chính là một thực thể. Đây là một thực thể duy nhất, thường hằng và lan tỏa khắp.⁴⁴⁶ Ta luận ra được sự hiện hữu của thời gian từ các sự kiện giữa các hiện tượng xảy ra tiếp nối nhau và đồng thời với nhau. Cũng giống vậy Không gian cũng là một thực thể⁴⁴⁷. Đây là một thực thể duy nhất, thường hằng và bao gồm hết tất cả mọi sự. Ta luận ra được sự hiện hữu của thời gian nơi các sự kiện đó là mọi vật thể mở rộng đều chứng đắc đặc tính không thể dò trước được, những vật thể đó luôn luôn ở cạnh bên nhau trong không gian. Ngài Praśastapāda còn nói thêm⁴⁴⁸ một nhận xét thật thú vị về Thời gian, Không gian và Vũ trụ Cảm (Cosmical Ether) như sau: do mỗi thứ đều mang tính chất độc nhất trong thể loại của mình,⁴⁴⁹ thế nên các tên được gán cho từng chủng loại đó đều là tên riêng,⁴⁵⁰ chứ không phải là các thuật ngữ chung chung.⁴⁵¹ Những thời gian khác nhau chỉ là những bộ phận của một và cùng một thời gian mà thôi. Khi Thời gian và Không gian được trưng trưng là những bộ phận được chia ra thành nhiều không gian và thời gian khác nhau, đây chỉ là một phép ẩn dụ mà thôi. Các vật thể đã được phân chia nằm trong các bộ phận đó).⁴⁵² Nhưng không phải nằm trong chính Không Gian và Thời Gian đâu. Chính vì thế không gian và thời gian đó không mang “tính rời rạc hay cái ta gọi các khái niệm chung chung”.⁴⁵³ Chúng là những đại diện được tạo ra do “chỉ một đối tượng duy nhất” mà thôi.⁴⁵⁴

445. *nirantara-kṣaṇa-utpāda*.

446. VS., 2.6- 9, xin đọc cp. Praśastp., p. 63. 23 ff.

447. VS., 2.10 – 16, xin đọc cp. Praśastp., p. 67. 1 ff.

448. p. 58. 5 ff.

449. *ekaika*.

450. *paribhāṣikyaḥ sanjñāḥ*.

451. *apara-jāty-abhāre*.

452. *añjasā-ekatvepi...upādhi-bhedān nānātvopacārah*.

453. Thật hơi kỳ cục là một trong số những luận cứ nguyên tắc của Kant nhằm ấn định tính chất không có thực của thời gian và không gian lại thấy trong hệ thống chủ trương duy thực Ấn Độ, mà không rút ra được cùng một kết luận như Kant đã làm, xin đọc CPR., p. 25.

454. Xin đọc cp. Kandalī, p. 59.6 – vyakti-bheda-adhiṣṭhāna. Kant, CPR., p. 25 đã kết luận từ thực tế này là

Có điều đã rõ ràng là các vị chủ trương duy thực Ấn Độ, cũng giống như một số vị duy thực châu Âu lại coi Thời gian và Không gian là hai đồ đựng bao gồm hết tất cả mọi sự có trên đời này, tức là chứa đựng trong mỗi đồ đựng đó toàn thể vũ trụ.

Phật giáo đã phủ nhận thực tại riêng rẽ của hai đồ đựng đó. Như chúng ta đã thấy, thực tế (điều có thực) là một vật có được hiệu xuất (efficiency) của chính mình. Các đồ đựng vạn vật kia không có được hiệu xuất riêng rẽ⁴⁵⁵. Thời gian và không gian không thể tách rời ra khỏi những gì tồn tại bên trong đó. Chính vì thế, thời gian và không gian không phải là những thực tại tách biệt nhau. Do có được khả năng tưởng tượng sáng tạo thế nên chúng ta có thể có những cách nhìn khác nhau về cùng một đối tượng và phân biệt được giữa đồ vật và cái đựng đồ vật đó, nhưng đây chỉ là tưởng tượng mà thôi. Mỗi thời điểm có thể được coi như là một phân tử thời gian, một phân tử không gian và một phẩm chất giác quan nhưng sự khác biệt này nơi thái độ tâm linh chúng ta⁴⁵⁶ đối với thời điểm đó. Chính thời điểm là thực tại cơ bản, hành động bừa bãi xuất phát từ toàn bộ tưởng tượng của chúng lại chính là phi phẩm chất, phi thời gian và không khả phân chia.

Trong giai đoạn đầu, triết học Phật giáo chấp nhận thực tại không gian là một trong các yếu tố⁴⁵⁷ nằm trong vũ trụ. Đó chỉ là một khoảng không trống rỗng được tưởng tượng ra thành một yếu tố bất biến, thường hằng⁴⁵⁸ và bao trùm mọi sự trong đó. Nhưng sau này khi các Phật tử phải đối mặt với duy tâm thuyết ngay trong sân nhà của mình, họ nhận ra rằng thực tại của các đối tượng ngoại vi không chấp nhận một bằng chứng nghiêm chỉnh, và sau này các Phật tử đã khước từ một thực tại của không gian có thực. Thời gian có thực⁴⁵⁹ cũng bị khước từ giống như vậy, nhưng thời gian tinh tế, có nghĩa là khoảng thời gian ngắn và thời điểm⁴⁶⁰ có hiệu suất, không những chỉ được khẳng định, như chúng ta sẽ thấy ngay sau đây, mà còn được tạo thành một điểm tựa trên đó toàn bộ ngôi nhà thực tại được chống đỡ. Những khái niệm về thời gian có thực và không gian có thực không bị tấn công về cơ bản nên đã trở thành những nhãn kiến tiền nghiệm có nguồn gốc thực nghiệm không thể nào nhận ra nhưng lại bị triệt hạ một cách biện chứng về cơ bản đến nỗi những khái niệm khoảng thời gian một sự việc tồn tại và mở

thời gian phải là một nhãn kiến, bởi lẽ “một sự đại diện, chỉ một đối tượng duy nhất có thể tạo ra, chính là một trực giác (intuition). Các Phật tử không bao giờ nói điều đó, bởi lẽ họ cho rằng một đối tượng duy nhất (vyakti=svalakṣaṇa) chỉ là một thời điểm và trực giác cũng chỉ là cảm giác thuần túy (nirvikalpakam pratyakṣam) tương ứng với sự hiện diện của đối tượng đó.

455. Các đồ chứa đó không phải là artha-kriyā- kārīn.

456. *kālpānīka*; xin đọc các nhận định của các dịch giả tác phẩm *Kathāvatthu*, p. 392 ff.

457. Với tên gọi là ākāśa, tên đó có nghĩa là trong hệ thống Nyāya-Vaiśeṣika Cosmical Ether được dùng làm cách quảng bá âm thanh. Kamalaśīla cho hay, TSP., p. 140.10 rằng bởi lẽ các vị Vaibhāṣikas chấp nhận thực tại của yếu tố này, họ không xứng được gọi là các Phật tử - na Sākyā-putrīyāḥ.

458. *asamkrta*.

459. *sthūlah kālah*. Trong tác phẩm *Kathāvatthu – mahākāla*.

460. *kṣaṇaḥ=sūkṣmaḥ kālah*.

rộng như ta thường dùng trong cuộc sống hàng ngày lại ngấm ngấm chứa đựng những mâu thuẫn, chính vì thế không thể được chấp nhận như là có thật một cách khách quan.

§ 4. Kỳ gian và Trương độ không có thực.

Quả thật, nếu chúng ta thừa nhận rằng một vật, mặc dù có là duy nhất một mình, đều có kỳ gian (duration là khoảng thời gian một sự vật tồn tại) và trương độ (extention), chúng ta sẽ đáp xuống vùng mâu thuẫn, bao lâu chúng ta cho rằng thực tại chỉ là hiệu quả. Một sự vật có thật không thể hiện hữu trong cùng một thời gian ở nhiều nơi khác nhau, cũng như vậy một thực tại không thể có thật tại nhiều thời điểm khác nhau. Nếu trường hợp này xảy ra, điều đó sẽ đi ngược lại với qui luật mâu thuẫn. Nếu một sự vật hiện diện ở một nơi, thì sự vật đó không thể hiện hữu ở nơi khác được. Hiện diện ở một nơi khác, có nghĩa là hiện diện ở nơi trước đó. Như vậy là hiện diện ở nhiều nơi có nghĩa là hiện diện và cùng thời gian đó lại không hiện diện ở một nơi nào đó. Theo những người duy thực các sự vật thực nghiệm lại có một kỳ gian có thật giới hạn, chúng được tạo ra do một sức mạnh sáng tạo của thiên nhiên hay do ý chí con người hay do ý chí Thượng Đế từ những nguyên tử mà ra. Các nguyên tử kết hợp và tạo ra nhiều đơn vị mới. Những đơn vị mới này tạo những đơn vị có thật cư trú hay vốn cố hữu nơi nguyên nhân chất thể (*cause materialis*) có nghĩa là nơi các nguyên tử, như vậy chúng ta có một sự vật cư trú đồng thời nơi một số lớn các nguyên tử, có nghĩa là nơi nhiều chỗ khác nhau. Điều này không thể diễn ra được, hoặc là đơn vị được tạo ra đó là một điều hư cấu và có thật chỉ là những bộ phận, hay những bộ phận là những hư cấu và có thật chỉ là một toàn khối cơ bản. Đối với các Phật tử chỉ có các bộ phận là có thật, toàn khối chỉ là hư cấu⁴⁶¹ vì nếu là một thực tại, điều đó phải là một thực tại cư ngụ ngay tại một lúc ở nhiều chỗ, có nghĩa là một thực tại ngay một lúc cư trú và không cư trú nơi một vị trí nhất định.⁴⁶²

Thông qua những suy tư vừa kể, tương tự như vậy ta có thể chứng minh được rằng một sự vật có thể không có kỳ gian (khoảng thời gian một sự việc tồn tại). Nếu một sự vật tồn tại ở một thời điểm A, nó không thể cùng hiện hữu ở một số thời điểm B nào đó, vì để tồn tại thực sự ở một thời điểm A có nghĩa là sự vật đó phải không có bất kỳ hiện hữu có thật nào tại thời điểm B hay tại bất kỳ thời điểm nào khác. Nếu chúng ta chấp nhận rằng cùng một sự vật tiếp tục tồn tại, tại thời điểm B, điều này chỉ có nghĩa là vật đó ngay tức khắc thực sự tồn tại và không thực sự tồn tại ở thời điểm A. Nếu một sự

461. Xin đọc cp. Avayavi-nirākaraṇa do ngài Acārya Asoka viết trong tác phẩm “Six Buddhist Tracts” Và Tātp., p. 269.3 ff., NK., p. 262.10 ff. N Kandalī, p. 41.12 ff.

462. Xin đọc cp. các thuật ngữ của Leibniz (Trích đoạn một lá thư 1693) - “Trương độ không là gì ngoài sự nhắc lại, hay vô số điều gì đó tiếp tục, trải rộng ra, một đa số, liên tục và cùng tồn tại của các bộ phận”; và “Theo ý kiến của tôi, thực thể vật chất bao gồm nơi điều gì đó khác hơn là bị trải rộng ra và chiếm dụng một vị trí; và trương độ chẳng gì khác hơn là một cách trừu tượng hóa”.

vật lại có kỳ gian (khoảng thời gian một sự việc tồn tại) như thật thông qua nhiều thời điểm khác nhau nó có thể tượng trưng cho một đơn vị có thật tồn tại ngay tức khắc vào nhiều thời điểm khác nhau, hay những thời điểm là ảo tưởng và có thật đó chỉ là một hư cấu, vì nếu đây là một thực tại, nó có thể là một thực tại tồn tại ở nhiều thời điểm cùng một lúc.⁴⁶³ Có nghĩa là tồn tại và trong cùng một lúc lại không tồn tại vào một thời điểm nào đó.

Như vậy, đối với các Phật tử chính thực tại tuyệt đối lại là phi thời gian, phi không gian và phi chuyển động. Nhưng không phải phi thời gian hiểu theo nghĩa một hữu thể thường hằng, phi không gian không hiểu theo nghĩa là một hữu thể ở khắp mọi nơi, phi chuyển động không hiểu theo nghĩa là ôm đồm toàn khối những hữu thể phi chuyển động, nhưng là phi thời gian, phi không gian và phi chuyển động hiểu theo nghĩa không có kỳ gian (khoảng thời gian một sự việc tồn tại) không trương độ phi chuyển động, đây chính là một thời điểm toán học, một giai đoạn của một hành động đem lại hiệu quả.

§ 5. Luận cứ từ nhận thức trực tiếp.

Đặc tính nhất thời nơi vạn vật hiện hữu cũng được thiết lập thêm nữa thông qua luận cứ từ nhận thức và hậu kết. Luận cứ đầu tiên trong số đó chính là luận cứ từ nhận thức trực tiếp.⁴⁶⁴ Cảm giác đó chính là một nguồn sáng nhất thời loé lên được chứng minh bằng nội quan. Nhưng một cảm giác nhất thời cũng chỉ là phản xạ nơi một sự vật nhất thời mà thôi. Cảm giác đó không thể chiếm được hoặc là điều gì đã xảy ra trước đó, cũng không chiếm được điều gì diễn ra tiếp. Giống như khi chúng ta nhận thấy một mảng màu xanh bằng một cảm giác nhất thời. Chúng ta nhận thấy chính một sự vật tương ứng với cảm giác đó, có nghĩa là màu xanh và không phải màu vàng, ngay cả như vậy chúng ta nhận thấy trong cảm giác đó vào chính giây phút hiện tại, không phải giây phút trước đó, và không phải ở giây phút tiếp. Khi sự hiện hữu của mảng màu xanh đó được nhìn thấy, tính phi hiện hữu của màu xanh đó hay sự thiếu vắng màu xanh đó, tự động (*eo ipso*) bị loại bỏ và vì lý do đó, sự hiện hữu dưới những giây phút trước đó hay những giây phút tiếp theo cũng bị loại bỏ. Các cảm giác chỉ nắm bắt được những giây phút hiện tại mà thôi. Chính vì toàn bộ những đối tượng ngoại vi đều được biến đổi thành dữ liệu giác quan và những cảm giác tương ứng luôn được giới hạn với một giây phút duy nhất, rõ ràng là toàn bộ các đối tượng đó, đến chừng mực chúng ảnh hưởng đến chúng ta, chỉ là những hiện hữu nhất thời mà thôi. Kỳ gian (khoảng thời gian một sự việc tồn tại) của đối tượng đó vượt xa giây phút cảm xúc không thể đảm bảo bằng chính cảm xúc được, đó là một trương độ của cảm xúc đó, là việc cấu trúc của sức tưởng tượng của chúng ta. Điều vừa nói đến, tạo thành một hình ảnh của đối tượng đó, khi bị

463. Xin đọc cp. Tātp., p. 92.13 ff. bản dịch trong tập II App. ; xin đọc cp. NK p. 125.

464. NK., p. 123. 14 ff., Tātp., p. 92. 15 ff.

cảm giác kích thích, nhưng chỉ mình cảm xúc, cảm xúc thuần túy đều chỉ đến đối tượng nhất thời mà thôi.

§ 6. Nhận thức không thể chứng minh kỳ gian là gì.

Đối với luận cứ này người duy thực đưa ra phản đối sau đây⁴⁶⁵. Họ nói, quả thật cảm giác chỉ hiểu rõ được bề mặt màu xanh và không hiểu rõ vào thời gian đó có điều gì khác biệt với màu xanh đó xảy đến. Nhưng chúng ta không thể lúc nào cũng cho rằng, cảm giác hiểu rõ thời gian chính xác kỳ gian của cảm giác đó và kỳ gian này chỉ là nhất thời mà thôi. Tự bản chất cảm giác kéo dài hơn là chỉ trong một giây lát mà thôi, cảm giác đó có thể tồn tại khoảng vài ba giây lát là chuyện thường, và chẳng có gì không thể xảy ra là một sự vật có thể tồn tại và dần tạo ra hàng loạt hết cảm giác này đến cảm giác khác.

Các Phật tử trả lời.⁴⁶⁶ (Vì lợi ích của luận cứ này) chúng ta hãy chấp nhận rằng đặc tính nhất thời nơi toàn bộ hiện hữu không được phản ánh trực tiếp nơi tri thức của chúng ta, (nhưng liệu kỳ gian có tâm đầu ý hợp tốt hơn chăng? Liệu kỳ gian có được phản ánh trực tiếp hay không?) Vâng quả thật là như vậy, người duy thực nói, có một sự kiện hiển dăng, một sự kiện nhận thức⁴⁶⁷ có thể chứng minh được tính ổn định và kỳ gian của mọi sự vật, đó chính là nhận thức về khuôn mẫu. “Đây chính là cùng một viên đá quý (tôi đã nhìn thấy trước đây)”. Các Phật tử trả lời, phán đoán này, không chứng minh tính ổn định và kỳ gian của đá quý pha lê đó đâu, phán đoán đó không chứng minh được rằng, điều kiện trước đó cũng tương tự như điều kiện hiện nay và nếu ta không thể chứng minh được điều này, chẳng còn điều gì có thể giúp chúng ta thừa nhận rằng đã có một qui trình biến đổi liên tục không thể nhận ra được, ngay cả nơi viên đá pha lê đó. Thế thì sẽ chẳng có một thực thể nào tồn tại kéo dài cả. Nhưng một sự biến đổi nơi những hiện hữu nhất thời liên tiếp hết biến đổi này đến biến đổi khác. Quả thật, phán đoán “đây chính là cùng viên đá pha lê đó” không phải là một tương hợp trái phép về hai yếu tố hoàn toàn đồng nhất chẳng có gì chung nhất cả. Yếu tố “này” ám chỉ đến hiện tại đối với một cảm giác và một đối tượng có thật. Yếu tố “kia” ám chỉ đến quá khứ, đối với điều gì đó tiếp tục tồn tại chỉ dành riêng cho trí tưởng tượng và trí nhớ mà thôi. Chúng hoàn toàn khác nhau như nóng và lạnh vậy. Tính đồng nhất đó ngay cả thần Indra toàn năng cũng không thể tạo ra được! Nếu những sự vật như vậy lại có thể đồng nhất với nhau, thời sẽ không có lý do tại sao toàn thể vũ trụ lại không được tạo nên bằng những sự vật đồng nhất như vậy. Trí nhớ có nhiệm vụ giới hạn ở quá khứ không thể hiểu những giây phút hiện tại, cả cảm giác cũng vậy, chỉ có nhiệm vụ giới hạn ở hiện tại, chẳng có thể hiểu được quá khứ đâu. Khi có điều không nhất quán xảy ra nơi nguyên nhân, hậu

465. NK., p. 123. 23 ff.

466. Như trên., p. 124. 7.

467. *pratyabhijñā bhagavatī*, xin đọc cp. cùng một luận cứ trong NS., p. 111. 1. 2.

quả không thể nào đồng nhất được, bằng không kết quả sẽ được tạo ra không do các nguyên nhân nữa, nhưng rất bừa bãi lung tung. Cả trí nhớ lẫn cảm giác đều có lãnh vực hoạt động riêng tương ứng và kết quả chúng đem lại không thể trộn lẫn, giống như công việc trong lãnh vực của người này với lãnh vực của người khác được. Nhận thức (nhận ra) không thể tách biệt khỏi trí nhớ, và trí nhớ được tạo ra bằng tư duy kiến tạo, đây không phải là một phản xạ trực tiếp về thực tại đâu. Chính vì thế, bất đồng của người duy thực cho rằng nhận thức chứng minh được kỳ gian là phản bội lại không chỉ ước ao của người đó muốn như vậy.⁴⁶⁸

§ 7. Các luận cứ từ phân tích khái niệm hiện hữu.

Dẫu cho cả nhận thức (tưởng) trực tiếp lẫn nhận ra cũng không thể chứng minh được tính ổn định của các đối tượng thuộc thế giới ngoại vi, tuy nhiên các Phật tử⁴⁶⁹ cho rằng, vì lợi ích các luận cứ việc thừa nhận điểm và chấp nhận rằng nhận thức (tưởng) trực tiếp cảm thấy rõ đối tượng đại khái cho một số ổn định nào đó. Tuy nhiên, tưởng (nhận thức) lại bị làm sai lạc đi. Ổn định tính là một ảo tưởng,⁴⁷⁰ lại có những luận cứ⁴⁷¹ có sức thuyết phục chống lại việc chúng ta công nhận có ổn định tính và kỳ gian (khoảng thời gian một sự việc tồn tại).

Luận cứ thứ nhất bao gồm việc suy diễn ra theo giải thích một thực tế về biến đổi liên tục từ khái niệm hiện hữu. Hiện hữu, hiện hữu thực sự (có thực) như chúng ta đã thấy, chính là hiệu quả và hiệu quả có nghĩa là biến đổi. Điều gì tuyệt đối không thay đổi cũng tuyệt đối vô hiệu lực; điều gì tuyệt đối vô hiệu lực đều không tồn tại, thí dụ như Vũ Trụ Cầm (Cosmical Ether), ngay cả theo ý kiến của những ai chấp nhận rằng đó chỉ là một thứ chất liệu được giả định là phi chuyển động. Nhưng đối với những Phật tử, phi chuyển động chính là không đem lại hiệu quả một cách nhân quả chính, chính vì thế không tồn tại. Phi chuyển động và phi hiện hữu là các từ có thể dùng thay thế được, tức là từ đồng nghĩa, vì không còn ý nghĩa nào khác để chứng minh sự hiện hữu của chúng ta hơn là tạo ra kết quả nào đó. Nếu sự vật nào đó tồn tại mà không đem lại bất kỳ hiệu quả gì, thời sự hiện hữu của nó là không đáng kể. Những Phật tử kết luận rằng bất kỳ điều gì không biến đổi cũng không tồn tại.

Luận cứ này được đưa ra dưới hình thức tam đoạn luận⁴⁷² sau đây:

Tiền đề chính. Bất luận điều gì tồn tại phải trải qua biến đổi nhất thời nào đó.

468. *manoratha-mātram*, xin đọc cp. như trên., p. 124. 24.

469. Như trên., p. 127. 7 ff.

470. *samāropita-gocaram akṣaṇikam*, như trên.

471. Như trên., p. 123. 34.

472. TS., p. 143. 17 ff.; Tam đoạn luận này xuất hiện dưới một dạng khác trong SDS., p. 26, trong đó được trích từ Jñāna-srī, và trong NK., p. 127. 9.

*Thí dụ.*⁴⁷³ Như một chiếc bình (có thực tại cơ bản chỉ là một thời điểm có hiệu lực).

*Tiền đề thứ.*⁴⁷⁴ Nhưng vũ trụ cảm được giả định là phi chuyển động.

Kết luận. Nó không tồn tại.

Vì mọi đối tượng hiện hữu đang biến đổi từng giây từng phút chứng minh bằng một thể tiền thối lưỡng nan (dilemma). Có hiện hữu, nghĩa là có kết quả. Thế thì vấn đề nổi lên là, phải chăng tính hiệu năng này tồn tại lâu dài hay chỉ là nhất thời? Nếu hiệu năng này tồn tại vĩnh viễn, thời tất cả các giai đoạn đối tượng được giả định là tồn tại phải tham gia vào việc tạo ra hiệu quả. Nhưng điều này là không thể. Những thời điểm xảy ra trước đó không thể chồng chéo lên thời điểm cuối cùng để có thể tham gia vào việc tạo ra hiệu quả. Tồn tại vĩnh viễn có nghĩa là tĩnh tại (phi chuyển động) mà tĩnh tại có nghĩa là không đem lại hiệu quả. Có nghĩa là vào thời gian đó không tạo ra bất kỳ hiệu quả nào; phi hiệu quả có nghĩa là không tồn tại. Mỗi đối tượng có thật đều có hiệu quả trong việc tạo ra giai đoạn tiếp theo trong kỳ gian (khoảng thời gian một sự việc tồn tại) đó. Chính vì thế, đối tượng phải tạo ra hiệu quả ngay lập tức hay sẽ không bao giờ tạo ra cả. Không có điều gì làm quá độ giữa hai tình trạng tĩnh tại và không tĩnh tại, để trở thành tĩnh tại có nghĩa là trong tình trạng phi chuyển động và bất biến⁴⁷⁵ một cách vĩnh viễn, vì vũ trụ cảm (Cosmical Ether) được các nhà duy thực Phật giáo cũng như một số nhà khoa học hiện đại giả định là phi chuyển động. Không tĩnh tại có nghĩa là di chuyển và biến đổi từng giây từng phút một.⁴⁷⁶ Mọi sự vật không thể dừng lại và sau khi đã nghỉ một chút lại bắt đầu di chuyển trở lại, như thuyết duy thực ngây thơ về cuộc sống hàng ngày cũng như triết học duy thực thừa nhận. Không có chuyển động luôn tiếp tục diễn ra trong thực tại cuộc sống, nhưng về chuyển động này chúng ta chỉ nhận thấy một số thời gian đặc biệt khi chúng ta ổn định việc tưởng tượng của chúng ta.

Công việc suy diễn về nhất thời tính từ hiện hữu ta gọi là duy diễn theo cách giải thích.⁴⁷⁷ Quả thật, phán đoán “hiện hữu nghĩa là hiệu quả” và “hiệu quả, nghĩa là biến đổi” lại chính là suy diễn theo cách giải thích. Vì vị ngữ ngụ ý trong chủ từ và giải thích làm rõ bằng phân tích. Cùng một sự việc đó cũng được mô tả như là hiện hữu, cũng có thể mô tả như là có hiệu quả và như biến đổi. Các thuật ngữ hiện hữu, hiệu quả và biến đổi lại có liên quan với “*đồng nhất tính hiện hữu*”⁴⁷⁸ có nghĩa là, chúng có thể không

473. Ví dụ của Jñānaśrī chính là yathā jalabharah, rất có thể đây chính là lý do vận luật.

474. Upanaya trong NK, là sam ca ...śabdādir và các công thức của Jñānaśrī là santaś ca bhāvā amī. Dưới dạng Śāntirakṣita và Kamalaśīla luận cứ này chính là một prasanga-sādhana, chính vì các đối thủ đã thừa nhận rằng bầu khí Ether bất động, cũng như thời gian bất tận và Thượng đế thường hằng v.v... được thừa nhận là tồn tại. Chính vì thế, đây là ví dụ hợp lý chỉ cho chính họ mà thôi.

475. *nitya=apracayuta-anutpanna-sthiraika-svabhāva*, Anekāntaj, f. 2, a. 10.

476. *anitya=prakṛtyā eka-kṣaṇa-sthiti-dharmaka*, như trên.

477. *svabhāvānumāna*.

478. *tādātmya*.

tạo ra mâu thuẫn khi áp dụng cho một và cùng một điểm thực tại, cho một thực tại có thật. Cũng còn có nhiều đặc tính liên quan đến các thuật ngữ này bằng cùng một sợi dây “*đồng nhất tính hiện hữu*”, tức là bất kỳ thứ gì có một nguồn gốc đều luôn biến đổi”,⁴⁷⁹ “bất luận điều gì do các nhân duyên tạo ra đều là vô thường cả”,⁴⁸⁰ “bất luận điều gì có thể biến đổi được tùy thuộc vào biến đổi các nhân duyên thời phải chịu biến đổi nhất thời”,⁴⁸¹ “bất luận điều gì tạo ra bằng một cố gắng trí tuệ đều là vô thường”⁴⁸² - toàn bộ những đặc tính này, mặc dù chúng có thể có nhiều trương đẳng (extension) khác nhau ta gọi là “đồng nhất theo cách hiện sinh”, chính vì các đặc tính này có thể không mâu thuẫn áp dụng cho một và cùng một thực tại. Một chiếc bình tạo ra do cố gắng của người thợ gốm cũng có thể được mô tả như là có thể biến đổi được, là một sản phẩm, vì có một nguồn gốc, là đang biến đổi, có hiệu quả và đang tồn tại. Bằng cùng một cách suy diễn này tính nhất thời là một cách suy diễn phân tích.

§ 8. Luận cứ từ phân tích khái niệm phi hiện hữu.

Luận cứ đã nói đến ở trên ủng hộ cho học thuyết Sinh Vật Tồn Tại Tức Thời được rút ra từ một phân tích về khái niệm hiện hữu có nghĩa là tính hiệu quả. Luận cứ hiện hành cũng là luận cứ mang tính chất phân tích⁴⁸³ nhưng được rút ra từ một khái niệm đối nghịch lại, đó là Phi Hiện Hữu⁴⁸⁴ có nghĩa là Đoạn Diệt.⁴⁸⁵ Thế nào là Đoạn Diệt đối với một sự vật bị triệt diệt? Đó là chính sự vật bị đoạn diệt hay là một vài sự vật nào khác chẳng⁴⁸⁶ phải chăng đó là một đơn vị riêng rẽ được thêm vào một sự vật trong quá trình đoạn diệt? Phải chăng đó chính là phi hiện hữu của một sự vật nào đó có thực hay chỉ là một ý tưởng thuần túy?

Còn nữa, ở đây để hiểu được quan điểm Phật giáo chúng ta phải đối chiếu sự vật đó với điều gì đối nghịch lại, chúng ta phải xem xét ý kiến của các nhà hiện thực Ấn Độ. Chính vì thời gian và không gian đối với họ là những thực tại có thật, một sự vật đang lưu trú trong đó; hiện hữu – là điều gì đó hiện tồn tại trong những sự vật hiện hữu; tính hiệu quả chính là những điều gì đó được thêm vào một sự vật khi nó trở thành có hiệu quả; nhân quả - là một tương quan có thật liên kết nguyên nhân và hậu quả lại với nhau; chuyển động – là thực tại thêm vào sự vật khi sự vật đó bắt đầu chuyển động - Vật Phổ Quát – là một thực tại trong điều đặc thù; mối tương quan hậu kết – là một thực tại trong các thành viên, trong mối tương quan đó – ngay cả như vậy phi hiện hữu đối với

479. NB, III. 12.

480. Như trên., III. 13.

481. Như trên., III. 15.

482. Như trên.

483. *svabhāva-anumāna*.

484. *abhāva*.

485. *vināśa*.

486. *arthāntaram*.

người duy thực là điều gì đó có giá trị và có thật, đây là điều gì đó ở trên và vượt lên trên sự vật biến mất.

Những Phật tử khước từ điều này, cho rằng Phi hiện hữu không hề tồn tại, người Phật tử khước từ thực tại tuyệt đối liên quan đến toàn bộ khái niệm thực chất đó. Đối với họ các khái niệm đó chỉ là ý tưởng thuần túy hay là tên thuần túy mà thôi, một số khái niệm trong đó còn là những ý tưởng giả tạo. Một ý tưởng thuần túy hay một tên thuần túy, là tên chẳng có gì riêng rẽ tương ứng cả, tên đó không có được thực tại tương ứng gì, thí dụ, như “một bông hoa trên bầu trời”. Như vậy hiện hữu đối với các Phật tử chẳng là gì ngoài cái tên dành cho các sự vật đang hiện hữu, hiệu quả chính là sự vật đem kết quả vậy; Thời gian và Không gian cũng chẳng là gì khác hơn ngoài những sự vật đang tồn tại trong đó; lại nữa những sự vật này cũng chẳng là gì ở trên và về những thời điểm các sự vật đó đại diện cho một cách tích hợp giữa không gian và thời gian vậy; Nhân quả chính là Duyên khởi cho các sự vật khởi lên, tự bản chất các sự việc này lại là nhân duyên, chẳng có nhân quả thực sự ngoài sự hiện hữu của các sự vật này; chuyển động chẳng là gì vượt quá sự vật đang chuyển động; Vật phổ quát chẳng phải là một thực tại “cư ngụ” trong một sự vật đặc thù nào đâu, đó chỉ là một ý tưởng hay một tên thuần túy của chính sự vật đó mà thôi; hậu kết chính là điều không có thực ở mức độ thứ hai, vì hậu kết chấp nhận để liên kết sự vật đặc thù với vật Phổ Quát vậy, vật này cũng chẳng là gì khác hơn ngoài cái tên mà thôi. Cuối cùng Phi hiện hữu hay đoạn diệt nơi một sự vật cũng chỉ là cái tên thuần túy mà thôi, đã chẳng là cái gì mà lại còn là chính sự vật bị đoạn diệt vậy.⁴⁸⁷

Cuộc tranh luận giữa những Phật tử và những người chủ trương duy thực về đề tài phi hiện hữu này là một kết quả tự nhiên về khái niệm thực tại họ chủ trương. Đối với những Phật tử thực tại duy nhất chính là thời điểm mang lại hiệu quả, tất cả những gì còn lại đều là cách giải thích và cấu tạo tư duy mà thôi. Người chủ trương duy thực, mặt khác lại phân biệt giữa ba phạm trù “hiện hữu”⁴⁸⁸ (thực thể, phẩm chất và chuyển động) và bốn phạm trù “ý nghĩa”⁴⁸⁹ hợp lý đó là (những điều phổ quát, những dị biệt, đỉnh kết và phi hiện hữu) các phạm trù này còn có thực tại khách quan. Phi hiện hữu là phạm trù hợp lý, bởi lẽ từ chính các nguyên nhân⁴⁹⁰ của phạm trù này đã tạo ra phi hiện hữu. Một chiếc bình không hiện hữu chẳng hạn tạo ra bằng một cú búa đập. Phạm trù này không phải chỉ là tên thuần túy như một “bông hoa trên trời”.⁴⁹¹ Nhưng những người Phật tử

487. TS., p. 134. 25.

488. *sattā=astitva*.

489. *padārtha= bhāva*.

490. TSP., p. 135. 1 xin đọc cp. NK., p. 142. 1-2.

491. Theo Vātsyāyana, NBh., p. 2, hiện hữu và phi hiện hữu là hai mặt của một thực tại. Mọi vật đều có thể có hiện hữu và phi hiện hữu. Vì lý do này trường phái Nyāya- Vaiśeṣika đã ghi thêm phạm trù thứ bảy. Phi hiện hữu vào sáu phạm trù của trường phái Vaiśeṣika cổ điển. Những ý kiến này không chiếm ưu thế nơi trận chiến duy thực mà không có đối nghịch mạnh mẽ. Prāsaṅgika trong số những người Vaiśeṣika và

đáp lại chỉ mình hiện hữu đó cũng có một nhân duyên, phi hiện hữu không thể được tạo ra.⁴⁹² Nếu chúng ta hiểu phi hiện hữu bằng thay đổi một sự vật này bằng một sự vật khác,⁴⁹³ phi hiện hữu này sẽ chẳng là gì khác hơn là việc sự vật đó tự mình thay đổi. Nếu chúng ta hiểu điều đó bằng chính tính chất phi hiện hữu,⁴⁹⁴ thời nguyên nhân của phi hiện hữu chẳng tạo ra được điều gì và sẽ chẳng xứng gọi là nguyên nhân. Không được gì có nghĩa là không được bất kỳ điều gì; không phải là người tác tạo cũng có nghĩa không phải là nguyên nhân chính, vì thế phi hiện hữu sẽ chẳng có thực tại và cũng không mang tính chất hợp lệ nào cả.

Nhưng thế rồi, người duy thực lại nêu vấn nạn tiếp, thế thì đoạn diệt mang ý nghĩa gì đối với một vật bị triệt diệt đây, liệu đoạn diệt có là điều gì hay chẳng là gì cả? Nếu đoạn diệt chẳng là gì cả, người duy thực lý luận, thời một sự vật chẳng bao giờ bị đoạn diệt và vẫn tiếp tục tồn tại mãi, chính vì thế đoạn diệt đó phải là điều gì đó hợp lý (có giá trị). Người Phật tử trả lời, nếu đó lại là một sự vật riêng rẽ⁴⁹⁵ được thêm vào sự vật trong quá trình đoạn diệt, thời vật đó sẽ tồn tại như là một vật riêng rẽ, mặc dù được thêm vào, và vật đó cũng sẽ tồn tại không bị hề hấn gì,⁴⁹⁶ mặc dù phải ở bên cạnh một người lảng giềng rất khó chịu. Các vị duy thực trả miếng, chớ gì “ông chủ đáng kính”⁴⁹⁷ của một vật như vậy sẽ không hề hấn gì sau cuộc triệt phá, vật đó sẽ trở thành một “Vật nghiêm nhiên”,⁴⁹⁸ vật đó bị tước đoạt hết toàn bộ những thuộc tính chung và riêng kể cả các hiệu suất khác nữa.⁴⁹⁹ Nói điều đó vị duy thực nói bóng gió về học thuyết Phật giáo liên quan đến thực tại cơ bản, chỉ mang tính chất một thời điểm mà thôi. Vị đó cho hay, điểm này vẫn còn tồn tại ngay cả sau khi vật đó đã bị triệt phá. Những Phật tử đáp lại những người Vaiśeṣika như sau, “Tính chất phi hiện hữu duy thực của các ngài hoàn toàn trống rỗng và chẳng là gì cả; vì nó nằm bên ngoài sự biến mất của một vật.” Vật đó chẳng có gì tự nó để hỗ trợ cho mình nơi thế giới ngoại vi này cả. Vaiśeṣika đáp lại: “Ngược lại là đằng khác, sự bất hiện hữu của các ngài, có nghĩa là phi hiện hữu duy danh, là trống

Mīmāṃsakas đã tập hợp lại tại điểm này cho những người Phật tử, xin đọc cp. Prāsaṭ, p. 225, và ŚD, p. 322 ff. Sāntirakṣita, p. 135. 6 ff., đơn giản đã phê phán các vị hiện thực bằng cách thừa nhận rằng phi hiện hữu cũng là một hiệu quả, giống như một cây được sản sinh từ hạt giống. Nhưng Kamalaśīla nhận định, p. 135. 16 rằng điều này không chính xác, chính vì Naiyāika và các vị khác không khẳng định rằng phi hiện hữu “tồn tại” giống như một thực thể (dravyādivat). Đây chính là một “ý nghĩa”, nhưng không phải là thực thể (dravya).

492. TSP., p. 135. 10.

493. Như trên, p. 135. 23.

494. Như trên p. 136. 3 ff.; xin đọc NK., p. 132. 8 ff.

495. TSP., p. 133. 20 ff.; NK., p. 132. 3 ff.

496. NK., p. 139. 15 – asmin (*pradhvamse*) *bhinna-mūrtau kim āyātam bhāvasya? Na kīmcit!* Những người theo duy thực thừa nhận phi hiện hữu có thật, các tương quan có thật, triệt diệt có thật đã bị các người Phật tử chế giễu. Họ cho rằng, nếu những vật đó có thật họ sẽ có một thân xác riêng nữa, thế rồi chúng ta sẽ có “phi hiện hữu” nơi một con người.” – *vigrahavān abhāvaḥ, vigrahavān sambandhaḥ. Bhinna-mūrtir vināśaḥ.*

497. *āyusmān abh=abhāvaḥ*, như trên.

498. *svalakṣaṇa.*, như trên.

499. *nirasta-samasta=arthakriya*, như trên.

rỗng và hư không. Vì điều đó bao gồm nơi vật bị biến mất và tự thân không đại diện cho bất kỳ một đơn vị (unity) riêng rẽ nào cả”.⁵⁰⁰ Hiện hữu cũng như phi hiện hữu đó phải là những đơn vị riêng rẽ thêm vào một số sự vật thì đã rõ, bởi lẽ có mối tương quan sở hữu giữa các đơn vị đó, tương quan này tiềm ra cách diễn tả bằng lời nói. Những cách diễn tả bằng sở hữu cách “hiện hữu của một vật” “phi hiện hữu của một vật” chỉ ra cho thấy một thực chất là một vật có thể sở hữu hiện hữu và phi hiện hữu. Người Phật tử trả lời là những cách diễn tả này cũng chẳng gì khác hơn là tính chất vô lý của ngôn ngữ, như cách diễn tả, “thân của bức tượng” trong khi đó chính bức tượng cũng đã có một thân rồi, chẳng cần sở hữu thân này nữa làm gì. Sở hữu cách “của” ở đây không có ý nghĩa gì hết.⁵⁰¹ Hiện hữu và phi hiện hữu không phải là những vật phụ thuộc khác nhau cho một vật đâu, chúng chính là sự vật này vậy.

Quả thật lại có hai cách đoạn diệt⁵⁰²: đoạn diệt thực nghiệm cho là tuyệt diệt⁵⁰³ và một cách đoạn diệt siêu nghiệm ta gọi là tính chất phù du⁵⁰⁴ hay là tính vô thường.⁵⁰⁵ Loại tuyệt diệt đầu tiên chính là trường hợp chiếc bình bị một cú búa đánh vỡ. Cách thứ hai ta có thể nói đây chính là sự tàn phá của chiếc bình qua dòng thời gian. Đây chính là việc làm hư hỏng không thể nhận ra, xảy ra rất từ từ và liên tục hay là tính vô thường cũng là chính yếu, tính của thực tại đó. Chính vì thế *Sāntirakṣita*⁵⁰⁶ cho rằng “tự bản chất thực tại cũng đã được gọi là đoạn diệt, tức là thực tại cơ bản đó có kỳ gian trong một giây phút nhất định” thực tại này không tạo ra bằng một nguyên nhân⁵⁰⁷ giống như cú búa đập chẳng hạn; nó tự mình⁵⁰⁸ khởi lên. Chính vì vật đó thuộc về yếu tính của thực tại⁵⁰⁹ mà thực tại lại chỉ là vô thường. Thực chất là một vật bị đoạn diệt luôn kéo theo hiện hữu⁵¹⁰ trước đó nơi chính yếu tính của vật đó, mà yếu tính đó lại không thể chia cắt,⁵¹¹ không thể bị chia thành từng bộ phận để cho phi hiện hữu có thể đi theo hiện hữu đó,⁵¹² tính phù phiếm chóng qua khởi lên đồng thời với việc tạo ra,⁵¹³ bằng không tính phù phiếm đó sẽ không thuộc về chính yếu tính của thực tại đâu.⁵¹⁴ Hiện hữu và phi hiện hữu chính là các tên khác nhau được gán cho cùng một vật “giống như một con lừa và một con la là hai tên khác nhau của cùng một con vật”.⁵¹⁵ ...

500. Xin đọc cp. NBT., bản dịch., p. 83 n. 4.

501. TSP., p. 138. 27, 142. 27 v.v...

502. TSP., p. 137. 21, 156. 11.

503. *pradhvaṃśa*.

504. *vināśa* = *vināśavaratva*.

505. *anitya* = *kṣaṇika*.

506. TS., p. 137. 26- yo hi *bhāvaḥ kṣaṇa-sthāyī vināśa iti gīyate*.

507. TSP., p. 138.2- ahetuka, xin đọc cp. như trên., p. 133. 13.

508. TS., p. 132. 12; NK, p. 131. 23.

509. *vināśvara-svabhāva* = *vastu* = *cala* = *vastu* = *svabhāva*, TSP., p. 138. 10.

510. *vasv-anantara-bhāvitva*, như trên, p. 138. 11.

511. *niramaśa*, như trên p. 138. 10.

512. *yena tad* = *anantara-bhāvitam asya bhavati*, như trên, p. 138. 11.

513. *nāśasya tan-niṣpattāṇ eva niṣpannatvā*, như trên.

514. *anyathā*....(*cala*)-*svabhāvaṃ*....*na syāt*, như trên., p. 138. 12.

515. TS., p. 139. 7.

§ 9. Công thức Śāntiraskita.

Việc đưa vào công thức Sinh vật tồn tại tức thời như ngài Śāntirakṣita đã để lại trong câu châm ngôn rằng, “sinh vật tồn tại tức thời tượng trưng cho chính đoạn diệt của sinh vật đó.”⁵¹⁶ là một câu châm ngôn khá nổi tiếng ở một mức độ cao. Điều này chỉ ra cho chúng ta thấy loại thực tại nào chúng ta đang xử lý trong luận lý học Phật giáo. Rõ ràng là không phải loại đối tượng thực nghiệm mà ta có thể gọi là chính đoạn diệt của đối tượng đó. Không ai sẽ khước từ rằng khi một chiếc bình đã bị bể thành từng miếng do một cú búa đập lại ngưng không tồn tại nữa. Nhưng vượt quá sự biến đổi thực nghiệm này như đã được khẳng định ở trên, vẫn còn một thực tại đang tiến đến siêu nghiệm tuyệt đối, chẳng có khởi điểm và cũng chẳng bao giờ có điểm dừng, chuyển dần vô cùng và biến đổi liên tục. Việc tạo ra một chiếc bình bằng một cục đất sét và những biến đổi của chiếc bình đó, những mảnh gốm chỉ là những phẩm chất mới, có nghĩa, đó là những giây phút tuyệt vời trong việc biến đổi liên tục này. Chẳng có gì là vĩnh cửu cả, không có yếu tố tĩnh tại nào trong qui trình này cả. Một thể chất có thật vĩnh cửu đã được tuyên bố chỉ là tưởng tượng mà thôi. Giống như một Linh hồn thực sự vĩnh cửu. Chính vì thế, như ngài Śāntirakṣita đã nói, trong toàn bộ các giây phút tiếp chẳng có một chút gì về điều đã hiện hữu trong giây phút trước đó còn sót lại. Các giai đoạn này nhất thiết phải riêng biệt, rời rạc từng mỗi giây phút một, có nghĩa là từng mỗi sanh vật tồn tại nhất thời đều bị triệt diệt ngay sau khi xuất hiện, bởi lẽ vật đó sẽ sống còn ở vào giai đoạn thứ hai thứ ba và những giây phút tiếp theo cũng theo cùng một cách như vật đó đã sống còn trong khoảng thời gian thứ hai. Tĩnh tại có nghĩa là trường cửu;⁵¹⁷ Nếu một thể chất tồn tại, nhất thiết vật đó phải là trường cửu, nếu vật đó không hiện hữu, thời nhất thiết là tồn tại nhất thời. Như đã nói đến ở trên, trong hệ thống Sāṅkhya người ta bênh vực quan điểm đầu tiên, Phật giáo lại ủng hộ quan điểm thứ hai. Chẳng có gì ở giữa hai quan điểm này cả. Rất có thể không có Chất thể nào tồn tại vĩnh cửu với những phẩm chất biến đổi, như phái chủ trương duy thực ngây thơ và các hệ thống duy thực thừa nhận chủ trương. Những người chủ trương siêu nghiệm, mặt khác lại thừa nhận rằng, thực tại cơ bản không thể phân chia thành thực thể và phẩm chất được, thực tại này phải bất khả phân chia và mang tính nhất thời.

Loại đoạn diệt, đoạn diệt siêu nghiệm, thời không được tạo ra bởi những nhân duyên thường xảy ra⁵¹⁸ chính vì tự bản chất hiện hữu là đoạn diệt liên tục, đoạn diệt này sẽ tiếp tục tồn tại, có nghĩa là đang phải đoạn diệt và đang biến đổi. Trong bất kỳ trường hợp nào cũng không cần đến bất kỳ nguyên nhân đoạn diệt nào. Yếu tố hiện hữu sẽ tự động trở thành phù phiếm, chóng qua,⁵¹⁹ chúng không muốn có bất kỳ những tình

516. TS. P. 137. 26.

517. *nityatvam=avasthāna-mātram* Tātp.. p. 239-24; xin đọc cp. TSP., p. 140.24 – *yady utpāda-anantaram na vinaśyēt, tadā paścād api...tad-avasthaḥ (syāt)*.

518. TSP., p. 140-25- kim nāśa-hetunā tasya kṛtam yena vinaśyeta.

519. *svarasa-vināśinah (sarve dharmāḥ)*.

huống nào thêm vào,⁵²⁰ để có thể tạo ra sự biến đổi luôn tiếp tục tiến tới và tự bản chất chúng là như vậy.

Cũng như tổng thể⁵²¹ các nhân duyên và điều kiện của từng biến cố đều nhất thiết phải làm theo biến cố đó. Vì tổng thể các nhân duyên thời tồn tại⁵²² không cần đến bất kỳ điều gì, tổng thể chính là biến cố đó.⁵²³ Chính vì toàn các sự vật đều tự bản chất là phù phiếm, sẽ không còn nguyên nhân đoạn diệt nào khác hay biến đổi nào cần thiết cả thực tại mang đặc tính hiệu năng, cũng mang theo đặc tính phù phiếm và đoạn diệt.

§ 10. Biến đổi và đoạn diệt.

Khái niệm về biến đổi⁵²⁴ chính là một hệ quả tất yếu từ khái niệm đoạn diệt. Sau khi đã khước từ quan điểm duy thực về đoạn diệt, tự nhiên những người Phật tử cũng khước từ luôn khái niệm duy thực về biến đổi nữa. Đây là ý nghĩa chính xác từ “biến đổi?” Như đã nói ở trên, từ này có nghĩa hoặc là một vật được thay thế bằng một vật khác, hay là vật đó sẽ tồn tại như cũ, nhưng thân phận của vật đó, hay phẩm chất của nó đã biến đổi, có nghĩa là vật đó đã biến thành một phẩm chất khác. Nếu vật này có mang ý nghĩa thứ nhất, thời những người Phật tử không có gì thắc mắc,⁵²⁵ nhưng vì biến đổi đã xảy ra trong từng giây phút một, vật đó sẽ bị thay thế liên tục bằng một vật khác. Nếu mang ý nghĩa thứ hai, thời một loạt những khó khăn sẽ khởi lên đối với người chủ trương duy thực thuyết. Người này thừa nhận hiện hữu của các thực thể có thật cùng với những phẩm chất có thật. Nhưng ta không thể phân chia⁵²⁶ thực tại cơ bản như vậy được, thực tại đó không thể tượng trưng cho một thứ đồ vật ổn định cộng với những phẩm chất biến đổi trong đó, như thể thứ đồ vật đó là một căn nhà vĩnh viễn cho những vị khách vắng lai. Khái niệm này duy thực ngây thơ này không thể đứng vững trước những khảo sát tỉ mỉ được. Từ hai bộ phận (phần) tương tự như nhau, chỉ có một bộ phận phải được giữ nguyên như là điều cơ bản có thật. Ta có thể gọi đó là một thực thể, nhưng rồi vật đó sẽ trở thành một thực thể không có bất kỳ phẩm chất nào. Nhưng ta có thể gọi đó là phẩm chất, nhưng những phẩm chất này sẽ trở thành những phẩm chất tuyệt đối, không thuộc về bất kỳ một thực thể nào cả. Ngài Yaśomitra⁵²⁷ cho rằng: “Bất luận điều gì hiện hữu đều là một vật cả”. Vật đó không phải là một phẩm chất cũng không phải là một thực thể. Thực tại, hiện hữu, một vật và vật tồn tại tức thời đều là các từ đồng nghĩa với nhau cả. Nếu phẩm chất là có thực, phẩm chất đó cũng là một vật những phạm trù thực

520. Như trên., p. 141.9 – *sarvathās akimcit-kara eva nāśa- hetur iti*.

521. *sāmagrī*.

522. TSP., p. 132. 17.

523. Xin đọc cp. Tātp., p. 80.5 – *sahakāri-sākalyam ma prāpter atiricyate*.

524. *sthity-anyathātvā* hay *anyathātvā*, xin đọc cp. TSP., p. 110. 25 ff.

525. *siddha-sādhya*, như trên., p. 137. 23.

526. Như trên., p. 134. 3.

527. Xin đọc cp. p. 26 n., cp. TSP., p. 128.17 – *vidyamānam=vastu=dravya=dharma*.

thể và phẩm chất mang tính chất tương đối cả. Chính vì thế, chúng không thể phản ánh một thực tại⁵²⁸ cơ bản được, chúng đều do khả năng hiểu biết chúng ta tạo nên mà thôi.

Như chúng ta đã nói ở trên, trong khi phủ nhận mối tương quan thực sự từ thực thể đến phẩm chất những người Phật tử nhất trí với những người Sāṅkhyas, nhưng ở khía cạnh tích cực cả hai trường phái lại theo những chiều hướng đối nghịch. Những người Sāṅkhyas chỉ thừa nhận vật thể vĩnh cửu là cơ bản có thật mà thôi, vật thể này tự bản chất đang biến đổi liên tục, họ lại từ chối không công nhận thực tại riêng rẽ về những cách biểu thị ngẫu nhiên nơi thực tại này. Ngược lại, những Phật tử từ chối công nhận thực tại riêng rẽ nơi vật thể vĩnh viễn và gắn bó với thực tại nơi các phẩm chất ngẫu nhiên mà thôi. Như vậy, họ biến đổi những phẩm chất này thành những phẩm chất tuyệt đối, là những phẩm chất không thuộc về bất kỳ thực thể nào cả.

Hơn thế nữa, người duy thực phải đối mặt trong liên quan đến thực tại của biến đổi cùng một khó khăn làm họ đang phải đối đầu liên quan đến thực tại đoạn diệt.⁵²⁹ Liệu biến đổi có tượng trưng cho điều gì đó khác với điều gì đang biến đổi chẳng hay lại chính điều đang biến đổi đó? Nếu không có gì khác biệt, chẳng có gì xảy đến cho điều đó cả thì điều đó vẫn sẽ tồn tại giống như cũ, và chẳng có biến đổi nào diễn ra. Chẳng còn tồn tại vấn đề gì khác ngoài việc thừa nhận các từ “sự biến đổi nơi một vật nào đó” chứa đựng một cách diễn tả⁵³⁰ vô lý quá đáng và rằng trong thực tại đó, trong thực tại cơ bản, còn có một điều gì đó khác xuất hiện ở từng khoảng thời gian liên tiếp nhau. Khi đồng phải thay đổi từ một thể rắn sang thể lỏng, người duy thực thừa nhận rằng vật thể vẫn chỉ “là một” nhưng trạng thái của đồng thì “đã khác đi”. Những nguyên nhân tạo ra triệt phá, lửa v.v... không thể triệt diệt được thể chất, nhưng những nguyên nhân đó phá huỷ trạng thái của vật đó và tạo ra một biến đổi.⁵³¹ Vật thể đó không biến mất hoàn toàn, chỉ biến mất có điều kiện mà thôi, trong điều kiện phụ thuộc thực sự vào những nguyên nhân tạo ra biến đổi đó. Nhưng điều này không thể xảy ra. Vật thể đó một là phải tồn tại nguyên vẹn hay là biến đi mất, vật đó không thể thực hiện cả hai việc cùng một lúc được, đó là biến đổi và tồn tại nguyên vẹn. Nếu vật đó đã biến đổi, thì không còn là cùng một vật⁵³² như trước nữa. Ví dụ về đồng bị nung chảy chẳng chứng minh được điều gì cả. Đồng nung chảy và đồng cứng rắn lại là các vật thể⁵³³ “khác nhau.”

528. *dharmā-dharmī-bhāvo...na sad-asad apekṣate (Dignāga).*

529. Xin đọc TSP., 141.2 ff.

530. Như trên., p. 142. 27.

531. Như trên., p. 140. 27 – anyathātvam kriyate.

532. Như trên., p. 141. 1 – na hi sa eva anyathā bhavati; p. 141. 9 – naikasya anyathā tvam asti.

533. Như trên., p. 141. 10 - na asiddho hetuḥ có nghĩa là hetu (nguyên nhân) của người duy thực là asiddha.

§ 11. Chuyển động không liên tục.

Chính vì hiện hữu không phải là điều gì khác hơn được thêm vào một vật đang hiện hữu, nhưng là chính vật hiện hữu đó, và chính vì đoạn diệt, tính chất phù du hay biến đổi cũng chẳng phải là điều gì đó có thật được thêm vào cho vật đang biến đổi, vật bị triệt diệt nhưng lại chính là vật đó mà thôi. – Cũng như vậy chuyển động chẳng là gì được thêm vào cho vật đó, nhưng là chính vật ta đang đề cập đến. Ngài Vasabandhu⁵³⁴ cho rằng: “Chẳng có chuyển động do triệt diệt tạo ra đâu”. Các sự vật chẳng chuyển động, chúng chẳng có thì giờ để làm thế, chúng chỉ biến mất ngay sau khi chúng xuất hiện mà thôi. Ngài Kamavaśīla cho rằng các sự vật nhất thời không thể tự mình rời chỗ được, “vì chúng biến mất ngay tại vị trí chúng đã xuất hiện”.⁵³⁵

Lời khẳng định này, có nghĩa là lời khẳng định cho rằng không có chuyển động, chuyển động là điều không thể, hình như lời khẳng định đó đại diện cho mâu thuẫn hiển nhiên với lời tuyên bố trước, theo đó thực tại được cho là có tính chất động lực, vạn vật chẳng là gì hơn ngoài chuyển động. Quả nhiên, khi ta chủ trương rằng thực tại mang tính chất động lực, ta muốn ám chỉ rằng mọi sự đều đang chuyển động và chẳng có cái gọi là ổn định đâu; và khi ta cho rằng sẽ không thể có chuyển động như thật, điều xảy ra tiếp theo là thực tại chỉ bao gồm các sự vật đứng yên (ổn định) và có khả năng chịu đựng. Tuy nhiên, hai lời tuyên bố hình như trái ngược nhau này cũng chỉ là hai cách diễn tả của cùng một thực tế (sự kiện). Cái ta gọi là ổn định chỉ là sự ổn định trong một giây lát mà thôi⁵³⁶ và cái ta gọi là chuyển động chẳng gì khác hơn là sự phối hợp của các giây phút đã nối liền liên tục trong mỗi liên hệ gần gũi cái này với cái khác⁵³⁷ và chính vì thế, điều tạo ra ảo tưởng cho một chuyển động vậy. Chuyển động trông giống như một dãy đèn thấp sáng tỏa ra những tia sáng liên tiếp nhau và như vậy mà tạo cho ta một ảo tưởng là ánh sáng đang di chuyển. Chuyển động bao gồm một loạt những bất động. Ngài Vasabandhu⁵³⁸ cho rằng, “ánh sáng ngọn đèn là cách chỉ rõ mang tính ẩn dụ thông thường đối với việc tạo ra liên tục hàng loạt những tia sáng của nhiều ngọn lửa. Khi việc tạo ra này thay đổi vị trí, chúng ta cho rằng đó là ánh sáng đã di chuyển, nhưng thực tế nhiều ánh lửa khác đã xuất hiện nơi những vị trí sát kề nhau”.

Như vậy, những người Phật tử bằng những phương pháp đầy tính suy đoán thuần túy đã đối diện với Chuyển động theo cách mang một số loại suy với các môn Vật lý Toán học hiện đại.

534. AK., IV. 1- na gatiṃ nāśāt; xin đọc Tātp., p. 383. 13- karma-apalāpa nibandhano hy ayam kṣaṇika-vādaḥ.

535. TSP., p. 232. 90 tasya (kṣaṇikasya) janma-deśa eva cyuteḥ, nāśād, deśātara. Prāpty- asambhavāt.

536. eka-kṣaṇa-sthiti.

537. nirantara-kṣaṇa-utpāda.

538. AK., IX, cp. bản dịch của tôi, trong Học thuyết linh hồn p. 938.

Để hiểu rõ hơn vị thế của những người Phật tử trong vấn đề này, trước tiên ở đây chúng ta một lần nữa phải đối nghịch lại những quan điểm của những người Phật tử với những quan điểm của các vị duy thực Ấn Độ. Điều này sẽ dẫn chúng ta đến một phân biệt khác nữa, sự phân biệt giữa chuyển động được hiểu theo cách thực nghiệm và chuyển động được hiểu theo cách siêu nghiệm.

Theo trường phái duy thực Vaiśeṣikas, chuyển động là một thực tại, đây là một trong ba điều, trong đó loại (genus) Hiện hữu (Existence) vốn cố hữu trong đó, hai điều còn lại là Thực thể (Substance) và Phẩm chất (Quality).⁵³⁹ Chuyển động hơi có khác với vật di chuyển đôi chút, chuyển động này bao gồm thực chất liên quan đến sự vật cùng với vị trí sự vật đó đã bị triệt phá và một liên quan mới trong đó với một vị trí mới đã được tạo ra. Ngài Prāsaśtapāda⁵⁴⁰ đã định nghĩa chuyển động như là những nguyên nhân không liên quan⁵⁴¹ có thật, tạo ra biến đổi về vị trí của một phân tử trong không gian. Phân tử này mang tính nhất thời vào thời điểm đầu tiên và mang tính liên tục, tạo ấn tượng cho chuyển động hay động lượng⁵⁴² nơi những phân tử tiếp theo, cho đến tận thời điểm khi mà thể chất đó đạt đến nghỉ ngơi (bất động) trở lại. Những người Vaiśeṣikas chấp nhận một chuyển động gây ấn tượng như vậy là kỳ gian (khoảng thời gian một sự việc tồn tại) tồn tại cho đến khi chuyển động⁵⁴³ đó ngưng lại. Ngược lại với những người Naiyāyiks, cho rằng chuyển động tạo ấn tượng đó cũng bị tách ra thành những chuyển động nhất thời, mỗi chuyển động lại tạo ra một chuyển động khác kế tiếp chuyển động đó. Về khía cạnh này quan điểm của Nyāya đồng ý với quan điểm Phật giáo. Nhưng ý tưởng về một thời điểm tuyệt đối như là một thời điểm độc nhất của thực tại lại không vừa ý đối với toàn bộ những người chủ trương duy thực; ngay cả trong những trường hợp, trong đó họ chấp nhận biến đổi liên tục. như đã được nói đến ở trên, họ đã sáng tạo ra những kỳ gian (khoảng thời gian một sự việc tồn tại) gồm ba và sáu kỳ gian. Khi một thân xác bị té xuống sàn nhà, sức mạnh tác động trên thân xác đó chính là trọng lực trong những giây phút đầu và chuyển động gây ấn tượng kế tiếp vào những giây phút tiếp theo, nhưng trọng lực vẫn tiếp tục hoạt động.⁵⁴⁴ Điều này cống hiến một

539. Loại hiện hữu thù thắng, *sattā*, nằm trong đó, theo Vaiśeṣikas (VS., I. 2.7-8) trong những vật thuộc về phạm trù thực thể, phẩm chất và chuyển động. Các phạm trù khác là “ý nghĩa” *padārtha*. Chúng có “Geltung” mà đôi khi được gọi là *svarūpa-sattā*. Nhưng chúng không “tồn tại”.

540. Prāsaśtp., p. 290 ff.

541. *anapekṣa*, có nghĩa là không có liên quan gì đến điều còn lại (?).

542. *saṃskāra*.

543. *bahūni karmāṇi ... ekas tu saṃskāro 'ntarāle*, như trên, p. 302. 11.

544. *ādyam gurutvād, dvitīyādhīni tu gurutva-saṃskārābhyām* như trên., p. 304. 17 “Tại sao chúng ta không thừa nhận rằng một hành động nằm trong khoảng thời gian giữa lúc khởi đầu và kết thúc?” Prāsaśta, p. 302. 11, có nghĩa là tại sao giống như những người Phật tử và những người Naiyāyiks chúng ta không cho rằng hành động đó là nhất thời? Và trả lời là “bởi lẽ có nhiều liên quan” có nghĩa là chuyển động do chính định nghĩa của nó gồm nhiều liên quan và gián đoạn với một vị trí, có nhiều liên quan cũng như vị trí vật đó phải di chuyển qua, có nghĩa là một chiếc cung bay qua trên đường bay ở nhiều vị trí khác nhau. Xin đọc cp. H. Ý tưởng của ngài Bergson cho rằng chuyển động lại không thể chia ra được. Theo Vaiśeṣikas chuyển động lại

số cách giải thích về chuyển động tăng nhanh thêm của những thân thể đang rơi đó, như sẽ được khẳng định như sau đây.

Quan điểm Phật giáo phân biệt được với các suy lý này bằng học thuyết căn bản từ chối hiện hữu nơi bất kỳ thực thể nào. Chính vì thế, chẳng có chuyển động gì nơi sự vật mà tự bản chất mọi vật đang chuyển động. Chính vì thế, khi ngài Vasubandhu tuyên bố rằng: “Không có chuyển động, mà chỉ có đoạn diệt mà thôi”. Chính vì ý tưởng thực dụng này nơi chuyển động đã khiến cho ông từ chối không công nhận chuyển động. Chuyển động chỉ tồn tại do kinh nghiệm mà thôi. Nếu những người duy thực đơn giản chỉ cho rằng chuyển động do kinh nghiệm này cũng có một số nguyên nhân đằng sau đó, thì người Phật tử không có gì để phản đối cả.⁵⁴⁵ Nhưng theo học thuyết của ông, nguyên nhân này bao gồm những chớp loé nhất thời cái này tiếp nối cái khác nơi những vị trí giáp kề nhau không hề có bất kỳ một thứ gì tồn tại vĩnh viễn trong đó. Những tia sáng này khởi lên không phải xuất phát từ một thứ gì đó, nhưng ta có thể nói chẳng xuất phát từ thứ gì cả.⁵⁴⁶ Bởi lẽ tia sáng trước đó đã hoàn toàn tắt ngấm⁵⁴⁷ trước khi tia sáng tiếp theo khởi lên. Kamalaśīla⁵⁴⁸ cho rằng “chẳng có phân tử nào nơi một vật có thể sống sót được” trong thời điểm tiếp theo sau đó.

Hình ảnh mà người Phật tử tự cho mình là điều kiện có thật nơi cõi trần gian này là hình ảnh tốt nhất của mọi suy luận về cách thức, trong đó họ cố giải thích các hiện tượng gia tốc nơi một thân xác⁵⁴⁹ đang đổ xuống hay là những hiện tượng khối⁵⁵⁰ đang bốc lên. Họ phát hiện nơi những hiện tượng này một cách khẳng định đầy ấn tượng của những ý tưởng của họ cho rằng trong mỗi khoảnh khắc hiện hữu sự đổ ngã của thân xác thực sự lại là một “thân xác khác,” bởi lẽ thân xác này được cấu tạo một cách hoàn toàn khác nhau. Trọng lượng thân xác này hoàn toàn khác nhau ở từng giây phút một. Từng mỗi thân xác thể chất lại là một cấu tạo bằng bốn đại mà theo qui ước chúng ta gọi là thổ, thủy, hoả và phong. Với tên gọi là “thổ” (đất) ta hiểu đây là yếu tố cứng rắn, “thủy” nghĩa là tên gọi dành cho lực cố kết hay tính chất dẻo dính, “hoả” nghĩa là nhiệt độ, và “phong” nghĩa là sức nặng hay chuyển động. Tất cả các yếu tố hay sức lực này đều hiện hữu nơi bất kỳ một mẫu vật chất nào, luôn luôn ở một tỷ lệ giống nhau. Nếu các thể xác có đôi khi cứng rắn và đôi khi lại lỏng lẻo, có đôi lúc nóng bức và đôi khi lại đang di chuyển, đều tùy thuộc vào mức độ mãnh liệt⁵⁵¹ lớn hơn về năng lượng tượng trưng cho bất kỳ một đại nào

có thể chia nhỏ ra bất tận, nhưng lực (*saṃskāra*) hay động lượng (momentum) chỉ là một.

545. “Hiện hữu” của giai đoạn trước đó là nhân duyên: *sattaiva vyāpṛtiḥ*, TS. kār 1772.

546. *nirānvaya*.

547. *niruddha*

548. TSP., p. 183 – *na hi svalpīyaso'pi vastv-aṃśasya kasyacid anvayo 'sti*.

549. AKB., trong 11. 46 bản dịch tập de là Vallée I, p. 229-230.

550. Như trên.,

551. *utkarṣa*. Như vậy hình như người Ấn Độ cổ đại cũng đã đưa ra một loại học thuyết năng động nào đó về chất thể, ngược lại với loại học thuyết cơ học, xin đọc. cp dưới đây.

đó, chứ không phải do số lượng áp đảo của đại đó, yếu tố vững chắc có trong nước được chứng minh bằng khả năng nâng đỡ cho con tàu nổi trên mặt nước. Yếu tố “chất lỏng” hiện diện trong lửa được chứng minh bằng một thực tế là các phần tử của lửa đang cấu kết với nhau trong một ngọn lửa, có điều rõ ràng là các yếu tố căn bản của vật thể thường là các lực hay những định lượng hơn là những nguyên tử có thật. Theo đó chúng rơi vào phạm trù “những người cộng tác” hay những “sức mạnh (lực) cộng tác.” Yếu tố thứ tư có tên gọi là “chuyển động”. Nhưng cũng còn là “tính nhanh nhẹn” có nghĩa là sức nặng.⁵⁵² Như vậy, mỗi đối tượng thể chất đều có điểm gặp gỡ chung là lực đẩy, lực hút, sức nóng và sức nặng. Khi một thân đổ xuống, chuyển động của thân đó ở từng điểm sẽ gia tăng tốc lực, có nghĩa là chuyển động “khác nữa”. Đó cũng là một sức nặng khác nữa và một định lượng khác nữa của lực trọng lượng. Vị triết học Phật giáo kết luận rằng việc một thân xác đổ xuống lại trở thành một thân xác khác ở từng những giây phút khác nhau của chuyển động của thân xác đó, bởi lẽ định lượng năng lượng có khác nhau trong từng thời khắc một và các thân xác thể chất nói chung chẳng là điều gì khác có thể còn ngoài những định lượng năng lượng thâm nhập vào cấu trúc của các thân xác đó.⁵⁵³

§ 12. Đoạn diệt là một điều tiền nghiệm đích xác.

Như vậy luận cứ bắt nguồn từ một phân tích các khái niệm phi hiện hữu và đoạn diệt đều dẫn đến việc thiết lập một học thuyết nhất thời tính (momentariness) cũng giống như luận cứ được rút ra từ việc phân tích khái niệm hiện hữu như là một nhân duyên tác thành. Chúng ta đã vạch ra rằng cả hai luận cứ này đều mang tính phân tích, chính vì thế kết luận xuất hiện với tính chất nhất thiết luận lý. Có một luận cứ thứ ba có khác nhưng chỉ hơi khác chút đỉnh với luận cứ thứ hai, luận cứ này bắt đầu từ một thực tế là vạn vật nhất thiết⁵⁵⁴ phải có lúc kết thúc. Chẳng có sự gì trên trần gian này lại không có lúc kết thúc. Chân lý tầm thường này mọi người đều được biết đến, khi được khảo sát tỉ mỉ một cách kỹ lưỡng, không thể có bất kỳ ý nghĩa nào khác hơn là tính phù phiếm chính là cốt lõi của hiện hữu. Nếu mọi sự đều là phù vân giả tạo, 1 chính vì luôn luôn là phù vân, một sự vật không thể được cắt đứt khỏi chính yếu tính của nó. Chính vì thế sẽ chẳng có kỳ gian (khoảng thời gian một sự việc tồn tại) nào cả. Tính phù vân nơi vạn vật là điều tiền nghiệm (*a priori*) chắc chắn.

Như vậy chính đặc tính nhất thời nơi toàn bộ hiện hữu khiến chúng ta có thể xác minh một điều tiền nghiệm (*a priori*)⁵⁵⁵.

552. *laghutva=īraṇātmaka*, cp. AKB., trong I. 12.

553. Về chuyển động trong một cơ thể đang suy tàn xin đọc NV., p. 420.

554. *dhruva-bhāvi=avaśyam-bhāvi*, NK., p. 132. 14 ff.; Tātp., p. 383.19 ff.; TS p. 132. 15 ff.; NBT., 11. 37.

555. Tiền nghiệm (*a priori*) hiểu theo nghĩa không thực nghiệm; hiểu theo nghĩa đen tiền nghiệm có thể dịch là *pratyañcaḥ pratyayāḥ*, cp. NK., p. 267. 19, *parāñah- một hậu nghiệm*, Tātp, p. 84. 18.

Vācaspati-miśra⁵⁵⁶ cho chúng ta hay rằng những người Phật tử đầu tiên đã suy diễn ra ý tưởng tính nhất thời bằng một suy diễn từ quan sát, đối với họ đó chính là một hậu thiên hay hậu nghiệm (*posteriori*). Trước tiên họ nhận thấy rằng những khách thể như lửa, ánh sáng, tiếng động, suy tư đều thay đổi từng giây từng phút. Một chút chú ý nữa đã thuyết phục họ rằng thân xác chúng ta cũng đang trải qua một qui trình biến đổi liên tục, đến nỗi từng mỗi thời điểm liên tiếp nhau thân xác ta đã biến thành một “thân xác khác”. Thế rồi bằng cách suy rộng ra từ nhận xét, bằng cách qui nạp, họ kết luận rằng “chính vì thân xác đã là như vậy, thời viên đá quý pha lê kia cũng vậy thôi”; đây cũng chính là một khoảnh khắc trước đó nơi toàn bộ thời điểm liên tiếp nhau. Những người Phật tử tiên khởi đã suy luận theo cách này. Nhưng những người Phật tử sau này không chứng minh được tính chất nhất thời bằng cách suy diễn từ cách quy nạp, họ phát hiện ra rằng đoạn diệt có nghĩa là phần kết thúc không thể tránh khỏi đó, nhất thiết phải là một tiền nghiệm chắc chắn, không cần phải chứng minh từ nhận xét hay quan sát. Các vị chủ trương duy thực trả lời theo lý luận sau đây,⁵⁵⁷ họ nói với những người Phật tử rằng: “Làm ơn cứu xét kỹ tình trạng khó xử (dilemma) sau đây: Liệu liên tục tính hiện hữu của những mảnh gốm có nhất thiết phải bám sát lấy liên tục tính của chiếc bình gốm hay không? Nếu không, thời kết thúc của chiếc bình gốm không cần thiết chút nào cả. Quả thật chúng ta có thể mở mắt to ra nếu bạn thích làm như vậy, chúng ta cũng không thể nhận ra được giây phút kết thúc của chiếc bình sứ chẳng có cách nào khác hơn là vào lúc chiếc bình đó biến đổi thành những mảnh vỡ.⁵⁵⁸ Như vậy, phần kết thúc nhất thiết của chiếc bình sứ thực sự không được chứng minh. Đến đây chúng ta hãy chấp nhận đó là một *tiền nghiệm* (*a priori*) rất cần thiết. Tuy nhiên, khi điều đó thực sự diễn ra chúng ta quan sát thấy rằng phần kết thúc cần thiết này lại tùy thuộc vào một cú búa đập vào chiếc bình đó, ý muốn nói là, một nguyên nhân ngẫu nhiên hay tình cờ nào đó, điều này không cần thiết gì cả. Phần kết thúc không xảy ra đồng thời với một sự cần thiết tiền nghiệm vô điều kiện, các bạn phải chứng minh được rằng phần kết thúc đó không tùy thuộc vào một tình huống đặc biệt nào cả. Chính vì thế, bởi lẽ phần bạn chứng minh biến đổi nhất thời bị bác bỏ như vậy. Thực sự bạn phải chấp nhận rằng việc nhận ra cùng chiếc bình gốm trong những thời điểm tồn tại liên tục chứng minh rằng đó chính là một và cùng chiếc bình (chứ không phải là “chiếc bình khác” trong từng giây phút một)”. Nhưng những người Phật tử trả lời rằng: “Bất luận có điều gì không phải là một tiền nghiệm cần thiết, lại tùy thuộc vào những nhân duyên đặc biệt, cũng giống như màu của một tấm vải tùy thuộc vào thuốc nhuộm đã được sử dụng; điều này không nhất thiết. Nếu toàn bộ những vật hiện hữu giống như vậy lại có phần kết thúc tùy thuộc vào những nguyên nhân đặc biệt, thời chúng ta sẽ có những đối tượng thực

556. Tātp., p. 380 ff.

557. Như trên., 386. 14 ff.

558. NK., p. 139. 21 ff.

nghiệm không bao giờ có được phân kết thúc, như vậy chúng ta sẽ có những vật thực nghiệm vĩnh cửu. Nhưng điều này thì không thể. Tính nhất thiết có một điểm kết thúc đối với một thực chất là những vật đó đã được sanh ra như vậy chúng cũng đi tới được một phân kết thúc ngay tại cùng một thời điểm như chúng đã được sanh ra, tự chúng tiếp tục tiến tới mà không cần đến một lý do đặc biệt nào, chúng không còn tiếp tục tồn tại ở vào giai đoạn tiếp theo nữa. Như vậy ta chứng minh được rằng chúng đã phải trải qua biến đổi từng giây từng phút”.

§ 13. Tính Nhất thời suy diễn ra từ định luật mâu thuẫn.

Bất luận vật gì tồn tại đều tồn tại một cách tách biệt⁵⁵⁹ khỏi các “vật hiện hữu khác”. Tồn tại có nghĩa là tồn tại một cách tách biệt. Điều gì tồn tại thực sự đều có sự hiện hữu của chính mình; sở hữu một hiện hữu cho chính mình có nghĩa là nổi bật lên trong số những vật hiện hữu khác. Đây chính là một mệnh đề phân tích, bởi lẽ khái niệm “tách biệt khỏi” thuộc về những khía cạnh cơ bản của khái niệm “hiện hữu”.⁵⁶⁰ Nếu điều gì đó không tách biệt ra khỏi những vật hiện hữu, nếu vật đó không tự mình có hiện hữu riêng, nếu hiện hữu của vật đó lại kết hợp thành một nhóm với hiện hữu của các vật khác, đây chỉ thuần túy là một tên gọi cho những vật khác đó, hay là một việc cấu thành tưởng tượng của chúng ta mà thôi. Thí dụ như: Cái toàn khối không thể nào tồn tại cách biệt khỏi những bộ phận cấu thành của nó được. Thời gian và không gian không tồn tại tách biệt khỏi thời điểm được, Linh hồn không thể tồn tại tách biệt khỏi các hiện tượng tâm linh được, Thể chất không thể tồn tại tách biệt khỏi những dữ liệu giác quan được, v.v... chính vì các vật đó không tách biệt, chúng cũng chẳng tồn tại đâu.

Nào, điều gì thực sự là điều tách biệt khỏi những sự vật khác, là điều gì độc nhất⁵⁶¹ đây? Đó chính là thời điểm⁵⁶² “toán học”. Tương quan độc nhất của thời điểm toán học đó với các vật hiện hữu khác, chính là tính chất “khác biệt” đó (otherness), đây chính là tính chất khác biệt số học chứ không phải khác biệt về phẩm chất. Mỗi mối tương quan và mỗi phẩm chất đều là điều gì đó thuộc về ít nhất hai thực thể này và chính vì thế tự bản chất là điều gì đó không có thực. Như điều gì đó tự bản chất không có hiện hữu, vài điều gì đó không hiện hữu cho chính mình, đều tách biệt khỏi hai thực tại này.

Công thức của “qui luật khác biệt này” được thảo ra như sau. Một vật “khác với” một (vật khác), nếu kết hợp với các thuộc tính ky nhau⁵⁶³ thì sự khác biệt về phẩm chất liên quan đến sự khác biệt về một vật, nếu các phẩm chất đó loại trừ lẫn nhau. Hai phẩm chất không thích hợp với nhau nếu một vật ảnh hưởng đến vật khác, vật này tách

559. *sarvam prthak*, NS., IV. 1. 36.

560. *bhāva-lakṣaṇa-prthaktvāt*, như trên.

561. *sarvato vyāvṛtta*, *trailokya-vyāvṛtta*.

562. *kṣaṇa* = *svalakṣaṇa*.

563. NBT., p. 4-*viruddha-dharma-saṃsargād anyad vastu*.

biệt ra khỏi vật khác, thí dụ như, màu và đỏ. Nhưng chúng thích hợp với nhau nếu cả hai đều ảnh hưởng đến vật khác có thể xác định được. Thí dụ như, đỏ và vàng hay một cách đúng đắn hơn, màu đỏ và không đỏ. Nếu vật có thể xác định được ở rất xa hay nếu không có điều gì chung có thể xác định được, tính chất thích hợp này vẫn còn lớn hơn.⁵⁶⁴ Rõ ràng là lời tuyên bố này về qui luật khác biệt chỉ là một dạng phủ định của qui luật mâu thuẫn như đã được diễn tả trong luận lý học phương Tây do ngài Aristoteles như sau: “Trong cùng một lúc không có gì ta không được bất kỳ điều gì, trong cùng một vị trí và cùng một khía cạnh hai thuộc tính loại trừ nhau”. Công thức luận lý Tây phương này về qui luật mâu thuẫn có giả định một hiện hữu về mối tương quan thực thể và phẩm chất hay là những “phụ âm xát và những gì xảy ra”. Như đã nói ở trên, tại Ấn Độ chúng ta phải đối mặt với hai hệ thống đều từ khước thực tại khách quan của mối tương quan này. Người Sāṅkhya chỉ chấp nhận một phụ âm xát và những người Phật tử chỉ chấp nhận những điều xảy ra mà thôi. Một vật chỉ là một vật khác bất cứ khi nào những sự xác định của vật đó là khác nhau. Những sự xác định này là Thời gian, Không gian và Phẩm chất.⁵⁶⁵ Một vật khác đi khi phẩm chất của vật đó khác đi, thí dụ như, cùng một vật không thể cùng một lúc có màu đỏ và màu vàng được, có nghĩa là có màu đỏ và không có màu đỏ. Vật đó khác đi khi vị trí của nó trong không gian khác đi, thí dụ như ánh sáng phát ra từ một viên đá quý ở một chỗ và ánh sáng phát ra của vật đó ở một chỗ khác hai vật hoàn toàn khác nhau. Chính vì thân thể mở rộng có liên quan đến vị trí ít nhất ở hai điểm trong không gian, tính mở rộng đó không tuyệt đối có thật, ở từng điểm một vật tuyệt đối là một vật khác. Cũng cùng một cách như vậy được áp dụng cho thời gian. Cùng một vật không thể thực sự tồn tại trong hai thời điểm khác nhau, trong mỗi lúc vật đó đều là một vật khác.⁵⁶⁶ Ngay cả liên quan đến thời điểm cảm xúc và thời điểm tổng giác của một vật. Tính đồng nhất của các vật đó trong cách trưng bày chính là một sự đồng nhất được cấu trúc thành hay chỉ là tưởng tượng ra.

Như vậy, từng mỗi thực tại đều là một thực tại khác. Điều đồng nhất và tương đồng không tuyệt đối có thật. Điều có thật thì độc nhất⁵⁶⁷ tự bản thân vật đó, là một vật không có quan hệ với vật nào khác. Toàn bộ các mối liên quan được tạo thành, mỗi liên quan và cấu trúc thành một vật chỉ là một. Thực tại tuyệt đối không được tạo thành, không được tưởng tượng ra, một thực tại phi liên quan, một vật đích thực nơi tự bản thân vật đó, vật đó cũng chính là một thời điểm toán học.

Chúng ta sẽ quay trở lại vấn đề này khi chúng ta nghiên cứu đến công thức Ấn Độ nói về qui luật đồng nhất và qui luật mâu thuẫn. Vào lúc này đã đủ để vạch ra mối tương

564. Xin đọc cp. dưới đây về luật mâu thuẫn và về apoha.

565. *desa-kāla-ākāra-bhedas ca viruddha-dharma-saṃsargaḥ*, NBT., như trên.

566. Ví dụ đưa ra trong NBT., p. 4. 6, rõ ràng được chọn có ý để cả hai người Phật tử và người Duy thực chấp nhận nhưng ý nghĩa thật của người Phật tử chủ trương hình như chỉ là một nhận xét mà thôi. Như trên, p. 4. 8 ff.

567. *svalakṣaṇam=paramārtha-sat*.

quan giữa qui luật mâu thuẫn và học thuyết hiện hữu nhất thời. Có nhiều nhà triết học phương Tây đã để lại một châm ngôn, cho rằng “Sự đồng nhất ám chỉ đến khác biệt.” A khác với B ngay cả nếu như cả hai lại đồng nhất với nhau và hướng là (*a fortiori*) khi chúng chỉ tương tự như nhau. Triết học Phật giáo hoạt động với khái niệm (siêu nghiệm) về những thực tại tuyệt đối khác nhau và phi đồng nhất lại chính là những thời điểm riêng rẽ.⁵⁶⁸ Nguyên tắc của Leibnitz cho rằng không có hai vật tuyệt đối đồng nhất với nhau nơi thiên nhiên, tính đồng nhất nơi một vật không phân biệt được xoay quanh trong liên tục tính của biến đổi về phẩm chất, đối với một lãnh vực nào đó có thể so sánh được với quan điểm Phật giáo, với sự khác biệt chính yếu đó mà một vật gián đoạn, độc nhất và riêng rẽ là giới hạn cho toàn bộ tương tục tính và được biến thành một hiện hữu tối thượng tuyệt đối của một thời điểm⁵⁶⁹ toán học.

§ 14. Liệu Thực tại có phải là thời điểm chẳng? Phép tính Vi phân.

Trong cách giải thích đã nêu trên, đã đủ để ta cho rằng Thời gian và Không gian thực nghiệm, theo những người Phật tử, chỉ là những điều hư cấu do chính trí năng chúng ta tạo thành, dựa trên cơ sở những thời điểm nhạy cảm mà chỉ có thời điểm đó mới là thực tại tối thượng. Chống lại học thuyết này đã bắt buộc thực tại “này” “hiện giờ” “ở đây” và biến đổi tất cả những gì còn lại nơi kiến thức chúng ta thành khác biệt tưởng tượng và tương đối, những người duy thực đã nêu lên thắc mắc tự nhiên là tự thân thời điểm không loại trừ khỏi qui luật chung, bởi lẽ thời điểm đó cũng chẳng là gì khác hơn là một cấu trúc tư duy, là một tên không có bất kỳ một thực tại tương ứng nào. Ngài Uddyotakara⁵⁷⁰ nói với người Phật tử, trong khi thừa nhận rằng tự bản chất Thời gian chẳng là gì khác ngoài một tên, rõ ràng ngài cũng đã phải thừa nhận rằng thời gian cực ngắn, là giới hạn thời gian, cũng giống vậy chẳng là gì ngoài một tên thuần túy”. Những người Phật tử vận lại rằng khoảng thời gian cực ngắn, là thời điểm toán học, chính là điều có thực, chính vì thời điểm đó được khoa học công nhận.⁵⁷¹ Các nhà thiên văn coi đó là cơ sở cho đủ mọi thứ tính toán của họ. Đây là một phân tử thời gian không thể phân chia ra được. Không chứa đựng bất kỳ bộ phận nào đại diện cho mối tương quan trước đó và mối tương quan tiếp theo.⁵⁷² Các nhà thiên văn Ấn Độ đã phân

568. Xin đọc cp. dưới đây về lịch sử ý tưởng kṣaṇikatva.

569. Trong số các tác giả hiện đại tôi thấy có “luật về khác biệt” đã được thảo luận thấu đáo trong luận lý học của ngài W.E. Johnson I chương XII. Sự gặp gỡ tình cờ với những suy tư Ấn Độ thường là điều gây cần. Nhưng tư tưởng về điều “có thật” phải là “điều gì đó” có thật, và điều có thật đó lại có nghĩa là điều rất quen thuộc với những người theo trường phái nào đó chủ trương rằng, “ens et unum convertuntur” “hữu thể phải trở thành một đơn vị” điều này đã được Leibniz triển khai rộng hơn và dẫn ông đến xác minh thực tại tối thượng của Đơn Tử Thuyết của ông.

570. NV., p. 418. 15.

571. NVTP., p. 387. 1- jyotir-vidyā-siddha.

572. *pūrva-apara-bhāga-vikala*. Như trên., xin đọc cp. NK., p. 127. 12.

biệt giữa “thời điểm thô thiển được đo lường”⁵⁷³ với “thời gian tinh tế”,⁵⁷⁴ được đo lường với chính xác cao. Việc chuyển động của một vật trong một thời gian duy nhất họ gọi là chuyển động tức thời, hay “chuyển động ở chính thời gian đó”⁵⁷⁵ có nghĩa là, không phải là thời điểm nào khác, không thuộc một thời điểm nào khác. Thời điểm này chẳng là gì ngoài sự khác biệt về chiều dài của một hành trình (cách xa). Các vị duy thực cho rằng một thời khắc như vậy không phải là một thực tại. Đó chỉ là một tiện lợi toán học mà thôi.⁵⁷⁶ Người Phật tử cho rằng ngược lại chúng tôi chủ trương rằng tính nhất thời của một vật là thực thể tối thượng có thật”. Chỉ có một vật duy nhất trong vũ trụ, không phải tác thành, không phải là một hư cấu, đó chính là một thời điểm cảm nhận được. Đây chính là cơ sở có thật cho mọi cấu trúc.⁵⁷⁷ Có điều rất rõ ràng là, đây chính là một thực tại không thể nào được tượng trưng trong một hình ảnh giác quan.⁵⁷⁸ Nhưng chính bởi lẽ đây không phải là một cấu trúc suy tư. Một thời điểm tuyệt đối độc nhất, vì thời điểm này không thể được tượng trưng, thế nên cũng không thể được đặt tên⁵⁷⁹ khác hơn là một đại từ chỉ định “điều này”, đại từ thời gian “giờ đây” v.v... Kết quả, đây không phải là một tên thuần túy, chẳng có một tên nào ở đây cả; thực tại tuyệt đối không thể nào nói ra được. Điều gì có thể phát biểu ra được hơn kém luôn luôn là một cấu trúc suy tư.⁵⁸⁰ Như vậy, có điều là thời điểm toán học lại là một điều hư cấu đối với người duy thực và là một thực tại đối với người Phật tử, và ngược lại một thời gian thực nghiệm hay “thời gian thô thiển,”⁵⁸¹ “thời gian có thật”⁵⁸² cũng là một thực tại đối với những người duy thực và là một điều hư cấu đối với người Phật tử. Giống như nhà toán học cấu trúc nên vận tốc của ông ta từ những khác biệt, chính vì thế tâm linh nhân loại, là một nhà toán học tự nhiên, cũng cấu trúc kỳ gian từ những cảm giác nhất thời vậy.

Không gian đó cũng giống như vậy không chứa đựng một thực tại tối thượng nào khác hơn là cảm giác nhất thời đã được chỉ ra ở trên.⁵⁸³ Ngài Dharmakīrti cho hay:⁵⁸⁴ “Một hình thể đẳng trương tồn tại nơi đối tượng (có thật) không là gì (khác hơn) là trong ý tưởng của vật đó. Để chấp nhận rằng (một vật thể đẳng trương) tồn tại trong một (nguyên tử không đẳng trương) rất có thể chỉ là một điều mâu thuẫn và chấp nhận rằng cùng một vật thể đẳng trương là một, lại hiện hữu trong nhiều (nguyên tử) là điều không

573. *sthūla-kāla, kāla-piṇḍa*.

574. *sūkṣma-gatīḥ*.

575. *tat-kālikī gatīḥ*.

576. *saṃjñā-mātram*.

577. *vāstaviḥṣaṇikatā abhimatā*.

578. *ksaṇasya (jñānena) prāpayitum śakyatvāt*, cp. NBT., p. 12.19 (*prāptiḥ* = *savikalpakam jñānam*).

579. TSP., p. 276.

580. *śabdā vikalpa-yonayah, vikalpāḥ śabda-yonayah* (Dignāga).

581. *sthūla-kāla*.

582. *kāla-piṇḍa*.

583. Xin đọc cp. ở trên, p. 85 ff.

584. Xin đọc cp. NVFF., p. 425. 20- tasmān nārthe na vijñāne...

thể được”. Như vậy, vật thể đẳng trương chỉ là một điều hư cấu, không còn vấn đề nào khác còn lại hơn là chấp nhận một thực tại tuyệt đối của thời điểm vậy.⁵⁸⁵

Phải chăng vinh dự khám phá ra được Calculus dĩ biệt phải thực sự gán cho các vị thiên văn Hindu, chúng ta phải để cho người khác quyết định⁵⁸⁶ nhưng trong bất kỳ trường hợp nào không còn nghi ngờ gì nữa, họ chính là những nhà khám phá ra số không (zero). Chính vì thế, ý tưởng về một giới hạn toán học đã rất quen thuộc đối với các học giả Ấn Độ.⁵⁸⁷ Một điều không ngạc nhiên gì đó là chính các vị đó đã áp dụng điều này trong lãnh vực triết học tổng quát, song họ không phải là một trường phái duy nhất thực hiện điều này.⁵⁸⁸

§ 15. Lịch sử học thuyết Tính nhất thời.

Nguồn gốc học thuyết Sanh Vật Tồn Tại Tức Thời rất có thể thuộc vào thời điểm Tiền Phật giáo.⁵⁸⁹ Những thăng trầm trong Phật giáo đã đan xen với lịch sử của nhiều giáo phái khác nhau. Chính vì vậy nên văn chương của đa số các giáo phái đã biến mất không tài nào có thể phục hồi lại được, chúng ta phải hài lòng vạch ra một số khía cạnh nổi bật cho phép chúng ta ngấp ngừng rút ra một đường hướng chính cho sự phát triển học thuyết này. Hiện thời chúng ta có thể phân biệt giữa 1) hình thái ban đầu của học thuyết khi được truyền lại với độ chính xác đáng kể, 2) một loạt những trệch hướng và những dao động trong các trường phái Tiểu Thừa, 3) một khủng hoảng về học thuyết này tìm thấy nơi các trường phái Đại Thừa, khi họ phải loại bỏ toàn bộ, 4) việc tái giới thiệu học thuyết đó vào các trường phái Asanga và Vasubandhu, và 5) hình dáng cuối cùng thấy nơi trường phái Dignāga và Dharmakīrti.

Như chúng ta đã thấy, dạng học thuyết cuối cùng ám chỉ rằng thực tại tối thượng

585. Vật tự bản chất đã được so sánh với “tri giác khác biệt” tác giả S. Maimon.

586. Tiến sĩ B. N. Seal xác thực điều đó và ông Spottiswoode, một nhà thiên văn hoàng gia, là người đã đệ trình các sự kiện đó, đã chấp nhận với dè dặt, xin đọc cp. P.G. Ray's *Hindhu Chemistry*, v. II, p. 160 ff. (trong đó bài báo của tiến sĩ B. N. được in lại từ tập *Positive Sciences of the Hindhu*).

587. Ngài M. H. Bergson khẳng định thế giới của nhà toán học quả thật là một thế giới nhất thời, cũng giống như *kṣaṇka* là thế giới của người Phật tử. Ngài cho rằng (Cr. Ev., p. 23-24) thế giới của nhà toán học xử lý là thế giới chết đi và tái sinh từng giây từng phút, là thế giới mà Descartes đã nghĩ tới khi ông nói về những sáng tạo liên tục”. Ý tưởng này xem ra cũng có vẻ mang tính chất Phật giáo hình như ý này được ghi lại ở tiếng Phạn như sau: *ye bhāvā nirantaram ārabhyanta iti mahāpaṇḍita-srī Dhekartena vikallpitas, te sarve jyotir-vidyā-prasiddhāḥ pratikṣaṇam utpadyante vinasyante ca*. Đây chính là cách giải thích những lời của ngài Bergson, giống như một trích đoạn từ một bản văn Ấn Độ. Đây cũng là điều đang được lưu ý là một trong các từ đồng nghĩa cho tư duy hay cấu tạo tư duy chính là sự tính toán (*sankalana*). Như vậy, suy tư chính là tưởng tượng sáng tạo và toán học đã có tương quan gần gũi với nhau, cp. tập II, p. 292-*samākalayet=vikalpayet= utprekṣeta*.

588. *Sāṅkhya-Yoga* về điểm này cũng như nhiều điểm khác nữa, đã tiến sát gần với quan điểm Phật giáo, cp. *Vyāsa* về III, 52-*kālo vastu-sūnya-buddhi-nirmāṇaḥ sarvajñāna=anupātī, kṣaṇas tu vastu-patitah.....* cp. B.N. Seal, op. cit., p. 80....

589. Cp. CC., p. 65 ff.

thuộc về thời điểm toán học, về một đơn vị thời gian không chứa đựng bất kỳ bộ phận nào đại diện cho mối tương quan tình trạng trước đó và tình trạng tiếp theo, hay chính xác hơn là đối với các điểm cực nhỏ khác nhau của một thực tại. Từ đó khả năng hiểu biết của chúng ta tạo ra được một thế giới thực nghiệm như đã xuất hiện trước trí năng chúng ta bằng nhiều hình ảnh khác nhau. Học thuyết vào thời điểm đó được tìm thấy về những nghiên cứu tỉ mỉ nhận thức học. Thế rồi là những hậu quả trực tiếp của học thuyết này về hai nguồn trí năng đồng nhất, các giác quan chỉ cung cấp các thời điểm rời rạc của một thực tại thuần túy và khả năng hiểu biết đã cấu trúc những điểm cực tiểu cho một thế giới muôn mặt và trật tự.

Ở điểm cuối ngược lại của qui trình lịch sử này, tại điểm bắt đầu của Phật giáo, chúng ta phát hiện thấy một học thuyết mà cơ bản là giống nhau như đúc, mặc dù bị tước mất nền tảng nhận thức học. Toàn bộ thực tại được phân thành nhiều yếu tố riêng rẽ nhất thời. Học thuyết nhất thời ám chỉ đến tính trong học thuyết có tính đa nguyên thuộc những yếu tố riêng rẽ nơi hiện hữu ngay sau khi Phật giáo xuất hiện khi mà một học thuyết các đại, thời đã tồn tại một học thuyết các đại nhất thời. Sau khi đã khởi lên như là một sự chống đối tinh thần chống lại Nhất nguyên thuyết của Upanishads⁵⁹⁰ và của Sāṅkhya, học thuyết này không dừng lại ở giữa đường, và đã khẳng định thẳng thừng thực tại loại trừ của những yếu tố cực nhỏ của hiện hữu.⁵⁹¹ Tuy nhiên, các yếu tố này không phải là những điểm toán học, chúng chỉ là những dữ liệu giác quan nhất thời và là những dữ liệu suy tư, liên kết chung lại trong một cuộc sống cá nhân chỉ bằng các luật duyên khởi. Tự nhiên, chúng ta phải thừa nhận rằng những người Phật tử đã đạt đến mô hình chính xác này một cách từ từ, và điểm bắt đầu phát triển đó là những suy tư về tính vô thường tự nhiên và rất nhân loại. Như đã tự nhiên gợi ý trong tâm linh cuộc sống chung. Tuy nhiên, hình như vào thời điểm khi là những nguyên tắc cơ bản của Phật giáo đã được để lại, các công thức, “phi thực thể, phi kỳ gian, không có niềm vui sướng tốt đỉnh nào nơi Niết Bàn” đã đề cập đến không với tính vô thường đơn giản, mà còn với các yếu tố hiện hữu có thực tại tối thượng đã bị giới hạn trong kỳ gian của một thời điểm duy nhất, hai thời điểm chính là hai yếu tố riêng rẽ.⁵⁹²

Đến đây ngay giữa hình thái ban đầu và hình thái chung cuộc học thuyết này đã trải qua một cuộc khủng hoảng nguy hiểm.

Trường phái Mādhyamikas đã thẳng thừng bác bỏ thực tại cứ tưởng là thời điểm hiện hữu. Chống lại học thuyết này họ đã kêu gọi đến công ý (common sense). Họ suy nghĩ, là con người ai cũng sẽ tin rằng vật có thật có thể xuất hiện, tồn tại và biến mất

590. Cũng giống như trong lịch sử Vedānta ở đây chúng ta cũng có mắc nợ lẫn nhau, các Phật tử tiên khởi bị ảnh hưởng bởi các tư tưởng của Sāṅkhya, nhưng sau này Pātañjala-yogas đã ảnh hưởng rất mạnh do các công thức của Sarvāstivādinś xin đọc cp. của tôi CC., p. 47.

591. Nếu chúng ta chấp nhận gợi ý rất chân thật của ngài M. E. Senart sau này, cho rằng từ satkāya-dr̥ṣṭi lúc ban đầu ghi sai là satkāya-dr̥ṣṭi, chúng ta sẽ thấy rằng nguyên lý cơ bản của Sāṅkhyas là điều sai lầm cơ bản đối với những người Phật tử...

592. CC., p. 38.

trong cùng một khoảnh khắc.⁵⁹³ Tuy nhiên, việc chối bỏ này không có liên quan đặc biệt gì đến học thuyết vạn vật tồn tại nhất thời cả. Bởi lẽ trường phái đó tuyên bố từng vật thể riêng rẽ và từng khái niệm phải trở thành biện chứng, tương đối và hão huyền viển vông.

Lịch sử học thuyết thực tại nhất thời trong giai đoạn đầu tiên chứng tỏ rõ ràng thật rất khó đối với tâm linh con người để vật lộn với ý tưởng biến đổi thuần túy, có nghĩa là một ý tưởng trong đó không tồn tại bất kỳ thực thể nào cả. Các phạm trù về một bản thể tồn tại mãi mãi cùng với những phẩm chất biến đổi đã bám rễ sâu nơi toàn bộ thói quen suy tư của chúng ta đến nỗi chúng ta luôn luôn tỏ ra bất đắc dĩ (không sẵn lòng) để chấp nhận biến đổi. Ngay cả khi người ta lấy luận lý ra để thúc giục chúng ta.

Những người Vatsīputrīyas là trường phái đầu tiên trong số các trường phái sớm nhất đã chấp nhận một số đồng nhất tính tồn tại nơi các yếu tố một nhân vật sống. Vị thế của họ nơi vấn đề này mang tính chất truyền đạt kiến thức cao. Họ không dám tái xác nhận một bản thể tâm linh của một Linh hồn, nơi những nhóm Phật giáo ý tưởng này đã gây ra chống đối mạnh mẽ. Nhưng họ còn tỏ ra miễn cưỡng từ chối bất kỳ tính đồng nhất nào giữa các yếu tố riêng rẽ của một nhân vật và chấp nhận rằng những yếu tố riêng rẽ tạo thành một nhân cách được gắn kết lại chỉ bằng những định luật nhân quả mà thôi. Chính vì thế họ chấp nhận một tiến trình trung gian nhân cách được cho là điều gì đó mang tính chất biện chứng, không đồng nhất với các yếu tố khác, cũng chẳng khác nhau chút nào. Đây không phải là một thực tại có sẵn cho một yếu tố tối thượng, và thực tại đó cũng không khước từ toàn bộ những yếu tố đó.⁵⁹⁴ Tiến trình chấp nhận thực tại biện chứng và bác bỏ luật mâu thuẫn nhắc nhở chúng ta về phương pháp biện chứng rất phổ biến nơi những người Kỳ-na và bao gồm việc thừa nhận rằng ở bất kỳ nơi đâu đều tồn tại một tính có thật gấp đôi và đối nghịch nhau. Thực tại này cho thấy trong cùng một lúc, học thuyết về tính tách biệt căn bản của mọi yếu tố và mối liên kết đặc biệt nơi luật nhân quả xảy ra, trước khi trường phái Vatsīputrīyas xuất hiện.

Một cuộc tấn công khác nữa chống lại học thuyết biến đổi tuyệt đối xuất phát nơi các trường phái Sarvāstivādins và Kāśyapīyas. Học thuyết biến đổi tuyệt đối ngụ ý tư tưởng cho rằng chỉ có thời gian hiện tại tồn tại mà thôi. Quá khứ không tồn tại, bởi lẽ quá khứ không còn tồn tại nữa, và tương lai cũng không có thật, bởi lẽ tương lai chưa hiện hữu, đối lại học thuyết này những người Sarvāstivādins phản đối rằng quá khứ và tương lai đều có thật, bởi lẽ hiện tại có cơ sở nơi quá khứ và có những hậu quả trong tương lai. Người Kāśyapīyas lại chia quá khứ thành một loại quá khứ mà ảnh hưởng của nó đã cạn kiệt và một loại quá khứ có ảnh hưởng chưa bị cạn kiệt. Họ cho rằng loại quá khứ thứ hai là có thật, còn loại thứ nhất không có thật. Học thuyết này ngầm chứa một mối nguy biến đổi thành hàng rào chắn của Sāṅkhya với chất liệu thường hằng và

593. Xin đọc cp. Candrakīrti trong Madhy-vṛtti., p. 547.

594. Xin đọc cp. cách giải thích của Vasubandhu về học thuyết này. AK. IX, bản dịch, trong tập My Soul Theory.

những cách thể hiện biến đổi. Quả thật một số người Sarvāstivādins đã chia các yếu tố thành một yếu tính thường hằng và những thể hiện nhất thời.⁵⁹⁵ Tuy nhiên, họ chống lại lời vu cáo hướng theo Sāṅkhya. Họ chủ trương mọi yếu tố chỉ là nhất thời mà thôi, chúng xuất hiện và biến mất trong cùng một giây lát.⁵⁹⁶

Vasubandhu thông báo cho chúng ta⁵⁹⁷ hay rằng học thuyết của những người Sarvāstivādins và một đôi mới thuộc “văn chương mang tính bình luận” có nghĩa là học thuyết này do ābhiharmikas giới thiệu, và không được tìm thấy, theo ông ta, trong các Kinh chính thống của Đức Phật. Trường phái Sautrāntikas, có nghĩa là, trường phái đó tuyên bố dưới chiêu bài quay trở lại với học thuyết các kinh Phật chính thống, chính vì thế họ từ chối yếu tính thường hằng nơi các đại, và tái thiết lập một học thuyết cho rằng, thực tại chỉ bao gồm những tia sáng nhất thời, cho rằng “các yếu tố xuất hiện trong cuộc sống xuất phát từ phi hiện hữu và sẽ quay lại với tình trạng phi hiện hữu sau khi đã tồn tại” chỉ trong một giây lát “khi một cảm xúc thị giác khởi lên, Đức Phật nói trong một số các Kinh của Ngài, dứt khoát chẳng có gì từ đó mà một vật tiến tới cả, và khi vật đó tan biến, cũng chẳng có gì để cho vật đó rút về cả”.⁵⁹⁸ Nhưng mặc dù có khởi lên từ “không có gì cả” các yếu tố vẫn phụ thuộc lẫn nhau, có nghĩa là bị liên kết bằng luật nhân quả khiến ta có ảo tưởng về tính ổn định nơi các yếu tố đó.

Có một cách đi trật hướng nữa từ nguyên tắc về các yếu tố riêng rẽ, nhất thời và bằng nhau bao gồm trong việc phân chia Thể Chất thành các yếu tố nguyên thủy và thứ cấp và trong khác biệt được thiết lập giữa yếu tố trung tâm thuộc tâm thức thuần túy được tách biệt ra khỏi những yếu tố thứ cấp tượng trưng cho các hiện tượng tâm linh hay các lực lượng giới đức. Điều này đã dứt khoát trở thành cửa hậu cho các phạm trù thực thể và phẩm chất một phần tái nhận vào vị trí bình thường của các yếu tố này về điều này các yếu tố đó ngay từ lúc đầu⁵⁹⁹ đã bị Phật giáo tổng khứ khỏi. Chính vì thế mà việc phân chia các yếu tố nhất thời thành các yếu tố chủ yếu và thứ cấp không thể tồn tại mà không bị phản đối. Vasubandhu thông báo cho chúng ta rằng Buddhadeva không chấp nhận cả vị trí trung tâm của tâm thức thuần túy nơi các yếu tố tâm linh của một con người cũng như ngay cả vị thế căn bản của những vật hiện hữu trong số những yếu tố thể chất đó.⁶⁰⁰

Trường Phái những người Sri-Lanka duy trì một cách trung thành với học thuyết nguyên thủy, tức là họ cho rằng mỗi yếu tố chỉ tồn tại nhất thời mà thôi, yếu tố đó không

595. Xin đọc cp. cách giải thích của Vasubandhu, bản dịch trong CC., p. 76. ff; cp. những vấn đề của O Rosenberg.

596. Rõ ràng là những người Sarvāstivādins đã giải quyết cùng một vấn đề đã chiếm lĩnh triết lý Geltunga hiện đại cho rằng: quá khứ giống như điều phổ quát không “tồn tại” nhưng lại có thật, vì đây là điều hợp lý (es gilt, es hat Bedeutung).

597. CC., p. 90.

598. Như trên., p. 85.

599. Xin đọc cp. CC của tôi., p. 35 ff.

600. Xin đọc cp. AK., IX, xin đọc cp. My Soul Theory.

thể tồn tại ngay cả chỉ trong hai giây lát tiếp nối nhau. Bởi lẽ, chẳng có gì còn lại nơi khoảnh khắc tiếp theo từ khoảnh khắc đã tồn tại trước đó. Nhưng vào giai đoạn trung cổ trường phái này đã phát minh ra một học thuyết kỳ quặc theo đó khoảng thời gian suy tư diễn ra ngắn ngủi hơn nhiều so với khoảng thời gian dữ liệu giác quan.⁶⁰¹ Có một sự hài hoà đã được thiết lập từ trước được giả định là tồn tại giữa các thời khắc thuộc thể giới ngoại vi và những khoảnh khắc tri thức, một khoảnh khắc thuộc dữ liệu giác quan tương ứng với mười bảy khoảnh khắc suy tư. Để hiểu rõ ràng một khoảnh khắc dữ liệu giác quan, suy tư phải trải qua mười bảy giai đoạn liên tiếp nhau, từ thời khắc được gọi lên trong từ điều kiện tiềm thức lên cho tới khoảnh khắc quay trở lại với điều kiện đó. Nếu một loạt đối với một số lý do chưa được hoàn chỉnh, thời tri thức sẽ không đạt được tính rõ ràng. 17 khoảnh khắc này như sau đây: 1) tiềm thức,⁶⁰² 2-3) chuyển động tư duy đầu tiên và khi chuyển động này biến mất,⁶⁰³ 4) lựa chọn một trong năm môn giác quan,⁶⁰⁴ 5) giác quan được lựa chọn,⁶⁰⁵ 6) cảm giác,⁶⁰⁶ 7) cách trình bày,⁶⁰⁷ 8) cách khẳng định,⁶⁰⁸ 9-15) mỗi cảm xúc,⁶⁰⁹ 16-17) hai thời khắc suy ngẫm,⁶¹⁰ sau đó một loạt thời khắc tương ứng với từng thời khắc thuộc các dữ liệu cảm giác ngoại vi vào khoảnh khắc cuối cùng.

Học thuyết hình như không toàn bộ các trường phái khác biết đến. Nhưng ý tưởng căn bản về không có kỳ gian và không có thực thể rõ ràng đã hướng dẫn những ai phát minh ra học thuyết này.

Vào giai đoạn đầu tiên của phái Đại Thừa, học thuyết về Sanh vật tồn tại nhất thời đã để mất toàn bộ tầm quan trọng, bởi lẽ trong mức độ thực nghiệm trường phái Mādhyamikas chẳng có gì chống lại với thuyết duy thực⁶¹¹ ngây thơ và liên quan đến vật tuyệt đối, học thuyết này chỉ chấp nhận một tri thức thông qua nội giác thần bí mà thôi.

Tuy nhiên, học thuyết Sanh Vật Tồn Tại Nhất Thời được tái khẳng định trong thời điểm Đại Thừa thứ hai, nơi trường phái Yogācāras là trường phái Duy tâm Phật giáo. Trường phái này khởi đầu bằng cách cho rằng thực tại của tư duy về nguyên tác, tôi tư tưởng vậy tôi có (tồn tại) (*cogito ergo sum*)¹. Các yếu tố tư duy được thừa nhận như là mang tính nhất thời, trong cùng lúc đó trường phái này lại nhắm đến duy trì thực tại toàn diện mà không khước từ thực tại từng bộ phận. Những yếu tố tuyệt đối được chia

601. Abhidhammathasamgaho. IV. 8 (Kosambi ed., p. 18).

602. atīta-bhavaṃga.

603. bhavaṃga-calanaṃ bhavaṃga-uccheda.

604. pañcadvārāvajjana-cittaṃ.

605. cakkhu-viññānaṃ.

606. sampaṭicchana-cittaṃ.

607. santīraṇa-cittaṃ.

608. voṭṭhapana-cittaṃ.

609. javanaṃ.

610. tadārammaṇaṃ.

611. Xin đọc cp. ở trên, p. 12.

thành ba loại: hiện hữu⁶¹² thuần túy hai tuyệt đối, tưởng tượng⁶¹³ thuần túy, và một thực tại ngẫu nhiên trong số đó.⁶¹⁴ Loại thứ nhất và loại sau cùng được chấp nhận như là hai biến tố thực tại, loại thứ hai, vì là tưởng tượng thuần túy, được tuyên bố là không có thật và không hiện hữu. Theo ba cách phân loại các yếu tố như vậy chúng ta đã thấy xuất hiện mằm mống suy xét và nhận thức đúng đắn căn bản giữa thực tại giác quan và tư duy tưởng tượng đã xuất hiện sau này, theo trường phái Dignāga, là đã tàng chứa học thuyết tri thức của ông.

Nhưng mặc dù học thuyết sanh vật tồn tại nhất thời đã được giới thiệu do duy tâm thuyết Phật giáo, nhưng học thuyết này đã không được hưởng một thể lực vô vi, chính vì trong giai đoạn Tiểu Thừa các phạm trù thực thể và phẩm chất mặc dù đã chính thức bị bác bỏ, vẫn luôn luôn có chiều hướng tái xuất hiện thông qua một số cửa hậu,⁶¹⁵ chính vì thế, trong giai đoạn duy tâm khái niệm về một Linh hồn, mặc dù đã bị liên tục từ khước – những người Phật tử vẫn chiếm giải toán quân về những người chủ trương không có linh hồn. Tuy nhiên, mặc dù có thường xuyên lui tới lãnh vực triết học Phật giáo và có ý định tự giới thiệu một số hình thức này hình thức nọ khác vào chính tâm điểm của Phật giáo. Ngay lúc đầu “nhà chứa nhận thức”⁶¹⁶ được tưởng tượng là thể chỗ cho thực tại ngoại vi đã bị loại bỏ. Mọi tung tích các hành động quá khứ và mọi mằm mống suy tư tương lai đều được tích lại trong chỗ chứa đó. Để phù hợp với truyền thống Phật giáo tâm thức này cũng được thừa nhận như là nhất thời, nhưng rõ ràng chẳng là gì khác ngoài một Linh hồn giả dạng và như vậy đã bị trường phái Dignāga và Dharmakīrti từ khước.⁶¹⁷ Vị bậc thánh Asanga, là người sáng lập ra thuyết duy tâm Phật giáo, hình như đã bị dao động học thuyết kho chứa tâm thức này và ý tưởng thần bí của Mādhyamikas, đối với ông cá nhân chỉ là một sự biểu lộ của một thân vũ trụ tuyệt đối của Đức Phật. Việc thể hiện này được thể hiện với các tên như “Con cháu (Dòng dõi) Đức Phật”⁶¹⁸ “Chủng tử của Đức Phật”⁶¹⁹ “Lòng dạ Đức Phật”⁶²⁰ “Yếu tố Phật tính”⁶²¹ những thuộc tính đó chẳng là gì khác hơn là giả dạng một linh hồn tương ứng với *jīna* của những người Vedānins, cũng giống như thân vũ trụ của Đức Phật tương ứng với vị “Phạm thiên thù thắng”.

Theo trường phái Sautrāntika-Yogācāra của ngài Dignāga và Dharmakīrti học thuyết Sanh Vật Tồn Tại Nhất Thời cuối cùng đã được truyền lại dưới hình dạng đó và

612. *pari-niṣpanna*.

613. *pari-kalpita*.

614. *para-tantra*.

615. Xin đọc CC., p. 35.

616. *ālaya-vijñāna*. Về cách tái sắp xếp hệ thống các yếu tố hiện hữu do ngài Asanga cp. L. De la Vallée Poussin, 75 và 100 dharmas, Museon, VI, 2, 178 ff....

617. Xin đọc cp. tập II, p. 329, n.

618. *tathāgata-gotra* (chủng tánh).

619. *sarvajña-bīja*.

620. *tathāgata-garbha*.

621. *tathāgata-dhātu*. Về vấn đề này cũng như về việc triển khai ý tưởng Asangas, xin đọc bản dịch của ngài E. Obermiller về Uttara-tantra.

với những luận cứ đã được khảo sát tỉ mỉ ở đây, nhưng học thuyết này không loại trừ tính đồng nhất nơi các đại trên cảnh giới này, từ thời điểm của vị Tuyệt đối tối thượng, như chúng ta sẽ giải thích sau đây.

§ 16. Một số học thuyết Tây Âu tương đương.

Ngài Leibniz trong lời giới thiệu tác phẩm *Théodicée* của mình cho rằng một trong những trạng thái rắc rối phức tạp trong đó lý luận của chúng ta có thể đi trệch đường, bao gồm trong bài thảo luận về liên tục tính và về những điểm không thể phân chia được xuất hiện trong các yếu tố. Để hoà giải khái niệm về thực thể luôn tồn tại liên tục với khái niệm trái ngược về các yếu tố gián đoạn, ông đã nghĩ ra một học thuyết các Đơn Tử không mang tính cách đẳng trung, nhưng lại là các điểm tập trung cao độ và có thể nhận ra được. Một số nhận xét về những mối tương đồng giữa những ý tưởng của Leibniz và của Phật giáo sẽ được bàn tới sau đây.

Một số mối tương đồng với quan điểm của ngài Heraclitus cũng đã được chỉ ra. Chúng ta đã có một số cơ hội để rút ra tác ý với độc giả về một số sự trùng hợp ngẫu nhiên rất đáng ghi nhớ giữa chúng và những quan điểm của một nhà triết học hiện đại, là ngài M. H. Bergson. Rất có thể chắc chắn sẽ là điều thích hợp để chúng ta cứu xét lại điểm này một lần nữa, để am hiểu tốt hơn quan điểm Phật giáo bằng cách đưa ra những tương phản này. Quả thật đã có rất nhiều tương đồng dưới dạng ý tưởng về một dòng chảy phổ quát đã được hình thành nơi cả hai hệ thống, nhưng cũng có một sự bất đồng trong cách giải thích sự kiện này. Hầu như đã có một sự trùng hợp ngẫu nhiên hoàn toàn nơi một số luận cứ được sử dụng để thiết lập ý tưởng này, và lại có một sự khác nhau căn bản thấy trong những mục tiêu chung cuộc mà cả hai hệ thống nhắm tới.

Mục tiêu cuối cùng của ngài Bergson là muốn thiết lập một kỳ gian có thật và một thời gian có thật, vì ông là người duy thực. Thực tại tuyệt đối của người Phật tử chính là vượt quá thời gian và không gian của chúng ta. Vì Đức Phật là một vị siêu nghiệm.

Luận cứ về việc thiết lập sự kiện về một dòng chảy phổ quát hiện hữu được cả hai bên chú ý tới 1) xuất phát từ nội quan (instropection), 2) xuất phát từ cách phân tích hiện hữu như là ý nghĩa biến đổi liên tục và 3) xuất phát từ cách phân tích khái niệm phi hiện hữu như là một ý tưởng giả mạo.

“Thế nào là ý nghĩa chính xác của từ “hiện hữu” (exist) ngài Bergson⁶²² lên tiếng hỏi và ông lại trả lời, “chúng ta biến đổi liên tục, tự bản chất một trạng thái cũng chẳng gì khác hơn là một sự biến đổi vậy”,⁶²³ “biến đổi còn triệt để hơn nhiều như lúc đầu chúng ta có chiều hướng giả định”.⁶²⁴ Nền tảng thường hằng của những biến đổi này,

622. *Creative Evolution* (London, 1928) p. 1.

623. Như trên., p. 2.

624. Như trên., p. 1.

là tự ngã (Ego), lại chẳng có gì là thực tại cả”,⁶²⁵ “chẳng có gì khác biệt cơ bản giữa chuyển từ một trạng thái này sang một trạng thái khác cũng như tiếp tục tồn tại ở cùng một trạng thái”, đây chính là một “dòng chảy bất tận”.⁶²⁶

Với những từ này ngài Bergson thực hiện một lời tuyên bố về hiệu quả là 1) Không tồn tại một tự ngã (Ego), có nghĩa là chẳng có nền tảng vĩnh viễn cho những hiện tượng tâm linh nào cả, 2) Hiện hữu có nghĩa là một biến đổi liên tục, điều gì không biến đổi sẽ chẳng tồn tại, 3) Những trạng thái biến đổi này không liên quan gì đến một nền tảng thường hằng nào, chính vì thế chúng chỉ có liên lạc với nhau thông qua qui luật nguyên nhân và hậu quả mà thôi, là những qui luật về cách phối hợp và phụ thuộc lẫn nhau. Sự trùng hợp ngẫu nhiên với những nguyên tắc căn bản của triết lý Phật giáo có thể không được hoàn chỉnh. Người ta gọi Phật giáo là 1) một học thuyết vô ngã,⁶²⁷ 2) một học thuyết vô thường, hay là sanh vật tồn tại nhất thời,⁶²⁸ và 3) một học thuyết Duyên Khởi,⁶²⁹ có nghĩa là một học thuyết thay thế những qui luật nguyên nhân và hậu quả đối với nền tảng vĩnh viễn cho những hiện tượng đang diễn ra.

Ngài Bergson nói tiếp⁶³⁰ nguyên nhân chúng ta trở nên già đi, không phải là do những thực bào, như các vị duy thực tưởng tượng ra đâu, nguyên nhân đó phải nằm sâu hơn, “thực ra điều thiết yếu trong việc trở nên già đi lại là một sự liên tục biến đổi hình dạng không cảm thấy được, không có mức hoàn tất nơi toàn bộ những sự vật đang hiện hữu”. “Tình trạng kế tiếp nhau là một thực tế không thể phủ nhận được ngay cả trong thế giới vật chất này”.⁶³¹ Như chúng ta đã thấy người Phật tử cũng hướng chú ý của họ đến cơ thể con người, sau khi đã lưu ý đến biến đổi liên tục tạo thành hầu như là một kỳ gian của một ngọn lửa, một tiếng động, một chuyển động hay một tư tưởng, “Giống như cơ thể con người cũng chẳng là điều gì khác hơn là một biến đổi liên tục”. Ngài kết luận: “Giống như cơ thể con người, thời một viên đá quý pha lê cũng vậy thôi”, hiện hữu cũng không gì khác hơn là một biến đổi liên tục; đây là qui luật chung, điều gì không biến đổi sẽ không tồn tại. Thí dụ như Vũ trụ cảm (Cosmical Ether). Theo ngài Bergson, vì lý do gì suy tư của chúng ta lại chuyển động thành trạng thái ổn định, đó là chúng ta “quá bận tâm trước mọi sự với những thứ cần thiết cho chuyển động”. Xuất phát từ kỳ gian đó luôn luôn “tự coi mình và không tự coi mình, nhưng chẳng bao giờ thực hiện điều gì cho ai cả”,⁶³² “chúng ta chộp lấy những *giây phút này*”⁶³³ mà chúng ta

625. Như trên., p. 4.

626. Như trên., p. 3.

627. *anātma-vāda*.

628. *kṣaṇika-vāda*.

629. *pratītya-samutpāda-vāda*.

630. Như trên., p. 19-20.

631. Như trên., p. 10.

632. Như trên., p. 287.

633. Ital. Mine.

quan tâm”.⁶³⁴ Suy tư sửa soạn hành động để chúng ta ảnh hưởng đến mọi sự. Như chúng ta đã thấy, người Phật tử cũng định nghĩa suy tư như là một cách sửa soạn những hành động có mục đích để chúng ta đối phó với hết mọi sự và thực tại, như là một sự vật hay một thời điểm cảm nghiệm được hành động này.

Nhưng vẫn còn ẩn tượng hơn đó là có sự trùng hợp ngẫu nhiên trong các phân cú mà người Phật tử và ngài Bergson đã rút ra được, ủng hộ cho các học thuyết của họ từ những phân tích về ý tưởng phi hiện hữu và Đoạn diệt ý tưởng phi hiện hữu rất gần gũi với vấn đề yếu tính của một phán đoán tiêu cực. Vấn đề này ngài Ch. Sigwart đã giải quyết bằng luận lý Tây phương như sau: Phủ định cũng chỉ là một loại xác định đặc biệt mà thôi.⁶³⁵ Đây chính xác cũng là quan điểm của người Phật tử như chúng ta sẽ chứng minh ở chương sau đây. Ngài Bergson đã công hiến một số trang viết⁶³⁶ vô cùng hùng hồn để phát triển học thuyết này. Trong trường hợp này ngài xác định rằng đoạn diệt là một ý tưởng giả mạo rằng: “Chúng ta đang đề cập đến sự thiếu vắng của một vật mà chúng ta đã tìm kiếm bất kỳ khi nào chúng ta phát hiện ra (thay vì điều đó) lại là sự hiện hữu của một thực tại khác”.⁶³⁷ Ngài xác minh rằng đoạn diệt chẳng phải là điều gì “nằm trong việc thêm vào nhiều quá” đối với một điều, giống như việc tạo ra điều gì đó khẳng phải là điều thêm vào điều vật vĩnh nào đó. Ngài Bergson còn khẳng định rằng điều vật vĩnh đó chứa đựng không hơn nhưng không kém một điều gì đó.⁶³⁸ Không giống như ngài Sāntirakṣita khẳng định rằng: “Tự bản chất một sự vật đã được cho là đoạn diệt chẳng?”⁶³⁹ Cả người Phật tử và Bergson đều bác bỏ điều đó là một gợi ý vô lý khái niệm hàng ngày về biến đổi, đoạn diệt và chuyển động. Biến đổi chẳng là một tai họa thành linh giáng xuống một vật hiện hữu bình thường đâu cả, đoạn diệt cũng chẳng là điều gì thay thế được hiện hữu, cả chuyển động cũng không là điều gì được thêm vào vật đó. Cả hai hệ thống đều bác bỏ hiện hữu nơi một thực thể đang tồn tại, đến mức độ họ đồng ý với nhau. Khái niệm hiện hữu năng động của ngài Bergson, là ý tưởng của ngài cho rằng hiện hữu là một biến đổi liên tục, là chuyển động liên tục, chỉ là chuyển động, chuyển động tuyệt đối, chuyển động không cần đến bất kỳ điều gì chuyển động cả.⁶⁴⁰ Ý tưởng này quá khó đối với thói quen suy tư của chúng ta tóm lấy được. Nơi phía tiêu cực, nơi điều từ khước chính xác giống hệt như luận điểm của người Phật tử. Như ta đã thấy về phía người Ấn Độ có ba hệ thống khác nhau đã chủ trương hệ thống biến đổi liên tục. Hệ thống Sankhya cho rằng tự bản chất vật thể biến đổi liên tục. Hệ thống Yoga cũng cho rằng hiện hữu nơi một chất liệu vĩnh viễn đi kèm theo với một biến đổi liên tục nơi phẩm chất hay điều kiện thể chất và biến thực tại thành chuyển động thuần túy không có bất kỳ hậu trường nào của một chất liệu đó.

634. Như trên., p. 288.

635. Xin đọc cp. Creative Evolution, p. 304, 312.

636. Như trên., p. 287 – 314.

637. Như trên., p. 312.

638. Như trên., p. 291; và p. 302 -

639. Xin đọc cp. ở trên p. 95.

640. Xin đọc đặc biệt bài diễn văn của ông về “La perceptiop du changements” (nhận thức về biến đổi).

Nhưng đến đây xuất hiện sự bất đồng cơ bản giữa cả hai hệ thống. Bergson so sánh bộ máy nhận thức của chúng ta với một máy chiếu phim⁶⁴¹ khôi phục lại một hành động từ những ảnh chụp nhanh⁶⁴² không di chuyển. Đây cũng chính là quan điểm của người Phật tử. Ngài trích đoạn ý kiến của Descartes cho rằng hiện hữu chính là một sáng tạo mới liên tục.⁶⁴³ Ngài cũng trích đoạn sự ngộ biện của ngài Zeno cho rằng, “Một chiếc tên đang bay lại không có chuyển động, vì mũi tên đó không có thời gian để di chuyển, có nghĩa là đã chiếm được ít nhất hai vị trí liên tiếp, trừ phi ít nhất có hai thời điểm cho phép mũi tên làm điều đó”.⁶⁴⁴ Liệu điều này không giống hệt như điều ngài Vasubandhu đã kể lại cho chúng ta, rằng không có chuyển động đâu, bởi lẽ (trong thời gian tiếp theo) sự vật đó không còn tồn tại nữa?⁶⁴⁵ Hay như ngài Śāntirakṣita lại cho hay chẳng có trong thời điểm thứ hai nào, một chút xíu gì còn sót lại về điều gì đã hiện hữu vào thời điểm trước đó.⁶⁴⁶ Nhưng theo ngài Bergson tính nhất thời này chỉ là một cấu trúc nhân tạo của tư duy chúng ta mà thôi, ngài cho rằng mọi cố gắng để “khôi phục lại biến đổi từ các trạng thái” đều phải chịu số phận bi đát, bởi lẽ “lời tuyên bố cho rằng chuyển động được làm thành từ những bất động là điều vô lý”.⁶⁴⁷ Tuy nhiên, như chúng ta đã thấy người Phật tử khi phải thách thức để giải thích cấu trúc của chuyển động từ bất động, đã chỉ ra môn Thiên văn toán học cũng đã cấu trúc liên tục tính của chuyển động từ một số bất động⁶⁴⁸ bất tận. Bộ máy nhận thức của chúng ta không chỉ là một chiếc máy chiếu phim, mà còn là một nhà toán học tự nhiên. Quả thật ngay cả nếu như liên tục tính được chấp nhận, thời giác quan có thể chỉ bứt ra được những cảm xúc nhất thời mà thôi và đến đây lại là công việc của khả năng hiểu biết để tái cấu trúc lại liên tục tính của giác quan này. Ngài Bergson cho rằng, nếu như chiếc cung rời khỏi điểm A để rơi xuống điểm B, thời chuyển động AB rất đơn giản và không thể phân huỷ được” một chuyển động duy nhất đối với ông là một chuyển động hoàn toàn giữa hai điểm dừng”.⁶⁴⁹ Nhưng đối với người Phật tử chẳng có điểm dừng nào bao giờ, cái ta gọi là điểm dừng chẳng gì khác hơn là tưởng tượng mà thôi, chuyển động trong vũ trụ không bao giờ dừng lại, cái ta gọi điểm dừng trong cuộc sống bình thường cũng chỉ là một thời gian biến đổi mà thôi, là điều ta gọi là “việc tạo ra một khoảng thời gian khác nhau.”⁶⁵⁰ Nói tóm lại, kỳ gian đối với người Phật tử là một cấu trúc, có thật là những cảm xúc nhất thời, ngược lại đối với Bergson kỳ gian có thật, là những khoảng thời gian nhân tạo cắt ra từ kỳ gian đó.⁶⁵¹

641. Như trên p. 322 ff.

642. Như trên p. 322, 358.

643. Như trên., p. 24; xin đọc cp. ở trên p. 107, n. 9.

644. Như trên., 325.

645. AK., IV. 1.

646. TS., P. 173-27., cp. TSP., p. 183. 12.

647. Op. cit., p. 325.

648. Cp. ở trên, p. 106.

649. Op. cit., p. 326.

650. *Vijātīya-kṣaṇa-utpāda*.

651. Để có thể hoàn tất việc so sánh về điểm này chúng ta phải xem xét nội giác của Bergson về người nghệ sĩ với học thuyết Phật giáo về nội giác dễ hiểu, phi giác quan, thần bí của vị bậc thánh, nhưng đây là một chủ đề

Chương II

NHÂN QUẢ

(PRATĪTYA-SAMUTPĀDA)

§ 1. Nhân Quả Là Điều Phụ Thuộc Thực Dụng.

Ngài Kamalaśīla cho rằng:⁶⁵² “Trong toàn bộ các viên ngọc quý Triết học Phật giáo, học thuyết Nhân Quả và viên ngọc quý chính đó.” Học thuyết này có tên gọi là nguyên lý Duyên Khởi hay chính xác hơn là nguyên tắc “Duyên Khởi kết hợp”. Thuật ngữ này có nghĩa là toàn bộ các thời điểm thực tại khởi lên đều phải tùy thuộc vào sự phối hợp các thời điểm của thực tại đó khởi lên tùy thuộc vào sự phối hợp của các thời điểm nhất thiết phải khởi lên liên tiếp nhau. Một thực tại nào đó khởi lên phụ thuộc thực dụng vào “một tổng thể các nhân duyên và điều kiện” chính là những gì đã khởi lên trước đó. Trong chương trước học thuyết “Sanh Vật Tồn Tại Nhất Thời” là tiêu biểu cho nền tảng, toàn bộ hệ thống Phật giáo được xây dựng trên đó. Nguyên tắc Duyên Khởi chẳng gì khác hơn là một khía cạnh khác của thực tại này. Thực tại, vì là thực tại tối thượng biến thời điểm đó thành thời điểm mang lại hiệu quả. Và những thời điểm này khởi lên là tùy thuộc thực dụng vào các thời điểm khác làm nhân duyên cho thời điểm này. Các nhân duyên này khởi lên hay tồn tại là bởi vì tự chúng lại là những nhân duyên. Bất luận điều gì tồn tại đều có nhân duyên nào đó tác động lên để đem lại hiệu quả. Có nghĩa là các thời điểm đó chỉ khởi lên hay tồn tại khi nào chúng đem lại kết quả, điều này có nghĩa là bao lâu tự bản chất chúng là những nhân duyên. Bất luận điều gì tồn tại đều cần có một nhân duyên. Nhân duyên và hiện hữu đều là từ đồng nghĩa⁶⁵³ cả. Có một bản văn cổ xưa đã tự bày tỏ về chủ đề này bằng các từ nổi tiếng sau đây – “Toàn bộ các lực (có thật) chỉ là nhất thời mà thôi. (Nhưng) bằng cách nào một vật không có được kỳ gian (khoảng thời gian một sự việc tồn tại) tuyệt đối, (tuy nhiên lại có thời gian) có thể tạo ra được điều gì đây? (điều này là bởi vì cái ta gọi là) “hiện hữu” chẳng là gì ngoài việc đem lại

rất rộng cần phải có cách xử lý riêng biệt.

652. TSP., p. 10. 19.

653. *yā bhūtiḥ saiva kriyā*, là câu châm ngôn được trích thường xuyên.

hiệu quả và cũng chính việc đem lại hiệu quả này mà ta gọi là nhân duyên tác tạo”.⁶⁵⁴ Chính vì hiện hữu có thật cũng chỉ là một thời điểm, cũng vậy một nhân duyên có thật cũng chính là thời điểm duy nhất này mà thôi. Nói cách khác, hiện hữu mang tính năng động chứ không mang tính tĩnh tại và còn bao gồm một chuỗi các sự kiện thuộc các thời điểm mà ta gọi là phụ thuộc lẫn nhau, có nghĩa là các nhân duyên.

Như vậy, học thuyết Nhân Quả Phật giáo chính là một chuỗi những sự kiện trực tiếp thuộc học thuyết thuộc tính Nhất Thời Phổ Quát. Một vật không thể được bất kỳ vật nào tạo ra hay do ý muốn của bất kỳ ai tạo thành vì các vật khác, hay những con người khác cũng chỉ là những hiện hữu nhất thời mà thôi. Chúng không có thời gian để tạo ra bất kỳ điều gì.

Ngay cả hai thời khắc kỳ gian họ cũng không có được. Chính vì chẳng có chuyển động như thật, bởi lẽ chẳng có kỳ gian nào tồn tại, cũng vậy sẽ chẳng có tác thành như thật nào tồn tại cả. Vì thời gian là điều nhất thiết để tác tạo thành sản phẩm đó. Như chúng tôi đã vạch ra ở trên, ý tưởng hiện thực về chuyển động có ám chỉ đến “một mối quan hệ mâu thuẫn chống lại những điều đã khẳng định, thí dụ như hiện hữu và không hiện hữu của một người và cùng một vật đó nơi một và cùng một vị trí”.⁶⁵⁵ Cũng giống vậy, ý tưởng hiện thực về nhân quả bao gồm hiện hữu của hai vật từ đó một vật hành động, hay “làm việc” tạo ra một vật khác. Nhân duyên và hậu quả phải tồn tại đồng thời với nhau trong ít nhất một vài thời điểm nào đó, để có thể hành động của một vật ảnh hưởng lên vật khác phải xuất hiện. Theo người duy thực người thợ gốm và chiếc bình đều tồn tại đồng thời với nhau. Nhưng đối với người Phật tử thời người thợ gốm chỉ là một loạt những thời điểm mà thôi. Một trong số đó lại được nối tiếp bằng giây phút thứ nhất của một loạt cái ta gọi là chiếc bình gốm, việc vận hành cả một qui trình thế giới lại mang tính băng khuá. Chẳng có tự ngã (Ego) nào kéo dài để có thể “hành động” cả. Chính vì thế, nhân duyên sẽ chẳng tồn tại nữa một khi nó đã tạo ra được hậu quả nào đó. Hiệu quả lại theo miết nguyên nhân, nhưng lại không được nguyên nhân tạo ra. Ta có thể nói, vật đó nổi lên từ không,⁶⁵⁶ vì sự hiện hữu đồng thời giữa nguyên nhân và hậu quả là điều không khả thi.

Ngài Vaibhāsikas⁶⁵⁷ là một trong số những Phật tử chấp nhận khả năng có nhân quả xảy ra cùng một lúc. Một khi hay hoặc nhiều hơn những vật đồng hiện hữu với nhau, có nghĩa là vật này tùy thuộc vào vật khác. Nhưng điều này chỉ là một sự hiểu lầm thôi, vì điều tiên thoái lưỡng nan sau đây.⁶⁵⁸ Phải chăng vật này trong số những vật cùng tồn tại đồng thời với nhau có tạo ra một vật khác khi vật đó đã tự tạo ra chính mình trước đó? Rõ

654. TSP., p. 115, đoạn kệ được gán cho chính Đức Phật.

655. CPR., về thời gian, § 5 (ấn bản thứ hai), xin đọc cp. ở trên p. 86.

656. *abhūtvā bhavati*.

657. TSP., p. 175. 24. cũng có sahabhū-hetu và samprayukta-hetu, xin đọc cp. CC., p. 30 và p. 106.

658. Như trên., p. 176. 1.

ràng là vật đó không thể thực hiện được việc này, trước khi tự tạo ra chính mình. Nhưng nếu vật đó đã tự tạo ra chính mình, thời vật khác vì cùng tồn tại với vật đó cũng sẽ được tạo ra, không nhất thiết cần đến một việc tạo thành thứ hai nữa. Nhân quả tác thành không thể xảy ra trong trường hợp này. Nhân quả đồng thời chỉ có thể hiện thực khi mà nhân duyên và hậu quả là tĩnh tại và nhân duyên tác thành của cả hai được tưởng tượng ra đang tiếp tục tồn tại bằng cách nhân hình người;⁶⁵⁹ thí dụ như, một chiếc bình gốm có thể tồn tại đồng thời với người thợ gốm. Nhưng nguyên nhân không chiếm được hiệu quả bằng một chiếc kim khâu.⁶⁶⁰ Và không thể kéo vật đó ra hiện hữu được. Hậu quả cũng chẳng nhảy bổ vào hiện hữu để thoát khỏi sợi dây do nguyên nhân của nó ràng buộc. Giống như một cô gái thoát khỏi vòng tay ôm ghì của người yêu.⁶⁶¹ Cả nhân duyên cũng như hậu quả chẳng bên nào thực hiện được điều gì cả. Cả hai đều trở thành “bất lực” “không làm việc được”, “không được tuyển dụng để làm việc”.⁶⁶² Nếu chúng ta cho rằng một nhân duyên “tạo ra” điều gì đó, đây chỉ là một cách diễn tả theo qui ước không đầy đủ,⁶⁶³ chỉ là một ẩn dụ mà thôi.⁶⁶⁴ Chúng ta phải nói như sau: “kết quả khởi lên là phụ thuộc thực dụng vào điều này điều nọ mà thôi”.⁶⁶⁵ Chính vì kết quả nhảy bổ ra ngay lập tức sau khi có nhân duyên xuất hiện, chẳng có một khoảnh khắc nào giữa hai điều này, trong đó một điều gì đó “thực hiện” có thể hoàn tất được. Không có hành động nào cho nhân duyên cả, hay hoạt động này của nhân duyên chẳng tạo ra điều gì hết.⁶⁶⁶ Chỉ có hiện hữu thực sự của nhân duyên mới tạo thành công việc được.⁶⁶⁷ Chính vì thế, nếu chúng ta đặt câu hỏi, thế cái gì khiến cho chúng ta có thể gọi là hoạt động của một nhân duyên để tạo ra hậu quả của nó và điều gì mà ta gọi là “phụ thuộc” vào hậu quả ảnh hưởng lên nhân duyên? Câu trả lời có thể phải như sau: chúng ta gọi là điều phụ thuộc của hậu quả vào nhân duyên là sự kiện cho rằng hậu quả đó luôn luôn bám sát sự hiện diện của nhân duyên đó và chúng ta gọi hoạt động của nhân duyên là chính sự kiện đó là nguyên nhân luôn luôn đi trước kết quả của nó⁶⁶⁸ nguyên nhân là chính sự vật đó, là sự vật tối thiểu là sự vật hành động bừa bãi của từng phần mở rộng và từng sức mạnh hoạt động được thêm vào.⁶⁶⁹

659. Như trên., p. 176. 6.

660. Như trên., p.176. 12.

661. Như trên., p. 176. 13.

662. *nirvyapāram eva*, như trên.

663. *sanketa*.

664. *upalakṣaṇam*.

665. *tat tad āsriya utpadyate*, như trên., p. 176. 24.

666. *akimcīṭ-kara eva vyāpārah*. Như trên., p. 177. 3.

667. *sattāiva vyāprtiḥ*, TS., 177. 2.

668. TSP., p. 177. 11.

669. Như trên., p. 177. 3 - vastu-mātram vilakṣaṇa-vyāpāra-rahitam hetuḥ, như trên., p. 177. 23.

§ 2. Công Thức Nguyên Nhân.

Có ba công thức nhằm phơi bày ý nghĩa của thuật ngữ “Duyên Khởi”. Công thức đầu tiên được diễn tả bằng những từ sau đây “do Duyên điều này, điều kia xuất hiện”.⁶⁷⁰ Công thức thứ hai cho rằng - “Chẳng có sản xuất thực sự mà chỉ có phụ thuộc lẫn nhau mà thôi”.⁶⁷¹ Công thức thứ ba cho rằng - “Mọi yếu tố đều vô thực”.⁶⁷² Công thức đầu tiên và cũng là công thức thông thường hơn, có nghĩa là dưới ảnh hưởng của điều kiện này điều kiện nọ, thời kết quả xuất hiện, khi có điều kiện thay đổi thời kết quả⁶⁷³ cũng biến đổi. Ý nghĩa đầy đủ và toàn bộ những hàm ý của các công thức này tự phơi bày ra sau khi chúng ta cân nhắc kỹ các công thức này được dự định để khước từ các học thuyết khác đã tồn tại vào thời điểm đó tại Ấn Độ và Phật giáo buộc phải chiến đấu với các học thuyết đó. Có những học thuyết thuộc trường phái Sāṅkhya, thuộc những người duy thực và duy vật. Theo trường phái Sāṅkhya, như đã nói ở trên, họ chủ trương chẳng có nhân duyên nào cả, không có nhân duyên hiểu theo nghĩa có sản phẩm mới được tạo ra, chẳng có nguyên nhân “sáng tạo”⁶⁷⁴ nào cả. Kết quả chẳng là gì khác hơn một sự thể hiện của cùng một chất liệu nào đó. Cái gọi là sản phẩm được tạo ra chẳng phải là sản phẩm nào cả. Vì kết quả thời đồng nhất, có nghĩa là đồng nhất hiện sinh với các nguyên nhân của chất liệu đó. Đó chính là một sản phẩm xuất phát từ chính tự ngã của chất liệu đó.⁶⁷⁵ Mặt khác, các vị chủ trương duy thực lại cân nhắc kỹ từng đối tượng như là một toàn khối riêng rẽ.⁶⁷⁶ Toàn khối đó lại trở thành một đồng nhất tính được thêm vào các bộ phận từ các bộ phận đó đối tượng được tạo thành. Khi mà nhân duyên hoạt động, thời cái toàn khối này nhận được một sự gia tăng (lớn lên thêm),⁶⁷⁷ tạo ra một kết quả tự nhiên, từ là một toàn khối mới được tạo ra, giữa hai cái toàn khối này có một cái cầu nối, đó là tính chất cố hữu (gắn kết)⁶⁷⁸ một sợi dây liên kết lại nữa chính là một đồng nhất tính riêng rẽ nhưng là một nhân duyên từ một nhân duyên khác (*ex alio*), xuất phát từ một tự ngã khác.⁶⁷⁹ Học thuyết thứ ba lại chấp nhận một sản phẩm bừa bãi lung tung⁶⁸⁰ và bác bỏ mọi khoản luật nhân duyên nghiêm ngặt. Đối với ba học thuyết này những Phật tử trả lời như sau: “Không phải do một tự ngã, cũng không do một tự ngã nào khác, cũng không do một tác tạo lung tung bừa bãi mà vạn vật được tạo thành”. Trong thực tại vạn vật chẳng được tạo thành đâu, vạn vật đó khởi lên là do phụ thuộc thực dụng

670. *asmin sati idam bhavati*, xin đọc CC.. p. 28. ff.

671. *pratītya tat samutpannam tat svabhāvataḥ*.

672. *irvyāparāḥ (akimcit-karāḥ) sarve dharmāḥ*.

673. *tad-bhāva-bhāvitva, tad-vikāra-vikāritva*.

674. *ārambha*.

675. *svata utpādaḥ*.

676. *avayavin*.

677. *atīśaya-ādhāna*.

678. *samavāya*.

679. *parata-utpādaḥ*.

680. *adhītya-samutpāda=yadṛcchā-vāda*.

vào các nhân duyên của chúng.⁶⁸¹ Chẳng có nhân duyên nào hiểu theo nghĩa từ một chất liệu vĩnh cửu biến đổi hình dạng trong một qui trình biến hóa đâu, bởi lẽ chẳng có thứ chất liệu nào như vậy tồn tại cả, chất liệu như vậy chỉ là một điều hư cấu. Cũng chẳng có nhân duyên hiểu theo nghĩa một thực thể thành hình vỡ tung ra thành một chất liệu khác. Cũng chẳng có căn nguyên lung tung bừa bãi nào đâu, mọi căn nguyên đều phải tuân thủ theo những luật nhân quả nghiêm ngặt. Chẳng có bất kỳ một hình dạng nào là chất liệu vĩnh cửu tồn tại đâu, cũng như chẳng có bất kỳ thực thể nào cả, đây chỉ là một tia sáng năng lượng phù phiếm, chóng qua, nhưng nó lại xuất hiện tùy thuộc vào qui luật nhân duyên nghiêm ngặt.

Có điều rõ ràng là học thuyết nhân duyên này là một hậu quả trực tiếp của học thuyết phi thực thể,⁶⁸² là học thuyết bác bỏ kỳ gian (khoảng thời gian một sự việc tồn tại) và chẳng có đẳng trương nào như thể là các thực tại tuyệt đối đâu, nhưng chỉ chấp nhận một dòng chảy liên tục và chắc nịch những yếu tố phù phiếm, chóng qua mà thôi, những yếu tố này xuất hiện không theo cách lung tung bừa bãi, song theo những qui luật nhân duyên⁶⁸³ nghiêm ngặt.

Vấn đề của một học thuyết tương đương tâm sinh lý đã dẫn đến hệ thống Sāṅkhya thiết lập chỉ có hai thực thể duy nhất, một Chất Thể bao gồm tất cả các hiện tượng tâm linh *chỉ trừ ra* chính tâm thức và một Tâm thức thuần túy tách biệt khỏi Chất thể bằng một vực thẳm - vấn đề khó khăn này thật dễ dàng giải quyết trong Phật giáo. Tâm thức chính là một chức năng của các thực chất này thực chất kia. Chỉ cần ghi lại một giây phút tác ý, một mảng màu sắc, hay một cảm giác thị giác, thời tâm thức thị giác sẽ xuất hiện.⁶⁸⁴ Điều phụ thuộc lẫn nhau thật đã quá rõ ràng, bởi lẽ nếu một biến đổi xảy ra bất ngờ nơi một trong số các nguyên nhân, là một biến đổi nơi kết quả sẽ xuất hiện tiếp liền. Nếu con mắt bị tổn thương hay bị tiêu diệt thời tâm thức thị giác sẽ thay đổi hay biến mất.

681. *na svato, na parato, nāpy ahetutaḥ, pratītya saṃutpannam notpannam tat svabhāvatuh.*

682. *anātma-vāda.*

683. Một tác giả thời Trung cổ đã tóm tắt bốn học thuyết Nhân Quả trong một đoạn kệ nổi tiếng (Sarvajñātamuni, trong tập Sāṅkṣepa-śāriraka của ngài, 1. 4) –

ārambha-vādaḥ Kaṇabhakṣa-pakṣaḥ,
Sāṅghāta-vādaś tu Bhādanta-pakṣaḥ,
Sāṅkhyādi-pakṣaḥ parināma-vādo.
Vivarta-vādaś tu Vedānta-pakṣaḥ;

Ta có thể giải thích như sau:

Các vị duy thực cãi tranh nhau
tiến hóa sáng tạo làm sao tỏ tường.
Phật tử khéo lường trả lời:
Chính là một khối khắc thời mà thôi.
Sāṅkhya dối tiếng nói theo
“Một khối chất liệu luôn bề biến thiên”
Vedānta đáp gọn một câu:
Đó là ảo tưởng mười phần chẳng sai!

684. *caḥ saḥ pratītya rūpam ca caksur-vijñānam utpadyate.*

Một câu hỏi được thảo luận đến rất nhiều, tại Ấn Độ cũng như tại phương Tây, liệu ánh sáng có do bóng tối tạo ra chẳng, liệu ban ngày có bị ảnh hưởng bởi đêm trước đó hay không, đã được giải quyết một cách tự nhiên theo học thuyết nhân quả Phật giáo: đó là giây phút cuối cùng của hàng loạt những giây phút gọi là đêm được khởi liên tiếp theo sau ngay giây phút đầu tiên của hàng loạt những giây phút gọi là ngày. Mỗi giây phút đều là sản phẩm của “toàn bộ” các cái có trước đã khởi lên. Cái toàn bộ này luôn luôn khác với giây phút xảy ra trước đó, nhưng, từ quan điểm thực nghiệm cả hai đều có thể vừa giống nhau mà cũng vừa khác nhau. Những giây phút của một chồi non hoàn toàn khác với những giây phút của một chủng tử. Kinh nghiệm cho thấy rằng nguyên nhân khác nhau rất có thể là những nguyên nhân giống nhau.⁶⁸⁵ Đây chỉ là giới hạn tri thức⁶⁸⁶ thực nghiệm của chúng ta, do đó chúng ta không nhận ra được tính chất khác biệt của những giây phút “tương tự nhau⁶⁸⁷ và thừa nhận rằng chúng đại diện cho thực thể và kỳ gian⁶⁸⁸ (khoảng thời gian một sự việc tồn tại).

Như vậy, không còn nghi ngờ gì nữa chúng ta đã có trong Phật giáo một học thuyết nhân quả đã được diễn đạt rất sắc nét hiệu theo nghĩa phụ thuộc thực dụng lẫn nhau.

§ 3. Nhân Quả và Thực tại Đồng Nhất.

Theo những người Phật tử, như vậy thực tại mang tính năng động, chẳng có bất kỳ vật thể nào lại tĩnh tại. “Cái ta gọi là hiện hữu, các vật thể đó chẳng bao giờ ngưng nhắc lại, chúng luôn luôn mang tính chất hành động.”⁶⁸⁹ Ngài Śāntirakṣita cho rằng: “Hiện hữu chính là công việc làm (hành động).” Hành động và thực tại chỉ là các từ đồng nghĩa mà thôi. “Nhân quả mang tính chất động lực”.⁶⁹⁰ Đây chính là một ảo tưởng mang tính chất hình người để giả dụ rằng một vật thể chỉ có thể tồn tại, tồn tại một cách tiềm tĩnh, tồn tại mà không hành động, và rồi, thành linh vật thể đó khởi lên và tạo ra một hành động. Bất kỳ điều gì tồn tại đều luôn luôn hành động.

Ví dụ được rút ra là bất kỳ điều gì thực sự tồn tại đều là một nhân duyên, do người Phật tử thôi thúc bằng định nghĩa của mình về hiện hữu được trích ở trên. Hiện hữu, hiện hữu có thật, chẳng là gì khác ngoài hiệu quả đem lại.⁶⁹¹ Bởi vậy, điều gì không mang

685. *viśatīyād apy utpatti-darśānat*. Tipp., p. 30. 18.

686. *ajñādivad-arvag-dṛśaḥ*. NK., p. 135. 5.

687. *sadṛśa-parāpara-utpatti-vilabha-buddhayaḥ (na labha-buddhayaḥ)* như trên.

688. Để cứu vãn nguyên lý “nhân quả đồng nhất” (*sajātīya-ārambha*), để có thể giải thích việc hình thành những phẩm chất mới nơi những hợp chất hóa học. Trường phái Vaiśeṣika và Sāṅkhya, cũng như trường phái y khoa đã nghĩ ra những học thuyết rất phức tạp và tinh tế. Một bài tường trình mang tính chất giải thích do ngài B. M. Seal op. cit. ghi lại.

689. *sattaiva vyāptiḥ*, TS., p. 177. 2.

690. *calah...pratītya-samutpādaḥ*, như trên., p. 1.

691. *artha-kriyā-kāritvam=paramārtha-sat*, NBT., I. 14-15.

lại hiệu quả, hay điều gì không là một nguyên nhân, đều không tồn tại. Uddyotakara⁶⁹² khi tự bày tỏ chính mình, người Phật tử cho rằng: “Một vật phi nguyên nhân, có hai cách, một là đối với bản thân vật đó không tồn tại hay là điều gì đó không biến đổi”. Ngài Kamalaśīla⁶⁹³ sửa lại lời tuyên bố này của Uddyotakara và tổ cáo ông ta là không am hiểu đầy đủ học thuyết của những địch thủ của mình, ông cho rằng, “Bởi lẽ những người Phật tử đó đang là đồ đệ theo đuổi môn luận lý học⁶⁹⁴ nên họ cho rằng một vật thể phi nhân duyên nhất thiết phải phi thực tại”.⁶⁹⁵ Điều này có nghĩa là để như thật chẳng gì khác hơn là một nguyên nhân, bất kỳ điều gì tồn tại nhất thiết phải là một nguyên nhân. Cuộc tranh luận giữa những người duy thực và những người Phật tử ám chỉ đến một vấn đề về thực tại không gian, dấu cho có là một không gian trống rỗng, hay là đầy đặc (*plenum*) một khoảng không đều chứa đầy vũ trụ cảm (Cosmical Ether). Những người Phật tử tiên khởi, không theo học môn luận lý, thừa nhận khoảng không trống rỗng,⁶⁹⁶ tuy nhiên, khoảng không đó đối với họ là một thực tại khách quan, một yếu tố (đại), một Chánh pháp (*dharma*), là một thực tại không biến đổi và vĩnh cửu, giống như Niết Bàn không biến đổi và thường hằng của họ vậy. Những người duy thực lấp đầy khoảng không này bằng một phi chuyển động vĩnh cửu và một thực thể thâm nhập vào trong đó được, là vũ trụ cảm.⁶⁹⁷ Những người Phật tử sau này là những người đã theo học kỹ môn luận lý, đã loại bỏ thực tại của một phi chuyển động bất biến và chất liệu vĩnh cửu ở ngay trong hạt nhân điều không bao giờ biến đổi, không di chuyển, không tồn tại, hiện hữu chỉ là biến đổi mà thôi.

Trong ví dụ này cũng như trong nhiều ví dụ khác nữa, tôi tin rằng nhà sử triết học sẽ tìm ra điều đáng khen ngợi là những người Phật tử đã trải qua một khóa tranh luận sẽ công hiến một số luận cứ loại suy cho môn vật lý học hiện đại.

§ 4. Hai loại duyên khởi.

Tuy nhiên, lại có hai loại thực tại khác nhau, một loại thực tại trực tiếp, còn loại kia là thực tại gián tiếp. Một loại là tuyệt đối và thuần túy – đó chính là thực tại của một thời điểm. Loại thực tại kia gắn kết với thời điểm đó, loại thực tại này hoà lẫn với tưởng tượng được cấu trúc một cách nhân tạo bằng chính khả năng tưởng tượng sáng tạo của chúng ta. Đó chính là thực tại về đối tượng thực nghiệm. Kết quả là cũng có hai loại duyên khởi khác nhau, một loại tuyệt đối còn loại kia là duyên khởi thực nghiệm. Một đằng là hiệu quả do thời điểm đó đem lại, còn loại kia là hiệu quả do đối tượng

692. NV., p. 416.

693. TSP., p. 140. 7.

694. *nyāya-vādinō Baudhāhī*, như trên.

695. *akāraṇam asad eva*, như trên.

696. AK., I. 5.

697. *ākāso nityas ca akriyās ca akriyās ca*.

thực nghiệm gắn kết với thời điểm đó. Và như chúng ta đã vạch ra hình như có mâu thuẫn giữa hai lời khẳng định cho rằng “thực tại mang đặc tính động lực” và “chuyển động lại không thể diễn ra.” Chính vì vậy, chúng ta phải đối mặt với một mâu thuẫn khác nữa giữa hai lời khẳng định đó là “từng điểm thực tại đều mang lại hiệu quả” và “tính hiệu lực là điều bất khả thi”. Quả thật như đã khẳng định ở trên, toàn bộ các yếu tố thực tại đều “không hoạt động”⁶⁹⁸ bởi lẽ các yếu tố đó chỉ là nhất thời chúng chẳng còn thời gian để thực hiện bất kỳ điều gì. Lời giải cho mâu thuẫn này nằm ở thực tế đó là chẳng có hiệu quả nào tồn tại riêng đâu. Chẳng có hiệu quả nào được thêm quá nhiều vào hiện hữu đâu. Hiện hữu tự thân chẳng gì khác hơn là hiệu quả mang tính nhân quả mà thôi,⁶⁹⁹ nguyên nhân và sự vật là hai quan điểm về một và cùng một thực tại mà thôi. Ngài Kamalaśīla⁷⁰⁰ cho rằng: “Tương quan của một tác nhân đối với công cụ và (đối tượng hành động của tác nhân này) không tuyệt đối có thật, bởi lẽ mọi yếu tố có thật đều chỉ là nhất thời và không thể hoạt động gì được đâu”. Nếu ta đồng nhất hóa thực tại và hiệu quả mang tính nhân quả đó làm một, chúng ta có thể cho rằng mọi thực tại xuất hiện ở cùng một thời điểm đều là một nguyên nhân mà thôi. Nếu chúng ta tách biệt các yếu tố này ra, chúng ta phải nói rằng hiệu quả là bất khả thi, bởi lẽ hiệu quả làm cho chúng ta dính líu đến một mệnh đề có hai thuộc tính điểm khẳng định đối nghịch nhau một cách mâu thuẫn, vì một sự vật thời phải hiện hữu ở hai thời điểm khác nhau nơi hai vị trí khác nhau, có nghĩa là hiện hữu và không hiện hữu cùng một lúc và cùng một vị trí. Thí dụ như, đối với người hiện thực chiếc bình là một đối tượng có thật gồm nhiều bộ phận, có trương độ (extension) và kỳ gian (duration) cho đến tận thời điểm khi chiếc bình đó bị bể do cú búa giáng xuống. Giữa một cục đất sét và một chiếc bình đều có nhân duyên tồn tại giữa chiếc bình và những mảnh gốm cũng vậy, giữa người thợ gốm và chiếc bình, giữa chiếc búa và những mảnh gốm. Nhưng đối với người Phật tử một vật, tức là một thời điểm, vật đó tan biến đi lại là một thời gian dài, vật thể đó không thể là nguyên nhân, không thể trực tiếp tạo ra một vật sẽ xuất hiện ở một thời gian rất dài sau đó. Người Phật tử cho rằng:⁷⁰¹ “Một đối tượng lâu dài, tượng trưng cho một thể đồng nhất (rắn chắc đến nỗi) các thành viên không còn thuộc về những khoảng khắc thời gian khác nhau nữa, do tính đồng nhất về kỳ gian, (một thể thống nhất như vậy) thật không thể tưởng tượng được là một người tạo ra một hiệu quả”. Đối với vấn đề này có người chống đối lại nhận xét rằng⁷⁰² chúng ta không thể chủ trương rằng tính hiệu quả nơi một đối tượng biến đổi từng khoảng khắc thời gian khi nó hiện hữu. Kinh nghiệm chỉ cho thấy rằng một loạt khoảng khắc thời gian cũng đem lại cùng một hiệu

698. *nirvyāpāra*.

699. *sattva vyāptiḥ*.

700 TSP., p. 399. 12. - na *pāramārthikāḥ kartṛ-kāraṇādi-bhāvo'sti*, *kṣaṇikatvena nirvyāparatvāt sarva-dharmaṇām*.

701. NK., p. 240, ngài Vācaspati trích ở đây một Yogācara Phật giáo.

702. Như trên.

quả giống nhau. Về mặt khác, nếu khoảnh khắc thời gian đầu tiên của một mảng màu xanh tạo ra cảm giác về màu xanh, khoảnh khắc thời gian tiếp theo sau đó sẽ không tạo ra được cảm giác này, nhất thiết chúng phải tạo ra những cảm giác khác nhau. Hình ảnh của màu xanh sẽ không khởi lên nữa. Nếu những khoảnh khắc thời gian khác nhau không cùng nhau có được một và cùng một hiệu quả như vậy. Câu trả lời là đối với hiệu quả mà ngay trong từng khoảnh khắc thời gian của đối tượng màu xanh đó lại xuất hiện một biến đổi không thể cảm nhận được, chính vì thế đã có một biến đổi liên tục nơi từng khoảnh khắc thời gian cảm xúc và trong từng khoảnh khắc thời gian của hình ảnh. Chỉ bằng cách sao nhãng sự khác biệt đó mà một đối tượng hầu như không thay đổi về hình dáng và một hình ảnh hầu như không biến đổi về hình dạng mới được tạo ra.⁷⁰³

Như vậy, có đến hai loại nhân quả, một loại tuyệt đối có thật, còn loại khác chỉ có thật một cách ngẫu nhiên hay thực nghiệm mà thôi, giống như có hai thực tại, một thực tại siêu nghiệm thuộc về một chốc lát hay một lúc và một thực tại thực nghiệm về một sự vật có kỳ gian giới hạn. Ngài Dharmottara⁷⁰⁴ trong khi trả lời một người phản đối nhận xét rằng, nếu nhân quả chỉ là tưởng tượng mà thôi, thời nó không thể có thật, như, “Vâng, nhưng mặc dù những hiện hữu hàng loạt, (có nghĩa là các đối tượng trong khi có kỳ gian) lại không là những thực tại, thời các thành viên,⁷⁰⁵ tức là các thời điểm lại là những thực tại...”⁷⁰⁶ “Khi một hiệu quả được tạo ra thực sự, chúng ta không cảm nghiệm được chính nhân quả như là một sự kiện cảm giác được (tách biệt ra khỏi hậu quả). Nhưng hiện hữu của một hiệu quả có thật lại giả định trước hiện hữu của một nguyên nhân có thật, chính vì thế (một cách gián tiếp) mối tương quan nhân quả cũng nhất thiết là phải có thật”⁷⁰⁷ có nghĩa là tính nhân quả thực nghiệm phải có thật một cách ngẫu nhiên.

§ 5. Tính đa dạng nơi nguyên nhân.

Một khía cạnh khác nữa nơi học thuyết Phật giáo về nhân quả bao gồm, nơi luận điểm cho rằng một sự vật không bao giờ tạo ra bất kỳ sự vật gì một mình cả. Tiếp theo sau đó bằng một kết quả duy nhất đó là, nếu vật đó phối hợp với các yếu tố khác, vì thế mà ta gọi là phần phụ (co-factors)⁷⁰⁸. Chính vì thế thuật ngữ “Duyên Khởi” (Dependent Origination) trở nên từ đồng nghĩa với thuật ngữ “Duyên Khởi đồng phối hợp” (Combined Origination).⁷⁰⁹ Luận điểm này được diễn đạt trong công thức sau đây:

703. Như trên.

704. NBT., p. 69. 1 ff.

705. *santāninas*.

706. *vastu-bhūta*.

707. Như trên., p. 69. 11.

708. *saṃskāra*.

709. *saṃskṛtatvam=pratītya-samutpannatvam=sambhūya-kāritva=dharmatā*.

“Chẳng duy nhất điều gì khởi lên từ duy nhất điều gì,
Kể cả một số đông cũng chẳng từ duy nhất điều gì khởi lên đâu”.

Hay được biến đổi đôi chút như sau:

“Chẳng duy nhất điều gì khởi lên từ duy nhất điều gì,
Từ đa dạng tính đó vạn vật sẽ khởi lên”.⁷¹⁰

Đa dạng tính này bao gồm các nhân duyên và điều kiện và các cách phân loại khác nhau trong đó là điều mọi trường phái Phật giáo đều thừa nhận.

Đối với những người duy thực nhân quả bao gồm trong tiến trình liên tục hai vật thể tĩnh tại. Hiểu theo nghĩa này đối với họ đây là một tương quan một đối một, một đơn vị tạo ra một đơn vị khác. Người Phật tử phản đối rằng một đơn vị có thật, theo kinh nghiệm cho thấy, không bao giờ có thể tạo ra được một đơn vị khác, thí dụ, một nguyên tử độc nhất, không có “khả năng” tạo ra bất kỳ nguyên tử nào khác hơn khoảnh khắc thời gian tiếp theo của nguyên tử đó. Một số đơn vị luôn luôn nhất thiết cần đến để cho một “khả năng” có thể được gây ra. Những người duy thực không bao giờ khước từ rằng hạt giống là “chất thể” duy nhất, là vật chất, có nghĩa là nhân duyên thụ động.⁷¹¹ Có những nhân duyên tích cực hay mang lại hiệu quả, sự “trợ giúp”⁷¹² hay tính hiệu của nhân duyên đó là cần thiết, để có thể tạo ra hiệu quả thực sự. Người Phật tử đáp lại rằng nếu nhân duyên là thụ động, phi hiệu quả, chẳng làm gì cả⁷¹³ thì nhân duyên đó đã bị bỏ lửng một cách an toàn. Chỉ có các nguyên nhân khác đem lại hiệu quả mới có thể có khả năng tạo ra một hiệu quả mà thôi.⁷¹⁴ Như vậy hơi ẩm, hơi nóng, đất trồng v.v... có thể tạo ra được mầm cây mà không cần chi đến hạt giống cả, bởi lẽ hạt giống chẳng làm điều gì cả.

Điểm người Phật tử chủ trương ở đây chính là toàn bộ khái niệm nhân quả người duy thực chủ trương chỉ mang tính cách hình người (anthropomorphic). Giống như một thợ gốm lấy một cục đất sét và biến cục đất sét đó thành một chiếc bình, cũng giống như vậy các nhân duyên khởi sanh ra một chồi non hoạt động. Để mang lại hiệu quả các nguyên nhân đó giúp đỡ qua lại nhau.⁷¹⁵ Lại nữa việc trợ giúp này được tưởng tượng ra theo mẫu cách hình người. Giống như khi một sức nặng to lớn không nhường chỗ cho những cố gắng của một số đông người, thì ta phải triệu đến sự trợ giúp và sức nặng đó cũng được rời đi chỗ khác. – cũng giống vậy với những nguyên nhân cộng tác lại,

710. *na kimcid ekam ekasmāt, nāpy ekasmād anekam*, hay *nakimcid ekam ekasmā samagryāḥ sarva-sampatteḥ*, *passim*.

711. *samavāyī-kāraṇa*.

712. *upakāra*=*kimcit-karatva*.

713. *akimcit-kara*=*anupakārin*.

714. SDS., p. 23.

715. *paraspara-upakārin*.

chúng sẽ tạo ra khi trợ giúp đầy đủ được đem lại cho các nguyên nhân đó.⁷¹⁶ Nguyên nhân thể chất sẽ “tự gánh vác lấy công việc”.⁷¹⁷ Nguyên nhân tác thành sẽ tự giới thiệu mình vào giữa nguyên nhân thể chất, chúng sẽ phá huỷ hay đoạn diệt nguyên nhân thể chất này và từ phần thể chất còn lại đó nguyên nhân tác thành sẽ “tạo ra”⁷¹⁸ một vật mới, giống như người thợ xây phá đổ căn nhà cũ và xây lên một căn nhà mới bằng những viên gạch cổ đó.

Theo người Phật tử, chẳng có việc phá huỷ một vật và rồi tạo ra một vật mới khác, chẳng có dòng chảy một thực thể nào chảy vào một thực thể khác, chẳng có trợ giúp lẫn nhau mang tính cách hình người giữa các nguyên nhân đâu. Chỉ có một biến đổi liên tục, không bị gián đoạn và được hoàn thành một cách mỹ mãn tuyệt đối. Quả thật một kết quả có thể so sánh với điều gì đó được tạo ra bằng sự cộng tác của con người. Thế rồi người Phật tử gọi đây chính là kết quả mang “tính cách hình người”.⁷¹⁹ Nhưng thay vì giải thích mọi nguyên nhân như một qui trình giống như có sự cộng tác của con người, người Phật tử còn coi sự cộng tác nhân loại này như là một qui trình phi ngã (impersonal). Mọi nguyên nhân cộng tác này trở thành những dòng suối hội tụ lại của những giây phút đem lại hiệu quả. Người ta gọi đó là những nguyên nhân “rón rén len lỏi”⁷²⁰ chính vì ở đó hành động chính là một loại hành động ngắt đoạn không êm dịu (*staccato*) (giống như giọng ngắt âm giật giật trong bài hát). Trong điểm gặp nhau⁷²¹ đó một loạt những nguyên nhân khác lại bắt đầu. Những nguyên nhân thể chất, tĩnh tại và thụ động không tồn tại. Nguyên nhân như tác thành hay nguyên nhân *giây lát (khoảnh khắc thời gian)* chỉ là các tên khác nhau để gọi cùng một sự vật mà thôi. Khi có đất tốt, có khí ẩm, có khí nóng và có hạt giống một loạt những khoảnh khắc thời gian kết hợp với nhau, thời khoảnh khắc thời gian cuối cùng chính là khoảng thời gian đầu tiên mầm chồi xuất hiện. Như vậy, thuyết Nhân Quả của Phật giáo chính là một mối tương quan “nhiều-thành-một” (đa số tạo thành thiểu số). Học thuyết này cũng nhận được tên gọi là học thuyết “tạo thành một kết quả”⁷²² và học thuyết này cũng đối lại với học thuyết “trợ giúp hỗ tương” hay học thuyết “ảnh hưởng hỗ tương”⁷²³ của các vị chủ trương duy thực.

Ngài Dharmottara⁷²⁴ cho rằng: “Cộng tác hỗ tương có thể có hai loại. Hoặc là ảnh hưởng hỗ tương như thật hay là việc tạo ra một kết quả mà (không có ảnh hưởng hỗ tương như thật). (Theo Phật giáo) bởi lẽ vạn vật đều chỉ là các khoảnh khắc thời gian.

716. AK, II. 56.

717. *sahakāri-samavadhāna*.

718. *ārabbyate kimcit nūtanam*.

719. *puruṣa-kāra-phalam = puruṣeṇa iva kṛtam*.

720. *upasarpaṇa-pratyaya*, cp., NK., p. 135.

721. *sahakāri-melana*.

722. *eka-kārya*, hay là *eka-kriyā-kāritva*.

723. *paraspara-upakāritva*; *upakārin = kimcit-kārin*.

724. NBT., p. 10. 11, bản dịch, p. 26.

Các sự vật đó không có được bất kỳ một kết quả tự nhiên (kết quả tự nhiên) thêm vào được. Chính vì thế, sự cộng tác phải được hiểu là một kết quả (tức thời) được tạo ra, (có nghĩa là tiếp theo sau, một số khoảnh khắc thời gian đồng thời đó)”, có nghĩa là, sự cộng tác trở thành không thể thiếu được trong bất kỳ một hành vi nhân duyên phải được hiểu như là mối tương quan “nhiều-thành-một” (đa số tạo thành thiểu số).

§ 6. Tính Bất tận nơi nguyên nhân.

Nếu học thuyết Nhân Quả là một mối tương quan “nhiều-thành-một” (đa số tạo thành thiểu số), vấn đề đặt ra là liệu tính chất “đa số” này có thể tính toán được chăng, liệu ta có thể biết được toàn bộ các nguyên nhân và điều kiện của một sự kiện nào đó một cách đầy đủ không để có thể khiến cho biến cố đó có thể phỏng đoán được hay không. Câu trả lời là phủ định. Ngay sau khi chúng ta có ý định muốn biết toàn bộ những nguyên nhân và điều kiện đa dạng, có ảnh hưởng trực tiếp và gián tiếp đến một biến cố nhất định nào đó, thời nhân quả xuất hiện thật phức tạp đến nỗi thực chất chúng ta không thể nhận ra được. Không một ai thiếu kiến tri của một Đẳng Toàn Tri có thể nhận ra được trạng thái đa dạng vô biên nơi toàn bộ những hoàn cảnh có thể ảnh hưởng đến việc tạo thành một biến cố. Ngài Vasubandhu cho rằng (trích trong tác phẩm Rahula):

“Nhân duyên đa dạng biết bao

Làm cho xuất hiện ánh quang huy hoàng

Ánh mắt nhìn mãi đuôi công

Chỉ bậc toàn trí biết thông đủ điều”⁷²⁵

Tuy nhiên, có một số qui tắc hơi phụ thuộc của chuỗi sự kiện đó chúng ta có thể nhận ra nơi những đường nét nhân duyên đó. Như vậy, có hai bộ gồm bốn “điều kiện” chính và “sáu nguyên nhân” với “bốn loại kết quả” đã được thiết lập nơi trường phái những người Sarvāstivādins.⁷²⁶ Trong số các nguyên nhân đó có một nguyên nhân có đặc tính như là một “nguyên nhân chung chung.”⁷²⁷ Một nhân duyên ta không thể nào xác định được bằng một tên đặc biệt, bởi lẽ nguyên nhân đó ôm trọn toàn bộ những hoàn cảnh tích cực cũng như tất cả những hoàn cảnh tiêu cực (có nghĩa là tương đối thụ động) giúp qui định biến cố đó. Các hoàn cảnh không thụ động tuyệt đối đâu, chúng cũng tỏ ra tích cực trong một cách nào đó, tức là, chúng không xen vào với biến cố, mặc dù có thể làm thế. Sự hiện hữu của chúng mang lại mối đe dọa trường kỳ cho biến cố đó. Ngài Vasubandhu⁷²⁸ đã nêu lên một ví dụ đặc biệt liên quan đến nguyên nhân thụ

725. AK. IX, cp my Soul Học thuyết, p. 940.

726. Xin đọc cp. dưới đây, p. 138.

727 *kāraṇa-hetur viśeṣa-saṃjñāyā nocyate, sāmānyam hetu-bhāvam(apekṣya) sa kāraṇahetuḥ* (Yasomitra).

728. AKB., Ấn Độ II. 50.

động là như thế nào.⁷²⁹ Những người dân làng đến gặp vị tù trưởng của mình và tỏ lòng tuân phục nói rằng: “Thưa ngài, chính bởi vì ngài mà chúng tôi được hạnh phúc”. Vị tù trưởng đó chẳng làm gì một cách tích cực đem lại hạnh phúc cho dân làng cả, nhưng ông ta đã không áp bức dân làng mặc dù ông có thể làm thế. Chính vì thế, tù trưởng là nguyên nhân gián tiếp tạo ra hạnh phúc cho dân làng. Như vậy, chính hoàn cảnh cụ thể (có thật) đó trong bối cảnh của biến cố, nếu không xía vô cũng tạo ra sản phẩm nó cũng vẫn là nguyên nhân. Một vật không có thật, thí dụ như, một bông huệ trên trời, sẽ chẳng có ảnh hưởng gì tới vật đó được. Nhưng một vật có thật, đang hiện hữu tại khoảnh khắc thời gian trước khi tạo ra được ảnh hưởng gì trên vật đó. Luôn luôn cũng đã có một số ảnh hưởng trực tiếp hay gián tiếp, gần hay xa trên vật đó. Chính vì thế, định nghĩa cho một “nhân duyên chung” được đưa ra như sau. Vasubandhu⁷³⁰ lên tiếng hỏi: “Nhân duyên chung là gì?” và ông đã trả lời với tất cả oai lực rất ấn tượng theo phong cách tiếng Phạn khoa học – “Chỉ với một ngoại trừ thuộc chính tự ngã của chúng ta, toàn bộ các yếu tố (trong vũ trụ) đều là nhân duyên chung của một biến cố”. Ý muốn nói là, đã có một nguyên nhân chính nhiên (*causa sui*), nhưng chỉ với một ngoại lệ đó là toàn bộ các yếu tố trong vũ trụ đều là nguyên nhân chung cho một biến cố. Ngay sau khi những người Phật tử đầu tiên bắt đầu phân tích sự hiện hữu của tính vô cùng tận của những thời điểm riêng rẽ, họ gọi những thời điểm này là những yếu tố⁷³¹ có tương quan và có cộng tác với nhau. Ý tưởng về tính chất tương quan lẫn nhau nơi các yếu tố đó vẫn sống động nơi chúng như thể ta chuyển đổi thuật ngữ “tất cả hay toàn bộ” thành một loại thuật ngữ chuyên môn.⁷³² “Tất cả hay toàn bộ” có nghĩa là toàn bộ các yếu tố đó được phân loại thành ba tiêu đề khác nhau là “các nhóm” “các cơ sở nhận thức” và hay là “các bộ phận cấu thành cuộc sống cá nhân”.⁷³³ Theo học thuyết Nhân quả, ý tưởng này nơi vũ trụ lại là một toàn khối tương quan lẫn nhau của tất cả các yếu tố riêng rẽ tái xuất hiện. Toàn khối đó lại tái xuất hiện trở lại trong ý tưởng một “toàn bộ” (totality)⁷³⁴ các nguyên nhân và điều kiện. Sự hiện hữu thực sự của một biến cố chính là một đảm bảo cho tính toàn bộ của các nguyên nhân và điều kiện đó đang hiện hữu. Quả thật, tự bản chất hiệu quả chẳng là gì khác hơn là sự hiện diện của toàn khối các nguyên nhân đó. Nếu hạt giống và những định lượng không khí, đất, sức nóng và độ ẩm có mặt trong đó, thời toàn bộ các yếu tố khác sẽ không xen vào, và chồi non đã xuất hiện ở đó rồi. Hiệu quả chẳng là gì khác hơn đã thế còn là sự hiện diện của toàn bộ các nguyên nhân.⁷³⁵ Trong toàn bộ

729. Xin đọc cp. Sigwart, op. cit., II. 162 - “auch die Ruhe erscheint jetzt als Ausfluss derselben Kräfte, denn die Veränderung entspricht, sie ist in Benares dingungen gegründet, welche keiner einzelnen Kräfte eine Action gestatten”.

730. *sram viḥāya sarve dharmāḥ-svato' nye kāraṇa hetuṇi* cp. AK., II. 50.

731. *saṃskāra=saṃskṛta-dharma*.

732. CC., p. 5 và 95.

733. *sarvam=skandha-āyatana-dhātavaḥ*.

734. *hetu-kāraṇa-sāmagrī*.

735. Cp. Tātp., p. 80. 5- saḥakāri-sākalyam na prāpter atīcyate.

này lại gồm cả “nhân duyên chung”. Điều này có nghĩa là chẳng có gì thiếu thốn, một nguyên nhân trong vũ trụ tại một khoảnh khắc thời gian nhất định lại là nguyên nhân tối thượng cho biến cố xuất hiện vào khoảnh khắc thời gian đó hay còn có một mối tương quan liên tục giữa một trạng thái trong vũ trụ ở vào bất kỳ chốc lát và biến đổi nào được tạo ra ở bất kỳ bộ phận trong vũ trụ vào thời điểm đó.⁷³⁶

Chính vì thế mà hậu kết của một hiện hữu nơi nguyên nhân khi biến cố đó xảy ra được an toàn hơn hậu kết xuất phát từ hiện hữu của nguyên nhân khả dĩ xảy ra kết quả. Việc hoàn tất được kết quả này luôn luôn có thể gây nguy hại do một số biến cố không thể lường trước được.⁷³⁷

§ 7. Nhân quả và Tự do ý chí.

Liên quan đến học thuyết Nhân quả, thái độ của Phật giáo liên quan đến vấn đề lớn là Tự do và bắt buộc phải được làm rõ, ngắn gọn. Theo một truyền thống mà chúng ta không có lý do gì để không tin, học thuyết Nhân quả⁷³⁸ đặc biệt mà chính Đức Phật đã thiết lập để bảo vệ tự do ý chí và chống lại một học thuyết tất định thuyết toàn diện (determinism). Vấn đề này, đã luôn luôn gây rắc rối cho hầu hết toàn bộ loài người, cũng đã được tranh luận kịch liệt vào chính thời Đức Phật còn sanh tiền. Ngài cũng đã lựa chọn ra để khiển trách đặc biệt học thuyết của một trong số những người đương thời của ngài, là ngài Gosāla Maskariputra, ông này đã thuyết giảng tất định thuyết một cách cực đoan. Và khước từ tuyệt đối toàn bộ tự do ý chí cũng như toàn bộ trách nhiệm giới đức. Theo ông ta toàn bộ vạn vật đều đã được ấn định một cách tuyệt đối, và chẳng còn gì có thể được thay đổi cả.⁷³⁹ Toàn bộ vạn vật đều tùy thuộc vào số phận, môi trường và thiên nhiên. Ông ta bác bỏ mọi nhiệm vụ giới đức và trong hạnh kiểm cá nhân của tự nguyện chiều trong dục vọng không thể kiềm chế được. Đức Phật đã bêu xấu ông là một “con người bất thiện”, giống như một ngư phủ chỉ biết bắt người để triệt phá mà thôi. Đức Phật đã bác bỏ triết học của ông như là một hệ thống nguy hại nhất. “Đức Phật tuyên bố có tự do hành động, có trừng phạt”, “Tôi chủ trương học thuyết có các hành động tự do”.⁷⁴⁰

Nhưng mặt khác chúng lại phải đương đầu với lời tuyên bố cho rằng Bất luận điều gì khởi lên đều có nguyên nhân cả, vạn vật “khởi đầu bằng cách phụ thuộc vào nhau.” Ngài Vasubandhu, Phật nhân thứ hai, đã thẳng thừng bác bỏ ý chí, ngài cho rằng: “Hành động chẳng thuộc thân xác hay lời nói hoặc lý trí chúng ta đâu. Hai loại hành động thứ nhất, hành động thuộc thân xác và lời nói, hoàn toàn phụ thuộc vào lý trí, còn lý trí lại

736. Cp. B. Russel tập Khái niệm về nguyên nhân, nơi bí nhiệm thuyết p. 195.

737 Cp. đoạn kết chương hai tập NBT.

738. Mười thành viên pratītya-samutpāda.

739. Cp. Hoernle, art Ājīvaka trong ERE., cp V. C. Law, Gheanings.

740. “*aham kriyāvādī*”, cp. như trên.

hoàn toàn phụ thuộc vào những nguyên nhân và những điều kiện không làm siêu lòng được.” Như vậy, ngay lập tức chúng ta rơi vào mâu thuẫn hoàn toàn.

Để chống lại tất định thuyết những người Phật tử chủ trương có ý chí tự do và có trách nhiệm. Vì chống lại tự do (quá trốn) họ chủ trương cần thiết phải có qui luật nhân quả khắt khe nhất. Theo truyền thống Đức Phật đại diện cho việc chủ trương một luận cương nghịch lý đó là vì có điều thiết yếu, thời phải có tự do, tức là, tính cách nhất thiết phải có thưởng phạt dựa trên nguyên lý Nhân quả.

Giải pháp cho vấn đề nan giải này hình như nằm ở sự khác biệt về khái niệm Tự do. Đối với người Phật tử hiện hữu thực nghiệm lại là một cảnh tù tội có thể so sánh được với một nhà tù. Theo chính nguyên tắc thực tại động lực cuộc sống con người đang kiên trì di chuyển tới một vấn đề⁷⁴¹ đó là giải thoát chung cuộc. Chính do hành động này mà người Phật tử tưởng tượng mình đang phải chịu những qui luật nhân quả khắt khe. Hành động hay cuộc sống đối với họ chính là một qui trình được mô tả với đầy đủ chi tiết bằng một hoàn cảnh bắt buộc khắt khe nhất, nhưng đây là một điều bắt buộc hành động hướng về một mục đích chung cuộc nhất thiết. Ở đây Nhân quả không khác so với mục đích tính là bao. Đối với ngài Gosāla hoàn cảnh bắt buộc rõ ràng mang ý nghĩa một sự nhất thiết tĩnh tại, một thực tại bất biến, không có cảnh tù tội, không giải thoát chung cuộc. Ngược lại, đối với người Phật tử, hoàn cảnh bắt buộc (hay sự nhất thiết) chính là một sự biến đổi kiên trì, một hoàn cảnh bắt buộc (tính nhất thiết) liên tục, một thiết bị lái về một mục tiêu không tài nào tránh khỏi. Như vậy, đây là cách giải thích những lời của Phật nhân Vasubandhu không có gì nghịch lại với lời tuyên bố của Đức Phật.

Nhưng những người Phật tử buộc phải luôn luôn tự bảo vệ mình chống lại việc phê phán nghiêm khắc, đó là theo quan điểm của họ không có chỗ cho cả cảnh tù tội lẫn giải thoát chung cuộc, vì Tự ngã (Ego), là Tác nhân có thể phải chịu ràng buộc và rồi lại được giải thoát không thực sự tồn tại gì cả. Người Phật tử thừa nhận điều này, nhưng lại xác nhận rằng, chính dòng chảy liên tục các biến cố là tác nhân duy nhất⁷⁴² phải được yêu cầu. Đức Phật tuyên bố rằng: “Có hành vi (tự do), lại cũng có trừng phạt và khen thưởng, nhưng ta không thấy bất kỳ tác nhân nào có thể thoát khỏi một loạt hết yếu tố nhất thời này đến yếu tố nhất thời kia, ngoại trừ chính sự phối hợp với những yếu tố này.⁷⁴³ Sự phối hợp này chủ trương rằng, dẫu cho có phải trải qua những thời điểm này thời điểm nọ, những thời điểm khác như vậy vẫn nhất thiết phải xuất hiện”.

Quả thật không chỉ có một khoảnh khắc thời gian duy nhất trong dòng chảy tâm linh tạo thành cuộc hành trình ngắn ngủi cho những ý muốn của cá nhân đương sự sẽ

741. *niḥaraṇa*=*mokṣa*.

742. *kāraṇas tu nopalabhyate ya imān skandhān vijahāty anyāṃś ca skandhān upādatte*, cp. TSP., p. 11. 13.

743. *anyatra dharma-sanketaṃ*, “khác hơn là học thuyết Chánh Pháp”.

xuất hiện bừa bãi, lung tung⁷⁴⁴ không phụ thuộc vào bất kỳ điều kiện nghiêm ngặt nào, có nghĩa là, “khởi đầu một cách phụ thuộc” (tức là duyên khởi) nhưng ý chí luôn đi trước mọi hành vi thể chất có thể là yếu ớt hay mạnh mẽ. Nếu ý chí đó quá yếu ớt thời hành động sẽ trở thành bán (quasi) tự động, thời sẽ không có bất kỳ hậu quả nào, cũng không gây ra bất kỳ phần thưởng hay hình phạt nào cả. Đây chính là những chức năng thể chất thông thường của chúng ta hay là những công việc làm thông thường của chúng ta.⁷⁴⁵ Nhưng nếu trong trường hợp ý chí của chúng ta rất mạnh, hành vi tiếp theo sau đó sẽ mang một đặc tính giới đức thẳng thừng, hành vi đó hoặc sẽ là một hành vi giới đức hay sẽ là một tội ác. Những hành vi kiểu như vậy nhất thiết sẽ kéo theo phần thưởng hay trừng phạt, một là được thưởng, hai là bị phạt. Khoản luật theo đó hành vi giới đức hay vô luân nhất thiết phải đem lại kết quả, đó chính là Luật Nghiệp Chương (*karma*).

Nếu điều gì xảy ra như là hậu quả của những hành vi trước đó,⁷⁴⁶ ý muốn nói là hành vi đó sẽ không có bất kỳ hậu quả nào khác nữa, thời ta gọi đó là một hành vi bán tự động (*quasi*) để có thể đem lại một hậu quả nào đó buộc hành vi của ta là hành vi tự do,⁷⁴⁷ có nghĩa là hành vi đó phải được tạo ra do cố gắng ý chí⁷⁴⁸ mạnh mẽ.

Chính Đức Phật đã tiết lộ cho chúng ta luật Nghiệp Chương. Ta không thể chứng minh luật đó một cách thực nghiệm được. Đó chính là qui luật siêu nghiệm.⁷⁴⁹ Nhưng khi chúng ta khảo sát tỉ mỉ một cách nghiêm túc ta không thấy qui luật này chứa đựng điều gì mâu thuẫn và vì vậy ngay cả những người với tâm hồn phê phán cũng có thể tin tưởng vào quy luật này được. Cái ta gọi là ý chí (tự do) chẳng gì khác hơn là Ý Chí mạnh mẽ và qui luật Nghiệp Chương, chẳng có gì xung khắc với nguyên tắc Nhân Quả cả, và đây chỉ là một trường hợp đặc biệt thuộc nguyên tắc nhân quả mà thôi.

Như vậy, chính ý chí (Tự do) của người Phật tử lại là một kiểu tự do nằm trong giới hạn của quy luật tất yếu (necessity). Đây chính là tự do di chuyển và không lỗi phạm đến ranh giới nhân quả, một kiểu tự do nằm trong nhà tù Duyên Khởi. Tuy nhiên, nhà tù này có một vấn đề. Một yêu cầu khác nữa của Phật giáo, ngoài qui luật nghiệp chương

744. Trong tập Sāṅkhya người ta giải thích nghiệp chương theo duy vật thuyết, bao gồm cách sắp xếp từ những phân tử nguyên tử cực nhỏ hay những lực chất thể làm cho một hành động tốt hay xấu. Theo tiêu thừa ý chí (*centanā*) tương ứng cho một dòng chảy tia sáng nhất thời, mỗi khoảnh khắc thời gian đều phụ thuộc nghiêm ngặt với tổng số (*sāmagrī*) hay những khoảnh khắc thời gian trước đó. Hình như tự do bao gồm nơi vô minh về tất cả những điều kiện dành cho hành động. Garbe cho rằng học thuyết Sāṅkhya chứa đựng những mâu thuẫn, nhưng rất có thể phải được giải thích giống như người Phật tử. Tất định thuyết có nghĩa là ta không thể chạy trốn khỏi trừng phạt hay khen thưởng đâu.

745. *airyapathika*.

746. *vipāka=karma-phala*.

747. *savipāka=karma*.

748. Cp. AKB. ad II. 10 ff. coi như đại hoàn vũ, chính vì chúng ta không thể biết toàn bộ các nguyên nhân và điều kiện cho một hành vi nào đó, hình như mặc dù có được tự do, song từng khoảnh khắc thời gian của ý chí đều được coi như là tiêu hoàn vũ. Hình như tự do của chúng ta bao gồm không biết về những ảnh hưởng nhỏ nhất.

749 Xin đọc ở trên, p. 77.

hình như là một thâm tín vững chắc cho rằng tổng số các hành vi thiện luôn luôn chiếm ưu thế đối với tổng số các hành vi bất thiện. Sự phát triển nơi qui trình cảnh giới này luôn là một sự phát triển những tiến bộ giới đức. Khi nào toàn bộ những hành vi thiện sẽ đem lại kết quả, thời ta sẽ chứng đạt được giải thoát chung cuộc nơi Niết Bàn. Lúc đó luật Nhân quả sẽ trở nên tỏ tường và ta sẽ chứng đạt được tuyệt đối. Ngài Nāgārjuna khẳng định rằng – “Sau khi đã quan tâm đến các nguyên nhân và điều kiện (mà mọi hiện tượng trên trần gian này đều phải lệ thuộc, chúng ta gọi (cõi trần gian này) mang tính chất hiện tượng (có thể quan sát được bằng giác quan). Cũng chính cõi trần gian này khi chúng ta không quan tâm gì đến các nguyên nhân và các điều kiện, (cảnh giới thuộc loại vĩnh cửu – the world *sub specie aeternitatis*) ta gọi là Cảnh Giới Tuyệt Đối”.⁷⁵⁰

§ 8. Bốn ý nghĩa của Nguyên tắc Duyên Khởi.

Trong tất cả các giai đoạn phát triển lịch sử của mình Phật giáo vẫn luôn trung thành duy trì học thuyết Nhân Quả. Nhưng ở mức độ cố gắng thấu triệt ý nghĩa các Yếu tố phụ thuộc lẫn nhau, các thế hệ kế tiếp sau này đã đạt đến những cách giải thích khác nhau về học thuyết này. Vì thế, cho nên chúng ta có thể phân biệt được giữa bốn hình thức chính của học thuyết Duyên khởi, có hai hình thức thuộc hệ phái Tiểu Thừa, trong triết học của mình, họ đồng ý với thừa nhận đa nguyên thuyết cực đoan, trong khi đó hai hình thái còn lại thuộc hệ phái Đại Thừa và họ thừa nhận nhất nguyên luận cực đoan.

Vào thời Phật giáo cổ đại có hai học thuyết khác nhau về Duyên Khởi, một học thuyết đặc biệt và học thuyết còn lại mang tính chất chung chung. Một học thuyết được khái quát hóa lại là sự phát triển sau này thuộc học thuyết đặc biệt. Bộ phận văn chương thuộc Phật giáo cổ đại đó có tên gọi là các Suttas (discourses) của Đức Phật chỉ nói đến học thuyết đặc biệt mà thôi. Học thuyết chung chung được chứa đựng trong các tiểu luận triết học được gắn vào đó và lại có nguồn gốc khá trễ sau này. Việc phát triển lịch sử này đã quá rõ ràng đối với chính những người Phật tử. Vasubandhu cho chúng ta hay⁷⁵¹ các Suttas (kinh Phật) vì mang tính cách bình dân và có chủ tâm, lại không đã động gì đến học thuyết chung chung cả. Mặc dù học thuyết này được ám chỉ trong đó. Lời tuyên bố rõ ràng chính là việc sáng tạo ra các tiền sĩ thuộc phái Tiểu Thừa của ngài Abhidharmikas,⁷⁵² chính vì thế ngài xử lý hai khía cạnh của luật Nhân Quả được chính ngài giải thích trong tập thứ hai của cuốn đại Trích Yếu (compendium) của mình, đây chính là một phần kết luận của phần liệt kê chi tiết, phân loại và định nghĩa toàn bộ các yếu tố hiện hữu.⁷⁵³ Sau khi đã có quan hệ với cách giải thích về toàn bộ các yếu tố đó,

750. Cp. my Nirvāṇa, p. 48. Về vấn đề khó khăn để chứng minh là đúng qui luật giới đức nơi cảnh giới có thể nhận thức được bằng giác quan xin đọc cp. Ibid., p. 127 ff.

751. AK., III. 25, cp. O. Rosenberg, Problems, p. 223 và CC của tôi, p. 29.

752. Như trên.

753. AK., III.

một lẽ thường tình đối với ngài là kết luận bằng cách giải thích sự tùy thuộc hỗ tương giữa các yếu tố đó theo những đường nét Nhân Quả. Nhưng khoản luật đặc biệt về Duyên Khởi có một ý nghĩa đặc biệt, chủ yếu về giới đức thời ngài lại xử lý ở bộ sách thứ ba, trong đó các khía cạnh hiện hữu khác nhau lại được mô tả. Những cuộc sống cá nhân hay chính xác hơn, là những bộ sưu tập các yếu tố tự chúng tạo thành trong phạm vi này tùy theo công phước và khuyết điểm, đã tích lũy được trong cuộc sống trước đó, và luật lệ đặc biệt về Nhân quả giới đức được triển khai theo văn cảnh này. Cả hai học thuyết, chung chung và đặc biệt phải được phân biệt và đã được phân biệt ngay cả trong phái Đại thừa⁷⁵⁴ sau này nữa. Mặc dù vấn đề đã được giải quyết tại đó từ một góc độ khác. Tuy nhiên, các học thuyết này cũng thường xuyên bị lầm lẫn, ngay cả vào thời cổ đại vẫn hiện đại ngày nay nữa. Anuruddha đã chứng thực rằng, rất nhiều đạo sư thuộc học thuyết này (và Buddhaghosa hình như cũng nằm trong số đó) cũng đã lẫn lộn các học thuyết này, như thể chúng chỉ là một học thuyết⁷⁵⁵ mà thôi, hay là một bộ phận nơi các học thuyết khác.

Học thuyết đặc biệt nhắm đến giải thích sự kiện nổi bật và nan giải cho rằng, Phật giáo đã thừa nhận một luật giới đức, nhưng lại không phải lệ thuộc vào quy luật này. Đã có những hành vi thiện và cũng đã có những phần thưởng dành cho các hành vi đó, có những hành vi bất thiện và những hình phạt dành cho các hành vi đó. Lại có một cảnh tù tội và một cảnh giải thoát chung cuộc. Nhưng không có kẻ nào phạm phải những hành vi này, không ai luôn an trú trong cảnh tù tội và không có ai chứng đạt giải thoát chung cuộc. Chẳng có linh hồn, không tự ngã (Ego), không nhân dạng. Chỉ có những nhóm các yếu tố riêng rẽ, vật thể hay tâm linh, có tương quan với nhau, tự tạo thành và tự phân giải với nhau. Chúng cố gắng lệ thuộc vào quy luật giới đức, là qui luật của sự phát triển tiến tới không ngừng, nhằm tiến tới một tình trạng yên nghỉ chung cuộc vĩnh viễn. Nhưng một tác nhân cá nhân, là nguyên tắc tâm linh vĩnh viễn là chủ đề qui luật giới đức thời không nhất thiết phải có. Đức Phật cho hay: “Ta tuyên bố có các hành vi cố ý và cũng có phần thưởng dành cho các hành vi đó, nhưng thủ phạm cho những hành vi này thời không tồn tại gì cả. Chẳng có ai thừa nhận những yếu tố này, chẳng có ai là chống đỡ cho chúng, chẳng có ai vứt bỏ chúng, và thừa nhận một thể loại yếu tố nào cả”.⁷⁵⁶ Chúng xuất hiện rồi biến đi, theo đúng công thức sau đây: “Do duyên điều này, điều kia khởi lên”. “Không tự mình xuất hiện, hay xuất hiện từ một người nào khác, cũng không bừa bãi, lung tung, chúng không được tạo ra thực sự, chúng xuất hiện phụ thuộc vào chính những xuất hiện đó”.⁷⁵⁷

Toàn bộ cuộc sống có thể nhận thức bằng giác quan được tượng trưng như một

754. Xin đọc cp. Niết bàn của tôi, p. 134 ff.

755. Abhidhammatthasāṃgaho, VIII. 3.

756. TSP., p. 11. 13.

757. Xin đọc cp. ở trên, p. 133.

bánh xe gồm mười hai bộ phận, có nghĩa là toàn bộ chuỗi yếu tố hữu vi, do yếu tố căn bản nơi trí năng giới hạn của chúng ta biết được (1). Khi yếu tố thuộc trí năng tuyệt đối được triển khai, thời ảo tưởng cuộc sống có thể quan sát được bằng giác quan tan biến đi và ta chứng đạt bất diệt. Nơi cuộc sống có thể quan sát được bằng giác quan các lực trước khi sanh (2) tạo ra một cuộc sống mới (3) cuộc sống đó phát triển các thành phần cấu tạo cả về thể chất và tâm linh một cách từ từ (4), sáu giác quan (5); gồm năm ngoại quan và một nội quan, các cảm giác (6) và các cảm thọ (7); một cuộc sống ý thức được tạo ra nơi một con người phát triển đầy đủ với những ước muốn của con người đó (8), các hành vi tự do (9) và những việc làm (10). Sau khi đã đạt đến một cuộc sống mới (11), một cái chết mới xảy ra (12) v.v... cứ liên tục diễn ra, cho đến khi khoảnh khắc thời gian, khi yếu tố vô minh điều khiển toàn bộ chuỗi cuộc sống đó tắt ngấm, và đến lúc đó ta chứng đạt Niết Bàn. Một trong những yếu tố đó cai quản toàn bộ những chuỗi yếu tố đó (1), một yếu tố khác (2) ám chỉ đến yếu tố trước đó, tám yếu tố (3-10) ám chỉ đến một cuộc sống hiện tại và hai yếu tố cuối cùng (11-12) ám chỉ đến cuộc sống tương lai.⁷⁵⁸ Yếu tố hiện tại gắn kết với yếu tố trước đó và chính là nguồn phát sanh ra yếu tố tương lai, theo những qui luật phụ thuộc lẫn nhau. Không nhất thiết phải thừa nhận một nguyên tắc tồn tại mãi mãi dưới hình dạng một linh hồn vĩnh cửu hay một Tự Ngã (Ego). Kamalaśīla cho rằng:⁷⁵⁹ “Chẳng có mâu thuẫn nào tồn tại giữa việc khước từ một nhân cách có thật và một sự kiện cho rằng các hành vi trước đó tạo ra khả năng đem lại hiệu quả nào đó”, điều đó không can dự vào sự kiện cho rằng “chẳng có một chút thực tại nào có thể tồn tại ở khoảnh khắc thời gian tiếp theo;⁷⁶⁰ chẳng có gì sống còn, sự kiện tiếp theo tùy thuộc hồ tương vào sự kiện trước đó. Sự kiện trí nhớ cũng được giải thích đầy đủ bằng những qui luật nhân quả mà không phải thừa nhận một “nhà kho chứa” bằng những cách diễn tả trước đó. Chẳng có cảnh tù tội cũng không có giải thoát những vật sở hữu của những ai đó đã bị tù hãm và rồi được giải thoát. Nhưng yếu tố vô minh, yếu tố sanh và tử đã tạo ra cuộc hành trình của cuộc sống có thể nhận thức được bằng giác quan, những yếu tố này có tên gọi là cảnh tù tội; khi những yếu tố này biến mất trước sự hiện diện của trí năng tuyệt đối, một tâm thức tinh tuyền tiếp theo được gọi là giải thoát, vì người ta gọi đây là “chính tâm thức, bị nhiễm uế do các dục vọng và vô minh, tâm thức đó cũng được gọi là cuộc sống có thể nhận thức được bằng giác quan, chính tâm thức đó một khi được giải thoát khỏi những yếu tố đó ta cũng gọi là giải thoát.”⁷⁶¹

758. Hai thành viên của một loạt – *avidyā*, *saṃskāra* - ám chỉ đến cuộc sống đã qua, hai - *jāti* và *jarā-maraṇa* nói về cuộc sống tương lai, còn lại tám thành viên dành cho cuộc sống hiện tại. Theo trường phái Đại Thừa có 12 *nidānas* được gọi là *saṃkleśa* của các “trở ngại lớn” và được phân thành ba nhóm: có ba *kṣeṣa-saṃkleśa* - *avidyā*, *trṣṇā upādāna*, hai *karma-saṃkleśa* - *saṃskāra*, *bhava*, và hai thành viên còn lại được gọi là *jāti-saṃkleśa*.

759. TSP., p. 182. 19.

760. Như trên., p. 183. 12.

761. Như trên., p. 184.

Học thuyết không cụ thể về nhân quả áp dụng cùng một số nguyên tắc khước từ hiện hữu nơi bất kỳ yếu tố thường hằng và thừa nhận một cách đặc biệt cho mỗi tương quan hỗ tương giữa những yếu tố vô thường riêng rẽ đối với toàn bộ các hiện tượng một cách chung chung, có nghĩa là đối với toàn bộ các dữ liệu cảm giác, cảm xúc, ý tưởng và ý chí. Mỗi sự kiện riêng rẽ, từng thời điểm thực tại đều là hữu vi, theo học thuyết này, bằng tổng số các nguyên nhân và điều kiện; thế rồi tổng số này lại được phân tích theo một số đường nét đặc biệt về tính phụ thuộc nhân duyên.

Các đường nét khác nhau của tính phụ thuộc nhân duyên như vậy được trình bày một cách rất khác nhau trong các trường phái Tiểu Thừa. Chỉ điều này thôi cũng đủ để chứng minh về nguồn gốc học thuyết sau này. Trường phái Sarvāstivādins phân biệt rõ giữa bốn điều kiện và sáu loại nhân duyên. Chẳng có một đường phân định ranh giới khó khăn và nhanh chóng nào, ở vào giai đoạn đó của học thuyết cả, giữa thế nào là nguyên nhân và thế nào là điều kiện cả. Danh sách sáu nhân duyên hình như là một học thuyết sau này xuất hiện tự ghép vào hệ thống nguyên thủy có bốn “điều kiện” đó. Những điều kiện nhân duyên đó được liệt kê sau đây:

Điều kiện khách quan;⁷⁶² nguyên nhân này bao gồm toàn bộ những vật hiện hữu. Toàn bộ các yếu tố,⁷⁶³ ở mức đó nguyên nhân đó có thể làm đối tượng cho nhận thức, ta gọi là nguyên nhân khách quan.

Điều kiện trực tiếp có trước và thuần nhất;⁷⁶⁴ nguyên nhân này đại diện cho khoảng khắc thời gian trực tiếp có trước trong dòng tư duy và như vậy có ý định thế chỗ cho tự ngã (*Ego*) hay nguyên nhân cố hữu (vốn có trước đó)⁷⁶⁵ của những người Vaiśeṣikass chủ trương. Từ nguyên thủy nguyên nhân này ám chỉ đến nhân quả tâm linh mà thôi, nhưng sau này, với một tên “nguyên nhân leo”⁷⁶⁶ (*creeping cause*) hay *causa repens*, nguyên nhân xuất hiện để thế chỗ cho nguyên nhân thể chất (*causa materialis*) hay là nguyên nhân cố hữu chung chung.

Điều kiện tác thành, quyết định hay “chi phối”⁷⁶⁷ theo như tên của nguyên nhân này chỉ rõ, đây chính là nguyên nhân xử lý đặc tính của một kết quả, thí dụ như, cơ quan thị giác liên quan đến cảm xúc thị giác.

Điều kiện “hợp tác”⁷⁶⁸ như thể ánh sáng, v.v... liên quan đến cảm xúc thị giác, với nguyên nhân trên các nguyên nhân bao gộp lại toàn bộ các sự vật hiện hữu, bởi lẽ toàn bộ các yếu tố hơn kém đều phụ thuộc lẫn nhau.

762. *ākambana-pratyaya*.

763. *sarve dharmāḥ*=chos. *Thams-cad* (*dmigs-rgyu*).

764. *samanantara-pratyaya*.

765. *samavāyi-lāraṇa*.

766. *upasarpaṇa-pratyaya*.

767. *adhipati-pratyaya*.

768. *sakakāri-pratyaya*.

Một bộ “sáu nguyên nhân” được liệt kê sau đây:

Nguyên nhân chung;⁷⁶⁹ như đã giải thích ở trên, nguyên nhân này cũng bao gồm toàn bộ những yếu tố hiện hữu.

và 3. Nguyên nhân “đồng thời”⁷⁷⁰ và nguyên nhân “thâm nhập”⁷⁷¹ được định nghĩa là nhân quả hỗ tương. Loại nguyên nhân thứ hai ám chỉ những yếu tố tâm linh mà thôi, tức là sự kiện thuộc yếu tố tâm thức thuần túy,⁷⁷² mặc dù đây là một yếu tố riêng rẽ, nhưng không bao giờ xuất hiện một mình, nhưng luôn luôn đi theo các yếu tố tâm linh khác,⁷⁷³ là cảm thọ, ý tưởng và ý chí. Nguyên nhân thứ nhất ám chỉ một cách chủ yếu tới qui luật theo đó các yếu tố căn bản chất thể,⁷⁷⁴ các yếu tố xúc giác, mặc dù chúng cũng được thừa nhận như là những yếu tố riêng rẽ, lại không bao giờ xuất hiện đơn lẻ và không kèm theo những yếu tố thứ yếu⁷⁷⁵ về màu sắc v.v... Cả hai nguyên nhân này rõ ràng là có ý định thể chỗ cho phạm trù cổ hữu được các nhà duy thực thừa nhận.

4. “Nguyên nhân đồng chủng”⁷⁷⁶ với “kết quả tự động”⁷⁷⁷ tương ứng, các nguyên nhân này có ý để giải thích xu thế đồng chất nơi các thời điểm kích động ý nghĩa kỳ gian (khoảng thời gian một sự việc tồn tại) và tính ổn định nơi toàn bộ các đối tượng.

5. “Nguyên nhân luân lý (giới đức)” hay Nghiệp chương;⁷⁷⁸ nguyên nhân này ám chỉ đến từng mỗi hành vi có đặc tính rõ ràng hoặc là hành vi thiện hay hành vi bất thiện, hành vi mang đặc tính giới đức. nguyên nhân này hành động phần lớn cùng với phát triển có tổ chức hay với “Nguyên nhân tăng trưởng”⁷⁷⁹ giúp tạo ra đạo quân tiên phong hay thành lũy phía sau đó những lực lượng công phước hay làm lỗi ảnh hưởng đến việc hình thành cuộc sống.⁷⁸⁰

6. Nguyên nhân đòi bại hay nguyên nhân “toàn năng”.⁷⁸¹ Với tên gọi này ta hiểu đây là những tham dục khác nhau⁷⁸² và những lẽ thói suy tư bình thường của một kẻ phạm phu, ngăn cản người đó nhận ra nguồn gốc và yếu tính của thực tại thực nghiệm và như vậy ngăn cản người đó trở nên một người bậc Thánh.

769. *kāraṇa-hetu*.

770. *sahabhū-hetu*.

771. *samprayukta-hetu*.

772. *vijñāna-citta*.

773. *caitta*.

774. *mahā-bhūta*.

775. *bhautika*.

776. *sabhāga-hetu*.

777. *nisyaṇḍa-phala*.

778. *vipāka-hetu* = *karma*.

779. *upacaya-hetu*.

780. Xin đọc cp. AKB., I 37. xin đọc cp. CC., p. 34.

781. *sarvatraya-hetu*.

782. *klesa*.

Kết quả đem lại có thể được liệt kê thành bốn loại kết quả “tự động”⁷⁸³ hay kết quả “hình người thuyết”⁷⁸⁴ hay kết quả “đặc biệt”⁷⁸⁵ hay kết quả “Giải thoát chung cuộc”.⁷⁸⁶ Ta đã giải thích hai kết quả đầu tiên, kết quả thứ ba tương ứng với ý tưởng bình thường của chúng ta về một kết quả, thí dụ như, cảm xúc thị giác liên quan đến hay một cơ quan thị giác. Kết quả thứ tư là Niết Bàn, đây chính là kết quả chung cuộc của toàn bộ cuộc sống chúng ta.

Trường phái Ceylon, như đã nói đến ở trên, đã hoà lẫn hình dáng đặc biệt của luật nhân quả thành mười hai giai đoạn liên tiếp nhau của một cuộc sống liên quan đến luật chung, lại phân biệt thành 21 đường nét nhân quả khác nhau. 21 đường nét này rất dễ rút gọn thành bốn và sáu đường nét của các vị Sarvāstivādins.

Vào thời điểm Đại Thừa, học thuyết Duyên Khởi được công bố nhấn mạnh đến như là một bộ phận trung tâm và chính của Phật giáo. Nhưng cách giải thích có hơi khác nhau. Tính tùy thuộc vào nhau ở đây có nghĩa là tính tương đối⁷⁸⁷ và tính tương đối có nghĩa là tính chất hão huyền⁷⁸⁸ nơi các yếu tố riêng rẽ. Các yếu tố này lại tương đối, “như chiều ngắn và chiều dài”⁷⁸⁹ có nghĩa là tự bản chất các yếu tố này chẳng là gì cả. Học thuyết về mười hai giai đoạn cuộc sống được tuyên bố chỉ có liên quan đến cuộc sống có thể nhận thức được bằng giác quan, không có thật mà thôi.⁷⁹⁰ Học thuyết nhân quả chung, là học thuyết thuộc “bốn nhân duyên” cũng bị bác bỏ giống như vậy như là phụ thuộc vào điều gì đó và không có thực.⁷⁹¹ Nhưng ý tưởng “Duyên Khởi” tự bản chất ở đây có nghĩa là vũ trụ (Cosmos) đã trở thành một ý tưởng trung tâm của Phật giáo mới.

Ý nghĩa của thuật ngữ “Duyên Khởi” thay đổi một lần nữa nơi trường phái đại thừa duy tâm sau cùng, thuật ngữ này không còn ám chỉ đến Một Vũ Trụ Phi Chuyển Động nữa mà các bộ phận của vũ trụ này chỉ là một thực tại ảo tưởng. Ngược lại, Duyên Khởi ở đây có nghĩa là chuyển động,⁷⁹² một Vũ trụ chủ yếu là mang tính chất động lực.

Việc đối nghịch giữa hai cách giải thích về “Duyên khởi” theo Đại Thừa đã được chỉ ra rõ ràng trong các đoạn kệ mở đầu thuộc các chuyên luận của ngài Nāgārjuna và Śāntirakṣita ta có thể coi đây như là các đối thủ của các ý tưởng chiếm ưu thế trong giai đoạn thứ nhất và thứ hai của trường phái Đại Thừa tương ứng nhau. Các đoạn kệ

783. *nisyaṇḍa-phala*.

784. *purusakāra – phala*.

785. *adhipati-phala*.

786. *viśaṃyoga-phala*.

787. *paraspara opekṣatva=pratītya-samutpannatva-sūnyatā=dharmatā*.

788. *sūnyatva=svabhāva-sūnyatva*.

789. *dirgha-hrasva-vat*.

790. Cp. *My Nirvāṇa*, p. 134.

791. Như trên., học thuyết về “sáu nguyên nhân” hình như không được Nāgārjuna biết đến.

792. *Calah pratītya-samutpādaḥ*, TS., p. 1.

mở đầu này chứa đựng như thường lệ, lời chào thăm của Đức Phật, và khen ngợi Ngài như là người sáng tạo ra học thuyết “Duyên Khởi”. Học thuyết này đồng thời ngắn gọn nhưng được mô tả một cách giàu trí tưởng tượng. Nāgārjuna cho hay⁷⁹³ - “Con đánh lễ Thế Tôn Bu-da ngài đã tuyên bố học thuyết Duyên Khởi, theo đó chẳng có đa nguyên thuyết, chẳng có tính phân biệt, vô thủy vô chung, phi chuyển động, không cao không thấp”. Śāntirakṣita cũng thốt lên – “Con đánh lễ Thế Tôn Bu-da người đã tuyên bố nguyên tắc Duyên Khởi, theo đó vạn vật đều mang tính động lực, chẳng có Thượng Đế, không thực thể, không Phẩm chất, không hành động riêng rẽ, không phổ quát mà cũng chẳng có tính chất cố hữu, nhưng lại xuất hiện tính hài hoà chặt chẽ giữa mọi sự kiện và kết quả của sự kiện đó...”

§ 9. Một số Học thuyết phương Tây tương đương.

Mặc dầu học thuyết Nhân Quả Phật giáo đã lôi cuốn chú ý của nhiều học giả ngay từ lúc khởi đầu những cuộc nghiên cứu Phật giáo tại châu Âu, tầm hiểu biết và kiến thức sự phát triển lịch sử vẫn còn rất chậm. Rất có thể không có học thuyết nào lại bị hiểu lầm một cách toàn bộ và dựa trên đó một tài sản những phỏng đoán vô căn cứ và những lập luận triết học đầy ảo tưởng lại được tiêu phí thời gian nhiều đến như vậy. Chúng ta không có bất kỳ nguồn tiền Phật giáo nào về học thuyết này, rất có thể phải được tìm kiếm trong nền khoa học y khoa Ấn Độ, chúng ta cũng không biết nhiều về những thăng trầm trong việc giải thích học thuyết này đã nhận được từ các trường phái thuộc Phật giáo cổ đại. Không, mặc dù bản dịch văn chương các từ tiếng Phạn và tiếng Pali đã được lên khuôn về ý nghĩa học thuyết cũng không thể là ý nghĩa nào khác hơn là Duyên Khởi (Dependent Origination). Đa số các học giả đã tưởng tượng ra đủ mọi ý nghĩa, khả thi hay không khả thi, ngoại trừ ý nghĩa Duyên khởi. Lý do về vấn đề này một phần tùy thuộc vào những hoàn cảnh mà hình như cũng không chắc chắn mấy, cũng không chắc chắn là khả năng luận lý thuần túy, mà những người Ấn Độ nên có vào thời điểm lúc đầu trong lịch sử tư duy nhân loại về học thuyết Nhân Quả là điều hoàn toàn hiện đại vào lúc đó. Cũng cùng như vậy trên nguyên tắc như chúng ta đã chấp nhận trong hầu hết các nền khoa học hiện đại phát triển.

Người rập khuôn học thuyết này tại châu Âu là ngài S. Mach đã trải qua một khóa huấn luyện luận lý tương tự như khóa luận lý về Phật giáo. Một khi tư duy không còn hấp dẫn hơn nơi hiện hữu của Bản Ngã (Ego), khi mà người ta bác bỏ bản ngã (Ego) chẳng còn điều gì sót lại để thế cho bản ngã đó, ông nói, hơn là những qui luật về Nhân quả. Là những khoản luật về phụ thuộc lẫn nhau thực dụng, hiểu theo nghĩa toán học, về những yếu tố riêng rẽ hiện hữu. Phật giáo đã thúc đẩy tính riêng rẽ này nơi các yếu tố đó đến giới hạn cực đoan, theo những thời điểm toán học, nhưng công thức phụ thuộc lẫn nhau vẫn luôn luôn giống nhau – “do duyên điều này, điều kia khởi lên”.

793. Để có được cách giải thích theo nghĩa đen xin đọc cp. My Nirvāṇa, p. 69.

Chính vì học thuyết nhân quả Phật giáo phải tùy thuộc vào cách khước từ thực tại khách quan thuộc phạm trù thực thể, rất tự nhiên học thuyết này phải xảy ra đồng thời, ở một mức độ nào đó với toàn bộ các học thuyết châu Âu đó đang chia sẻ cùng một việc khước từ tại châu Âu, thí dụ như, ngài J. S. Mill, đối với ông thực thể chẳng là gì khác hơn là “một khả năng thường hằng những cảm giác (vô thường có nghĩa là nhất thời)” còn đối với Kant, thực thể chỉ là một phạm trù tâm linh; ở vào thời đại chúng ta ngài Bertrand Russel, lại cho rằng thực thể không phải là những mảnh chất thể thường hằng”, nhưng chỉ là những “biến cố ngăn ngừa”, tuy nhiên các thực thể đó đều có những phẩm chất và những tương quan rõ ràng. Đối với người Phật tử, như chúng ta đã thấy, các thực thể chính là những biến cố ngay tức khắc chẳng có phẩm chất và tương quan nào trong các biến cố đó cả. Đối với những người Phật tử cổ đại các biến cố đó chỉ là những luồng ánh sáng ngay tức khắc của những năng lượng đặc biệt, đối với những người Phật tử sau này những biến cố đó chỉ là những thời điểm toán học mà thôi. Chẳng hề có ổn định trên cõi đời này hay không có ổn định, chẳng có kỳ gian hay không có kỳ gian, chẳng làm sao có cả hai được. Một “kỳ gian ngăn ngừa” rất đơn giản chính là từ quan điểm thực nghiệm, nhưng từ quan điểm thực tại tuyệt đối đây là một “kỳ gian không kéo dài”. Các sự vật tự bản chất đã là phù phiếm, chóng qua, tự bản chất chúng không thể có kỳ gian gì cả. Đây là cách trả lời của ngài Dharmakīrti rất có thể đã được ngài Russel ghi lại.

Chống lại với ý tưởng của Kant cho rằng Thực thể chỉ là một phạm trù gây áp lực trên chúng ta bằng bản chất tự nhiên của lý luận và được cấu trúc do lý luận dựa trên cơ sở “bản sao của tri giác” - Chống lại vấn đề này người Phật tử không có gì để phản đối, vì điều đó hàm ý chấp nhận hai thực tại, là thực tại tuyệt đối nơi các sự vật bằng chính chúng và thực tại được cấu thành (có nghĩa là phi thực tại) của những vật thực nghiệm. Nhân quả thực nghiệm, nhưng không phải nhân quả siêu nghiệm lại chính là một phạm trù vậy.

Rất có thể những người Phật tử tiên khởi đã có thể chia sẻ quan điểm của J. S. Mill ở những điểm chính, bởi lẽ họ chủ trương khoảng khắc thời gian chính là những dữ liệu giác quan, là những phẩm chất có thể nhận thức được bằng giác quan không tồn tại bất kỳ thực thể nào. Theo những người Phật tử ổn định và kỳ gian (khoảng thời gian một sự việc tồn tại) chẳng là gì khác hơn một chuỗi những khoảng khắc thời gian kế tiếp nhau mà không có bất kỳ khoảng thời gian ở giữa. Khái niệm một “chuỗi chuyển động” tương ứng rất gần gũi với khái niệm một “chuỗi những biến cố”. Theo ngài Mr. Russel “chuỗi biến cố đó... được gọi là một mảnh chất thể”⁷⁹⁴ và các biến cố chỉ là những “biến đổi nhanh chóng nhưng lại không tức thời”.⁷⁹⁵ Những thay đổi này được phân thành

794. Bài phân tích về Chất Thể, p. 247.

795. Như trên., p. 245.

những “mảnh thời gian nhỏ giống như những khoảng thời gian”.⁷⁹⁶ Ông cho hay, vật tầm thường là một đặc tính tôi sẽ phải định nghĩa là hiện hữu của một thứ bậc luật giới khác nhau đầu tiên liên kết những biến cố đi kèm theo một lối đi đầy đường nét”.⁷⁹⁷ Điều này nhắc nhở chúng ta đến quan điểm của Đức Phật, với sự khác biệt cho rằng các biến cố chỉ là những khoảng thời gian tức thời và kế tiếp nhau không thông qua bất kỳ khoảng thời gian hay bằng những khoảng thời gian bất tận. Như ngài Kamalsīla,⁷⁹⁸ nếu “ta không phát hiện một chút xíu gì nơi khoảnh khắc trước đó thời điều gì ta phát hiện ra nơi khoảnh khắc tiếp theo sau đó phải là biến đổi tức khắc”.

Việc giải thích những khoản luật nhân quả như là luật phụ thuộc lẫn nhau thực dụng, công thức “do duyên điều này, điều kia khởi lên” chúng ta thấy nguyên tắc này cũng là một kết quả trực tiếp của học thuyết “Sinh vật tức thời”. Ta chỉ có được nhân quả ở giữa hai thời điểm, chứ không giữa những ổn định hay kỳ gian. Đây cũng giống như ý kiến của Mr. Russel, mặc dù chúng ta hy vọng là ông khẳng định là chúng ta có được nhân quả giữa những mảnh ổn định nhỏ xíu cũng như những mảnh kỳ gian như vậy. Theo học thuyết đa nhân duyên, theo luận điểm cho rằng thuyết nhân quả chính là mối tương quan nhiều người với một người, và theo học thuyết tính bất định về nguyên nhân, cụ thể là học thuyết cho rằng đối với từng biến đổi thường đều xảy ra một trạng thái sanh vật phổ quát nằm trong đó – trong hai học thuyết này đối với tôi hình như có một mối trùng hợp chính xác giữa quan điểm Phật giáo và những quan điểm mà ngài Russel vừa đưa ra.⁷⁹⁹ Chúng ta cũng phải nói giống như vậy liên quan đến việc từ khước một loạt những thành kiến liên quan đến ý nghĩ thực dụng thông thường về Nhân Quả. Thành kiến cho rằng những nguyên nhân “hành động”⁸⁰⁰ và chúng cũng “buộc”⁸⁰¹ một kết quả nào đó phải xuất hiện, khuynh hướng coi mối tương quan nhân quả dựa trên khuôn mẫu hình người thuyết.⁸⁰² Thêm nữa, thành kiến cho rằng kết quả phải “giống hệt như”⁸⁰³ nguyên nhân – trong tất cả những trường hợp này có một sự trùng hợp ngẫu nhiên hết sức ấn tượng. Về phía tiêu cực thời sự trùng hợp ngẫu nhiên này hầu như hoàn hảo.

Về phía tích cực trong mọi trường hợp ta thấy có sự khác biệt giữa thời điểm (point - chốc lát, lúc) và một biến cố ngắn ngủi. Theo quan điểm thực tại tuyệt đối ta thấy có rất ít khác biệt giữa một biến cố ngắn ngủi và một biến cố dài, những đặc tính này chỉ

796. Như trên., ở trang 372, có một khả năng được chấp nhận là khoảng thời gian giữa hai điểm của một tia ánh sáng là số không (zero). Tuy nhiên, đối với vị chủ trương duy thực, thời khoảng thời gian vẫn còn là “điều gì đó thần bí và không thể nào đếm được”, như trên, p. 375.

797. Như trên p. 245.

798. TSP., p. 182. 12.

799. Về khái niệm nguyên nhân, nơi học thuyết Thần bí (1921), p. 187 ff.

800. Như trên p. 192.

801. Như trên p. 190.

802. Như trên p. 189.

803. Như trên.

hơi tương đối mà thôi. Nhưng lại có một sự khác biệt rất lớn giữa kỳ gian và phi kỳ gian. Đối với ngài Mr. Russel thời điểm chỉ là một “thuận lợi toán học” thuần túy mà thôi. Đối với trường phái duy thực Ấn Độ Nyāya, chúng ta đã thấy ở trên, thời điểm cũng chỉ là một ý tưởng hay là một tên gọi thuần túy mà thôi. Nhưng đối với những người Phật tử thời điểm tượng trưng cho một thực tại siêu nghiệm hay tuyệt đối. Như là một giới hạn của toàn bộ những cấu trúc nhân tạo do lý trí chúng ta tạo ra, thời điểm là có thật, thời điểm đó cũng chính là một *thực tại*. Chẳng có một thực tại nào khác hơn là một thời điểm, toàn bộ những thời điểm còn lại, dài hay ngắn, cũng đều do lý trí chúng ta cấu thành dựa trên cơ sở này.

Chúng ta phải dành điều này cho vị triết gia bình thường để lượng định giá trị và xác định vị trí mà các suy tư Phật giáo này xứng đáng chiếm giữ trong lịch sử chung của tư duy nhân loại, nhưng chúng tôi cảm thấy không cưỡng lại được mà không trích những lời lẽ rất hùng hồn mà vị nguyên giáo sư T. W. Rhys Davids đã cống hiến cho chủ đề này. Giáo sư đã tóm lược lại những ấn tượng (cảm giác) về mối thân thiết cả đời đối với những ý tưởng Phật giáo như sau: “Phật giáo đã một mình giữa các tôn giáo tại Ấn Độ giữ vững lập trường không công nhận có một linh hồn. Sức mãnh liệt và tính độc đáo của một khởi đầu mới như vậy, rõ ràng xuất phát từ một cô lập hoàn toàn mà Phật giáo chủ trương, về phương diện này, đối với toàn bộ những hệ thống tôn giáo hiện hữu vào thời đó trên thế giới này. Và điều khó khăn cực kỳ to lớn mà các nhà văn châu Âu, là những người vẫn còn miệt mài với những định kiến mang tính chất vật linh, lại thấy phải lượng định giá trị hay ngay cả hiểu được học thuyết, có thể giúp họ nhận ra thật khó khăn đến nhường nào đối với một người khởi đầu với học thuyết này lại có thể tiến một bước quyết định và lại có ảnh hưởng sâu rộng đến như vậy trong triết học và tôn giáo, tại một thời điểm cổ đại đến như vậy trong lịch sử tư duy nhân loại... học thuyết vô thường đối với từng hay toàn bộ điều kiện, dẫu có là vật thể hay tâm linh; việc thiếu bằng bất kỳ một nguyên tắc tồn tại mãi mãi, bất kỳ một thực thể, bất kỳ một “linh hồn” đã được xử lý từ nhiều quan điểm có thể tiếp cận được trong biết bao nhiêu kinh Phật (suttas) đến như vậy.”⁸⁰⁴

804. T. W. Rhys Davids, tác phẩm Dialogues, tập II, p. 242.

Chương III

NHẬN THỨC GIÁC QUAN

(PRATYAKṢAM)

§ 1. Định nghĩa Nhận Thức Giác Quan.

Theo những người Phật tử, ta sẽ chẳng bao giờ đưa ra được một định nghĩa thực sự thế nào là một vật. Họ cho rằng: “Nếu ta đã biết được một vật nào đó, thì cần gì phải có một định nghĩa và nếu ta không được vật đó thực sự là như thế nào, thì còn thất lợi hơn nữa, bởi lẽ đây là điều không thể.”⁸⁰⁵ Lẽ đương nhiên, điều này không có nghĩa là chính những người Phật tử không phải sử dụng đến định nghĩa trên bất kỳ bước đường họ thực hiện nghiên cứu và không cố gắng biến định nghĩa thành những khí cụ sắc bén và rõ ràng khi có thể, nhưng điều này chỉ muốn nói rằng tự bản chất vật đó là gì, yếu tính của vật đó ra sao, là điều chúng ta không bao giờ có thể diễn tả được, chúng ta chỉ biết được những mối quan hệ nơi vật đó mà thôi. Những nhà Duy thực Ấn Độ cũng như những người đồng chí hướng của họ tại châu Âu, là những người theo học với vị bậc thầy Aristotle tin rằng, vạn vật đều sở hữu những “yếu tính” của chính mình, là điều rất quan trọng chúng ta phải vạch ra cho được. Đối với họ định nghĩa của yếu tố lửa chẳng hạn, “chính là những yếu tố có được tính lửa hay yếu tính lửa trong đó”.⁸⁰⁶ Đối với các vị duy thực Ấn Độ, tính “lửa” này chính là yếu tính của lửa⁸⁰⁷ và định nghĩa một tam đoạn luận rút gọn có thể được diễn tả một cách đầy đủ bằng một dạng mang tính giả thuyết (*modo tollente*)⁸⁰⁸ như ví dụ sau đây:

Bất luận vật gì không có yếu tính lửa, ta không thể gọi đó là lửa được (thí dụ như nước, chẳng hạn)

Yếu tố nào có tính lửa trong đó.

805. N. Kandalī, p. 28. 22.

806. Như trên., p. 28. 15 trong đó có ghi lại định nghĩa của từ prithivi.

807. *svarūpa*.

808. *kevala-vyatireki-anumāna*.

Vậy yếu tố đó phải là lửa.⁸⁰⁹

Những người Phật tử dám chắc rằng một định nghĩa như vậy quả là vô dụng, bởi lẽ “những yếu tính” thực sự không tồn tại. Đối với họ khía cạnh đặc biệt của toàn bộ hiểu biết dựa trên khái niệm và ngôn ngữ, dựa trên ngôn ngữ, dựa trên những vật có thể đặt tên và toàn bộ các tên chính là vì các vật đó mang tính biện chứng. Mỗi từ hay mỗi khái niệm đều mang tính chất tương quan với bản đối chiếu của vật đó và đây là một định nghĩa duy nhất mà chúng ta có thể gán cho vật đó. Chính vì thế, mọi định nghĩa của chúng ta đều hàm chứa những cách phân loại, được tách ra từ một số quan điểm đặc biệt nào đó.⁸¹⁰ Một vật được định nghĩa được mô tả một cách phủ định.⁸¹¹ Lấy ví dụ như màu “xanh” là gì, chúng ta không có thể nói được, nhưng chúng ta có thể phân chia tất cả các màu bằng xanh hay không xanh. Đến lượt màu không xanh cũng có thể được chia thành nhiều loại màu khác nhau. Theo cùng một nguyên tắc phân đôi, định nghĩa của màu xanh có thể như sau: đó không phải là màu xanh và ngược lại (*vice versa*) định nghĩa của không màu xanh đó là vật đó không là màu xanh. Học thuyết Phật giáo của các tên này, có thể được gọi là thuyết duy danh⁸¹² Phật giáo. Hay là phương pháp biện chứng Phật giáo. Ta sẽ xử lý vấn đề này ngay sau đây. Giờ đây chúng ta nói đến vì sao định nghĩa của nhận thức giác quan lại được hình thành với một ám chỉ rõ ràng đến điều này.

Tự bản chất trí năng là gì chúng ta sẽ chẳng bao giờ biết được, đây là một điều bí ẩn. Nhưng chúng ta có thể phân chia trí năng (hiểu biết) thành trí năng trực tiếp⁸¹³ và trí năng gián tiếp.⁸¹⁴ Trí năng trực tiếp không phải là trí năng gián tiếp và trí năng gián tiếp cũng không phải là trí năng trực tiếp. Chúng ta có thể nhìn sâu vào trí năng được biến đổi thành những phản xạ⁸¹⁵ sinh lý học. Tuy nhiên, chúng ta sẽ không bao giờ có thể phân chia trí năng thành những phản xạ trực tiếp và gián tiếp, đơn giản và có điều kiện được,⁸¹⁶ có nghĩa là phản xạ và không phản xạ.

Toàn bộ nền khoa học nhận thức được xây dựng trên nền tảng một khác biệt trên nguyên tắc giữa trí năng trực tiếp và gián tiếp. Chúng ta có thể gọi nguồn trí năng tri giác trực tiếp và nguồn trí năng tri giác gián tiếp – khả năng hiểu biết hay trí năng, nhưng ý nghĩa các từ này sẽ là tri giác không phải là trí năng và trí năng cũng không phải là tri giác.

809. Đối với người Phật tử đây là một Tam đoạn luận khiếm khuyết.

810. *apekṣā-vasāt*.

811. *vyāvṛtti-vasāt*.

812. *apoha-vāda*.

813. *sākṣāt*.

814. *parokṣa*.

815. *pratibhāsa (ādarśavt)*.

816. *niyata* – tương ứng với *aniyata* – *pratibhāsa* (hiểu theo nghĩa các từ được sử dụng trong NBT., p. 8. 8 ff.).

Sau khi đã khẳng định rằng chỉ có hai loại trí năng này⁸¹⁷ mà ngài thường gọi theo quy ước là nhận thức và hậu kết, Dignāga⁸¹⁸ quay lại với nhận thức và cho hay rằng nguồn trí năng này là “không mang tính xây dựng” mà chỉ là cách khẳng định khác đi đó là trí năng trực tiếp, hay không gián tiếp. Tên đặt cho hậu kết bằng tiếng Phạn hiểu theo nghĩa đen chính là “thước đo tiếp theo” từ này chính là trí năng gián tiếp do chính tên⁸¹⁹ đặt cho nó. Ta không thể nhận ra sự hiện hữu của các đồ vật một cách trực tiếp và cũng không thể ám chỉ đến sự hiện hữu đó một cách gián tiếp. Chẳng còn cách nào để nhận thức được chúng. Ở đây mức độ chính xác để nhận ra thế nào là trực tiếp và thế nào là gián tiếp phải lấy học thuyết nhận thức mà thiết lập. Nhưng chúng ta chỉ biết được điều này khi nào chúng ta đã thiết lập được thế nào là trực tiếp mà không chứa đựng một chút gì là gián tiếp, và thế nào là gián tiếp mà không chứa đựng một chút trực tiếp nào trong đó, nói cách khác, khi chúng ta đã thiết lập được thế nào là tri giác thuần túy⁸²⁰ và thế nào là trí năng thuần túy.⁸²¹ Ngài Dharmakīrti⁸²² cho hay rằng: “Quả là vô dụng để nói đến những sự vật như vậy khi mọi người đều đã đồng lòng nhất trí chấp nhận như vậy. Không có cái vớ vẩn về hiểu biết từ “nhận thức giác quan” như là một tri thức trực tiếp do một người quan sát có tác ý khởi lên về một đối tượng đang nằm trong tầm mắt quan sát của người đó. Nhưng sự kiện đơn giản và rõ ràng này đã khiến khởi lên nhiều cách giải thích khác nhau và chánh kiến sẽ được thiết lập thông qua một bài phê bình và việc khước từ những tà kiến liên quan đến những nhận thức đó. Như vậy điều đó sẽ được thiết lập một cách phủ định, *thông qua sự khác biệt (per differentiam)* những đặc điểm ngài Dignāga và ngài Dharmakīrti đã ghi lại đối với nhận thức giác quan như vậy lại nhằm đến hai mục tiêu, 1) để phân biệt được nguồn trí năng này từ các phương tiện nhận thức khác,⁸²³ và 2) là để phân biệt khái niệm Phật giáo về điều đó từ những quan điểm mâu thuẫn nhau thuộc nhiều trường phái khác nhau.⁸²⁴ Như vậy, nhận thức giác quan sẽ được thiết lập một cách phủ định và đây là cách thức duy nhất để định nghĩa thế nào là nhận thức giác quan.

Định nghĩa thông thường về nhận thức giác quan như là loại nhận thức do giác quan tạo ra, hay do một kích thích của một đối tượng đã hành xử trên các giác quan⁸²⁵ lại tỏ ra thiếu sót về một số khía cạnh. Trước tiên, nhận thức này không lưu ý đến khía cạnh chung của từng nhận thức có thật đó (*qua*). Ý muốn nói ở đây, như là một nhận

817. Pṛ samucc., I. 2.

818. Như trên., I. 3.

819 *anumāna*. có một *anumāna-vikalpa* và một *pratyakṣa-vikalpa*, nhưng lại là tương phản với *nirvikalpaka*=*kalpanā-apoḍha*, *anumāna* là từ đại diện cho *vikalpa*.

820. *śuddham pratyakṣam*= *nirvikalpakam*.

821. *śuddhā kalpanā*.

822. NBT., p. 6. 19. ff.

823. *anya-vyāvṛtṭy-artham*.

824. *vipratipatti-nirākaraṇārtham*.

825. *artha-indriya-sannikarṣa-utpannam*, NS. I. 14.

thức mới,⁸²⁶ là nhận thức của điều gì mới mẻ, không phải là nhận ra. Và như vậy đây chỉ là khoảnh khắc thời gian đầu tiên của mọi nhận thức. Nhận thức giác quan, nhận thức giác quan thực sự, hay nhận thức thông qua giác quan, cũng chỉ là giây phút đầu tiên của nhận thức mà thôi. Trong những giây phút tiếp theo, khi mà tác ý đã khởi lên, thời sẽ chẳng còn thứ nhận thức giác quan thuần túy đó chính là nhận thức nơi chốc lát, lúc đầu tiên. Hơn thế nữa, định nghĩa thông thường đó lại chứa đựng một sự lẫn lộn ẩn chứa giữa chức năng thực sự của nhận thức giác quan và chức năng của các nguyên nhân khả thi của nó. Vì nhận thức giác quan cũng cho chính chức năng riêng của mình, có đối tượng riêng và có chính nguyên nhân của nó nữa. Chức năng của nhận thức giác quan chính là trình bày cho các giác quan,⁸²⁷ không phải đương nhiên trong giác quan có lực hấp dẫn sinh động⁸²⁸ vào tầm mắt quan sát, nhưng bằng cách của trí năng, đối tượng của nhận thức giác quan chính là sự vật đó.⁸²⁹ Bởi lẽ, chỉ riêng điều này mới là đối tượng thực sự, vì là có thực và đem lại hiệu quả vật này có thể tạo ra được kích thích trên giác quan. Nguyên nhân hay một trong số các nguyên nhân, lại nữa cũng chính là vật đặc biệt đó. Khía cạnh chung của toàn bộ trí năng chính là một trong các nguyên nhân đó có thể tạo ra trong cùng một lúc đối tượng của nó, bằng cách nào ta có thể phân biệt được từ các nguyên nhân khác hay nói cách khác, đâu là sự kiện trở thành một đối tượng, đâu là mục tiêu⁸³⁰ của đối tượng đó chúng ta sẽ khảo sát tỉ mỉ vấn đề này sau. Điểm chính của chúng ta hiện nay là xác định chức năng chính xác của nhận thức giác quan, chức năng này bao gồm làm nổi bật lên sự hiện diện của một đối tượng trong tầm mắt quan sát, chỉ nguyên sự hiện hữu và không còn gì nữa. Để xây dựng lên một hình ảnh của của đối tượng có sự hiện hữu đã được tường trình như vậy lại là một chức năng khác, do nhiều cơ quan khác thực hiện, là một hành vi tiếp theo đi theo dấu vết của đối tượng đầu tiên. Chính vì thế, khía cạnh nổi bật của nhận thức giác quan chính là không mang tính chất kiến trúc, được tiếp theo sau đó bằng cách kiến tạo ra một hình ảnh, nhưng tự bản thân nhận thức giác quan không mang tính kiến tạo. Đây chính là một nhận thức giác quan bị cắt xén hết mọi yếu tố giúp trí nhớ. Đây chính là nhận thức giác quan thuần túy. Chúng ta không gọi đó là nhận thức giác quan đâu. Chính cảm giác và ngay cả cảm giác thuần túy, chính là cốt lõi cảm giác của nhận thức. Như vậy, chức năng của nhận thức giác quan được phân tích rạch ròi khỏi chức năng tưởng tượng. Nhiệm vụ đầu tiên chính là để vạch ra cho được sự hiện diện của đối tượng, nhiệm vụ thứ hai chính là tác tạo ra một hình ảnh định nghĩa đầy đủ của nhận thức giác quan sẽ được mô tả một cách tương ứng đối với sự khác biệt này. Ta có thể phát biểu như sau: nhận thức là nguồn trí

826. Xin đọc cp., ở trên, p. 64.

827. *sākṣāt-kāritva-vyāpāra*.

828. *na haṭhāt*, NBT., p. 3. 8.

829. *svalakṣaṇa* NBT., p. 12. 13.

830. *viśayatā (tad-itipatti-tat-sārūpyābhyam)*.

năng có nhiệm vụ làm cho đối tượng hiện hữu do việc kiến tạo thành một hình ảnh⁸³¹. Định nghĩa này thường xuyên được nhắc lại và chung qui lại, nó còn là luận điểm rằng chỉ có khoảnh khắc thời gian đầu tiên mới thực sự là nhận thức giác quan hình ảnh tiếp theo chỉ để ghi nhớ mà thôi. Thành quả cuối cùng của định nghĩa Phật giáo chính là điều rất đơn giản, tức là nhận thức chính là cảm giác tiếp theo sau một khái niệm, đối với khái niệm chẳng có gì khác hơn là một hình ảnh nơi một bối cảnh đặc biệt. Tuy nhiên, việc nhấn mạnh được nhắm tới từ “tiếp theo” và điều này khiến cho định nghĩa chẳng đơn giản chút nào, bởi lẽ những điều hàm ý của từ “tiếp theo” này lại rất đa dạng và thâm thúy.

§ 2. Thí nghiệm của ngài Dharmakīrti

Nhưng khoảnh khắc thời gian duy nhất của cảm giác thuần túy, giống như hệ quả thời điểm toán học của cảm giác đó, có phải là một quy ước thuần túy hay không? Mặc dầu do một kích thích từ một đối tượng bên ngoài tạo ra nhưng lại từ một đối tượng thuần túy không có đặc tính tuyệt đối, liệu cảm giác đó có phải là một thực tại hay không? Người ta giả định rằng cảm xúc đó phải được tuyệt đối lột bỏ hết khỏi mọi vết tích thuộc yếu tố tướng tượng hay suy diễn. Nhưng phải chăng tự bản chất cảm xúc đó không phải là một tướng tượng thuần túy không? Vì là câu hỏi rất quen thuộc, nên không những chỉ được nêu lên tại Ấn Độ. Câu trả lời của những người Phật tử cũng giống như câu trả lời của họ đối với câu hỏi liên quan đến thực tại về thời điểm toán học. Một khoảng thời gian duy nhất, giống như một sự kiện riêng biệt tuyệt đối không phải là điều gì đó có thể hình dung ra được trong một hình ảnh. Thời điểm này chúng ta không thể dùng trí năng⁸³² để đạt đến được. Ý muốn nói là, đây không phải là điều gì đó có thực theo cách thực nghiệm. Nhưng đây chính là một yếu tố phổ biến thực tại cho toàn bộ các yếu tố khác. Đây là một điều kiện không thể thiếu của mọi trí năng có thật và nhất quán. Đây chính là trí năng siêu nghiệm nhưng không phải là siêu hình, đây không phải là một “bông hoa trên trời”.

Đây không phải là một thực tại siêu hình giống như Thượng Đế của những người Naiyāyikas, không phải Chất Thể của những người Sāṅkhyas, không phải Phổ quát và Đỉnh kết của những người Vaiśeṣikas, hay Linh hồn của toàn bộ các hệ thống này. Dharmakīrti đề nghị chứng minh thực tại này bằng một thí nghiệm theo cách nội quan (introspection). Những thực tại siêu hình là siêu hình bởi lẽ các thực tại này chỉ là tướng tượng thuần túy mà thôi. Chính vì không có một điểm thực tại nào, không có khoảng thời gian cảm giác thuần túy để chúng bám víu vào đó được. Chúng không thể “đạt đến được giống như nơi chốn, thời gian và phẩm chất có thể nhận thức được bằng giác

831. NBT., p. 3. 13; 10. 12.

832. NBT., p. 12. 19.

quan”. Nhưng điểm này cũng như cảm giác này lại có mặt, trực tiếp hay gián tiếp trong từng một hành vi của thực tại thực nghiệm và tri thức thực nghiệm, Chúng ta có thể chứng minh gián tiếp bằng nội quan.⁸³³ Dharmakīrti cho hay – “Cảm giác đó hơi khác⁸³⁴ một chút, xuất phát từ tưởng tượng sáng tạo - ta có thể chứng minh bằng chính nội quan,⁸³⁵ ai cũng biết rằng ta có thể diễn tả được hình ảnh (có nghĩa là hình ảnh có khả năng kết hợp thành nhóm với một tên gọi).⁸³⁶ Đến đây, nếu ta bắt đầu nhìn chăm chăm vào một mảng màu sắc nào đó và loại bỏ mọi tư duy khỏi mọi đối tượng nào khác chỉ tập trung chú ý mảng màu đó. Như vậy, nếu như chúng ta biến tâm thức chúng ta rơi vào một tình huống cứng nhắc⁸³⁷ (như thể rơi vào tình trạng bất tỉnh nhân sự), đây thực sự là một điều kiện chỉ còn cảm giác⁸³⁸ thuần túy hoạt động mà thôi. Thế rồi (tỉnh giác khỏi tình trạng đó) nếu bắt đầu suy nghĩ, chúng ta phát hiện ra một cảm thọ (nhớ lại) rằng chúng ta đã có một hình ảnh (về một mảng màu sắc bày ra trước mắt chúng ta) nhưng chúng ta không nhận ra được hình ảnh đó trong tình huống vừa trải qua trước đó (chúng ta không thể đặt tên cho hình ảnh đó được) bởi lẽ đó chỉ là cảm giác thuần túy”.⁸³⁹

Thí nghiệm của ngài Dharmakīrti đưa ra một sự trùng hợp ngẫu nhiên khá thú vị với điều ngài M. H. Bergson⁸⁴⁰ đã đề nghị. Nhà triết học người Pháp cho hay: “Tôi đang nhắm mắt lại, khép hai lỗ tai, dập tắt hết mọi cảm giác từ cảm giác này đến cảm giác khác... mọi nhận thức của tôi tan biến, vũ trụ thể chất chìm trong im lặng... rất có thể lúc đó tôi còn có thể xóa sạch và quên hết mọi ký ức kể cả những gì mới xảy ra đây thôi; nhưng ít nhất vẫn còn ý thức được tôi còn hiện hữu, nhưng tôi có loại bỏ và biến tình trạng ý thức đó trở nên cạn kiệt hết, ý tôi muốn nói là tôi chỉ muốn rơi vào hiện trạng thực vật mà thôi.” Ý thức đó “đã khiến trở thành cạn kiệt hết đó” rõ ràng chẳng khác mấy so với khoảnh khắc cảm giác thuần túy ngài Dharmakīrti đã trải qua. Ngài Bergson viện dẫn điều đó như là một bằng chứng cho rằng ý tưởng trống rỗng đó quả là một ý tưởng giả (pseudo-idea). Những người Phật tử cũng ám chỉ đến điều đó chính xác với cùng một mục tiêu.⁸⁴¹ Nhưng cùng lúc đó, đây cũng là một bằng chứng cho thấy có một ranh giới tối thiểu giữa thực tại thực nghiệm và tri thức thực nghiệm nữa, và đây chính là cảm giác thuần túy.

833. *pratyakṣam kalpanāpodham pratyakṣeṇaiva sidhyati*, *Pram. Vārt*, III, 125; xin đọc cp. *Anekāntj*, 207; cp. *TS.*, p. 374. 7 ff.

834. Có một sự việc cùng xảy ra với nhau (*tad-bhāva-bhāvitā*) giữa một điểm thực tại ngoại vi (*svalakṣaṇa*) và một cảm giác (*pratyakṣa*). Sự việc cùng xảy ra này có thể vừa là tích cực lẫn tiêu cực: khi có một thực tại xảy ra thời cảm giác cũng xảy ra, khi không có cảm giác thời cũng chẳng có thực tại nào. Sự vắng mặt của cảm giác có thể là do thiếu vắng đối tượng, hay do sự thiếu vắng bất thực tại tuyệt đối....

835. *pratyakṣeṇa=sva-samviditena*.

836. *rikalpo nāma-samsrayaḥ*.

837. *stimiteṇa cetanā*.

838. *akṣa-jā matiḥ*

839. *indriyād gatau*.

840. *Tiến hóa sáng tạo*, p. 293.

841. Xin đọc cp. ở trên, p. 93.

Ngài Kamalaśīla cũng nhắc đến cùng một thí nghiệm đó trong đoạn văn sau đây:⁸⁴² “Ngay vào giây phút đầu tiên⁸⁴³ khi ta nắm bắt được đối tượng và đối tượng đó xuất hiện ra cùng với đặc tính riêng tư tuyệt đối của đối tượng đó, một trạng thái tâm thức được tạo ra hoàn toàn là cảm giác thuần túy.⁸⁴⁴ Đối tượng đó chẳng bao gồm được gì ngoài một nội dung được xác định bằng một tên gọi. Ngay sau đó vào giây phút tiếp theo khi ta đã tập trung chú ý cao độ vào đối tượng đó, tác ý lại đi trạch hướng⁸⁴⁵ về một tên mang tính chất qui ước mà ta liên tưởng đến đối tượng đó. Sau đó, sau khi ta đã tập trung chú ý đến đối tượng theo tên của nó, thời ý tưởng đối tượng đó (kéo dài) hiện hữu⁸⁴⁶ và nhiều (phẩm chất) khác khởi lên; thế rồi chúng ta dồn hết đối tượng đó vào một phán đoán mang tính nhận thức.⁸⁴⁷ Đến đây, khi những ý tưởng được tạo ra, định rõ rằng cũng một đối tượng được tập trung chú ý đến bằng tên gọi như vậy, làm sao ta có thể từ khước được đối tượng đó chẳng gì khác hơn là chỉ giúp trí nhớ mà thôi... (bởi lẽ vào thời khắc đó đối tượng không những ta chỉ nhận thức được đối tượng đó bằng giác quan, song còn có thể đánh giá được đối tượng đó bằng trí năng nữa). Và đâu là bằng chứng ta có thể quan sát một cách đúng đắn⁸⁴⁸ rằng sự phối hợp các hiện trạng tâm linh khởi lên như đã mô tả ở đây. Sự phối hợp đó nằm ở (sự kiện đã biết được) khi tác ý của chúng ta đang dính líu cách khác đi. Chúng ta chỉ nhận ra vật gì đó hiện diện (thuần túy) vô định hình bằng bất kỳ phẩm chất nào. Quả thật, vì những ý tưởng liên quan đến một thực thể (tồn tại lâu dài) khởi lên chính bằng cách được mô tả ở đây, vì vậy, khi tác ý của người quan sát lại phải bận bịu cách khác đi do chú ý đến một đối tượng khác, lúc đó dấu cho vị đó nhìn ngắm đối tượng đang đứng yên trước mặt, nhưng bởi lẽ tác ý của người quan sát đó đã lạc mất điều hướng khởi (nội dung) của tên gọi theo qui ước của đối tượng đang hiện hữu trước mặt vị đó, (vào thời điểm đó) ngay giây phút đầu tiên mọi nhận thức chỉ có một cảm giác thuần túy về điều gì đó (có hơi bất định), nhưng hoàn toàn khả dĩ không có được bất kỳ phẩm chất nào.⁸⁴⁹ Nếu trường hợp này không xảy ra và nếu toàn bộ tâm trạng ý thức lại liên quan đến một đối tượng (tự bản chất) lại có đầy đủ những phẩm chất do tên đối tượng đó gọi lên, làm sao đối tượng đó có thể xảy ra một khi do không tập trung chú ý (và chỉ am hiểu đối tượng đó bằng các giác quan mà thôi) người quan sát đó có thể nhận ra một đối tượng thuần túy, thiếu mọi phẩm chất”.

Ngài Dignāga đã trích một toạ từ tác phẩm Abhidharmasūtra có liên quan đến chính kết quả này⁸⁵⁰ như sau: “Một người đang đắm mình say mê chiêm ngưỡng một

842. TSP., p. 241. 5 ff.

843. *prathamataram*.

844. *akṣāśritam upāyate*.

845. *saṁaya-ābhoga*.

846. *sad-ādi-pratyayāḥ*.

847. *tad-vyavasāyitayā*.

848. *ālakṣitaḥ*.

849. *sarva-upādhi-vivikta-vastu-mātra-darśanam*.

850. Pṛ samucc. vṛtti trong I. 4. Đoạn này được trích thường xuyên (với những khác biệt như - saṁsargī- samangī-

mảng màu xanh, ông nhận ra màu xanh, nhưng lại không biết đó là màu xanh; về đối tượng hình như ông ta chỉ biết đó là một đối tượng mà thôi, nhưng ông không hay biết đối tượng đó thuộc loại nào”. Trích đoạn này rất thường được các tác giả sau này nhắc lại, điều này cho thấy rõ Dignāga đã phát hiện ra được mầm mống ý tưởng của ông về cảm giác thuần túy đã xuất hiện trong các tác phẩm của trường phái những người Sarvāstivādins. Tuy nhiên, trường phái đó lại chấp nhận ba loại tư duy suy diễn và một trong các tư duy đó lại chính là “cách giải thích tự nhiên”,⁸⁵¹ do với tư cách là một tư duy suy diễn họ cho rằng tư duy đó phải xuất hiện ngay cả trong những cảm giác sơ khai lúc ban đầu hoặc chính là nhận thức giác quan vậy.

§ 3. Nhận thức và Ảo tưởng.

Khía cạnh đặc biệt thứ hai nơi nhận thức giác quan, ta coi đó như là một trong hai nguồn trí năng đích thực, đó là nhận thức không chứa đựng bất kỳ ảo tưởng giác quan nào cả.⁸⁵² Quả thật nhận thức giác quan có thể được coi như là một nguồn trí năng đáng tin cậy⁸⁵³ chỉ với điều kiện là kiến tri đó do một cảm giác tạo ra và cảm giác đó không tượng trưng cho một ảo tưởng giác quan nào cả. Tuy nhiên, quả là dư thừa cho rằng đặc tính thứ hai của nhận thức giác đúng đắn này, vì rằng, theo cách phân loại hệ thống này, nhận thức giác quan chỉ là một tính chất khác của tri thức đúng đắn mà thôi, tức là không mang tính chất ảo tưởng. Ngài Dharmottara⁸⁵⁴ cho rằng, tuy nhiên định nghĩa phải tuân thủ theo ý nghĩa sau đây – “Trí năng kiên định trực tiếp đó cũng nhất quán”, là một sự nhắc lại hoàn toàn vô ích về từ nhất quán bằng thuật ngữ không ảo tưởng.

Nhưng thuật ngữ “ảo tưởng” lại không thuộc dạng đơn ngữ. Có rất nhiều loại ảo tưởng. Có loại ảo tưởng siêu nghiệm,⁸⁵⁵ theo đó toàn bộ tuệ tri thực nghiệm cũng chỉ là một loại ảo tưởng mà thôi, và lại có một loại ảo tưởng thực nghiệm⁸⁵⁶ chỉ gây ảnh hưởng đến một số trường hợp nhận thức sai lầm mà thôi. Trí năng có thể đúng đắn hiểu theo nghĩa thực nghiệm, có nghĩa là nhất quán hay kiên định, mà không mang tính chất siêu nghiệm chính đáng. Thí dụ như, khi hai người bị ảnh hưởng do cùng một bệnh đau mắt, do bởi căn bệnh đó mọi đối tượng xuất hiện nơi họ đều gấp đôi hết, trí năng của họ rất có thể sẽ kiên định với một trong hai đối tượng không thật đó, có nghĩa là đối tượng đó không nhất quán với trí năng của mọi người khác. Khi một trong số họ chỉ cho ông thấy chị Hằng và nói: “Có hai mặt trăng kia” có người khác đáp lại: “Vâng quả thật có hai mặt trăng”, người khác sẽ trả lời: “Vâng, quả thật có hai mặt trăng”. Trí năng của

sangī), xin đọc cp. TSP., 11-12.

851. *svabhāva-vitarka*, xin đọc AK., I. 33.

852. *abhrānta*.

853. *pramāṇa*.

854. NBT., p. 7. 16.

855. *mukhya-vibhramṇa*.

856. *prātibhāsikī-bhrāntiḥ*.

hai người đó hoàn toàn nhất quán với nhau. Tuy nhiên, lại bị giới hạn do điều kiện khả năng giác quan.⁸⁵⁷ Tất cả trí năng thực nghiệm đều ở vào cùng một vị thế, trí năng này lại bị giới hạn do điều kiện các khả năng⁸⁵⁸ giác quan của hai người. Nếu chúng ta có một nội giác khác, là nội giác chỉ có thể nhận thức được bằng trí óc, không phải là nội giác giác quan mà chỉ có các Phật Nhân và các vị Bồ Tát mới có được. Nếu chúng ta biết hết mọi sự nghiệm nhiên chúng ta sẽ là người toàn tri. Nhưng chúng ta chỉ nhận thức được trực tiếp khoảnh khắc thời gian đầu tiên của một vật, thời những hành vi hiểu biết của chúng ta được cấu trúc lên ngay sau đó một hình ảnh của đối tượng chỉ mang tính chủ quan. Toàn bộ những hình ảnh đều chỉ là những ảo tưởng siêu nghiệm, chứ không bao giờ là những thực tại tuyệt đối. Trong lúc giới thiệu đặc tính “phi ảo tưởng”. Theo Dharmottara, Dharmakīrti đã có ý định chỉ rõ cho thấy rằng nơi cảm giác thuần túy, nơi sự khác biệt của toàn bộ trí năng chúng ta đó, chúng ta đều phải có quan hệ với thực tại tuyệt đối, có quan hệ với “Vật-Tự Tại”⁸⁵⁹ không thể nào nhận ra được. Những hình ảnh, khái niệm, phán đoán và hậu kết tiếp theo đã chuyển chúng ta vào một thế giới thực nghiệm, được cấu trúc một cách nhân tạo và chủ quan, để có thể chỉ rõ cho thấy sự khác biệt này, Ngài Dharmakīrti đã giới thiệu đặc tính Phi ảo tưởng vào định nghĩa nhận thức giác quan của ông. Dưới ánh sáng của cách giải thích “phi-ảo tưởng” này sẽ có nghĩa là phi chủ quan, phi suy diễn, phi thực nghiệm, nhưng lại siêu nghiệm và tuyệt đối có thật.⁸⁶⁰ Như vậy, nét đặc trưng nơi một vật “phi-ảo tưởng” có phân biệt nhận thức giác quan ra khỏi hậu kết và những hành vi khả năng hiểu biết phi giác quan, lại chính

857. Xin đọc cp. Santānātarasiddhi, bản dịch của tôi.

858. Thuật ngữ ảo tưởng *bhrānti*=*vibhrama* có phần hơi tối nghĩa, bởi lẽ từ này có nghĩa là cả siêu nghiệm (thể) (*mukhyā bhrantih*) cũng như thực nghiệm (*prātibhāskī bhrantih*). Hậu kết thí dụ như mang tính chất ảo tưởng từ quan điểm siêu nghiệm (*bhrāntam anumānam*) nhưng từ này lại nhất quán (*saṃvādakam*) xuất phát từ ý nghĩa thực nghiệm; xin đọc cp. TSP., p. 390. 14 – *saṃvāditve'pi* (giải thích như vậy) *na prāmānyam iṣṭam*. Nhưng trong TS., p. 394. 16. *vibhrame'pi pramānatā*, thuật ngữ *pramāṇa* được sử dụng theo ý nghĩa *saṃvāda*, *avisamvāditva* có nghĩa là *upadarśita-atha-prāpaṇa-sāmmarthya*. Khi cảm giác, tác ý, và khái niệm ám chỉ đến cùng một đối tượng, thời chắc chắn có tính nhất quán trong đó. Mặt trăng và các tinh tú chính là *desa-kāla-ākāra-niyataḥ*. Và như vậy có mang lại hiệu quả, có thật và nhất quán, *svovitāsu atha-kriyāsu vijñāna-niyana-utpāda-ādisu samarthāḥ* nhưng mặt trăng và các vì sao sẽ mang tính chất siêu thể từ quan điểm thực tại siêu nghiệm khi chỉ có các thời điểm là có thật, xin đọc cp. NK p. 193, 16 ff. Qui luật đồng nhất, mâu thuẫn và nhân quả thực nghiệm là những điều kiện thiết yếu của tư duy luận lý hay của tư duy nhất quán nhưng tính chất nhất quán luận lý lại đi kèm theo với ảo tưởng siêu thể (*bhranti*, *apramāṇya*). Không còn những vấn đề nào khác hấp dẫn sâu rộng đến các nhà triết học Ấn Độ, như là vấn đề ảo giác. Nhưng học thuyết liên quan đến ảo tưởng xem ra hơi nhiều và rất tinh tế. *Vācaspatimīśara*, nhưng điều này vẫn chưa phát hiện ra. Có một lời tuyên bố tóm tắt của các nguyên tắc học thuyết được tìm thấy trong Tātp, p. 53-57.

859. NBT., p. 7. 13 *pratyakṣam grāhye rūpe (=paramārtha-sati) aviparyastam bhrāntam hy anumānam svapratibhāse anarthe (=saṃvrtti- sati)*...

860. Dharmottara cho rằng nếu đặc tính đầu tiên, *nirvikalpaka*, được giải thích mâu thuẫn với hậu kết, đặc tính thứ hai, *abhrānta*, phải được coi như là khước từ các khái niệm sai trái. Nhưng ngược lại cũng có thể; *abhrānta* rồi sẽ ngăn cản được lầm lẫn với hậu kết và *kalpanāpoḍha* được hướng ngược lại với những ai giống như *Naiyāik*s, từ chối sự khác biệt cơ bản giữa tri giác và trí năng, xin đọc cp. NBT., 7. cũng xin đọc cp. TSP., p. 392. 9.

là những ảo tưởng xuất phát từ quan điểm siêu nghiệm. Nét đặc trưng thứ hai, vì thế hầu như đã trở thành một từ đồng nghĩa với nét đặc trưng đầu tiên. Cảm giác thuần túy thời rất thụ động hay “phi suy diễn”, chính vì thế cảm giác này không mang tính chất phi chủ quan, một cách siêu thế và phi ảo tưởng.

Đến mức độ ngài Dharmottara, tuy nhiên cách giải thích của ông rõ ràng là mâu thuẫn với những ví dụ về ảo giác ngài Dharmakīrti đã đề ra. Chúng tất cả đều chỉ là những ví dụ về những ảo tưởng thực nghiệm do một điều kiện không bình thường của khả năng giác quan tạo ra vậy.⁸⁶¹ Điều cần thiết phải nói đến nét đặc trưng nơi đặc tính phi ảo tưởng quả thật là điều hết sức đáng bàn cãi giữa những đệ tử của ngài Dignāga, nơi cùng “một bày” với Đạo sư⁸⁶². Trước tiên, ngài Asanga đã đề cập đến điều này, dẫn cho chúng ta không biết ông có ý định gì,⁸⁶³ chính ngài Dignāga đã bỏ qua không đã động gì đến, rồi sau đó ngài Dharmakīrti⁸⁶⁴ lại giới thiệu trở lại, một số đệ tử⁸⁶⁵ của ông lại dẹp sang một bên và cuối cùng ngài Dharmottara lại thiết lập trở lại cho tất cả các thế hệ những nhà luận lý học Phật giáo.

Trong khi bỏ qua không đã động gì đến nét đặc trưng mang tính chất “phi ảo tưởng”, có ba tư duy khác nhau đã dẫn dắt ngài Dignāga. Trước tiên, ảo tưởng luôn luôn chứa đựng một phán đoán nhận thức mang tính ảo tưởng, nhưng phán đoán lại không thuộc về bộ phận giác quan của nhận thức. Nếu chúng ta cứ tưởng là nhận thức được một cây đang di chuyển trên bờ biển khi cây đó dừng lại một chỗ cố định, nhận thức “đây chính là một “cây đang di chuyển” lại là một phán đoán, và mọi phán đoán lại chính là một cấu trúc của khả năng hiểu biết, chứ không phải là những phản xạ của các giác quan.⁸⁶⁶ Trong khi công kích định nghĩa nhận thức giác quan do trường phái Naiyāyiks tạo ra, họ đã kết luận nét đặc trưng phi ảo tưởng đem vào định nghĩa nhận thức giác quan của họ.⁸⁶⁷ Ngài Dignāga đã nhận định rằng: “Đối tượng của một nhận thức ảo tưởng chính là đối tượng do khả năng hiểu biết cấu tạo ra”.⁸⁶⁸ “Chính nhận thức giác quan (*quā*) chỉ là một nhận thức giác quan thuần túy mà thôi, có nghĩa là cảm giác thuần túy, không chứa đựng bất kỳ phán đoán nào trong đó cả, kể cả nhận thức chính xác lẫn nhận thức sai lầm, bởi lẽ nhận thức này mang tính chất phi suy diễn. Chính vì thế, nó không thể chứa đựng bất kỳ ảo tưởng nào hết cả. Tư duy của ngài Dignāga phù hợp với đường hướng giải thích của ngài Dharmottara ở trên, nhưng theo ngài Dignāga

861. NB. và NBT., p. 9. 4 ff.

862. *sva-yāthyāḥ*. TSP., p. 394. 20.

863. Xin đọc cp. Tucci, op. cit. hình như chỉ đơn giản mượn từ NS., I. 1. 4.

864. Xin đọc cp. NK., p. 192.

865. TSP., loc. cit.

866. Theo Dharmottara bộ phận “cây” là một nhận thức đúng, phần “di chuyển” là một ảo tưởng, xin đọc cp. NBT., p. 7. 5 và Tipp., p. 20. 14.

867. NS., I. 1. 4 (pratyakṣam)... *avyabhicāri*...

868. Pr. Samucc. vṛtti, Ấn Độ I. 19-yad-kyi yul ni *hkṛul-pai yul yin=mano-viṣayo hi vibhram-visayaḥ*.

tư duy này khiến cho việc đề cập đến tính chất “phi ảo tưởng” trở thành vô dụng, bởi lẽ xét một cách siêu nghiệm phi ảo tưởng chẳng có nghĩa lý gì khác hơn là phi khách quan và phi suy diễn. Nét đặc trưng thứ hai có thể là nhắc lại nét đặc trưng thứ nhất.

Tư duy thêm nữa của ngài Dignāga đối với việc bỏ qua đặc tính phi ảo tưởng chính điều sau đây. Ngài muốn luận lý của ngài được cả người chủ trương duy thực chấp nhận, họ là những người chấp nhận thực tại của một đối tượng ngoại vi và cả đối với những người chủ trương duy tâm từ khước thực tại thế giới bên ngoài. Hình như ngài phát biểu, giống như một số những nhà luận lý học hiện đại⁸⁶⁹ cho rằng luận lý học không phải là cơ sở thích hợp để quyết định những vấn đề siêu hình. Việc phân chia tri thức thành trực tiếp và gián tiếp và những nhiệm vụ luận lý về phán đoán hoàn toàn giống nhau trong cả hai trường hợp. Dẫu có là thực tại bên ngoài được chấp nhận hay bị từ khước. Dignāga bác bỏ định nghĩa của Vasubandhu được tạo thành trong tác phẩm *Vādaśāstra*, “nhận thức giác quan chính là trí năng được tạo ra do chính đối tượng thuần túy”.⁸⁷⁰ Bởi lẽ trí năng không thể đưa ra một cách giải thích hiện thực được. Chính vì cùng một lý do như vậy, ngài quyết định bỏ qua đặc tính phi ảo tưởng; đặc tính này có thể được giải thích là loại bỏ quan điểm của Yogācāras cho rằng đối với ông toàn bộ tri thức thực nghiệm chỉ là một ảo tưởng vô vọng mà thôi. Định nghĩa có nghĩa là cảm giác thuần túy chỉ mang tính thụ động, không suy diễn có thể được chấp nhận cho cả hai phía. Jinendrabuddhi⁸⁷¹ cho rằng: “Mặc dù bị thuyết phục là không có khả năng nhận ra được đối tượng ngoại vi nơi chính yếu tính có thật của nó, (Dignāga) chỉ muốn tạo thành quan điểm cho chính vấn đề của giai đoạn kết cục cho qui trình nhận thức có thể thoả mãn được cả hai phe là những người duy thực chủ trương rằng hiện hữu của một thế giới ngoại vi và những người duy tâm từ khước sự hiện hữu đó”.

Tác phẩm *Kamalaśīla*⁸⁷² chứa đựng một lời tuyên bố về cùng hiệu quả đó, mặc dù ngài nói về định nghĩa của ngài Dharmakīrti có chứa đựng tính chất phi ảo tưởng. Ông cho rằng: “Thuật ngữ “phi ảo tưởng” phải hiểu như là có liên quan đến trí năng nhất quán⁸⁷³ không phải là hình thái đó chính là thực tại của đối tượng. Bởi lẽ, nếu điều đó không phải là như vậy, theo ý kiến của ngài Yogācāras, những đối tượng ngoại vi không tồn tại gì cả. Định nghĩa có ý làm hài lòng cả hai học thuyết có thể trở thành quá hẹp, (điều này thể loại bỏ quan điểm duy tâm)”.

Để thoả mãn cả hai vừa những người chủ trương duy thực lẫn những người duy tâm Dignāga loại bỏ nét đặc trưng phi ảo tưởng, còn Dharmakīrti, mặc dù có giới thiệu lại nét đặc trưng đó, song lại đưa ra một cách giải thích không chống lại quan điểm duy tâm.

869. Xin đọc cp. thí dụ như Sigward, op. cit I p. 106 và 409.

870. *tato arthād utpannam jñānam* cp. Tātp, p. 99.

871. Xin đọc Cp, tập II p. 387 ff.; cp. Tipp, p. 19 và TSP., 392. 6.

872. TSP., p. 392. 5 ff.

873. *saṃvāditva*.

Dignāga có một tư duy thứ ba và rất quả quyết để tránh nét đặc trưng nơi tính chất phi ảo giác này. Bởi lẽ thuật ngữ này chấp nhận nhiều cách giải thích, theo ý kiến của ông việc giới thiệu này có thể chứng minh mỗi nguy hiểm và ngay cả có thể dẫn đến tự sát cho toàn bộ hệ thống.

Hệ thống này được xây dựng dựa trên một sự phân biệt rõ nét giữa hai nguồn trí năng đồng nhất. Theo nguyên tắc này, các giác quan không thể phán đoán. Nhưng nếu những ảo tưởng hay những phán đoán sai lầm được gán cho do các giác quan, không có lý do tại sao các phán đoán đúng đắn lại không thể gán cho cùng một ý kiến như vậy, như các nhà duy thực vẫn chủ trương như thế. Nền tảng của hệ thống này rồi thế nào cũng được nghiên cứu kỹ lưỡng. Nhận thức về bất thần bộ phận đẳng trương nào cũng chỉ là một ảo tưởng giác quan mà thôi. Bởi lẽ, sự đẳng trương không bao giờ là một phản xạ đơn giản đâu”.⁸⁷⁴ Kỳ gian (khoảng thời gian một sự việc tồn tại của một vật cũng chỉ là một ảo tưởng giống như vậy, bởi lẽ chỉ có thực tại nhất thời là tương ứng với một phản xạ đơn giản mà thôi. Đồng nhất tính nơi một thân xác, là đồng nhất tính nơi các bộ phận của thân xác đó, bao gồm một loạt những tế bào khác nhau, sẽ chỉ là một ảo tưởng,⁸⁷⁵ giống như nhận thức về một cánh rừng ở một khoảng cách xa, thay vì chỉ nhận thức về cây cối của cánh rừng đó cũng được bao gồm giống như một ảo tưởng vậy. Nếu ngược lại, ta tuyên bố những điều kể trên là những nhận thức đúng đắn, thời đâu là giới hạn cho những nhận thức này? Tại sao nhận thức về hai mặt trăng, của một vòng tròn lửa khi một khúc củi đang cháy dở đã nhanh chóng được một hành khách chuyển lên tàu, v.v... và v.v... chỉ là những ảo tưởng mà thôi?⁸⁷⁶ Ngài Vācaspatimśa cho rằng: “Đạo sư (Dignāga) đã bỏ qua nét đặc trưng của tính chất phi ảo tưởng đó (khỏi toàn bộ hệ thống)”.⁸⁷⁷

Đương nhiên, ngài Dignāga không khước từ rằng đã có những nhận thức ảo tưởng hay sai lầm, nhưng ta phải xử lý những nhận thức này một cách riêng rẽ. Giống hệt như đã có những luận lý sai lầm⁸⁷⁸ hay những hậu kết không hợp pháp, cũng vậy thời cũng còn có những điều sai sót về nhận thức,⁸⁷⁹ hay những hậu kết phi pháp được gán cho các giác quan. Trong khi đó chúng không do các giác quan tạo ra, nhưng lại do khả năng hiểu biết. Những loại nhận thức giác quan tương lai này lại gồm có bốn loại khác nhau,⁸⁸⁰ đó là 1) Những ảo tưởng thích hợp, thí dụ như những ảo tưởng (*fata morgana*),

874. NK., p.194. 8 - apratibhāso dharmo'sti sthauḷyaṃ Vācaspati giải thích – Pratibhāsa-kāla-dharmah. *Pratibhāsa-dharmah, thí dụ như một thời điểm không đẳng trương.*

875. Như trên., p. 194. 12.

876. Như trên., p. 194. 16.

877. Như trên., p. 194. 17.

878. *hetv-ābhāsa*.

879. *pratyakṣa-ābhāsa*.

880. *kārikā Pṛ samucc. 1. 8* có thể được phục hồi như sau - *bhrāntiḥ saṃvṛtti-saj-jñānam anumānānumeyam ca; smṛtir abhilāṣas ceti pratyakṣābham sataimiram*, cp. TSP., p. 394. 20 trong đó sataimiram được giải thích là

chúng phải được gán cho khả năng hiểu biết, bởi lẽ chúng bao gồm trong việc khả năng hiểu biết mắc sai lầm về một số tia ánh sáng tưởng là nước trong sa mạc; 2) Toàn bộ nhận thức thực nghiệm⁸⁸¹ đều là một ảo tưởng siêu nghiệm vì ảo tưởng này bao gồm nơi việc khả năng hiểu biết mắc sai lầm về hình ảnh đã được khách quan hóa đối với một thực tại ngoại vi; 3) Toàn bộ hậu kết và kết quả của các hậu kết đó được xử lý như là một nhận thức giác quan, thí dụ như khi ta nói “lọn khói này, chính là dấu hiệu có lửa”, “có lửa được làm rõ bằng sự hiện hữu của lọn khói đó”, những phán đoán này chỉ mang tính ký ức, tuy nhiên đã đề ra một cách bất hợp lý một trong số những phán đoán nhận thức; và 4) Mọi trí nhớ và những ước mơ, bởi lẽ một số kinh nghiệm⁸⁸² trước đó đã gây ra chúng, cũng do chính trí năng tạo ra, mặc dù thường xuyên chúng được đề ra một cách bất hợp lý dưới dạng những nhận thức giác quan.

Như vậy, ngài Dignāga tổng quát hóa nhận thức của một ảo tưởng và đã đề ra cùng một đường nét với ảo tưởng thực nghiệm, giống như những ảo tưởng (*fata morgana*), và những ảo tưởng siêu nghiệm được đại diện cho toàn bộ trí năng thực nghiệm của chúng ta. Nhận thức giác quan của ngài chính là cảm giác thuần túy được bóc trần hết mọi yếu tố ký ức. Nét đặc trưng của phi ảo giác liên quan đến cảm giác thuần túy ở đây xem ra không đúng chỗ, bởi lẽ cảm giác như vậy vừa không sai cũng không đúng. Định nghĩa thực sự của ngài Dignāga có nghĩa là tri giác phải được phân biệt rạch ròi khỏi những cách cấu trúc tư duy nhất quán, mà cấu trúc này thực sự là người hướng dẫn cho những hành vi có mục đích của chúng ta.⁸⁸³

Còn đối với Dignāga. Nhưng ngài Dharmakīrti lại bất đồng ý kiến về điểm này với đạo sư của mình. Ông lại đưa vào những nét đặc trưng tính chất phi ảo tưởng vào định nghĩa của ông, và những lý do ông làm như vậy là như sau:

Chúng ta phải phân biệt rõ giữa một bên là ảo tưởng giác quan còn bên kia là ảo tưởng trí năng. Thí dụ như khi chúng ta nhầm lẫn sợi dây mà cứ tưởng là con rắn, ảo giác này được tạo ra do cách giải thích sai lầm, do am hiểu chất thể được phơi bày ra trước giác quan. Ảo tưởng này biến mất ngay sau khi chúng ta được thuyết phục là đối tượng ta nhận thức đó chỉ là một chiếc dây thừng và không phải là con rắn.⁸⁸⁴ Nhưng nếu có ai đó nhìn thấy hai mặt trăng, do bệnh đau mắt mà hấn nhìn mọi sự thành hai cả. Ảo tưởng này sẽ tiếp tục tồn tại, ngay cả nếu như người đó được thuyết phục là chỉ có một mặt trăng duy nhất mà thôi.⁸⁸⁵

ajñānam, từ này cũng được giải thích là taimirika-jñānam; Jinendrabuddhi chứa đựng cả hai cách giải thích.

881. *saṃvrtti-saj-jñāna*.

882. *pūrvā-anubhava*.

883. *kalpanā-apodha*=*avisamvādi-kalpanā-apodha*, cp. TSP., 394. 21.

884. TS., p. 392. 13 và TSP., p. 392. 23.

885. Như trên., p. 394. 5 ff.

Hơn nữa lại còn có những ảo giác⁸⁸⁶ và những giấc mơ khi những hình ảnh hiện ra với đầy đủ sự sống động đã trở thành những khía cạnh đặc trưng cho nhận thức giác quan trực tiếp.⁸⁸⁷ Những ảo giác này thiếu hẳn tính mơ hồ và tính tổng quát lại chính là khía cạnh nhận thức của tư duy.⁸⁸⁸ Khả năng hiểu biết không thể được trình bày những ảo giác sai lầm vật này với vật khác được, bởi lẽ vật này hoàn toàn vắng mặt. Nếu chúng ta chỉ bám vào định nghĩa mà toàn bộ tư duy nhận thức đó chỉ là một ảo tưởng bởi lẽ nó bao gồm cách tưởng lầm một vật này với vật khác, chúng ta sẽ dẫn đến một kết luận vô lý cho rằng các ảo giác chính là nhận thức đúng đắn, bởi lẽ chúng không lầm lẫn vật này với vật khác.⁸⁸⁹

Nếu chúng ta đi quá xa vào tất cả chi tiết của cuộc thảo luận cực kỳ hấp dẫn về bản chất ảo tưởng và ảo giác,⁸⁹⁰ chúng ta sẽ bị dẫn đi quá xa. Dharmakīrti cho rằng có những ảo tưởng phải được gán cho tri giác và ông còn cho rằng nét đặc trưng của sự vật phi ảo tưởng lại không vô dụng trong định nghĩa về nhận thức giác quan như là một nguồn trí năng đúng đắn. Dharmottara kết luận bài tranh luận với lời khẳng định sau đây.⁸⁹¹ “Những nguyên nhân của ảo tưởng thật đa dạng, những nguyên nhân này nằm ở đối tượng bên ngoài hay nơi người quan sát; chúng có thể bị bệnh tật của bất kỳ cơ quan giác quan nào gây ra, nhưng những nguyên nhân này cũng có thể hoàn toàn mang tính chất tâm linh.⁸⁹² Như thế, những thị lực của người bệnh tâm thần. Nhưng trong mọi trường hợp ảo tưởng về các khả năng giác quan nhất thiết có liên can, chúng rơi vào những điều kiện bất bình thường.”

Như vậy, thật sự các giác quan không thể phê phán được điều gì, các giác quan không bao gồm khả năng phán đoán kể cả phán đoán chính xác hay sai sót. Nhưng những giác quan khi rơi vào những điều kiện không bình thường có thể ảnh hưởng đến khả năng phán đoán và dẫn chúng ta đến hiểu trật đi vấn đề.

886. *niradhisthānam jñānam*=kesondrāḍi-vijñānam, cp. NK., p. 192. 20 và TS., p. 392. 3.

887. TSP., p. 392. 23.

888. Như trên – na hi vikalpānuviddhasya spastārtha-pratibhāsāt, cp. NK., p. 263. 13.

889. Chính vì đặc tính “cấu trúc” (*kalpana*=*yojanā*) là yếu tính của tính nhất thời của trí năng được định nghĩa là “tri thức của các sự vật có thật, có nghĩa là một vật đặc biệt, giả dạng thành một hình ảnh chung chung” (*sāmānya-ākāra pratītiḥ vastuni kalpanā*) tính chất cấu trúc như vậy sẽ không xuất hiện rồi trở thành “phi suy diễn”. Điều này sẽ rơi vào định nghĩa và sẽ trở thành một nhận thức giác quan đúng đắn, cũng như vậy sẽ xảy ra đối với “bông hoa trên trời cao” và đối với những giấc mơ sống động. Chúng không phải là những cấu trúc dựa trên cơ sở một cảm giác có thật, chính vì thế như là một điều “phi suy diễn” chúng có thể rơi vào các định nghĩa của các nhận thức giác quan chính xác. Để chống lại những hậu quả cuối cùng này việc gán thêm vào những phẩm chất “phi ảo tưởng” thời rất cần thiết, như ngài Dharmakīrti nói như vậy. Nhưng nếu tính chất phi ảo tưởng này được đưa tới giới hạn siêu nghiệm, điều này sẽ gây tai hại cho cho luận lý, như ngài Dignāga cho vậy, xin đọc cp. NK p. 191-194.

890. Một bài tóm tắt về những ảo giác này đã được tìm thấy trong TS. và TSP., p. 392-395, và do Jinendrabuddhi trong Pr. Samucc. I. 8.

891. NBT., p. 9. 14 ff.

892. Như trên p. 9. 13 – *vātādiṣu kṣobham gateṣu...ahyātmagatam vibhrama-kāraṇam*.

Kết luận này nhắc nhở chúng ta về quan điểm của Kant khi ông chủ trương rằng:⁸⁹³ “Các giác quan không thể sai lầm được, bởi lẽ trong giác quan không tồn tại bất kỳ phán đoán nào cả, dầu cho phán đoán đó có chính xác hay sai lầm. Nếu tri giác có ảnh hưởng đến hành vi của chính trí năng như là đối tượng trên đó tri giác ảnh hưởng đến, và dẫn đến một phán đoán nào đó thì người đó có thể trở thành nguyên nhân của sai lầm vậy.”

Hơn thế nữa, hình như ngài Dharmakīrti đã bất đồng ý kiến với ngài Dignāga trong việc đánh giá trí năng trong nhận thức của chúng ta. Theo ông Dignāga trí năng chính là nguồn ảo tưởng, bởi lẽ trí năng cấu trúc thành hình ảnh cho thực tại, thay vì một nội giác trực tiếp của hình ảnh đó. Mặc dù Dharmakīrti chia sẻ ý kiến này với ông, đối với ông nội giác vẫn không phải là biến cách của nhận thức trực tiếp. Sự đối nghịch đối với ông không phải là giữa cảm giác và khái niệm, nhưng là giữa nhận thức trực tiếp và gián tiếp, hay giữa nội giác và khái niệm. Nội giác có thể nhận thức được bằng giác quan không chỉ là cách duy nhất của trí năng trực tiếp đâu. Hơn thế nữa, còn có một nội giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc.⁸⁹⁴ Một thời khắc của nội giác này vẫn hiện hữu nơi từng nhận thức giác quan một.

§ 4. Tính chất đa dạng của nội quan.

a) Cảm Giác Tâm Linh

(*mānasa-pratyakṣa*).

Chính vì thế, thuật ngữ tiếng Phạn về nhận thức còn mở rộng hơn chỉ có nghĩa là nhận thức giác quan mà thôi. Thuật ngữ này có nghĩa là trí năng trực tiếp hay nội giác, đối nghịch lại với trí năng gián tiếp hay trí năng do khái niệm. Nhận thức giác quan chỉ là một biến tố thuộc nội giác, là một trí năng chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc. Người bình thường không có được quả tặng của một nội giác như thế, đây chính là khả năng dành riêng cho vị bậc Thánh, theo nguyên tắc con người này không phải là một con người mà là một siêu nhân. Một khoảnh khắc nơi nội giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc, được chấp nhận là có liên quan đến tất cả mọi nhận thức trong chính khoảnh khắc thứ hai là khoảnh khắc tiếp theo ngay sau cảm giác.⁸⁹⁵ Rõ ràng không có gì hơn là yếu tố tác ý xảy ra tiếp theo sau khoảnh khắc khi một kích thích vừa mới xuất hiện có ảnh hưởng đến cơ quan giác quan (khả năng). Học thuyết tri thức sau khi đã được thiết lập như là một phân biệt cơ bản giữa hai nguồn trí năng, là các giác quan và khả năng hiểu biết chắc chắn phải cần đến một số giải thích về sự cộng tác này. Sau khi đã tách chúng ra, học thuyết còn thấy buộc phải hợp nhất lại. Dưới thời Phật giáo cổ đại nguồn gốc

893. CPR., p. 239.

894. *mānasam yogi-jñānam* TSP., p. 392. 17.

895. Xin đọc cp. tập II, bản phụ đề III; học thuyết này không được giải thích chi tiết trong TS. Và TSP. Nhưng lại được đề cập đến trong đó, p. 396. 2.

một nhận thức được giải thích như là một sự xuất hiện tùy thuộc vào ba yếu tố, thí dụ như yếu tố màu sắc (bên ngoài) yếu tố cơ quan thị giác (bên trong và thể chất), yếu tố giác quan thứ sáu (bên trong và tâm linh). Cả ba yếu tố này tạo ra một cảm giác, hay một nhận thức giác quan, về một bề mặt màu sắc. Bằng cách thiết lập được sự khác biệt cơ bản giữa tri giác và trí năng ngài Dignāga lại được dẫn đến từ bỏ giác quan thứ sáu và thay vào đó là bộ phận giác quan thể lý bằng cảm giác thuần túy. Như vậy, nhận thức về một mảng màu sắc được giải thích như là một khoảnh khắc giác quan tiếp theo bằng việc cấu trúc để tìm ra một cảm giác nào đó. Một chỗ trong phạm vi màu sắc và các ấn tượng khác. Nhưng khoảnh khắc đầu tiên, công việc của trí năng này được tưởng tượng giống như cảm giác thuần túy. Cảm giác này cũng là trực tiếp, mang tính trực giác và phi nhận thức. Ta có thể nói, khoảnh khắc nhận thức đầu tiên là như vậy, tức là một “cảm giác giác quan”, khoảnh khắc thứ hai là một “cảm giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc”. Chúng ta có thể gọi khoảnh khắc đầu tiên của một cảm giác thuần túy và thứ hai này là một khoảnh khắc “cảm giác tâm linh” để có thể duy trì được thuật ngữ “nội giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc” mà thôi. Đối với nội giác thần bí của một vị bậc Thánh. Chính vì “cảm giác tâm linh này” là một bước quá độ giữa cảm giác thuần túy và công việc trí năng, ta sẽ đề cập đến điều này một lần nữa như tình hình diễn ra sau đó khi chúng ta xử lý đến vấn đề phán đoán.

b) Nội giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc của vị Bậc Thánh

(Yogi-pratyakṣa).

Nội giác của chúng ta toàn bộ đều thuộc giác quan. Nội quan này bị giới hạn ở một khoảnh khắc thực tại sống động và tươi sáng tiếp theo ngay sau khi trí năng chúng ta cố gắng giải thích những hình ảnh mơ hồ và chung chung, hay cố gắng giải thích những khái niệm mơ hồ, bởi lẽ chúng mang tính chất chung chung như vậy. Nếu chúng ta có một nội giác khác đi một nội giác do khả năng hiểu biết mà ra, giúp ta hiểu rõ thực tại một cách trực tiếp như chúng ta cảm thấy thực tại đó ngay từ khoảnh khắc cảm giác đầu tiên ta có được, thời hiểu biết của chúng ta có thể trở nên vô giới hạn. Chúng ta có thể biết điều xa giống như điều gần, biết quá khứ cũng như tương lai chẳng khác gì hiện tại. Chúng ta có thể tưởng tượng là những hữu sanh được thoát khỏi mọi giới hạn do tri giác của chúng ta. Nhận thức của họ sẽ không cốt tại ở chỗ một cộng tác mệt mỏi nơi hai nguồn trí năng đồng nhất. Họ không nhất thiết phải nhận ra thực tại bằng sự nối tiếp các khái niệm biện lý, họ chỉ có một phương pháp nhận thức mà thôi – đó là nội giác trực tiếp. Chúng ta không thể phán đoán những khả năng toàn tri, bởi lẽ để phán đoán về khả năng toàn tri đó, tự bản thân chúng ta cũng phải là một nhân vật toàn tri, nhưng chúng ta có thể tưởng tượng rằng, thực tại mà chúng ta phải chịu đau khổ cực độ mới tiếp cận được nơi chính những cấu trúc giới hạn của chúng ta lại có thể chiêm ngưỡng trực tiếp bằng một nội quan chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc. Tưởng tượng sáng tạo,

như chúng ta đã thấy, là một ảo tưởng siêu nghiệm, một ảo tưởng cố hữu nơi toàn bộ những trí năng của chúng ta. Thoát khỏi ảo tưởng này chỉ xảy ra nơi nội giác nhận ra được bằng trí óc của một vị Bậc Thánh mà thôi.

Hình như học thuyết về hai nguồn trí năng và đặc tính giới hạn của các nguồn này chính là tính chất ngốc nghếch nơi tưởng tượng và tính mù loà thấy nơi giác quan cần đến một nội quan hoàn toàn tự do, như là một phần đối kháng để có thể tiêu biểu cho tri thức giới hạn của chúng ta bằng một sự tương phản để làm sáng tỏ. Điều như vậy phải là một giá trị luận lý cho học thuyết nội giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc. Thái độ bất khả tri của ngài Dharmakīrti được diễn tả với tính cương quyết to lớn và với toàn bộ tính luận lý sắc bén. Phẩm chất một đấng toàn tri của ngài chính là một giới hạn mà tri thức nhân loại không thể tiếp cận được.

Nội Quan

(sva-samvedana).

Đây chính là một luận cương căn bản của trường phái Sautrāntika-Yogācāra cho rằng toàn bộ tâm thức chỉ là tâm thức về chính mình mà thôi.⁸⁹⁶ Mọi tri thức về một đối tượng ngoại vi đồng thời cũng là một nhận thức thuộc chính nhận thức đó. Một mặt mọi cảm thọ và toàn bộ ý chí đều liên lạc với một số đối tượng, mặt khác chúng cũng chính là nhận thức về chính mình nữa. Như vậy, chúng ta sở hữu một “tỉnh giác của chính tỉnh giác của mình”. Trí năng sẽ tự tỏa sáng.⁸⁹⁷ Giống như một ngọn đèn trong khi chiếu sáng những vật xung quanh và cũng tự chiếu sáng chính mình cùng một lúc. Không tùy thuộc vào một nguồn sáng ngoại lai nào cả cho chính việc chiếu sáng chính mình đó, bởi lẽ trí năng không cần đến bất kỳ thứ ánh sáng ý thức nào khác để tự biết mình. Trường phái Sāṅkhyas và trường phái y được Ấn Độ cho rằng trí năng gồm điều gì đó giống như những phản xạ sinh lý học, tự thân mang tính chất vô thức, nhưng nhận được tâm thức vay mượn từ Linh hồn. Theo những người Phật tử tâm thức không được phân biệt giữa một bên là Linh hồn còn bên kia là giác quan nội tại. Giác quan nội tại, là giác quan “thứ sáu” tự bản chất là tâm thức thuần túy. Trường phái Sautrāntika-Yogācāra lại phải sạch giác quan thứ sáu này đi. Cũng giống như các vị tiền nghiệm của họ thuộc phái Tiểu Thừa cũng đã làm như vậy đối với Linh hồn. Họ chủ trương rằng: “Nếu chúng ta không bao giờ biết rõ ràng chúng ta nhận ra được một mảng màu xanh, thì chúng ta cũng sẽ chẳng bao giờ nhận thức được màu xanh đó”.⁸⁹⁸ Ngài Dharmakīrti⁸⁹⁹ cho rằng: “Toàn bộ tâm thức (đơn giản), cũng như tất cả các hiện tượng tâm linh đều mang tính chất tự

896. *jñānasya jñānam = jñāna-anubhava*.

897. *svayam-prakāśa*.

898. Xin đọc cp. SDS., p. 30, trong đó có đoạn kê của Dharmakīrti được trích đoạn *apratyakṣo-palambhasya nartha-dṛṣṭiḥ prasidhyati*.

899. BN., I. 10. p. 11.

ý thức cả.” Ý muốn nói rằng, tâm thức đơn giản⁹⁰⁰ kể cả sự kiện tỉnh giác thuần túy của chúng ta về điều gì mang tính chất bất tận trong tầm mắt quan sát của chúng ta, và toàn bộ các hiện tượng⁹⁰¹ tâm linh tự cấu trúc và phức tạp, là những hình ảnh, ý tưởng cũng như toàn bộ các cảm thọ và ý chí, ngắn gọn, toàn bộ các hiện tượng tâm linh tự thân (*quā*) mang tính tâm linh đều là tự ý thức thực chất mà thôi.

Tâm thức đó không can thiệp với sự kiện, trong đó là những suy tư và hành động⁹⁰² thuộc bản năng. Bản năng, là thói quen, *nghiệp chướng* giữ lại nơi trường phái Yogācāra toàn bộ tính chất quan trọng thường chuyển giao nơi triết học Ấn Độ. Một số hành động mang tính chất bán tự động (*quasi-automatic*), bởi lẽ kích thích sắp xảy ra theo ngay sau đó bằng một hành vi có mục đích.⁹⁰³ Nhưng điều này hình như chỉ xảy ra như vậy mà thôi. Bởi lẽ còn có một qui trình quá độ phức tạp, quen thuộc và rất nhanh chóng thoát khỏi nội quan không mạch lạc này. Điều đó không có nghĩa là ở đây không phải tất cả chỉ hành vi vô ý thức hay không tự ý thức được đâu. Hành vi của một đứa bé sơ sinh khi ngưng không khóc và môi ngậm vú mẹ chính tự ý thức theo nghĩa đó.⁹⁰⁴ Theo ý nghĩa này tự ý thức lại đồng nghĩa với cuộc sống.

Ý nghĩa đầy đủ của học thuyết tự ý thức này chỉ có thể làm rõ được bằng cách tương phản ý nghĩa này với các học thuyết thuộc các trường phái khác và sau khi đã tra cứu lịch sử tại Ấn Độ và Tây Tạng. Tuy nhiên, đây là một chủ đề rất rộng cần đến cách xử lý đặc biệt những dấu chỉ ngắn gọn tiếp theo đủ cho thời điểm này.

Quan điểm của Trường phái Sāṃkhyas và trường phái y dược đã được đề cập đến ở trên cho rằng: “Tự-ý thức chỉ là Linh hồn của đương sự, như là một thực thể riêng rẽ, vĩnh cửu bất biến”. Toàn bộ qui trình nhận thức, toàn bộ các hình thức và cảm thọ và ý chí của thực thể này tự bản chất đều là vô ý thức. Có năm giác quan ngoại vi và năm đối tượng tương ứng và còn có một giác⁹⁰⁵ quan nội tại với ba chức năng thuộc cảm thọ vô thức của cá nhân đương sự đó.⁹⁰⁶ Một cảm thọ vô ý thức về điều đáng ước ao và không đáng ước ao,⁹⁰⁷ và một chức năng phán đoán⁹⁰⁸ vô ý thức. Những chức năng sẽ trở nên ý thức thông qua ánh sáng do linh hồn rọi chiếu. Cũng tương tự như vậy nhận thức về các đối tượng bên ngoài là một qui trình vô ý thức thông qua các giác quan là một qui trình vô ý thức, tự bản chất giác quan thứ sáu và nội tại là một cơ quan của linh hồn để nhận thức những đối tượng đặc biệt, cũng giống như năm giác quan ngoại

900. *citta=vijñānam=manas*.

901. *citta=citta-samprayukta-samskāra*.

902. *vāsanā=samskāra=karma=cetanā*.

903. NBT., p. 4. 17.

904. Như trên ., p. 8. 12.

905. *antaḥ-karāṇa*.

906. *ahamkāra*.

907. *manas*.

908. *buddhi*.

vi cũng chính là những cơ quan của người nhận thức, hay của linh hồn, để nhận thức những đối tượng bên ngoài.

Bộ ba linh hồn, cơ quan giác quan và đối tượng được giữ lại nơi trường phái duy thực, cũng như là một nguyên tắc để giải thích nội giác theo kiểu nhận thức ngoại vi. Cả ba cũng thừa nhận một cơ quan giác quan thứ sáu hay là một giác quan nội tại⁹⁰⁹ cộng tác với năm giác quan ngoại vi. Nhưng Linh hồn không còn là một thực thể bất biến bao gồm một ý thức thuần túy. Linh hồn này sở hữu các “phẩm chất” vượt quá các hiện tượng tâm linh vốn cố hữu bên trong một linh hồn vĩnh cửu. Tuy nhiên, linh hồn không thể nhận ra các phẩm chất này một cách trực tiếp, bởi lẽ đây là một hành động. Tri thức không thể trở thành chính đối tượng của mình được, giống như một lưỡi dao không thể tự cắt chính mình, đối với những người Mīmāṃsakas linh hồn và tâm thức là đồng nghĩa với nhau, tâm thức không phải là một phẩm chất của Linh hồn, nhưng chính là yếu tính⁹¹⁰ của linh hồn đó. Theo Nyāya-Vaiśeṣika tâm thức cũng chỉ là một hiện tượng ngắn ngủi thoáng qua, được tạo ra trong linh hồn thông qua một tương tác với cơ quan giác quan nội tại. Tự bản chất linh hồn vô ý thức “giống như hòn đá”.⁹¹¹ Sự khác biệt nơi khái niệm về Linh hồn trong hai trường phái duy thực liên quan đến một khác biệt nơi những cách giải thích tương ứng của họ về nội giác. Đối với Mīmāṃsaka tự ý thức chính là một hậu kết, đối với Naiyāyik đây chỉ là một nhận thức riêng rẽ mà thôi. Khi một chiếc bình được một hành vi thị giác nhận ra. Mīmāṃsaka chủ trương, một phẩm chất mới khởi lên trong chiếc bình một phẩm chất mang tính “chất nhận thức được”.⁹¹² Sự hiện diện của phẩm chất này nơi chiếc bình cho phép chúng ta luận ra sự hiện hữu của một nhận thức về bản ngã (Ego).⁹¹³ Trong tác phẩm Nyāya-Vaiśeṣika có một qui luật cho rằng linh hồn không thể nhận ra bằng cách nào khác hơn là thông qua trung gian các giác quan nắm chắc đối với các đối tượng⁹¹⁴ bên trong cũng như bên ngoài. Khi việc nhận thức một đối tượng ngoại vi, như thể một chiếc bình được tạo ra trong Linh hồn dưới dạng một phán đoán. “Đây là một chiếc bình” là nhận thức của nhận thức đó, có nghĩa là tự nhận thức, tiếp theo sau trong một phán đoán mới⁹¹⁵ thuộc dạng “Tôi được phú cho một nhận thức về chiếc bình này”. “Khi sung sướng hay đau khổ, là những phẩm chất cố hữu trong một linh hồn, được hiểu rõ là một tương tác giữa cơ

909. *manas*, ở đây có hơi khác so với *manas* của Phật giáo.

910. *jñāna-svarūpo. Na tu jñāna-guṇavān ātmā*.

911. Xin đọc cp. *My Nirvāṇa*, p. 54 ff.

912. *Jñātātā*, xin đọc NK., p. 267. 12.

913. Như vậy có một sự trùng hợp ngẫu nhiên đáng chú ý giữa các vị duy thực cực đoan Ấn Độ và Tân Duy thực Mỹ châu và các vị theo chủ nghĩa hành vi. Về cả hai phía các hình ảnh bị khước từ (*nirākāram jñānam*) cũng như nội quan B. Russel (*An. of Mind*, p. 112) cho rằng, cũng giống như Mīmāṃsaka, “mối tương quan với đối tượng nội tại mang tính hậu kết và ngoại vi”. *Prabhākara* chế nhạo những người Phật tử (*ātmā svayam-prakāśaḥ*).

914 Cp. NBh., p. 16. 2.

915. *anu-vyavasāya*.

quan bên trong và phẩm chất sáng khoái chính cùng một hành vi tương tác đó giữa cơ quan thị giác và phẩm chất một màu cổ hữu trong chiếc bình đỏ”.⁹¹⁶ Cả tự thân bản ngã (Ego) cũng không nhận ra theo cùng một cách. Khi nhận thức về linh hồn được tạo ra trong giác quan nội tại dưới dạng một bản ngã, đối tượng chính là linh hồn vô ý thức,⁹¹⁷ nhận thức về Linh hồn này chính là một phẩm chất mới được tạo ra trong linh hồn đó. Trong qui trình này cơ quan giác quan chính là cơ quan nội tại, đối tượng chính là Linh hồn vô thức, nhận thức về linh hồn đó chính là một phẩm chất mới được tạo ra trong linh hồn đó.

Theo phái Phật giáo Tiểu Thừa Linh hồn là một thực thể, cũng như các phẩm chất linh hồn đó biến mất. Nhưng bộ ba tâm thức, cơ quan giác quan và đối tượng lại được giữ lại cũng như cách giải thích về tự nhận thức dựa trên khuôn mẫu nhận thức ngoại vi. Cũng còn có một cơ quan giác quan⁹¹⁸ “thứ sáu” liên quan đến giác quan này thì toàn bộ các hiện tượng tâm linh đều là “đối tượng”⁹¹⁹ của giác quan này. Giác quan này tượng trưng cho một dòng suối tâm thức thuần túy đang chảy. Nó nhận thức được các hiện tượng tâm linh này như chính các đối tượng một cách trực tiếp và nhận thức các đối tượng ngoại vi một cách gián tiếp, kết hợp với năm giác quan ngoại vi, theo qui luật Duyên Khởi.

Đối với toàn bộ các học thuyết này, Dignāga chống lại một cách từ khước nhấn mạnh, ông cho rằng:⁹²⁰

Chẳng đối tượng nào chỉ là cảm thọ,

*Chẳng có giác quan thứ sáu là khả năng hiểu biết mà thôi.*⁹²¹

Chẳng có bất kỳ thoả thuận phổ quát nào giữa các trường phái Tiểu Thừa liên quan đến vị thế giác quan thứ sáu. Có một số người trong số họ như những người Sarvāstivādins lại xác nhận đồng nhất hóa giác quan này với khả năng hiểu biết. Đối với họ tâm thức thuần túy, giác quan nội tại và khả năng hiểu biết hay trí năng là ba điều đồng nhất với nhau.⁹²² Nhưng một số người khác, như những người Theravādins, lại thừa nhận một giác quan thứ sáu hay một giác quan nội tại⁹²³ cùng với những yếu tố tâm thức. Trong điểm gây tranh cãi về điểm này cùng với Naiyāyiks Dignāga đã kêu gọi chú tâm của chúng ta đến một sự thật cho rằng, chính họ chỉ đề cập đến năm giác quan nội bên trong câu cách

916. Xin đọc cp. Tarababhāṣā, p. 28.

917. Như trên.

918. *mana-indriya*=*āyatana* No. 6.

919. *viśaya*=*dharmāḥ*=*āyatana* No. 12.

920. Về học thuyết tri thức trong Phái Tiểu Thừa xin đọc My CC., p. 54 ff.

921. Pr. Samucc., I. 21, cp. NVFF., p. 97. 1 - na sukhādi prameyam vā, mano vāstīndriyāntaram.

922. AK., II. 34 – cittam, mano, vijñānam ekārtham.

923. *hadaya-dhātu*.

ngôn, trong đó ông đã liệt kê các giác quan.⁹²⁴ Nhưng Vātsyāyana⁹²⁵ lại bám víu lấy qui luật cho rằng người nhận thức, có nghĩa là Linh hồn, không thể nhận ra được bất kỳ điều gì khác hơn là thông qua trung gian của một giác quan mà thôi. Ông ta nói rằng: “Trong mọi trường hợp nhận thức giác quan, chỉ là một người nhận thức phán đoán thông qua sự trung gian của một cơ quan giác quan mà thôi, bởi lẽ nếu cơ quan giác quan bị triệt phá, thì người Nhận thức⁹²⁶ phán đoán⁹²⁷ tiếp theo tương ứng, thông qua môi trường một cơ quan giác quan, bởi lẽ nếu cơ quan giác quan bị triệt diệt, thì phán đoán⁹²⁸ tương ứng tiếp theo, (dưới dạng sau đây “Tôi được phú cho một nhận thức về một chiếc bình gốm”) sẽ không khởi lên”, “thế rồi, một người phản đối sẽ lên tiếng nói rằng, ông bạn phải giải thích nhận thức của chính tự ngã chúng ta, rồi đến những cảm thọ và cả những ý tưởng của chúng ta nữa?” “Vātsyāyana đáp lại thông qua cơ quan giác quan nội tại, bởi lẽ giác quan nội tại chắc chắn là một cơ quan, mặc dù (theo câu châm ngôn của Nyāya) cơ quan này được tìm ra một cách riêng rẽ, chính vì cơ quan này có khác nhau trong một vài khía cạnh (đối với khác cơ quan giác quan khác)... (Trong câu châm ngôn này) không có lời từ khước đặc biệt nào (đối với giác quan thứ sáu, và điều im lặng này chính là dấu hiệu đồng ý”, “Nhưng rồi ngài Dignāga lại lên tiếng, bởi lẽ không có lời tuyên bố nào đi ngược lại dấu hiệu đồng ý này, chẳng có điều gì nhất thiết phải đề cập đến (năm giác quan ngoại vi) làm gì (bởi lẽ đã có sự đồng ý phổ quát liên quan đến những giác quan này rồi.”⁹²⁹

Ngài Dignāga khước từ sự tồn tại của một giác quan nội tại, và thay thế nó bằng “giác quan tâm linh hay giác quan trí óc”⁹³⁰. Tất cả nhận thức được phân chia thành chủ thể và đối tượng, một phần cố hữu và một phần được cố hữu. Nhưng phần cố hữu không được phân chia thêm thành chủ thể khác và đối tượng khác. Tâm thức không phân thành hai phần, phần này quán sát phần khác. Đây là lối giải thích nội quan theo kiểu nhận thức ngoại vi.

Luận cứ của ngài Dharmottara lại ủng hộ một nội quan chính cống và nhất quán như sau. Thế nào là nhận thức hiểu theo nghĩa nhận thức giác quan trực tiếp? Đây là một qui trình, trong đó khoảnh khắc đầu tiên một cảm xúc bất định xảy ra tiếp theo sau cấu trúc một hình ảnh của đối tượng⁹³¹ ta nhận thức được. “Ngài cho rằng hình dáng của đối tượng đó đặc biệt nói về đối tượng đó là chức năng trực tiếp của cảm giác, chỉ cảm giác này cho ta thấy có sự hiện diện của điều gì đó nằm trong tầm mắt quan sát, tiếp

924. NS., I. 1. 12.

925. NBh., ad I, 1.4, p. 16. 2 ff.

926. *jñāp*.

927. *vyavasāya*.

928. *anu-vyavasāya*.

929. Pr. Samucc., I. 21. cp. NVFF., p. 97-28- anisedhāh upāttam ced, anyendriya-rutam vṛthā.

930. *mānasa-pratyakṣa*.

931. NBT., p. 11. 12.

theo sau bằng cấu trúc hình ảnh của đối tượng đó,⁹³² là giác quan nhận thức giác quan”. Rõ ràng là chúng ta có một cảm thọ về nhân dạng cá nhân của chúng ta, và vết tự ngã chúng ta. Nhưng liệu cảm thọ này tiếp theo sau bằng một cấu trúc hình ảnh của bản ngã hay không? Dứt khoát là không. Cảm thọ này chỉ đi kèm theo mọi hiện trạng tâm thức của chúng ta. Khi chúng ta nhận thức một mảng màu xanh và cùng lúc đó chúng ta cảm nghiệm được một cảm thọ thoải mái, cảm thọ thoải mái này không phải là hình ảnh tương ứng với cảm giác do mảng màu xanh đó tạo ra. Nhưng khi một số đối tượng bên ngoài nào đó, thí dụ như, một mảng màu sắc, chúng ta nhận ra được, cùng lúc đó⁹³³ chúng ta ý thức đến một điều gì khác, có nghĩa là điều gì đó đem lại sáng khoái cho chúng ta. Cảm thọ này chính là cảm thọ về trạng thái tự ngã (Ego) của chúng ta. Quả thật hình thức trạng thái này, trong đó ta cảm nhận⁹³⁴ được tự ngã (Ego) của mình, lại chính là tự nhận thức trực tiếp,⁹³⁵ cốt ở tại tình trạng chúng ta tự ý thức được mình. Như vậy, ngay vào lúc chúng ta cảm nghiệm một cảm giác thị giác, đồng thời chúng ta cũng cảm nghiệm được điều gì khác nữa, điều gì đó thêm vào, điều gì đó đi kèm theo từng tâm trạng một khởi lên trong ta, điều gì đó khác với đối tượng ngoại vi⁹³⁶ chúng ta nhận thức được, thiếu điều đó tuyệt đối chúng ta không có được bất kỳ tâm trạng nào,⁹³⁷ và điều này lại chính là tự ngã của chúng ta (Ego).

Chính vì thế luôn hiện hữu một tỉnh giác trí năng. Rõ ràng đây là một yếu tố tâm linh,⁹³⁸ một yếu tố tự ngã, trực tiếp khởi lên, không phải là điều chúng ta tạo ra,⁹³⁹ và tuyệt đối đây không phải là một ảo tưởng, chính vì thế tâm trạng này được xếp loại vào định nghĩa nhận thức giác quan, như là một trong số những tính chất đa dạng của nhận thức giác quan này.

Trong mối tương quan này ta phải đề cập đến học thuyết là điều khước từ sự hiện hữu của các trạng thái tâm thức dừng đọng, không mấy quan tâm. Tự ngã (Ego) ở một mức độ nào đó luôn luôn mang tính chất xúc cảm dẫu cho chỉ rất nhẹ nhàng thôi. Các đối tượng luôn mang tính chất đáng ước ao hay không đáng ước ao và chẳng có đối tượng nào lại mang tính chất dừng đọng cả. Các đối tượng đó hoặc là sẽ được chúng đạt hay sẽ bị tránh xa. Tính dừng đọng các trường phái thực dụng thừa nhận hình như chỉ mang tính dừng đọng mà thôi, họ rơi vào loại những gì phải bị xa lánh, bởi lẽ không

932. *vikalpena anugamyate*.

933. *tulya-kālam*, NBT., p. 11. 9.

934. *yena rūpeṇa ātmā vedyate*, như trên., p. 11. 8; ātmā đương nhiên ở đây không phải là có thật ātma của những người chủ trương duy thần và duy thực.

935. *tad rūpam ātma-saṃvedanam pratyakṣam*, như trên.

936. *nīlādy-arthād anyat*, như trên.

937. *nāsti sā kācit citta-avastha yasyām ātmanah saṃvedanam na pratyakṣam syāt*, như trên.

938. *jñānam eva*.

939. Tự ý thức này là nirvikalpaka chỉ liên quan đến kalpanā = śabda-saṃsarga-yogyatā, nhưng rõ ràng là không có liên quan gì đến kalpanā-grāhya-grāhaka-kalpanā nguyên thủy hay siêu nghiệm. Về điều cơ bản này một số người Tây Tạng cho rằng tự ý thức đã là một cấu trúc của chính sự tưởng tượng của chúng ta rồi.

được ước ao, có nghĩa là phải xa lánh. Trong dòng chảy tâm thức nơi một người sẽ chẳng bao giờ xuất hiện gián đoạn cả. Ngay cả trong tình trạng ngủ say và rơi vào tình trạng hôn mê giữ nguyên thể (cataleptic). Hơn thế nữa, tâm thức luôn luôn đóng vai trò sửa soạn cho hành động, tự bản chất tâm thức là như vậy. Kết quả là tâm thức tuyệt đối không bao giờ không được quần chúng quan tâm. Tự ngã (Ego) thường được mệnh danh là yếu tố tạo quan tâm luôn luôn đi kèm với từng trạng thái tâm thức một.

Như vậy, trong triết học Ấn Độ sau khi đã được tôn lên Đấng Phạm Thiên Thù Thắng (Brahmā) nơi trường phái Upanishads, tự ngã (Ego) được cấu tạo thành một thực thể thuần túy nơi trường phái Sāṅkhya và là một thực thể có phẩm chất nơi trường phái duy thực. Nơi phái tiểu thừa tự ngã được hạ xuống thành một dòng tư duy với một chức năng của một giác quan thứ sáu. Tự ngã này còn để mất luôn cả vị thế đó nơi trường phái luận lý và trở thành một yếu tố đi kèm với từng tâm trạng, và chỉ là một loại “tổng giác Siêu nghiệm” mà thôi, tự ngã mang tính siêu nghiệm là do bởi tự ngã lại rẽ đôi thành chủ thể và đối tượng xuất hiện trước bất kỳ kinh nghiệm khả thi nào. Thế rồi tự ngã này còn trở thành những điều kiện tiên nghiệm (*a priori*) cho bất kỳ kinh nghiệm khả thi nào. Tuy nhiên, như chúng ta sẽ thấy sau đây,⁹⁴⁰ vào cuối sự nghiệp của mình, dưới dạng một Vedānta được phục hưng, trong trường phái Mādhyamika và các trường phái pha trộn Mādhyamika-Svātantrika-Sautrāntika và Mādhyamika-Prasangika-Yogācāra tự ngã một lần nữa lại bay vút lên và tái khẳng định vị thế của Đại Phạm Thiên Thù Thắng.

§ 5. Lịch sử quan điểm Ấn Độ về Nhận thức Giác quan.

Quan điểm hệ thống cổ đại nhất về Nhận thức được trình bày trong học thuyết Sāṅkhya. Theo hệ thống này, như ta đã đề cập đến ở trên,⁹⁴¹ toàn bộ những nhận thức mang tính chất biến đổi khác nhau đều là những phản xạ sinh lý, tự bản chất các nhận thức vô ý thức chẳng là gì khác hơn là ý thức được vay mượn từ một luồng sáng do Linh hồn chiếu rọi trên các nhận thức đó. Cơ quan nội tại⁹⁴² là một trong số những đường phát bao (evolute) thuộc Chất Thể nguyên thủy mà thôi; ta gọi đường phát bao này là Đại Nguyên Tắc,⁹⁴³ bởi lẽ nó không bị giới hạn nơi hành động, và ôm trọn toàn bộ những gì có thể nhận thức được. Được sự trợ giúp từ năm giác quan ngoại vi, mỗi giác quan lại có một lãnh vực đối tượng giới hạn tương ứng của chính giác quan đó. Những tác nhân này thừa nhận nơi hành vi nhận thức từng bộ phận riêng cho chính mình. Giác quan ngoại vi nhận thức, cơ quan nội tại phán đoán, còn linh hồn làm rõ mọi vấn đề.⁹⁴⁴

940. Xin đọc cp. về điểm này thời bản dịch của ngài E. Obermiller về Uttara-tantra trong tạp chí Acta Orientalia.

941. Xin đọc cp. ở trên, p. 164.

942. *buddhi=antaḥ-larāṇa*, nhiệm vụ của nó là adhyavāya “phán đoán”; chức năng của ahaṁkāra và manah là liên kết.

943. *mahat*.

944. Theo định nghĩa của Íśvarakṛṣṇa, kār, 5, nhận thức chính là phán đoán nhận thức (prativisaya-adayavasaaya), nhưng theo Varṣaganya (Tātp., p. 105. 10) đây chỉ là cảm giác thuần túy (ālocanā-mātram) do các giác quan

Giống như vậy các trường phái y dược Ấn Độ cũng thừa nhận một Linh hồn, là một cơ quan nội tại, và năm cơ quan giác quan ngoại vi. Chất liệu từ đó năm giác quan tạo thành, tương ứng với năm loại chất thể bên ngoài. Từng mỗi cơ quan chỉ chủ động nơi chính lãnh vực chuyên môn của mình mà thôi, bởi lẽ có một nguyên tắc cho rằng điều tương tự chỉ hiểu được những gì cùng loại mà thôi (tương tự), nguyên tắc này vì quá phổ biến, thế nên các nhà triết học Hy Lạp cổ xưa cũng đã thừa nhận, thí dụ như cơ quan thị giác chỉ có thể cảm thấy rõ được các màu sắc, vì cả hai cơ quan giác quan và những màu sắc đều có cùng một bản chất thuộc hoả đại, v.v...⁹⁴⁵ Cũng giống như vậy cơ quan nội tại cũng mang tính chất vật lý, nó gồm chỉ một nguyên tử⁹⁴⁶ duy nhất thuộc một chất liệu đặc biệt, nguyên tử này di chuyển với vận tốc vô định trong thân xác từ vị trí của cơ quan này đến vị trí một cơ quan giác quan khác, ở mọi vị trí chúng đều thiết lập mối tương quan giữa Linh hồn và cơ quan giác quan bên ngoài. Chính vì thế cơ quan giác quan này có thể giống như một luồng⁹⁴⁷ thần kinh được tưởng tượng như là một điều gì đó mang tính quá độ giữa Linh hồn thông minh (intelligent) và một cơ quan giác quan thể lý.

Ngoài việc hỗ trợ cho các giác quan ngoại vi am hiểu những đối tượng bên ngoài, cơ quan giác quan nội tại này còn có lãnh vực hoạt động đặc biệt. Người ta sử dụng nó không chỉ đối với các đối tượng giác quan, mà còn về các hành vi nội tại của trí tuệ⁹⁴⁸ chúng ta nữa, để nhận thức và phản ánh tự thân chúng ta, các đối tượng nội vi hay chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc chính là: Linh hồn, phán đoán, cơ quan nội tại, và các đối tượng đặc biệt, là những cảm thọ, ý tưởng, ý chí v.v...⁹⁴⁹ chính cơ quan giác quan nội tại am hiểu được những bộ phận này một cách trực tiếp.

Như vậy, chúng ta có được một cách sắp xếp sau đây: các giác quan ngoại vi được giác quan nội tại trợ giúp am hiểu được một cách trực tiếp các đối tượng bên ngoài.

tạo ra “thừa nhận hình thức của đối tượng” (*indriyāṇāṃ artha-ākāreṇa parinatānām*) Sāṅkhya-sūtras thừa nhận cả hai là cảm giác bất định (*nirvikalpaka*) và phán đoán hữu hạn (*suvakalpaka*). Rõ ràng chỉ có một khác nhau về mức độ giữa cả hai cảm giác mà thôi; nhận thức có thật đối với chúng là cảm giác hữu hạn mà thôi.

945. Trong hệ thống Sāṅkhya có năm cơ quan giác quan và năm yếu tố tương ứng về chất thể được tạo ra trong một tiến hóa song song xuất phát từ nhân dạng cá nhân (*ahamkāra*), chính vì thế người ta gọi là những sản phẩm của một nhân dạng (*ahamkārikāṇi indriyāṇi*). Trong tập Nyāya-Vaiśeṣika, là phái Yoga cổ đại, là những trường phái Mīmāṃsā và trường phái ý thức được nguyên tắc này họ bỏ qua, và cảm giác được cấu tạo do cùng một tế bào giống nhau như là những yếu tố chất thể (*bhautikāṇi indriyāṇi*). Những người Phật tử thừa nhận rằng là nơi trụ trì của năm căn giác quan ngoại vi là những loại chất liệu tỏa sáng đặc biệt (*rūpa-prasāda*).

946. *aṇutvam atha caikatvam dvau guṇau manasaḥ*, cp Cakrapāṇi Ấn Độ I 8. 5. Chính vì thế các vị duy thực, cũng giống như các trường phái y dược, chối bỏ khả năng có hai cảm thọ đồng thời xảy ra hay các ý tưởng, bởi lẽ cơ quan nội tại không thể đồng thời tồn tại ở hai nơi khác nhau được.

947. Giáo sư Garbe so sánh các *indriyas* (lực) của Sāṅkhyas với những ý tưởng của chúng ta về chức năng của hệ thần kinh, Sāṅkhya Phil., p. 235.

948. *manasas tu cintuyam arthaḥ*, như trên., I. 8. 16.

949. *mano, mano'rtho, buddhir, ātmā ca ity adhyātma-dravya-guṇa-saṃgrahaḥ* như trên., I. 8. 12.

Các giác quan nội tại⁹⁵⁰ phản ánh trên các hành vi của trí tuệ chúng ta và phân biệt được theo bản năng⁹⁵¹ các đối tượng đáng ước ao và những gì không đáng ước ao. Khả năng phán đoán⁹⁵² là một cơ quan giác quan nội tại khác, hay là một chức năng khác nữa của cơ quan này tạo ra một nhận thức rõ ràng và riêng biệt. Nhưng toàn bộ qui trình đó cần phải được làm rõ bằng ánh sáng đến từ Linh hồn là điều duy nhất giúp ta có thể ý thức. Cách sắp xếp này cơ bản không khác biệt mấy so với hệ thống Sāṅkhya. Khả năng hiểu biết đôi khi được coi như là giác quan thứ sáu, nhưng đôi khi cũng chỉ được coi như là năm cơ quan giác quan ngoại vi đã được nói đến ở trên.⁹⁵³ Vào dịp này Cakrapāṇi nhận định rằng⁹⁵⁴ đây chẳng phải là điều mâu thuẫn. Ông cho rằng khoa học y dược là nền tảng cho mọi khoa học khác.⁹⁵⁵ Thịnh thoảng có thể chấp nhận và phê chuẩn cho nhiều ý kiến hình như mâu thuẫn nhau. Vì khoa học này chỉ làm thế trong một bối cảnh đặc biệt mà thôi. Trong chương dành trọn cho các căn giác quan ta sẽ làm rõ⁹⁵⁶ những khía cạnh đặc biệt của các khoa học này, và chính vì thế, chúng được phân định rõ từ khả năng hiểu biết trong chính lãnh vực đặc biệt như là một cơ quan suy tư phi giác quan. Nhưng trong các phần khác thuộc tác phẩm Caraka của ông lại bao gồm cả khả năng hiểu biết trong số các căn giác quan và giống như Vaiśeṣikas và Sāṅkhya lại cho rằng, sáu (chính xác là 11) căn giác quan là các cơ quan giác quan vậy.⁹⁵⁷

Các hệ thống duy thực, như Nyāya-Vaiśeṣka, Mīmāṃsā và Jāṇina, cũng thừa nhận có một linh hồn giống như vậy, nhưng những bộ phận tạo ra tri thức lại được phân bổ một cách khác nhau.

Chức năng phán đoán, có nghĩa là tri thức thực sự, được di chuyển từ cơ quan giác quan nội tại đến linh hồn. Theo hệ phái Nyāya-Vaiśeṣka tri thức này là một tài sản của linh hồn thịnh thoảng được tạo ra bằng một tiếp xúc với cơ quan nội tại.⁹⁵⁸ Theo hệ phái Mīmāṃsā tri thức chính là tâm thức mà thôi.⁹⁵⁹ Như vậy, tri thức chính là một phán đoán từ Linh hồn thông qua các cơ quan Giác quan phán đoán này, được sử dụng chung với

950. *manah*, như trên.

951. *ūha-mātreṇa=nirvikalpakena*, như trên., Ấn Độ IV. I. 20.

952. *buddhi=adhyavasāya*, như trên.

953. Như trên., IV. 1. 37 – 40.

954. Ad I. 8. 3.

955. *sarva-pārisam idam śāstram*, như trên.

956. *adhika-dharm-yogitayā*, như trên.

957. Trong Sāṅkya *buddhi, ahaṁkāra, manas* là ba cơ quan giác quan nội tại mỗi cơ quan có một chức năng riêng. Trong Nyāya-Vaiśeṣika *buddhi, upaladhi, jñāna* (không có *manas*) các từ này đều là từ đồng nghĩa. NS., I. 1. 15 Trong Phật giáo *citta, manas, vijñāna* là các từ đồng nghĩa chỉ cảm giác, nhưng *buddhi=adhyavasāya* = *niscaya=sañña* lại có nghĩa là cảm giác, rồi có đối tượng là *manas*. Trong các trường phái duy tâm Đại Thừa cảm giác thuần túy là thuật ngữ *pratyakṣa* và *vijñāna* trở thành *sākāra*. Có nghĩa là một hình ảnh hay một khái niệm.

958. *ātmā Nyāya-Vaiśeṣika* là *svato'cid rūpam nityam sarvagatam cetanā-yogād cetanam, na svarrūpataḥ*, TS, p. 79-80.

959. *ātmā* của *Mīmāṃsakas* chính là *caitanuya-rūpam, catityanyam buddhi-lakṣanam*, như trên p. 94.

đối tượng có thể nhận thức được bằng giác quan ngoại vi, thông qua hai cách tiếp xúc với Linh hồn, với cơ quan nội tại và với cơ quan nội tại với cơ quan ngoại vi; và về các đối tượng nội tại, như cảm thọ, ý tưởng và ý chí, thông qua một mối dây liên kết quá độ của cơ quan nội tại. Ở đây cơ quan nội tại để mất đi chức năng phán đoán, nhưng vẫn giữ lại được các chức năng hỗ trợ các giác quan ngoại vi và nhận thức, là các hoạt động của chính trí tuệ. Chính vì thế, nhận thức giác quan bao gồm cả phán đoán nhận thức. Xúc cảm bất định, mặc dù được chấp nhận cũng chỉ là một mức độ nhận thức thứ yếu mà thôi.

Những người Phật tử thuộc hệ phái Tiểu Thừa đã loại bỏ linh hồn, nhưng lại siêu nhiên hóa cơ quan giác quan nội tại. Toàn bộ công việc của tri thức chính là đẩy mạnh trên cơ quan nội tại này. Người ta giả định cơ quan nội tại này hỗ trợ cho các giác quan ngoại vi, để am hiểu rõ ràng các đối tượng ngoại vi và nhận ra trực tiếp những hành vi nội tại của trí tuệ. Thế rồi khả năng hiểu biết lại trở thành cơ quan giác quan thứ sáu, phối hợp với năm cơ quan giác quan bên ngoài và cho rằng mình chính là đối tượng đặc biệt để nhận ra được thế giới nội tại và có chính đối tượng đặc biệt trong việc nhận ra được thế giới nội tại. “Vasubandhu cho rằng, con mắt nhìn thấy, khả năng hiểu biết nhận ra.”⁹⁶⁰

Theo nguyên lý Duyên Khởi, Phật giáo cổ đại đã giải thích tri thức như là có cùng sự hiện hữu⁹⁶¹ của ít nhất ba yếu tố sau đây: tâm thức thuần túy, đối tượng và cơ quan giác quan, đây là điều sản sinh ra cảm giác.⁹⁶² Một hình ảnh, khái niệm⁹⁶³ hay phán đoán được tạo ra do việc tăng thêm yếu tố khái niệm, nhưng yếu tố tâm thức thuần túy hiện diện ở từng tri thức một yếu tố thâm nhập vào hệ thống các yếu tố như là một cơ quan giác quan thứ sáu,⁹⁶⁴ nhưng ngài Vasubandhu⁹⁶⁵ nhận xét rằng đây không phải là một cơ quan ở mọi ý nghĩa, trong đó các cơ quan giác quan khác được hiểu như là một trong các cơ quan; tuy nhiên vì lợi ích cho tính đối xứng, khả năng hiểu biết được coi như là một cơ quan thứ sáu, bởi lẽ ta thấy có một cách loại suy nữa, thí dụ như, cơ quan giác quan thị giác hiểu được một bề mặt màu sắc và tâm thức thuần túy được sử dụng để ngấm nghĩa các hành vi của trí tuệ chúng ta tự nhận thức được chính mình, các hành vi này là những đối tượng đặc biệt của “giác quan thứ sáu”, trong khi đó vào lúc nhận thức các đối tượng có thể nhận thức được bằng giác quan ngoại vi, nó chỉ trợ giúp cho công việc của các giác quan khác mà thôi. Như vậy, ngay dưới thời Phật giáo cổ đại chúng ta đã có một cách phân chia rõ nét giữa một bên là cảm giác thuần túy và một bên là khái

960. AKB., I. 42.

961. *sannipātaḥ*.

962. *sparsaḥ*=*trayāṇam sannipātaḥ*.

963. *sañjñā*.

964. *mana-āyatana*=*sa śtendriya*=*indriyāntāra*, xin đọc CC., p. 96.

965. Ak. I. 16, cp. CC., p. 64.

niệm, mặc dù theo cách sắp xếp khác nhau lại cũng là một khía cạnh tuyệt vời về luận lý Phật giáo. “Giác quan thứ sáu” đã thay thế, ở đây giác quan thứ sáu của những người Sāṅkhyas, thuộc các trường phái y dục và duy thực cùng với học thuyết linh hồn của họ, lại thâm nhập vào một hệ thống các yếu tố như là một “nhóm tâm thức thần túy”⁹⁶⁶ và phân biệt được từ “nhóm khái niệm”⁹⁶⁷ và các nhóm khác.

Theo Phái Đại Thừa, cách sắp xếp này đã biến đổi một cách cơ bản. Trường phái những người Mādhamikas phải được bỏ ra ngoài, bởi lẽ do thái độ tiêu cực của họ đối với luận lý học một cách chung chung.⁹⁶⁸ Nhưng những người duy tâm cổ đại, là Asanga và Vasubandhu, khi từ khước thực tại của một thế giới ngoại vi đã chuyển đổi toàn bộ tri thức thành một qui trình thám sát các hành vi của chính trí tuệ chúng ta. Thay thế vào thế giới ngoại vi đó họ thừa nhận có một “kho chứa tâm thức”.⁹⁶⁹ Tuy nhiên, kho chứa này dẫn cho ngài Dignāga và Dharmakīrti đã loại bỏ như là một linh hồn giả dạng.⁹⁷⁰ Thế rồi cuối cùng họ đã kiến lập trong luận lý học Phật giáo hai yếu tố đồng nhất về một cảm xúc phi suy diễn thuần túy và một hợp đề suy diễn hay khái niệm. Cùng với học thuyết nội giác và học thuyết hình ảnh và tên gọi điều này đã trở thành những khía cạnh căn bản của nhận thức học Phật giáo.

Bài học rút ra được từ việc phát triển lịch sử này chính là ý tưởng về một tâm thức thuần túy không có hình ảnh, vẫn luôn luôn tồn tại sống động trong triết học Phật giáo. Chúng ta bắt gặp điều này ngay trong học thuyết “linh hồn” của những người Sāṅkhyas và các trường phái y dục, nơi tri thức không có hình ảnh của những người duy thực trong “nhóm tâm thức” hay “giác quan thứ sáu” của những người theo phái tiểu thừa, và trong “cảm xúc thuần túy” của những nhà luận lý học. Nhưng chỉ có những vị vừa đề cập đến là cho rằng “nhận thức giác quan” do thiếu mọi yếu tố giúp nhớ lại hay toàn bộ yếu chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc. Còn đối với toàn bộ các trường phái khác đã giới thiệu vào học thuyết của họ sự khác biệt giữa một nhận thức bất tận và một nhận thức giới hạn sự khác biệt chỉ ở mức độ mà thôi, cảm giác mới là một nhận thức không hoàn toàn, nhận thức giới hạn tạo ra tri thức có thật. Nhưng đối với những người Phật tử thì ngược lại, tri thức có thật chỉ là cảm giác thuần túy mà thôi, vì nhận thức đó là phi suy diễn, chính vì thế không mang tính chất chủ quan và nhân tạo. Chính ngay tại điểm này khi chúng ta tiếp xúc với thực tại tuyệt đối, với “tự bản chất vật đó” với đối tượng thuần túy hay hiện hữu thuần túy. Đây cũng là lý do tại sao sau này những người Vedādins tập hợp lại quan điểm này nơi Luận lý học Phật giáo. Tận dụng câu châm ngôn của Upanishads

966. *viññāna-skandha*.

967. *sanijñā-skandha*.

968. Xin đọc cp. my Nirvāṇa, p. 141, n.

969. *ālya-viññāna*.

970. Xin đọc cp. tập II, p. 329, n.

họ đã định nghĩa nhận thức giác quan là một trí năng “trực tiếp”⁹⁷¹ mà như chúng ta đã thấy, đó chính là ý nghĩa có thật của định nghĩa Phật giáo. Họ đã đồng nhất trí năng này với cảm thọ trực tiếp được đáng tối cao, đáng có một không hai, là vị Phạm Thiên vô song thuần túy.

Định nghĩa của những người duy thực nói rằng, nhận thức giác quan được tạo ra do kích thích giác quan và nó bao gồm phán đoán nhận thức.

Định nghĩa của ngài Asanga giống từng từ với định nghĩa của ngài Dharmakīrti, nhưng lại không lột tả được hết mọi ám chỉ trong đó.

Vasubandhu hình như lại tạo ra hai định nghĩa. Định nghĩa thứ nhất, ông đã ghi chèn vào tác phẩm “Vāda-vidhi” của ông. Ông khẳng định rằng: “Nhận thức giác quan chính là nhận thức đã tạo ra được chính đối tượng của nhận thức đó” bằng định nghĩa này ông nhấn mạnh đến “itself” là đối tượng tuyệt đối có thật, chỉ có nghĩa là hệ quả thuần túy của thời điểm mà thôi. Chính ngài Dignāga đã chỉ trích nặng nề định nghĩa này, bởi vì nó rất giống với bộ phận thứ nhất của định nghĩa, của những người duy thực, “được tạo ra từ tiếp xúc giữa đối tượng và cơ quan giác quan” và do giải thích sai lầm hiểu theo nghĩa của những người chủ trương duy thực. Trong một tác phẩm tiếp theo, Vāda-vidhana, Vasubandhu rất có thể đã sửa chữa lại định nghĩa đó và đã khiến cho định nghĩa đó phù hợp với định nghĩa của một trong các định nghĩa của Dignāga, nhưng vì tác phẩm đã bị thất lạc nên chúng ta không thể biết đích xác điều gì được ghi lại trong đó.

§ 6. Một số Học thuyết châu Âu tương đương.

Chúng ta đã thấy rõ rằng điểm đang tranh cãi giữa học thuyết trí năng Phật giáo và của các đối thủ tại Ấn Độ đó là liệu nhận thức giác quan, hiểu ý nghĩa chính xác nhất, nhận thức giác quan đó (*qua*) có bao gồm cả phán đoán nhận thức hay không. Câu hỏi này cũng có thể được đặt ra dưới dạng sau đây: Phải chăng nội giác giác quan, hay cảm giác thuần túy, có là một thực tại hay không? Và câu hỏi đó còn liên kết mật thiết với một câu hỏi sau đây: Thực sự có tồn tại hai hay chỉ hai nguồn trí năng riêng biệt, đó là Tri Giác (*sensibility*) hay trí năng? Chúng ta đã thấy rằng các tiền sĩ thuộc trường phái Sarvāstivādins, những người này đều là những vị đại thiên sư về tâm lý học thời miên đã lưu ý rằng các giác quan của chúng ta có thể bị cuốn hút mãnh liệt trong khi chiêm ngưỡng một mảng màu xanh, bị cuốn hút vào việc loại bỏ bất kỳ kích thích nào vừa xảy đến, trong khi đó trí năng của chúng ta không thể khẳng định được phán đoán “đây là màu xanh”. Chúng ta đã thấy rằng hình như ngài Dharmakīrti mời gọi chúng ta nhắc lại một kinh nghiệm nội giác chứng minh thực tại của một yếu tố cảm xúc thuần túy,

971. *pratyakṣa*= *aparikṣa*, xin đọc tác phẩm *My Nirvāṇa*, p. 159, n. 2.

chúng ta cũng đã thấy các vị duy thực Ấn Độ đã thừa nhận điểm này đến một mức độ nào đó, tới mức độ họ nhìn nhận hai nhận thức giác quan, một nhận thức bất tận và lẫn lộn, còn nhận thức kia thì hữu hạn bao gồm một phán đoán nhận thức. Quan điểm của người Phật tử chính là có tồn tại một cảm giác thuần túy, hay là một trực giác đi kèm theo⁹⁷² với một phán đoán nhận thức. Điểm mâu thuẫn chính là vẫn hiện hữu một nhận thức cảm giác lẫn lộn cũng như hữu hạn và nhận thức này lại bao gồm⁹⁷³ cả một phán đoán nhận thức. Ở đây sự khác biệt xem ra rất ít, tuy nhiên lại rất căn bản, toàn bộ lâu đài triết học Phật giáo tồn tại hay sụp đổ tùy thuộc vào sự khác biệt này. Sự khác biệt này có liên hệ mật thiết với môn hữu thể học Phật giáo, đó là học thuyết thực tại nhất thời. Cảm giác thuần túy nơi cuộc chạy bình thường đều không có kỳ gian (khoảng thời gian một sự việc tồn tại), có nghĩa là cuộc chạy đó tồn tại trong một giây phút mà thôi và chính vì thế, ta không thể nhận ra và không thể diễn tả được theo cách thực nghiệm. Tính chất không thể diễn tả được chính là một dấu hiệu đặc biệt. Chính vì thế, chúng ta đã gọi đó là yếu tố siêu nghiệm nơi trí năng của chúng ta, bởi lẽ mặc dù tự bản chất tính chất này không thể nhận ra một cách thực nghiệm, không thể nhận ra được nơi hình ảnh có thể nhận thức được bằng giác quan. Đây chính là điều kiện rất cần thiết cho toàn bộ các nhận thức thực nghiệm, và cho toàn bộ trí năng có thật một cách chung chung.

Những người khác sẽ thành thạo hơn trong việc phán đoán xem lịch sử triết học phương Tây có chứa đựng một học thuyết trùng hợp ngẫu nhiên chỉ một phần hay toàn bộ với lịch sử triết học Phật giáo hay không. Trách vụ của chúng ta cũng chính là trình bày học thuyết Ấn Độ bằng cách đối nghịch lại để có thể càng làm rõ như có thể. Nguyên tắc căn bản hình như đã khá rõ ràng, giác quan và trí năng là hai nguồn tri thức không khác nhau ở mức độ, nhưng lại khác nhau ở thực thể, một cách hỗ tương điều này phủ nhận điều kia. Tuy nhiên, cả hai nguồn lại ảnh hưởng lẫn nhau và trong thực tế không dễ gì có thể gỡ ra được những bộ phận có quan hệ hỗ tương với nhau, có nghĩa là theo cách thực nghiệm và tri thức, bởi lẽ toàn bộ hệ thống được xây dựng dựa trên sự khác biệt chúng ta sẽ có được trong quá trình nghiên cứu tỉ mỉ trong nhiều cơ hội để lật ngược lại và chỉ ra những khó khăn, trong đó những kết quả và những ám chỉ có liên quan. Liệu tư duy phương Tây, trong một tình huống tương tự, có xuất hiện để can dự đến những khó khăn tương tự như vậy chăng? Một cách gián tiếp điều này sẽ chứng minh rằng những khó khăn đó là cơ bản và thuộc về chính khó khăn đó.

Trong số những nhà triết học phương Tây Reid là một người rất lỗi lạc do chính việc phân biệt được cảm giác khỏi nhận thức và khỏi những phức hưng đầy lý tưởng. Thuật ngữ “cảm giác” đối với ông chỉ có nghĩa là hiện trạng chủ quan không ám chỉ đến bất kỳ tính giác trước bất kỳ một đối tượng ngoại vi nào. Có được một cảm giác

972. *vikalpena anugamyate*.

973. *vyavasāyātama*, NS., I. 1.4.

là chỉ có được một loại cảm thọ nào đó do một ấn tượng nào đó hằn trên các cơ quan giác quan, cảm giác thuần túy rất có thể là một tâm thức hoàn toàn xúc động. Mặt khác, để có được một nhận thức chính là ý thức được một đối tượng bằng cách có được một cảm giác hiện hữu. Khi cảm giác truyền tải một ý nghĩa, cảm giác đó không còn là cảm giác thuần túy nữa, cảm giác đó đã trở thành một nhận thức. Ý nghĩa của nhận thức này không xuất phát từ cảm giác nhưng lại đến từ một nguồn nào khác giống như hồi tưởng lại và tưởng tượng vậy. Học thuyết này hình như tiến rất gần đến sự phân biệt của người Ấn Độ về một cảm giác – *nirvikalpakam pratyakam*, nhận thức như là một cảm giác bắt cặp với tưởng tượng – *savikalpakam pratyakam*, và sự phục hưng lý tưởng hay tưởng tượng thuần túy – *kalpanā-matram*. Tuy nhiên, sự khác biệt này, mặc dù đã được công thức hóa một cách sắc bén đã không dẫn đầu trong tay của ông Reid đến tận những kết quả xa xôi và trở nên lu mờ đi trong tay những người kế vị ông.

Chẳng phải “ý tưởng” của Locke, như là một ảnh hưởng sâu sắc lên những vật bên ngoài, cũng chẳng phải “ý tưởng” của Hume, lại là một “cảm thọ yếu ớt hơn” có thể tạo ra được bất kỳ sự khác biệt giữa cảm giác thuần túy và nhận thức đầy đủ.⁹⁷⁴

Cho dù Leibniz đã nhận ra rất rõ ràng là nhận thức không thể nào giải thích được dựa trên những cơ sở cơ học⁹⁷⁵ và đã bị lúng túng khó xử để tìm ra cho được nguồn gốc siêu nghiệm, tuy nhiên cảm giác đối với ông vẫn là một nhận thức lẫn lộn mà thôi.

Nhưng vào lúc bắt đầu giai đoạn phê phán ngài Kant, vì quá nổi tiếng, ông đã tái thiết lập được sự khác biệt này. Ông đã suy nghĩ rằng, đây đã trở thành một “quá thiệt hại đối với Triết học” đó là điều khác biệt cơ bản và “di truyền này” đã hầu như bị loại bỏ hoàn toàn. Đối với Kant tưởng tượng là một thành phần thiết yếu đối với nhận thức thực nghiệm. Tại điểm này có một điều trùng hợp ngẫu nhiên giữa học thuyết của ông với học thuyết của Reid và với học thuyết Ấn Độ. Nhưng câu hỏi về cảm giác thuần túy và tưởng tượng thuần túy đã biểu thị những khó khăn đó. Trước tiên là những điều phức tạp do khác biệt của Kant về cảm giác và trực giác cũng như những dạng trực giác tiên nghiệm lại chính là những hình thức thời gian và không gian. Đối với những người Phật tử chúng ta đã thấy rằng các dạng thời gian và không gian không phải là những tài sản của trí tuệ chúng ta, nhưng đã được cấu tạo do khả năng tưởng tượng sáng tạo của chúng ta, giống như toàn bộ các hình thức có thể nhận thức được bằng giác quan và trừu tượng. Tri giác vì là tri giác thuần túy tự bản chất lại không có hình dáng tuyệt đối. Còn đối với tưởng tượng sáng tạo (*vikalpa*), chính trong luận lý học Phật giáo là một thuật ngữ bao quát hết thảy mọi sự việc không mang tính chất tri giác. Như vậy, tri giác bao gồm cả tưởng tượng sáng tạo của Kant cùng với cả trí năng, phán đoán, lý lẽ và hậu kết

974. Về những mâu thuẫn là Locke đã bị lôi cuốn do thiếu cương quyết về điểm này, xin đọc cp. T. H. Green, Phần giới thiệu bài tiểu luận của Hume.

975. *Monadology* (thuyết đơn tử học), 17.

của ông nữa. Trí giác không thể khác được đối với một nguyên tắc phân đôi được, bởi vì trí giác sẽ phân chia toàn bộ điều gì là tri thức thành một tâm thức có thể nhận thức được bằng giác quan thuần túy dễ xúc động và là một trí giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc, thuần túy tự phát và mang tính chất tưởng tượng.

Người Phật tử cho rằng: “Cảm giác và tưởng tượng mỗi thứ đều có đối tượng riêng và chức năng riêng. Chức năng của giác quan là để làm cho đối tượng là một đối tượng thuần túy xuất hiện và chẳng còn gì khác nữa. Chức năng của tưởng tượng chính là hình ảnh của nó”.

Người Phật tử cho rằng: “Trí năng của chúng ta phải trở nên một thực tại trống rỗng”.⁹⁷⁶

Ngài Kant⁹⁷⁷ thì cho rằng: “Thiếu trực giác toàn bộ trí năng của chúng ta sẽ trở nên thiếu đối tượng, và chính vì thế trí năng đó sẽ trở thành hoàn toàn trống rỗng”.⁹⁷⁸

Ngài Kant cho rằng: “Nếu toàn bộ các tư duy (bằng cách các phạm trù) được tước đoạt khỏi trí năng thực nghiệm, thì chẳng còn hiểu biết về bất kỳ đối tượng nào còn tồn tại nữa, bởi lẽ chẳng có gì có thể trở thành tư duy được chỉ bằng thông qua trực giác thuần túy mà thôi”.

Ngài Dharmottara cho rằng: “Cảm giác thuần túy, không có bất kỳ phán đoán nhận thức nào, chính là một tư duy không tồn tại gì cả”.⁹⁷⁹

Ngài Kant cho rằng: “Các trực giác mà không có những khái niệm chỉ là những trực giác mù loà mà thôi”.⁹⁸⁰

Người Phật tử lại cho rằng: “Thiếu những khái niệm chỉ có cảm giác thuần túy mà thôi chúng ta không bao giờ biết được di chuyển đến nơi đâu cũng không thể kiểm chế không di chuyển”.

Ngài Kant lại cho rằng:⁹⁸¹ “Hai sức mạnh hay khả năng tinh thần này không thể hoán chuyển nhiệm vụ cho nhau được. Trí năng không thể nhìn thấy, còn các giác quan không thể suy nghĩ được bao giờ”. Cũng cùng một điều như vậy những người Phật tử đã nói và nhắc lại cả trăm lần như vậy.

Ngài Kant lại cho rằng:⁹⁸² “Chỉ bằng cách hợp nhất với nhau mà trí năng có thể tạo ra điều gì đó”.

976. *vastu-sūnya*.

977. CPR., p. 50 và 41.

978. Như trên., p. 50.

979. *Asat-kalpa*, NBT., p. 16. 6.

980. CPR., p. 41.

981. Như trên., p. 41.

982. Như trên., p. 41.

Người Phật tử lại cho rằng: “Hai cách tri thức này hợp nhất với nhau chính là những phương tiện tri thức chính đáng. Chỉ trong lãnh vực hành động mang lại kết quả mà thôi (có nghĩa là trong lãnh vực thực nghiệm)”.⁹⁸³

Ngài Kant⁹⁸⁴ cho rằng: “Cả hai căn này đều không thích hợp cho nhau”.

Người Phật tử cho rằng: “Nhận thức giác quan không chiếm ưu thế⁹⁸⁵ trong số các căn này. Cả hai nhận thức giác quan và hậu kết (có nghĩa là cảm giác và trí năng) đều có lực ngang bằng nhau”.⁹⁸⁶

Ngài Kant⁹⁸⁷ lại cho rằng: “Những trực giác và khái niệm thuần túy mới có thể trở thành một tiền nghiệm”.

Dharmottara⁹⁸⁸ cho ý tưởng này, ý định sau đây. Ngài nói: “Cảm giác⁹⁸⁹ thuần túy chính là nguồn trí năng của chúng ta ở vào thời điểm đó,⁹⁹⁰ là nơi phán đoán nhận thức,⁹⁹¹ chênh mảng (như thật) nhiệm vụ khái niệm lại thừa nhận chức năng của cảm giác có nghĩa là chỉ tới sự hiện diện của một đối tượng trong tầm mắt quan sát”. Cách giải thích một cảm giác thuần túy như vậy sau này được thực hiện đối với các khái niệm và các phán đoán.

Những sự trùng hợp ngẫu nhiên này trong nguyên tắc căn bản cũng như trong một số cách diễn đạt, như trong chừng mực mà tôi biết, phải được coi như là một điều đáng chú ý cao độ.

Tâm lý học cũng như nhận thức học hiện đại đã từ bỏ quan điểm khác biệt “di truyền” giữa cảm giác và khái niệm và đã quay lại với quan điểm về mức độ và tính phức tạp khác nhau. Ngài W. James tự giải bày chủ đề này theo cách sau đây.⁹⁹² Ngài cho rằng: “Ta không thể vạch ra được bất kỳ đường nét khác biệt rõ ràng nào giữa tâm thức nghèo nàn và phong phú hơn, bởi lẽ ngay khoảnh khắc chúng ta vượt qua cảm giác chưa chín muồi đầu tiên, toàn bộ tâm thức chúng ta chỉ là vấn đề gợi ý mà thôi, và nhiều gợi ý khác nhau sẽ dần dần che khuất lẫn nhau, tất cả không trừ một điều gì đều chỉ là sản phẩm thuộc cùng một bộ máy liên tưởng mà thôi. Nơi tâm thức trực tiếp thời có ít gợi ý này xảy ra, còn ở tâm thức xa hơn thời những qui trình liên tưởng này được phát huy nhiều hơn.” Ngài James lại cho rằng: “Ngay khoảnh khắc chúng ta vượt

983. Xin đọc cp. tập II, p. 362.

984. Như trên., p. 41.

985. TSP., *pratyakṣam na jyeṣṭham pramāṇam*.

986. *tulya-bala* NBT., p. 6. 12.

987. Như trên., p. 41.

988. NBT., p. 16. 16.

989. *kevalam pratyakṣam*.

990. *yatrārthe*.

991. *pratyakṣa-pūrvako 'dhyavasāyaḥ*.

992. Tâm lý học, II, p. 75.

qua được giây phút chưa chín muồi đầu tiên đó.” Người Phật tử lên tiếng đáp lại rằng chính giây phút cảm giác chưa chín muồi đầu tiên này lại là loại cảm giác thuần túy. Toàn bộ điều gì còn lại đó đều là vấn đề gợi ý, song lại không mâu thuẫn nhau, nhưng chỉ chứng thực lời tuyên bố cho rằng khoảnh khắc đầu tiên đó chẳng phải là vấn đề gợi ý đâu, song chính là khoảnh khắc cảm giác thuần túy. Bởi lẽ yếu tính của thực tại lại mang tính nhất thời, tình huống mà cảm giác thuần túy đó kéo dài chỉ trong một khoảnh khắc ngắn ngủi mà thôi, không nói lên được điều gì trái ngược với thực tại đó cả, ngược lại nó còn hỗ trợ cho thực tại đó là đang khác. Ta không thể nhận ra được thực tại này trong tư duy không rõ ràng, và chính vì thế mà không thể nào có thể diễn tả ra được, nhưng đó chính là đặc tính thực tại tuyệt đối như đã được tỏ lộ ra nơi cảm giác. “Chính vì thế, như ngài Plato đã dạy rằng - mặc dù bài học hình như đòi hỏi phải được thuyết giảng mới trở lại cho từng thế hệ các nhà triết học - một duy cảm thuyết nhất quán phải không được lên tiếng”.⁹⁹³

Theo ngài B. Russel,⁹⁹⁴ “trên lý thuyết cho dù không thường xuyên thực tiễn, trong việc nhận thức một đối tượng chúng ta có thể phân chia thành từng bộ hệ tại ở kinh nghiệm quá khứ khỏi bộ phận đang tiến hành mà không có bất kỳ ảnh hưởng nào gợi nhớ đặc tính của đối tượng”; cảm giác chính là cốt lõi mang tính lý thuyết cho kinh nghiệm thực tại của chúng ta, kinh nghiệm thực tại lại chính là nhận thức vậy”. Điều này có thể phù hợp với ý tưởng của các vị duy thực Ấn Độ đối với ai cho rằng “nhận thức hữu hạn” lại chính là nhận thức giác quan thực sự (có thật). B. Russel ghi thêm rằng “vẫn tồn tại những khó khăn nghiêm trọng trong việc thực hiện những định nghĩa này”, khó khăn cơ bản đương nhiên như sau đây, khi mà cảm giác nhất thời được tách biệt ra khỏi từng dấu vết các yếu tố đáng ghi nhớ, như ngài Dharmottara cho hay, điều đó chẳng phải là trí năng đâu, “như thể không nhất quán” (*asat-kalpa*); như Kant suy nghĩ cũng như các vị chủ trương duy thực người Ấn Độ buộc phải chấp nhận, điều đó chẳng phải là trí năng đâu, nhưng là một nguồn trí năng “siêu nghiệm” (*atīndriya*) vậy.

Theo ngài Sigwart, nhận thức dưới hình thức sau, “đây là vàng” chứa đựng một hậu kết, “*sobald ich sage*”, “*dies ist Gold*”, *interpretiere ich das Phaenomen durch einen allgemeinen allgemeinen Begriff und vollziehe einen Subsumtions-Schluss*”.⁹⁹⁵ Điều này có nghĩa là mỗi nhận thức đều chứa đựng một hậu kết, nhưng ngài Sigwart nghĩ rằng cảm giác thuần túy (*das im strengsten Sinne injectiv direct Wahrgenommene, von jeder Interpretation losdemachte*)⁹⁹⁶ chỉ truyền tải nhận thức về màu sắc mà thôi. “Ai nhìn thấy cầu vồng chỉ có thể nói rằng người đó nhìn thấy nhiều màu sắc được sắp xếp theo một cách nào đó”. Người Phật tử chủ trương rằng, bằng cảm giác thuần túy “chúng ta

993. T. H. Green, Lời giới thiệu chuyện luận của ngài Hume (Introduct. to Hume's Treatise), p. 36 (1898).

994. Tác phẩm Phân tích trí tuệ (Analysis of the Mind), p. 131.

995. Logik, II, p. 395.

996. Như trên., p. 393.

thực sự nhận ra được màu xanh, nhưng chúng ta không biết đó là màu xanh” (*nīlam vijānāti, na tu “nīlam iti” vijānāti*). Ngay sau khi chúng ta cho rằng đây chính là màu xanh, chúng ta đã so sánh màu đó với thứ màu không xanh, và chỉ mình các giác quan không thể hoàn tất được điều này. Một cảm giác thuần túy phải là vô ngôn như vậy.

Trong số các vị triết gia hiện đại, H. Bergson đã thử tái thiết lập một hàng rào giữa các giác quan và trí năng. Ngài cho rằng: “Sai phạm chính của chúng ta bao gồm trong việc quan sát nhưng lại quan sát một sự khác biệt về cường độ giữa nhận thức thuần túy và trí nhớ thay vì tính khác biệt nơi bản chất”.⁹⁹⁷ “Trong nhận thức có điều gì đó không hề tồn tại ngay cả nơi trí nhớ. và đó chính là một thực tại (tuyệt đối) đã được nắm bắt bằng trực giác”.⁹⁹⁸ Điều này hình như trùng hợp ngẫu nhiên với học thuyết Phật giáo, cụ thể là học thuyết cho rằng nhận thức giác quan nắm rõ được điều thực tại một cách tuyệt đối.⁹⁹⁹ Tuy nhiên, sự khác biệt chính là đối với người Phật tử thực tại tuyệt đối này lại mang tính siêu nghiệm, ta chỉ có thể cảm nhận được, không thể phát biểu cũng như không thể nhận ra được bằng tư duy rời rạc, đây là điều đối nghịch lại với bộ phận mọi điều có thể diễn tả được.¹⁰⁰⁰

997. Tác phẩm Chất thể và Trí nhớ (*Matière et Memoire*), p. 60.

998. Như trên., p. 71.

999. *Nirvikalpakam pratyakṣam paramārthasat gṛhṇāti*.

1000. Nhận thức của Bergson không được thuần túy, tư duy rời rạc luôn can thiệp vào đó, ông cũng cho rằng trong mỗi cảm giác thực nghiệm các tương quan khái niệm luôn có mặt, đã được chỉ rõ cho thấy do ngài O. Hamelin và R. Hubert, xin đọc Tạp Chí Siêu Hình (*Revue de Metaphysics*), 1926, p. 347.

Chương IV

THỰC TẠI TUYỆT ĐỐI

(PARAMARTHA-SAT)

§ 1. Thực tại Tuyệt đối là gì?

Tôi đã làm rõ hai chương trên cùng với phần giới thiệu đầy đủ tính chất rõ ràng về cách thức những người Phật tử thuộc trường phái luận lý đã giải quyết vấn đề Thực Tại Tuyệt Đối¹⁰⁰¹ ra sao. Tích cực mà nói Thực tại hay điều có thật chính là hiệu quả,¹⁰⁰² còn nói một cách tiêu cực thực tại hay điều có thực là phi lý tưởng.¹⁰⁰³ Lý tưởng là điều được cấu trúc thành, điều tưởng tượng là tài nghệ của trí năng chúng ta. Điều phi cấu thành cũng là điều có thật. Sự vật thực nghiệm chính là một vật được cấu thành do phối hợp thuộc chính tưởng tượng sáng tạo của chúng ta, dựa trên cơ sở cảm giác,¹⁰⁰⁴ thực tại tuyệt đối hay điều có thật tối thượng là những gì phù hợp một cách hoàn toàn với cảm giác thuần túy mà thôi. Tuy nhiên, những pha trộn lẫn nhau nơi đối tượng thực nghiệm, là những yếu tố cảm giác và tưởng tượng phải được tách biệt ra để xác định các bộ phận thuộc thực tại thuần túy¹⁰⁰⁵ và lý lẽ thuần túy¹⁰⁰⁶ nơi nhận thức của chúng ta. Sau cuộc tách rời đã được thực hiện này điều xảy ra là chúng ta có thể thể hiện nơi tư duy và diễn đạt bằng lời nói chỉ bộ phận đó của tri thức chúng ta, tri thức đó đã được cấu trúc bằng tưởng tượng. Chúng ta chỉ có thể nhận ra siêu cấu trúc tưởng tượng của thực tại, còn tự thân thực tại ta không thể làm vậy được.

Thật không thích hợp để nhắc lại ở đây toàn bộ những cách diễn tả, trong đó thực tại không thể diễn đạt hết được, tuy nhiên ta thấy thực tại đó như sau:

1001. *paramārtha-sat*.

1002. *artha-kriyā-kārin*.

1003. *nirvikalpaka*.

1004. *vikalpena anugataḥ sakṣāt-kāraḥ*.

1005. *sattā-mātram*.

1006. *śuddhā-kalpanā*.

1) là đối tượng¹⁰⁰⁷ thuần túy, các giác quan ta có thể nhận ra được đối tượng thuần túy này nhờ cảm giác thuần túy, có nghĩa là, trong cảm giác thuần túy thụ động,¹⁰⁰⁸ đối tượng này hoàn toàn khác về thể loại đối với tính tự phát của khả năng hiểu biết;¹⁰⁰⁹

2) từng mỗi đối tượng như vậy là “độc nhất” trong toàn bộ tam cõi đời này,¹⁰¹⁰ đối tượng này hoàn toàn tách biệt¹⁰¹¹ không có tương quan bằng bất kỳ cách nào với tất cả các đối tượng khác trong vũ trụ này.¹⁰¹²

3) chính vì thế, đối tượng này là một ngoại lệ với qui luật cho rằng vạn vật một phần tương tự và một phần khác biệt đối với các đối tượng khác, đối tượng đó tuyệt đối khác biệt,¹⁰¹³ chỉ khác biệt với bất kỳ đối tượng nào;

4) đối tượng này không hề mở rộng trong không gian¹⁰¹⁴ không có kỳ gian (khoảng thời gian một sự việc tồn tại) trong thời gian.¹⁰¹⁵ Tuy nhiên, một cảm giác bất tận do một đối tượng vô danh có thể được xác định trong thời gian và không gian, nhưng cách xác định vị trí như vậy cũng đã là việc làm của trí năng, giúp định vị trí cho đối tượng nơi không gian được tạo dựng nên cũng như trong một thời gian tưởng tượng;

5) chính thời điểm thực tại¹⁰¹⁶ này lại không có thành phần nào giữa mối tương quan trước đó cũng như tiếp theo sau đó có thể chiếm lĩnh được, đây là một thứ thời gian cực kỳ nhỏ, đó chính là sự phân biệt rạch ròi¹⁰¹⁷ nơi hiện hữu liên tục của một sự vật;

6) đối tượng này bất khả phân¹⁰¹⁸ không có bất kỳ phần nào là một đối tượng đơn giản tuyệt đối.

7) đối tượng này chính là hiện hữu thuần túy;¹⁰¹⁹

8) là thực tại thuần túy;¹⁰²⁰

9) là “chính yếu tính” của vật đó¹⁰²¹ như hoàn toàn nằm trong vật đó”.

1007. *suddha-arthaḥ*.

1008. *sva-rasika*.

1009. Ta gọi tính tự phát này là *jñānasya prapako vyāpārah*, xin đọc cp. NBT., p. 15. 2.

1010. *trailokya-vyāvṛtta*.

1011. *prthak*.

1012. *sarvato vyāvṛtta*.

1013. *atyanta-vikakṣaṇa*.

1014. *deśa-ananugata*.

1015. *kāla-ānanugata*.

1016. *kṣana=svalakṣaṇa*.

1017. *pūrvāpara-bhāga-vikala-kāla=kṣaṇa*.

1018. *an=avayavin=niramaśa*.

1019. *satta-mātram*.

1020. *vastu-mātram*.

1021. *sva-mātram*.

10) là một vật đặc thù¹⁰²² hiểu theo nghĩa cực kỳ cụ thể và đặc thù;

11) đối tượng này chính hiệu quả¹⁰²³ lại là hiệu lực thuần túy, chẳng gì khác hơn là chính hiệu lực đầu.

12) đối tượng này còn kích thích trí năng và lý lẽ để tạo nên những hình ảnh và ý tưởng nữa;¹⁰²⁴

13) đối tượng này lại mang tính vô thực nghiệm, có nghĩa là siêu nghiệm;¹⁰²⁵

14) không thể nào nói lên lời được;¹⁰²⁶

Thế còn gì về đối tượng này nữa hay không? Nó còn là một vật hay chẳng là gì khác nữa chẳng? Đối tượng này là điều gì đó, chỉ là điều gì đó mà thôi, điều gì đó “tôi chẳng biết là gì cả”. Nó là vật X, chứ không phải là số không. Ít nhất đối tượng này còn giống như một số không toán học, là ranh giới giữa những to lớn tích cực và tiêu cực. Đối tượng này thực sự là một thực tại. Ngay cả nó còn là *một thực tại*,¹⁰²⁷ là yếu tố hiện hữu tuyệt đối có thật. Chẳng còn thực tại nào khác hơn là thực tại này. Toàn bộ các thực tại khác đều vay mượn từ đối tượng này. Một đối tượng không liên quan gì đến cảm giác, với thực tại có thể nhận thức được bằng giác quan, đối tượng này chẳng phải là tượng tượng thuần túy, hay chỉ là một tên gọi suông đâu. Hay là một đối tượng siêu hình. Thực tại là từ đồng nghĩa với hiện hữu có thể nhận thức được bằng giác quan với tính đặc thù và là một vật do có “Nội chất thể” (Thing – in – Itself).¹⁰²⁸ Đối tượng này đối nghịch lại với Ý tưởng tính, tổng quát tính và tư duy kiến tạo.¹⁰²⁹

§ 2. Vật Đặc thù là Thực tại tuyệt đối.

Toàn bộ các đối tượng được phân thành tổng quát hay những vật phổ quát và cá thể hay những vật đặc thù.

Chỉ có vật đặc thù mới là đối tượng có thật mà thôi, còn vật phổ quát là đối tượng không có thật¹⁰³⁰ hay là một phi đối tượng,¹⁰³¹ chỉ là một tên gọi¹⁰³² mà thôi.

1022. *vyakti*.

1023. *artha-kriyā-kārin*

1024. *vikalpa-utpatti-śakti-mat*.

1025. *na saṃvṛti-sat = paramārtha-sat, jñānena, prānena, prāpayitum aśalyaḥ*. Ý tưởng “Siêu nghiệm” có thể là *atyanta - parokṣa. mānasa – pratyakṣa* là thời điểm tiếp theo và cũng là *nirvikalpaka* được gọi như thế, xin đọc cp. tập II, p. 333; hình như đối với tôi thuật ngữ này nên được sử dụng có tham khảo *indriya-pratyakṣa*. Nhưng người Naiyāyiks, xin đọc cp, *Tarka-dīpikā* lại gọi là *nirvikalpaka-pratyakṣa* là *atīndriya*, và *atīndriya = atyanta-parokṣa*.

1026. *anabhilāpya = avācya = anupākhyā = anirvacanīya*; xuất phát từ bốn thuật ngữ này có cùng một nghĩa như nhau, thuật ngữ thứ ba do Mādhyamikas và từ cuối cùng là của Vedāntins, cả bốn từ đều có ý nghĩa đầy đủ tương ứng với nhau.

1027. *vastu-bhūta = vastu eva*, cp. NBT., p. 69. 2.

1028. *vastu = sattā = svalakṣaṇa = paramārtha-sat*.

1029. *avastu = anartha = sāmānya = āropia = parikalpita*.

1030. *avastu*.

1031. *an-artha*.

1032. *saṃjñā-mātram*.

Tương tự với học thuyết này là một sinh viên luận lý học từ thời Guillaume d'Occam sinh viên này cũng đã cho rằng: “Chỉ có vật nào tồn tại mới là một vật cá thể”, điều này cho thấy trong luận lý học Phật giáo có một điều trơ trụi (baring) hết sức đặc biệt. Sự khác biệt giữa vật đặc thù và vật phổ quát ở đây còn cơ bản hơn rất nhiều so với điều gì được các triết học Kinh viện thừa nhận. Một người, con bò, chiếc bình v.v... sẽ không phải là những vật cá thể, vật đặc thù ở đây chỉ là một thời điểm có thể nhận thức được bằng giác quan làm nền tảng cho¹⁰³³ một thực tại mang lại hiệu quả. Hình ảnh tổng quát được tạo dựng lên do tư duy liên quan đến thời điểm này chính là một vật phổ quát. Chỉ có thời điểm có thể nhận thức được bằng giác quan mới là một vật đặc thù có thật, chỉ có vật đặc thù này thôi mới tượng trưng cho một “Nội Chất Thể” (*Thing-in-Itself*) tuyệt đối có thật, những người Phật tử¹⁰³⁴ cho rằng: “Vật đặc thù (nói một cách thực nghiệm) được nhận ra, đều không phải là một vật tuyệt đối có thật”. Ngọn lửa đang cháy và nấu chín đồ ăn, chính là một ngọn lửa có thật, ý muốn nói rằng, vật đang cháy và vật đang nấu đó là có thật. Nhưng ngọn lửa, mà chúng ta mở rộng ra một cách suy luận tới toàn bộ ngọn lửa, tới toàn bộ ngọn lửa đang cháy và tới toàn bộ những nấu nướng bếp núc, chỉ tượng trưng cho một hình dáng chung chung mà thôi, ngọn lửa này thật sự không có thật¹⁰³⁵ ngọn lửa chung chung này chẳng có thể đốt cháy, cũng chẳng nấu nướng được, nó chỉ mang tính chất tượng tượng mà thôi.

Các vị Duy Thực Ấn Độ thừa nhận ba hiện hữu có thật có thể diễn tả ra bằng lời. Một từ có thể diễn đạt được một cá nhân, một loại hay hình dạng và một vật phổ quát trừu tượng.¹⁰³⁶ Hai loại đầu tiên, là cá thể và hình dáng cá thể đó tương ứng với vật đặc thù¹⁰³⁷ Người Phật tử chủ trương nhưng từ quan điểm của người Phật tử các loại đó không phải là những vật đặc thù nào cả. Chính bởi lẽ, như Naiyāyiks chủ trương, các vật đó có thể diễn tả được bằng lời nói thông qua các tên theo nghĩa rộng (connotative). Theo quan điểm của những người Phật tử, thời bất kỳ vật nào có thể được diễn đạt được bằng lời nói thông qua một tên gọi, là một vật phổ quát. Vật đặc thù thì không thể diễn đạt được bằng lời,¹⁰³⁸ bởi lẽ đó là một vật đặc thù tuyệt đối, là “nội chất thể” (*Thing-in-Itself*).¹⁰³⁹

Như vậy, vật đặc thù và vật phổ quát có thể được định nghĩa hỗ tương như là những cách phủ định lẫn nhau, hai vật đó có tương quan với nhau như là có thật và

1033. *upādānam*.

1034. *adhyavasīyamānam svalakṣaṇam na paramārtha-sat*, xin đọc cp. Tātp., p. 341. 26.

1035. Như trên., xin đọc cp. tập II, p. 424.

1036. *vyakti-ākṛti-jāti*, xin đọc cp. NS., II 2,63; xin đọc cp. TSP., p. 281. 4 ff.

1037. TSP., p. 282. 5.

1038. *abhilāpa - saṃsarga-yogyasya anvayino (a) svalakṣaṇatrāt*, Tātp., p. 342. 9.

1039. *svalakṣaṇam =paramārtha-sat*.

không có thật,¹⁰⁴⁰ như là mang lại hiệu quả và không mang lại hiệu quả gì,¹⁰⁴¹ như là vật được tạo dựng nên và không được tạo dựng nên,¹⁰⁴² là vật không do con người làm nên và một vật nhân tạo,¹⁰⁴³ là vật phi tướng tượng và vật đầy tướng tượng,¹⁰⁴⁴ là vật được tri thức và một vật phi tri thức,¹⁰⁴⁵ là vật có thể thốt ra bằng lời và một vật không thể nói ra bằng lời được,¹⁰⁴⁶ là chính yếu tính của vật đó và chỉ là yếu tính chung chung,¹⁰⁴⁷ là vật được lấy đi hết toàn bộ mọi đẳng tướng và là vật chứa đựng mọi đẳng tướng cho dù đó chỉ là đẳng tướng¹⁰⁴⁸ có phần hơn sơ đẳng, là vật độc nhất và phi độc nhất¹⁰⁴⁹ là vật không hề được nhắc lại và là vật được nhắc lại liên hồi¹⁰⁵⁰ nơi không gian và thời gian, và vật hết sức đơn giản và vô cùng phức tạp,¹⁰⁵¹ là vật không thể chia nhỏ ra hay có thể làm thế được,¹⁰⁵² là vật hoàn toàn siêu nghiệm và là vật thực nghiệm,¹⁰⁵³ là yếu tính không thể chia sẻ với điều khác được hay là yếu tính có thể chia sẻ cho hết thấy mọi vật¹⁰⁵⁴ là vật nội vi hay ngoại vi,¹⁰⁵⁵ là vật hoàn toàn trung thực hay chỉ là vật không thể xác thực,¹⁰⁵⁶ là vật mang tính biện chứng hay là vật phi biện chứng¹⁰⁵⁷ là vật mang đầy ý nghĩa hay là vật hoàn toàn phi nghĩa,¹⁰⁵⁸ là vật có hình dạng hay là vật vô hình dáng,¹⁰⁵⁹ là “nội chất thể” (*Thing-in-Itself*) hay chỉ là một hiện tượng.¹⁰⁶⁰ Như vậy, để tồn tại có nghĩa là trở thành đặc thù hay theo như Leibniz diễn tả “để trở thành một vật có nghĩa là trở thành một vật đang hiện hữu, tức phải là một đơn tử”.

1040. *vastu, avastu*.

1041. *samartha, asamartha*.

1042. *nirvikalpaka, kalpita*.

1043. *akṛtrima, kṛtrima*.

1044. *anāropita, āropita*.

1045. *jñāvena aprāpya, prāpya*.

1046. *anabhilāpya, abhilāpya*.

1047. *svalakṣaṇa, sāmānya-lakṣaṇa*.

1048. *sarvato vyāvr̥tta, avyāvr̥tta*.

1049. *trailokya-vyāvr̥tta, avyāvr̥tta*.

1050. *deśa-kāla-anugata, ananugata*.

1051. *anavayayin, avayavin*.

1052. *abhinna, bhinna*.

1053. *paramārtha-sat, saṃvṛti-sat*.

1054. *asādhāraṇa, sādharma-lakṣaṇa*.

1055. *bāhyam, abāhyam*.

1056. *analīkam, alīkam*.

1057. *viruddha-dharma-adhyastam, anadhyastam*.

1058. *atuccha, tuccha*.

1059. *nirākāra, sākarā*.

1060. *svalakṣaṇa = paramārtha-sat, saṃvṛti-sat = sāmānya-lakṣaṇa*.

§ 3. Thực tại là điều không thể diễn tả được bằng lời.

Theo lý tưởng hay là tư duy sáng tạo, bằng chính định nghĩa sinh vật là điều gì đó có thể diễn tả được bằng một tên,¹⁰⁶¹ điều này rõ ràng là thực tại, như là thực tại thuần túy, là một điều đối nghịch một cách mâu thuẫn với cái lý tưởng (không có thực trong thực tế), phải là điều gì đó không thể diễn tả được bằng lời. Một thực tại bị lột bỏ hết mọi tương quan và mọi cấu trúc. Vật đó lại chẳng còn bất kỳ vị thế nào trong thời gian và không gian¹⁰⁶², cũng chẳng còn bất kỳ phẩm chất đặc biệt nào, không thể được diễn đạt, bởi lẽ trong sinh vật đó chẳng có gì để diễn đạt cả, ngoại trừ một thực tế là một số cảm giác bất định. Nếu một mảng màu xanh đã tạo ra được một cảm giác thị giác, chúng ta phải phân biệt trong sự xuất hiện tâm linh đó hai sự thể khác nhau cơ bản. Vào khoảnh khắc đầu tiên khi một cảm giác được tạo ra, đây là một khoảnh khắc có thật cho một tri thức mới. Chúng ta nhận ra màu xanh, nhưng chúng ta vẫn chưa biết đó là màu xanh.¹⁰⁶³ Giác quan thị giác một mình đã tạo ra tri thức này tự bản thân không thể truyền đạt cho tri thức đó bất kỳ tính chất hạn định nào. Chính vì thế, ta có thể nói giác quan này chuyển giao toàn bộ công việc khác cho người bạn đồng liêu của nó, là trí năng để điều khiển bằng tư liệu do các giác quan cung cấp và với sự trợ giúp của các yếu tố giúp trí nhớ mà tạo ra một khái niệm. Chỉ mình khái niệm này có khả năng diễn đạt ra bằng lời nói. Một vật Nội Chất Thể đó, là yếu tính không thể chia sẻ được với vật khác chẳng bao giờ có thể nhận được một cái tên như vậy, đây là điều không thể diễn đạt được. Như vậy, một khái niệm và một tên¹⁰⁶⁴ luôn luôn ám chỉ đến nhiều khoảnh khắc khác nhau. Thực tại thuần túy của một khoảnh khắc duy nhất thời không thể nói ra bằng lời được. Một phản xạ có mục tiêu giới hạn nghiêm ngặt với một thực tại khách quan của một khoảnh khắc lại không dễ bị ảnh hưởng cả về quyết tâm mang tính chất khái niệm cũng như cách diễn đạt bằng ngôn ngữ.

Để duy trì thực tại tuyệt đối đó, một vật có “nội chất thể” đó, không thể được nhận ra cũng không thể được đặt tên, có nghĩa là vật đó không thể được nhận ra bằng những phương pháp luận lý nhất quán, theo nghĩa này một vật “nội chất thể” mà tự thân vật đó không thể nhận ra được.

1061. Xin đọc cp., p. 7.20 *abhi-lāpa-saṃsarga-yogya-pratibhāsa-pratītiḥ kalpanā*.

1062. Mặc dù thời điểm là một thực tại, nhưng vị trí của thời gian nơi không gian và thời gian lại được trí tuệ của ta cấu tạo nên.

1063. TSP., p. 12-22 - *caḥṣur vijñāna-saṅgi* (hay samangi, hay saṃsargi) *nilam vijñānāti, na tu nīlam iti*, Dignāga đã trích đoạn trong *Pr samucc*. Vṛtti từ Kinh Abhidharma.

1064. *dhī-dhvanī*, xin đọc cp. TS., p. 274 ff. 18.

§ 4. Thực tại tạo ra một hình ảnh sống động.

Một nét đặc trưng khác nữa của thực tại tuyệt đối, mang dấu vết là nguyên nhân hiệu quả, cũng ám chỉ đến một yếu tố hiện hữu trong tầm mắt quan sát. Đặc tính này bao gồm một thực chất, đó là nó tạo ra một cảm giác đi kèm theo với một hình ảnh sống động.¹⁰⁶⁵ Trong khi đó chỉ có một hình ảnh¹⁰⁶⁶ mờ nhạt được tạo ra nơi trí nhớ bằng suy tư về một đối tượng không có mặt hay bằng chính tên của đối tượng đó bằng tiếng nói. Hơn thế nữa, theo một cách giải thích khác,¹⁰⁶⁷ mức độ sống động này thay đổi theo một tỷ lệ nghịch với khoảng cách, trong đó đối tượng đó đang tọa lạc. Sự kiện này quá rõ ràng và đơn giản, là sự kiện cụ thể một đối tượng hiện hữu hay gần tạo ra một hình ảnh sống động và một đối tượng cách xa hay không hiện hữu tạo ra một hình ảnh mờ mờ hay mờ ảo đã nhận được một cách giải thích dưới ánh sáng học thuyết một sanh vật tồn tại tức thời. Theo học thuyết này chúng có trong từng khoảnh khắc một đối tượng “khác nhau”. Cùng một đối tượng có thật không thể tạo ra được một hình ảnh sống động trong trường hợp này lại tạo ra một hình ảnh lu mờ trong một trường hợp khác. Đây có thể là một mâu thuẫn. Vì dưới ánh sáng của học thuyết này điều này có nghĩa là đối tượng này tạo ra cả hai thứ hình ảnh trong cùng một lúc. Các vị duy thực cho rằng tính chất sống động hay lu mờ chỉ có trong tri thức mà thôi chứ không có trong đối tượng.¹⁰⁶⁸ Cùng một đối tượng có thể tạo ra những ấn tượng khác nhau vào những thời điểm khác nhau trong cùng một người quan sát, hay cùng một thời gian trong những người quan sát khác nhau, bởi lẽ vị duy thực cho rằng những hình ảnh khởi lên như là một hậu nghiệm (*a posteriori*) chứ không phải như là một tiền nghiệm (*a priori*)¹⁰⁶⁹ những hình ảnh đó tương ứng với thực tại ngoại vi, đối với vị đó những hình ảnh này không phải là những tác phẩm chủ quan được thêm vào một thực tại đồng nhất đâu.

Tuy nhiên, tính chất sống động của một hình ảnh giác quan, là điều gì đó hơi khác từ tính rõ nét và tính riêng biệt của một tư duy trừu tượng hay một cách trình bày để giúp trí nhớ.¹⁰⁷⁰ Hình như lại ngược lại là đằng khác. Vācaspatiśra ghi lại một điều

1065. *sphuṭa-pratibhāsa=sphuṭa-nirbhāsa=sphuṭābha=viśada=vi śadābha= spaṣṭa* xin đừng có lẫn lộn với *spaṣṭa* hiểu theo nghĩa rõ ràng và minh bạch theo kiểu luận lý, thế rồi =*nīścita= niyāta*.

1066. *asphuṭa=aviśada=kalpita=nīścita*.

1067. Kiểu giải thích của ngài Dharmottara, NBT., p. 13. 2 ff., rất có thể là sai, vì cùng một đối tượng không thể tạo ra một cách trình bày sống động và lu mờ bằng không ta phải hiểu là ám chỉ đến tính cách giống nhau của một đường nét hiện hữu liên tục. Cách giải thích của Vinītadeva về sannidhāna là sự hiện hữu rất đáng mong muốn, xin đọc cp. tập II, p. 35., n. 1-2; xin đọc cp. 169. 21, 510. 13, 176. 23 - sannidhir sabhāvaḥ; xin đọc cp. Tātp., p. 13. 8 - saṃvādakam *sad bhrāntam api...* pramāṇam.

1068. *sphuṭatvam api jñeyatva-viśeṣa eva, na saṃvedana-viśeṣaḥ* xin đọc cp. NK., p. 267. 14.

1069. *parāñcaḥ pratyayāḥ, na pratyāñcḥ*. Xin đọc cp. NK., p. 269. 19. Với ý nghĩa của thuật ngữ paranc và pratyanc theo văn cảnh này xin đọc cp. Tātp., p. 84. 18, trong đó parāñ được sử dụng như vậy theo nghĩa của một *a posteriori* (hậu nghiệm) trái nghịch lại với Vaiyākaraṇas, ông thừa nhận rằng các tên gọi xuất hiện trước theo đúng lô-gic và đưa ra hình dáng cho ý nghĩa.

1070. *niyāta-akāra=nīścita-akāra=niyatā buddhiḥ=paricchinnaṃ jñānam = bcad-ses*.

gây tranh luận thú vị về câu hỏi đặt ra đối với nguồn gốc cách trình bày của chúng ta về một thân xác đẳng trương.¹⁰⁷¹ Theo những người Phật tử cách trình bày này chính là một cấu tạo của tưởng tượng sáng tạo, hay của một suy tư trừu tượng mà thôi,¹⁰⁷² và chính vì thế mang tính chất ảo tưởng. Thực tại không bao gồm những cơ thể đẳng trương và tồn tại mãi mãi, nhưng là cơ thể thuộc những thời điểm được nhật lên trong những cảm giác nhất thời và tạo thành một chuỗi sự kiện. Lý trí của chúng ta thông qua một qui trình tổng hợp, có thể nói, ước tính được những khoảnh khắc này và tạo ra được một hình ảnh hoà nhập, chẳng gì khác hơn là một cách tính toán¹⁰⁷³ tâm linh tưởng tượng. Ví dụ thực đáp lại rằng một tính đơn nhất như vậy không bao giờ có thể được tạo ra bằng cách này. Chính vì thế, ông ta cho rằng cơ thể đẳng trương tồn tại thực sự và được giác quan am hiểu trực tiếp. Để ủng hộ quan điểm của mình ngài đã ám chỉ đến cách giải thích Phật giáo về hiện tượng mang tính sống động. Ngài đã trích đoạn Dharmakīrti¹⁰⁷⁴ và cho rằng nếu thể xác đẳng trương chỉ là một tư duy tạo dựng lên, thì thân xác này chẳng bao giờ có thể tạo ra được bất kỳ cách giới thiệu sống động nào, ngài cho rằng bởi lẽ “tưởng tượng (hay suy tư¹⁰⁷⁵ trừu tượng dựa trên các khái niệm) không bao giờ có thể tạo ra được một hình ảnh đối tượng sống động nào cả, cách giới thiệu của một thể xác đẳng trương được tạo dựng lên bằng suy tư trừu tượng dựa trên các khái niệm, cách trình bày này quả là mơ hồ, chung chung và trừu tượng. Tuy nhiên, nó chỉ nhận được một cách sống động gián tiếp thông qua kích thích cảm giác, thời tức khắc tính cách sống động này thuộc về nền tảng¹⁰⁷⁶ giác quan mà thôi. Hình như ngài nghĩ rằng bao lâu suy tư trừu tượng dựa trên các khái niệm, hay là tưởng tượng sáng tạo chưa bắt đầu hoạt động, thời phản xạ sống động chỉ đơn giản là một khoảnh khắc mà thôi, một đối tượng nhất thời không có đẳng trương hay kỳ gian (khoảng thời gian một sự việc tồn tại) nào hết. Nhưng phái duy thực lại bác bỏ quan điểm này. Ngài đáp lại rằng, theo quan điểm của người Phật tử, cảm giác không thấy rõ thân xác đẳng trương, và chỉ trong trường hợp đó, tức là nếu thân xác đẳng trương được thấy rõ bằng các giác quan trực tiếp, thì thân xác đó đã tạo ra được một hình ảnh sống động.

Ngài Śāntirakṣita và Kamalaśīla¹⁰⁷⁷ đã thảo luận cùng một vấn đề này. Chúng ta thấy trong tác phẩm của các ngài những tư duy sau đây. Một hình ảnh sống động và một hình ảnh thiếu sống động hay mơ hồ là hai điều hơi khác nhau,¹⁰⁷⁸ khác nhau về thể

1071. *sthūlatva*, xin đọc cp. NK., p. 262. ff.

1072. *vikalpa*, như trên., p. 263. 9.

1073. *sankalanātmaka* như trên., p. 263. 10.

1074. Như trên., p. 263. 12 đoạn văn này chưa xác định được, nhưng rất có thể thuộc về tác phẩm của ngài Dharmakīrti.

1075. *vikalpa-anubandha*, như trên.

1076. *tad-upādhī*, như trên.

1077. Xin đọc TS. Và TSP., p. 280-281.

1078. *spāṣṭa*, *aspāṣṭa*.

loại, cũng như khác nhau cả về cảm giác thì giác chính là xuất phát từ cảm giác vị giác. Chính vì thế, nếu như một tên, hay một khái niệm, ám chỉ đến một hình ảnh lơ mờ hay chung chung, thì tên hay khái niệm đó không thể ám chỉ đến một thực tại nguyên thủy được phản ánh nơi một cảm giác thuần túy. Một người có cánh tay bị lửa đốt cháy, có cách trình bày về lửa này hơi khác so với một người chỉ biết ngọn lửa này thông qua khái niệm chung chung hay thông qua một tên gọi. Cũng vậy đối với cảm giác về sức nóng được cảm thấy một cách sống động khi mà chính đối tượng cảm xúc thực sự cảm nghiệm được sức nóng đó, ngược lại không ai cảm nhận được sức nóng ấy, nếu không có gì khác hơn là tên của sức nóng ấy được công bố ra. Bởi lẽ tên chỉ có khả năng gọi lên một ý tưởng lơ mờ và chung chung về sức nóng mà thôi.¹⁰⁷⁹

Như vậy, đặc tính lơ mờ không phải là một vấn đề mức độ, nhưng chỉ là một đặc tính thuộc toàn bộ các cấu trúc tâm linh mà thôi, không bao giờ có thể nắm bắt được các đối tượng mang tính chất sống động cụ thể.¹⁰⁸⁰

§ 5. Thực tại tuyệt đối mang tính năng động.

Ngài Dharmakīrti cho rằng:¹⁰⁸¹ “Đối tượng do nhận thức giác quan nhận ra chính là một yếu tính đặc thù của đối tượng đó”. Ngài lại giải thích thêm: “Chính yếu tính đặc thù đó đã tạo ra được một hình ảnh sống động.¹⁰⁸² Một hình ảnh luôn sẽ là sống động hay lơ mờ. Chỉ có hình ảnh nào sống động mới do sự hiện diện² của một yếu tính đặc thù tạo ra. Chúng ta không thể chỉ cho rằng đó là một hình ảnh, bởi lẽ chúng ta chưa nhận ra được mọi khía cạnh của hình ảnh đó, đây chỉ đơn giản là một ấn tượng sống động, khi phai tàn đi sẽ được thay thế bằng một hình ảnh rõ ràng và riêng biệt. Hình ảnh rõ ràng và riêng biệt này chính là một tài khéo của trí năng đã được dẫn dắt để tạo dựng thành hình ảnh đó bằng một ấn tượng rõ nét, có nghĩa là thông qua một kích thích xuất phát từ đối tượng mà ra. Nhưng hình ảnh đó là một cấu trúc nội tại, chủ quan được phát huy từ thời điểm thực tại ngoại vi đó. Thực tại này chẳng có cách nào mà giống được đối tượng, thực tại này chỉ là một nguyên nhân kích động khả năng hiểu biết của chúng ta mà thôi. Nguyên nhân và hậu quả, như chúng ta đã chứng minh đầy đủ bằng cách nghiên cứu đầy đủ về học thuyết nhân quả Phật giáo, cũng không giống như vậy.

Một câu hỏi được khởi lên ở đây là vì lý do gì mà chỉ có “vật đặc thù” mà thôi, tuy nhiên yếu tính này không tương tự như hình ảnh, lại không chỉ có đối tượng cụ thể mới

1079. *svalakṣaṇam avācyam eva*, như trên, p. 280. 4 *avyapadeśyam svalakṣaṇam* như trên p. 280. 9.

1080. Điều này hình như cũng là ý kiến của ngài B. Russel khi ông cho rằng, cuốn *Analysis of Mind*, p. 222, “những hình ảnh của chúng ta cho dù có hơi đặc biệt xảy ra luôn luôn có một mức độ lu mờ hơn kém. Có nghĩa là việc xuất hiện đó có thể thay đổi nội trong một giới hạn nào đó mà không tạo ra một hình ảnh quá khác biệt”.

1081. NB., p. 12. 13.

1082. Như trên p. 12. 1. 3 ở đây chúng ta chấp nhận cách giải thích của ngài Vinītadeva, theo đó *sannidhāna* có nghĩa là hiện diện trong tâm mắt quan sát.

nhận ra được nơi nhận thức giác quan?¹⁰⁸³ Liệu chúng ta không bị thuyết phục khi quan sát một ngọn lửa đang hiện rõ trước chúng ta trong cảnh giới ngoại vi cũng như đang trình bày ra trong hình ảnh của chúng ta một cách nội tại chẳng?¹⁰⁸⁴ Ngài Dharmakīrti trả lời là không, chỉ một mình yếu tính đặc thù là có mặt trong cảnh giới ngoại vi mà thôi. Bởi lẽ chỉ một mình yếu tính đó là một yếu tố¹⁰⁸⁵ có thật một cách tuyệt đối. Tại sao thế? Tại sao chỉ có một mình yếu tính đặc thù mới thực sự là một yếu tố có thật tuyệt đối? Ngài Dharmakīrti cho rằng, bởi lẽ chỉ có yếu tính đó đem lại hiệu quả, chỉ có yếu tính của thực tại mới là vật có khả năng duy nhất đem lại hiệu quả mà thôi.¹⁰⁸⁶ Về phía dưới thực tại chúng ta chẳng có thể hiểu được bất kỳ điều gì thực sự đem lại hiệu quả cả.¹⁰⁸⁷ Hình ảnh không đem lại hiệu quả. Ngọn lửa không phải là một đối tượng đang bốc cháy có một hình dáng nhất định nào đó và một mức độ đẳng trương mà chúng ta tưởng tượng đang ở trước mắt chúng ta, nhưng ngọn lửa đó chỉ là một khoảnh khắc của một năng lượng nhiệt độ, điều khác còn lại chỉ toàn là tưởng tượng mà thôi.¹⁰⁸⁸ Chiếc bình gốm không chỉ là một thể chất đẳng trương có màu sắc hình dáng, có những phẩm chất và kỳ gian (khoảng thời gian một sự việc tồn tại) nhất định, đang được trình bày trước tưởng tượng của chúng ta, nhưng nó chỉ là một khoảnh khắc hiệu quả được bày ra, thí dụ như, sự kiện đổ nước vào chiếc bình đó, những gì còn lại chỉ là tưởng tượng mà thôi,¹⁰⁸⁹ và lại nữa không phải là hình ảnh chung chung về việc đổ đầy nước vào bình, nhưng lại là một sự kiện đặc thù cụ thể mà thôi.

Khi một chiếc cẳng bị đập gãy bằng gậy, điều có thật chỉ là sự kiện mà chiếc cẳng đó bị đánh gãy mà thôi, còn gậy, cú đánh và cẳng chân chỉ là cách giải thích do tưởng tượng¹⁰⁹⁰ về sự kiện ta bị gãy giò mà thôi. Tất cả những thứ đó đều có đẳng trương, chung chung và được tưởng tượng ra. Điều có thật chỉ là điểm đặc trưng đó mà thôi.

Thực tại ngoại vi chỉ là một sức mạnh kích thích tưởng tượng, nhưng không phải là một thể xác đẳng trương, không phải là một chất liệu, cũng chẳng phải là một chất thể hay năng lượng một mình mà thôi. Hình ảnh của chúng ta chỉ là một hiệu quả¹⁰⁹¹ của thực tại đó mà thôi. Hiệu quả đó được tạo thành là do thực tại ngoại vi đem lại hiệu quả.

Như vậy, thực tại mang tính chất năng động¹⁰⁹² còn toàn bộ các yếu tố thuộc cảnh giới ngoại vi chỉ là các lực mà thôi.

1083. NBT., p. 13. 8.

1084. Như trên. vahnir drśyātmaka eva avassiyate.

1085. BN., p. 13. 10.

1086. BN., p. 13. 15.

1087. yā bhūtiḥ saiva kriyā ri, xin đọc cp. ở trên.

1088. anuṣṇyam evam agniḥ.

1089. *bauddhānam kṣaṇa-padena ghatādir eva padārtho vyarahriyate na tu tadatiikṭaḥ kaścit kṣaṇa-nāmā kālo 'sti* (Bragmavidyābharāṇa, trong II. 2. 20).

1090. TSP., p. 134. 18.

1091. Như trên, upalambho eva kāryam.

1092. *sattaiva vyāpṛtiḥ, calaḥ pratītyas-samutpādaḥ*. Xin đọc cp. ở trên.

§ 6. Đơn tử và Nguyên tử.

Chính vì một sự kiện đặc thù tuyệt đối chỉ là một thực tại vô cùng nhỏ bé, làm thế nào thực tại này có thể liên quan đến một nguyên tử cũng là một thực tại ngoại vi cực kỳ nhỏ bé như vậy được? Học thuyết Phật giáo về chất thể đã được đề cập đến ở trên.¹⁰⁹³ Theo học thuyết này, các thể xác vật lý bao gồm những phân tử và một phân tử lại bao gồm ít nhất tám nguyên tử. Các nguyên tử này được chia thành bốn nguyên tử cơ bản và bốn nguyên tử thứ cấp. Các nguyên tử cơ bản gồm có các nguyên tử rắn, nguyên tử lỏng, nguyên tử nóng và di chuyển (thổ, thủy, hỏa, phong) các nguyên tử thứ cấp chính là màu sắc, mùi, vị và xúc. Thể chất thứ cấp là trong mờ (kính mờ chẳng hạn). Mỗi nguyên tử thứ cấp đều thiếu bốn nguyên tử cơ bản để hỗ trợ, chính vì thế phân tử lại bao gồm thực sự đến hai mươi nguyên tử. Nếu thân xác không vang lên âm thanh, nếu nó vang lên âm thanh, một nguyên tử thứ cấp về âm thanh được thêm vào. Phân tử đó sẽ bao gồm đến chín hoặc 25 nguyên tử tương ứng. Nhưng các nguyên tử này lại thuộc loại đặc biệt. Trước tiên, các nguyên tử không thể phân nhỏ ra được nữa. Những người Phật tử mạnh mẽ chống lại học thuyết của Vaiśeṣikas thừa nhận các nguyên tử này không thể phân thêm được nữa và rất cứng rắn. Họ nêu vấn đề¹⁰⁹⁴ nếu hai nguyên tử liền kề nhau. Liệu chúng có đụng chạm lẫn nhau chỉ một bên với nhau hay chúng làm thế ở khắp mọi phía. Trong trường hợp thứ hai, hai nguyên tử sẽ kết hợp thành một khối với nhau và toàn bộ vũ trụ chỉ là một nguyên tử duy nhất. Nhưng nếu hai nguyên tử chỉ tiếp giáp với nhau một bên mà thôi, mỗi nguyên tử sẽ bị bao vây bởi sáu nguyên tử khác, bốn nguyên tử ở bốn phía, một nguyên tử ở phía trên và một ở phía dưới. Thế rồi nguyên tử đó cũng có ít nhất là sáu thành phần. Một đặc tính khác của các nguyên tử này chính là chúng không phải chỉ là những phần tử nhỏ nhất của một số chất liệu nào đó. Nguyên tử rắn không phải là một nguyên tử của một chất liệu có đặc tính cứng rắn, và nguyên tử lửa cũng chẳng là gì khác hơn là ngoài một chất liệu có đặc tính khí nóng. Cái gọi là nguyên tử lửa chẳng gì khác hơn là năng lượng khí nóng;¹⁰⁹⁵ nguyên tử di động cũng không là gì khác hơn là năng lượng mang tính chất động lực. Nguyên tử rắn mang ý nghĩa lực đẩy còn nguyên tử lỏng mang tính chất hút dẫn hay có kết với nhau. Thuật ngữ thể chất (*rūpa*) do một từ nguyên tưởng tượng được giải thích, có nghĩa không phải là chất liệu, nhưng lại mang tính phù phiếm, chóng qua.¹⁰⁹⁶ Một đặc tính thêm nữa của các nguyên tử này là toàn bộ các thân thể đều bao gồm cùng những phân tử giống nhau. Nếu một thân thể vật lý xuất hiện như là một ánh lửa, và một số thân thể khác xuất hiện là nước hay một số là kim loại, điều này chẳng phải là do tính chất vượt trội về số lượng nơi các

1093. Xin đọc cp. ở trên p. 101, cp. *My Soul Theory*, p. 953, n. 11.

1094. AK., I. 43, cp. SDS., 31. 1.

1095. *vahnir anuṣṇyam eva*.

1096. Cp. CC., p. 11, n. 2.

yếu tố tương ứng đâu, nhưng chỉ do cường độ mà thôi.¹⁰⁹⁷ Như vậy, chúng ta có thể gọi học thuyết Phật giáo về chất thể là một học thuyết năng động. Học thuyết này đã được nghiên cứu tỉ mỉ trong trường phái Sarvāstivādins, cũng được giữ lại nơi các trường phái duy tâm. Học thuyết này đối nghịch với học thuyết Sāṃkhya có thể được mô tả như là học thuyết cơ học, bởi lẽ học thuyết này thừa nhận một chất thể không thay đổi tồn tại ở khắp nơi và nguyên tắc không thay đổi về chuyển động nhờ đó mà mọi biến đổi, mọi tiến hóa và mọi biến đổi của cảnh giới thực nghiệm được giải thích.

Cả trường phái Sāṃkhya lẫn Phật giáo đều là đối thủ của học thuyết nguyên tử của ngài Vaiśeṣikas, họ thừa nhận các nguyên tử gồm bốn loại được phú cho với những phẩm chất nguyên thủy, đặc biệt và có thật. Những nguyên tử này lại có một lực sáng tạo ra những tính chất đặc biệt của các phân tử và những uẩn thù thắng theo một qui cách Kinh Phật Pāli thuộc các qui luật phức tạp.¹⁰⁹⁸

Như vậy, học thuyết Phật giáo về chất thể hoàn toàn ăn khớp với định nghĩa của học thuyết này về thực tại như là hiệu quả và với học thuyết nhân quả như là tính động lực. Thực tại tuyệt đối mang tính động lực, hiện hữu thuần túy chẳng gì khác hơn là hiệu quả mang lại “nội chất thể” (*Thing-in-Itself*) cũng không gì khác hơn là cách thức trong đó thực tại¹⁰⁹⁹ bên ngoài ảnh hưởng đến tri giác của chúng ta.

Ngài Dharmakīrti cho rằng:¹¹⁰⁰ “Chúng ta áp dụng thuật ngữ “có thật tuyệt đối” cho bất kỳ điều gì có thể được thử nghiệm bằng lực để tạo ra hiệu quả... Quả thật điều này chính là lý do tại sao các hành động mang tính chất mục tiêu được thể hiện có liên quan đến các đối tượng trực tiếp được nhận thức, không liên quan đến đối tượng cấu trúc (bằng tưởng tượng)... Một đối tượng được nhận thức như thật, mặt khác lại tạo ra được hành vi có mục tiêu. Kết quả là điều có thật chỉ là điều đặc thù mà thôi (có nghĩa là điểm hiệu quả¹¹⁰¹ duy nhất, là “tự thân một vật”), chứ không phải đối tượng được cấu trúc một cách thực nghiệm”.

1097. utkarṣa, xin đọc AK., I CC., p. 29, n.

1098. Xin đọc cp. là bài phân tích tuyệt vời của Dr. B. N. Seal, trong tập Hindu Chemistry, II, p. 185 ff.

1099. NB., I. 12-15, vastu=paramārthasat=artha-kriyā-sāmarthya-lakṣaṇam.

1100. NBT., p. 13. 18, bản dịch, p. 37.

1101. “Tri thức là một hiệu quả” giống như việc lấy nước trong bình, hay là việc đánh gãy cẳng”, xin đọc cp. TSP., p. 134-18.

§ 7. Thực tại chính là Khẳng định.

Thực tại tuyệt đối cũng được tạo dáng là khẳng định hay là yếu tính của khẳng định vậy.¹¹⁰² Ngài Dharmottara cho rằng:¹¹⁰³ “Khẳng định (tức là lời khẳng định đi ngược lại phủ định) là những sự vật, chính là từ đồng nghĩa với thực tại tuyệt đối”¹¹⁰⁴ “và đến lượt thực tại tuyệt đối cũng là từ đồng ngữ của đặc thù tuyệt đối”¹¹⁰⁵ hay sự vật cũng đồng nghĩa với nội chất thể vậy (*Thing-in-Itself*).

Để có thể hiểu được tính đồng nhất của một vật với một phán đoán, có nghĩa là với nhiệm vụ của tư duy, đặc biệt trong hệ thống luận lý là nguyên tắc dẫn đầu, chính là thiết lập cho được một sự phân biệt cơ bản giữa thực tại và mọi loại cấu trúc tư duy, chúng ta nên nhớ kỹ là đối với các vị luận lý học Phật giáo hành vi căn bản nơi tri thức không phải là khái niệm, nhưng chính sự khẳng định kết quả là không có khác biệt nào giữa khẳng định và điều được khẳng định, khái niệm và tư tưởng, nhận thức và đối tượng tri giác, giữa tri thức như là một hành vi và tri thức chỉ là một nội dung. Khái niệm về một con bò được hiểu như là phán đoán “đây là một con bò”. Trong phán đoán này yếu tính của việc khẳng định bao gồm nơi sự hiện diện của một cảm giác thị giác kích thích khả năng hiểu biết để có được cấu trúc hợp đề về con bò. Trong phán đoán “đây là một bông hoa trên trời” không phải là lời khẳng định có thật, vì không có cảm giác thị giác nào không phải là ảo tưởng hay ảo giác. Kết quả là yếu tính của lời khẳng định không gộp trong khái niệm của một con bò hay của một bông hoa trên trời, nhưng trong khoảng thời gian cảm giác lại là phản xạ trực tiếp của thực tại bên ngoài. Hiểu theo nghĩa này thực tại có nghĩa là lời khẳng định. Ngay cả một lời phán đoán phủ định như: “Không có chiếc bình nào ngay tại vị trí này” mặc dù đây là một lời phán đoán có tính tiêu cực, lại chứa đựng một lời khẳng định, bởi lẽ phán đoán này chuyển chúng ta đến một cảm giác thị giác.¹¹⁰⁶ Khái niệm có thể chứa đựng một mức độ rõ ràng và rành mạch cao độ nhất, các khái niệm này không bao giờ mang theo sự kiện hiện hữu trong đó. Chúng ta có thể nói: “có một con bò” hay “không có con bò nào” Nếu khái niệm về con bò lại ám chỉ hiện hữu, thì phán đoán “con bò là” xem ra có vẻ vô dụng, lời khẳng định này xem ra hàm chứa một sự nhắc lại, và phán đoán “không phải là con bò” có nghĩa là “ở đây không có con bò nào cả”, lại có thể chứa đựng một mâu thuẫn.¹¹⁰⁷ Nhưng một cảm giác đặc thù, là một thời điểm, lại là sự hiện diện. Chúng ta không thể nói “hiện hữu là” đây có thể là một điều nhắc lại, chúng ta cũng không thể nói không có hiện hữu, vì đây chính là một mâu thuẫn. Như vậy những người Phật tử đều đã vấp phải cùng một vấn

1102. *sva-lakṣaṇam vidhi-rūpam*, Tātp., p. 340. 13. 341. 16 *bāhyam vidhirūpam ago-vya vṛttam*.

1103. NBT., p. 24. 16 – *vastu-sādhanaṁ-vidheḥ sādhanam*.

1104. Như trên., p. 13. 18.

1105. Như trên., p. 13. 11.

1106. Như trên., p. 22. 18.

1107. Tātp., p. 340. 10 ff., 13. 2 ff.

đề đã chiếm giữ quá lâu các nhà duy lý học châu Âu và các kẻ thù của họ trong vấn đề gây tranh cãi về giá trị của luận cứ môn hữu thể học. Thực tại không thể được suy diễn ra từ tính chất rõ ràng và minh bạch của một khái niệm. Trái lại, một khái niệm rõ ràng và minh bạch có thể trở thành điều bảo đảm cho việc cấu trúc tư duy và kết quả là, một phi thực tại, lại là một điều qui lỗi cho thực tại vậy.¹¹⁰⁸ Thực tại của mọi khái niệm và mọi phán đoán chính là một thực tại vay mượn được lấy ra từ một cảm giác tương ứng. Theo nghĩa này người ta cho rằng lời khẳng định, yếu tính của một lời khẳng định chính là nội chất thể vậy (*Thing-in-Itself*).

§ 8. Những điều phản bác.

Học thuyết về Nội Chất thể (*Thing-in-Itself*) đã bị các trường phái không phải Phật giáo tấn công mãnh liệt, và ngay cả trong nội bộ chính các trường phái Phật giáo Mādhyamikas cũng là điều bình thường. Điều này không thể khác được, bởi vì học thuyết này tóm lược bằng cách tập trung vào học thuyết Phê phán Phật giáo. Đối với những Phật tử Mādhyamikas việc từ khước học thuyết này không phải là một công việc dễ dàng. Đối với họ không chỉ có những khái niệm luận lý học hữu hạn và bất vô hạn, có thể phân chia và không thể phân chia, v.v... mới là biện chứng và mâu thuẫn nhưng toàn bộ các khái niệm không loại trừ đều có tương quan, mâu thuẫn và chính vì thế mà không có thật. “Nội chất thể” có nghĩa là có một vật nào đó đã tự mô tả được chính mình nếu mối tương quan này là có thật, thời điểm này giống như có một con dao tự cắt được lưỡi dao của mình nhưng đây chính là luận lý và thế nên mang tính chất biện chứng và không có thật.¹¹⁰⁹

Những người Kỳ-na tấn công học thuyết “nội chất thể” bằng những luận cứ cơ bản không khác với những luận cứ của những người Mādhyamikas trong phương pháp. Tuy nhiên, phương pháp lại phải viện đến một mục tiêu khác.¹¹¹⁰ Theo họ, Tương đối không có nghĩa là các vật có tương quan lại không có thật, chúng vừa là có thật lại vừa tương đối trong cùng một thời điểm. Tự bản chất của chính tương đối không phải luận lý một mình lại mang tính biện chứng. Tính tương đối cùng một lúc vừa thường hằng lại vừa vô thường, vừa là hữu hạn lại vừa là vô hạn, đồng thời lại vừa đặc thù lại vừa phổ quát. Tính mâu thuẫn này nằm trong chính bản chất thực tại và phải được ưng thuận.¹¹¹¹

Luận điểm cho rằng học thuyết “nội chất thể” bị thả lỏng khỏi toàn bộ các khía cạnh chung chung như là điều tuyệt đối và tuyệt đối đặc thù, thời không thể chấp nhận được. Giống như mọi vật khác, nó vừa là đặc thù lại vừa là phổ quát trong cùng một

1108. NBT., p. 48. 7 – *niscaya-ārūḍham rūpam-samāropitam=buddhy=avasitam*, như trên., p. 51. 8.

1109. Xin đọc cp. My Nirvāṇa, p. 142 ff.

1110. Sự bất đồng của người Kỳ-na đối với Học thuyết về Nội Chất Thể được khái quát lại bởi Sāntiraksita, TS., p. 486 ff.

1111. Như trên., p. 486. 23.

lúc.¹¹¹² Khái niệm “tự thân một vật” bao gồm mọi vật trong đó, đây chính là một vật phổ quát.¹¹¹³ Hơn thế nữa, mỗi vật đặc thù lại được phân biệt khỏi mọi vật đặc thù khác, nó gồm trọn “tính khác biệt” và tính khác biệt này chính là một phạm trù của trí năng vậy. Tính chất “tinh tuyền” được giả định của tự thân một vật chính là một ảo tưởng. Nó cũng mang tính chất biện chứng giống như mỗi khái niệm luận lý khác, nó vừa mang tính đặc thù vừa mang tính chung chung cùng một lúc. Nhưng khía cạnh này không cản trở với thực tại của nó, bởi lẽ như những người Kỳ-na chủ trương, tự thân thực tại đã mang tính biện chứng rồi vậy.¹¹¹⁴

Có một triết gia người Kỳ-na tên là Ahrika¹¹¹⁵ được cho là đã chấp nhận cuộc tranh luận này theo đường nét luận cứ rất quen thuộc đối với vị sử gia triết học. Ông chủ trương, vạn vật cùng một lúc bao gồm một số tương đồng và một số khác biệt, tính tương đồng nơi vật đó chính là điều phổ quát còn sự khác biệt đó chính là điều đặc thù vậy. Nếu có một sự vật như vậy tồn tại như là một điều đặc thù tuyệt đối, thì vật đó phải không có tương quan gì và tuyệt đối khác biệt đối với mọi vật đang tồn tại khác. vật đó có thể không tồn tại, vật đó có thể chẳng là gì cả. Một “cánh hoa trên bầu trời”¹¹¹⁶ và mặt khác, nếu vật đó không bao gồm một số khác biệt nào đó, thì nó sẽ kết hợp thành một khối với toàn thể các vật khác và sẽ chẳng còn bất kỳ tính đa dạng nào tồn tại nữa. Thật sai lầm nếu ta cho rằng một Hữu thể (Ens) phải mang tính đơn nhất, một Hữu thể luôn có hai đặc tính, tồn tại và không tồn tại, chuyển động và đứng yên, chung chung và đặc thù trong cùng một thời điểm. Yếu tính một thực tại luôn mang tính biện luận, có nghĩa là luôn luôn gồm hai đặc tính. Người Phật tử trả lời, nếu đặc tính phổ quát và đặc thù mà đồng nhất với nhau, thì cả hai đặc tính đó sẽ phải kết hợp thành một khối trong cùng một Hữu thể độc nhất và Hữu thể độc nhất đó sẽ không bao giờ có hai đặc tính cả. Nhưng nếu cả hai đều không đồng nhất với nhau, thì khác biệt sẽ xuất hiện và dứt khoát sẽ có hai thực tại tồn tại trong cùng một lúc, và Hữu thể sẽ không phải là hai thực tại.¹¹¹⁷ Nếu chúng ta phải thừa nhận rằng Hữu thể chỉ có một, nhưng chỉ khác biệt ở những điều kiện và phẩm chất mà thôi, vấn đề sẽ khởi lên liệu những phẩm chất nơi hữu thể đó có thật hay chỉ là tưởng tượng.¹¹¹⁸ Nếu các phẩm chất đó chỉ mang tính tưởng tượng, thì người Phật tử sẽ không còn phân nan chi nữa. Nhưng người Kỳ-na lại thừa nhận những phẩm chất đó có thật, và phẩm chất có thật không thể nào trở thành mâu

1112. Như trên., p. 486. 25 ff. và 490.11

1113. Như trên., p. 487. 22.

1114. Vị thế hỗ tương của những người Mādhyamikas và những người Kỳ-na trong vấn đề này có thể là, ở một mức độ nào đó giống như vị thế hỗ tương tâm lý học biện chứng của Hegel và những người đồ đệ duy vật của ông, Marx và Engels. Hai người đã sẵn sàng thừa nhận rằng thực tại là biện chứng và mâu thuẫn.

1115. Như trên., p. 486. 25.

1116. Như trên., p. 487. 5, 487. 20 và 495. 12.

1117. Như trên., p. 489. 7 – 10.

1118. Như trên., p. 490. 14.

thuần được, vì một Hữu Thể (Ens) luôn phải mang tính đơn nhất. Nếu vật này còn có thể là một vật khác, vật đó sẽ để mất đi đồng nhất tính của mình và tức khắc trở thành một vật khác. Chẳng có ai không phải là người điên¹¹¹⁹ lại có thể bác bỏ được luật mâu thuẫn và như chúng ta đã thấy luật này đã kiến lập thực tại là một vật đặc thù tuyệt đối hay nói đúng ra một vật đặc thù chính là tự thân một vật vậy.

§ 9. Sự phát triển các quan điểm về thực tại.

Toàn bộ hệ thống triết học Ấn Độ cùng một lúc lại còn là các học thuyết Giải Thoát nữa. Chính vì thế, vấn đề thực tại Tuyệt đối lại có hai khía cạnh. Nó vừa là yếu tố tuyệt đối của tiến hóa của cuộc sống trong vòng Luân hồi (Samsāra,) hay còn là đoạn diệt vĩnh viễn của tiến hóa này nơi Niết bàn.

Trong Sāṅkhya những yếu tố tuyệt đối tiến hóa có ba loại siêu nguyên tử Thực tại¹¹²⁰ có cách sắp xếp khác nhau tạo ra rất nhiều đối tượng và những biến đổi liên tục của các đối tượng này, phải chịu ảnh hưởng một lực trung tâm gọi là *lực nghiệp chương*, Nirvāṇa chính là đoạn diệt vĩnh viễn của qui trình tiến hóa này.

Đối với Nyāya và Vaiśeṣika cổ đại lại cho rằng các yếu tố tuyệt đối được chia thành bốn loại nguyên tử, dưới ảnh hưởng của lực nghiệp chương, đã tác tạo¹¹²¹ thành các cảnh giới cộng với tiến hóa dành cho mỗi giới. Đoạn diệt của qui trình đó tại Niết bàn chính là sự chết vĩnh viễn, bởi lẽ tâm thức không còn nữa cùng với biến hóa cảnh giới cũng tan biến luôn. Đối với Nyāya-Vaiśeṣika sau này lại chủ trương Vĩnh hằng hay Niết bàn bao gồm cả thượng đế vĩnh hằng thần bí và vẫn đang hành động.

Trường phái Tiểu Thừa chủ trương ba loại Thực tại và bốn nhóm nguyên tử được thay thế bằng ba loại yếu tố (đại) và Năng lực.¹¹²² Ở đây Vĩnh Cửu Tính cũng chính là vô thức (không có ý thức), là một nguyên nhân cho cái chết vĩnh cửu, đây chính là do hậu quả của lực nghiệp chương đã bị cạn kiệt.

Vào lúc đầu trường phái Đại Thừa chủ trương Lực Nghiệp Chương biến thành Lực Ảo Tưởng.¹¹²³ Vĩnh Cửu Tính chính là cảnh giới (*thế giới dưới dạng vĩnh hằng = sub specie aeternitatis*), là pháp chứng đạt thông qua triệt hạ được toàn bộ ảo tưởng này. Trường phái Vedāna cũng chấp nhận cùng một vị thế như vậy.

Cuối cùng vào giai đoạn thứ hai trường phái Đại Thừa chủ trương thực tại Tuyệt đối chính là Nội Chất Thể (*Thing-in-Itself*). Tính khác biệt nơi thực tại này được khả

1119. Như trên., p. 491. 9.

1120. guṇa.

1121. ārabhante.

1122. dharma=samskāra.

1123. māyā.

năng hiểu biết phân tích thành Chủ thể và Đối tượng¹¹²⁴ dưới ảnh hưởng của luật nghiệp chương tạo thành một qui trình cảnh giới. Tính chất không khác biệt nơi thực tại đó lại chính là Niết bàn. Đây chính là vĩnh cửu tính không thể tả ra bằng lời thuộc hiện hữu¹¹²⁵ thuần túy và ý thức thuần túy.¹¹²⁶ Trong đó ta thấy chủ thể và đối tượng kết hợp thành một khối duy nhất.

Như vậy, Nội Chất Thể (*Thing-in-Itself*) một mặt là một đối tượng ngoại vi làm nguyên nhân tuyệt đối cho tri thức. Mặt khác, nó cũng là một điểm để cho chủ thể và đối tượng kết hợp thành một khối duy nhất nơi tuyệt đối chung cuộc.

Ngài Jinendrabuddhi¹¹²⁷ cho rằng: “Từ quan điểm của “đặc tính điều này” (có nghĩa là thực tại tuyệt đối hay Nội Chất Thể (*Thing-in-Itself*) chẳng có một chút khác biệt nào cả (giữa chủ thể và đối tượng), nhưng nếu được mổ xẻ chúng ta đã làm bằng cách phân loại thành Ảo Tưởng Siêu Nghiệm... Toàn bộ những gì chúng ta biết được chủ yếu chỉ là đáng vẻ bề ngoài gián tiếp mà thôi như đã được phân biệt rõ nhờ cấu trúc của một chủ thể và một đối tượng.

Khái niệm “Tự Thân Yếu Tính”, là yếu tính hoàn toàn tự thân nơi mọi yếu tố, cũng đã xuất hiện nơi trường phái Tiểu Thừa rồi. Yếu Tố hiện hữu, là khái niệm cơ bản thuộc giai đoạn đó đã được định nghĩa như là người “tự mang chính yếu tính của mình”.¹¹²⁸ Tuy nhiên, khái niệm này có khác so với khái niệm trước đó ở nhiều khía cạnh. Cho đến nay không có một đường nét cứng nhắc giữa thực tại là lý tưởng đâu, các yếu tố hiện hữu được chia thành vật chất và tâm linh, hay chia thành vật chất, tâm linh và các lực.¹¹²⁹ Tất cả ba yếu tố này đều có thật.¹¹³⁰ Thực tại không được định nghĩa là hiệu xuất. Toàn bộ tác ý đều tập trung vào việc khước từ thực tại nơi toàn bộ cách phối hợp các yếu tố này. Chất thể được coi như mang tính năng động, được cho là mang tính tinh tế và các yếu tố tâm thức ngoại hiện lẫn nhau đến nỗi sự khác biệt giữa chất thể và tâm linh hình như bị suy yếu dần đi, cả hai đều chỉ là các lực mà thôi.¹¹³¹

Các trường phái Tiểu Thừa bị dao động nơi định nghĩa của “Hữu thể tự sự” (*Own essence*) như là một thời điểm. Mỗi trường phái đều có một danh sách các yếu tố cho riêng mình. Tuy nhiên, những khác biệt đều không mấy cơ bản cho lắm.

1124. *grādhya-grāhaka-kalpanā*.

1125. *svabhāva-kāya*.

1126. *jñāna-kāya*.

1127. Xin đọc tập II, p. 396.

1128. *sva-lakṣaṇa dhāṇād dharmah*, xin đọc cp. Yaśomitra ad AK. I. 3 và CC., p. 26, n=attano pana sabhāvān dharentī ti dhammā, Atthasālinī, p. 39. § 94, xin đọc cp. Mil. 205 & Netti 20.

1129. *rūpa-jñāna-cittaviprayukta-saṃskāra*.

1130. *bhāva-dharma=sat=anitya*.

1131. Xin đọc cp. CC., p. 84.

Sự phân biệt về toàn bộ các yếu tố trong ba loại tướng tượng thuần túy,¹¹³² thực tại thuần túy¹¹³³ và mối “phụ thuộc lẫn nhau”¹¹³⁴ sắp loại giữa các yếu tố đó – sự phân biệt này là tính chất đặc biệt nơi trường phái Yogācāra cổ đại – đã hàm ý một sự phân ranh giới sắc bén giữa thực tại và tính lý tưởng. Dharmakīrti đã đem lại cho học thuyết này một vóc dáng cuối cùng bằng cách định nghĩa thực tại chính là hiệu quả đem lại và chống đối một cách cơ bản với bất kỳ loại lý tưởng nào. Thế rồi ông cho vật có tâm thức trở thành đồng nghĩa với hiện hữu thuần túy, với điều đặc thù cùng cực và “nội chất thể” (*Thing-in-Itself*).¹¹³⁵ Ta phân biệt rạch ròi điều này và chống lại “phi hiện hữu”, lý tưởng và tổng quát tính thuộc toàn bộ cấu trúc tâm linh.

Ý tưởng cho rằng tính tuyệt đối có thể nhận ra được như là “nội chất thể” (*Thing-in-Itself*) bằng cảm giác thuần túy đã được trường phái Vedāna vay mượn sau này từ Phật giáo. “Bởi lẽ sự khác biệt về các đối tượng chỉ được phán đoán¹¹³⁶ nhận ra mà thôi, và bởi vì nếu không có nhận thức được về sự khác biệt đó thì chẳng có những đối tượng cá nhân, (nhưng chỉ có Toàn khối hay tuyệt đối mà thôi, chính vì thế những người Vedāntins thừa nhận rằng chỉ có cảm giác thuần túy)¹¹³⁷ mới hiểu được hiện hữu thuần túy¹¹³⁸ (hay còn gọi là Đấng Phạm Thiên tuyệt đối mà thôi).¹¹³⁹

§ 10. Một số Học thuyết châu Âu tương đương.

Tóm lại, Khái niệm Thực Tại Cơ Bản như đã được kiến lập trong trường phái Phật giáo phê phán bao gồm những vấn đề sau đây 1) điều đặc thù tuyệt đối, 2) hiện hữu tuyệt đối, 3) một thời điểm nơi dòng hiện hữu, 4) thực tại là duy nhất và bất tương quan, 5) thực tại mang tính năng động, phi tương đẳng và bất kỳ gian, 6) thực tại sở hữu khả năng kích thích khả năng hiểu biết để tạo ra hình ảnh tương ứng, 8) thực tại này còn tạo ra sức mạnh phán đoán quyết đoán, 9) thực tại này còn là “nội chất thể”, không thể diễn tả bằng lời được và không thể nhận thức được.

Trong cuộc nghiên cứu thực tại tuyệt đối kéo dài hơn hai thiên niên kỷ đôi khi triết học du hành trên cùng một đường hướng song hành, triết học đó đã nhắc lại, toàn bộ hay chỉ một phần cùng những luận cứ có hơi khác nhau đôi chút, đã rút ra từ những luận cứ

1132. *pari-kalpita*.

1133. *pari-niṣpanna*.

1134. *para-tantra*.

1135. *vastu=sattā=paramārtha-sat=svalakṣaṇa*.

1136. *savikalpaka*.

1137. *nirvikalpaka*.

1138. *sattā-mātra*.

1139. Xin đọc SD., p. 126. Vedānta-paribhāṣā, p. 31 ff., giải thích “tat tvan asi” là nirvikalpaka, và Nyāya-makaranda, p. 153 ff., thừa nhận là một tattva-sakṣāt-kāra là trí năng trực tiếp về điều Tuyệt đối. Các vị Thần Bí Yogi chỉ nhận thức được từng sự việc một cách gián tiếp nhờ vào nirvikalpaka, đối với vị đó mānasa-pratyakṣa hay trực giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc cũng chỉ là một pramāṇa mà thôi.

này cùng những kết luận hay có khác nhau đôi chút, tuy nhiên vẫn không đạt đến được cùng một kết quả chung cuộc.

Thuật ngữ để gọi thực tại tuyệt đối này trong luận lý Phật giáo có thể hiểu theo nghĩa đen là “Hữu Thể Tự Sự” (*Own Essence*).¹¹⁴⁰ Đến một mức độ nào đó, hữu thể tự sự này lại trùng khớp một cách ngẫu nhiên với “Hữu Thể Đệ Nhất” của Aristotle. Công thức hình thành như *Hoc Aliquid* (Biệt hữu) lại trùng khớp ngẫu nhiên với thuật ngữ *kimci idam* từ đó mà “hữu thể tự sự” được giải thích. Trong Phật giáo ta hiểu đây là điều tuyệt đối không có tương quan gì cả, bởi vì hữu thể này là điều gì đó tự thân mà có. Aristotle phải khó xử cho rằng: “liệu có bất kỳ Thực thể hay Hữu thể nào có tương quan (*relatum*) gì với nhau hay không; Hình như ông cho rằng Yếu Tính Thứ Cấp (*Second Essence*) có thể là như vậy, nhưng Yếu Tính Cơ Bản hay Đệ Nhất Yếu tính thì không. Tuy nhiên ngài kết luận bằng cách chấp nhận rằng vấn đề đặt ra ở đây là một vấn đề nghi ngờ và khó giải quyết”.¹¹⁴¹ Còn việc phủ nhận của người Ấn Độ thời hết sức rõ ràng và minh bạch.

Tuy nhiên, “điều đặc biệt nhất đối với Yếu Tính của Aristotle là trong khi vẫn nguyên vẹn là *Unum et idem Numero* (là một và cùng một số lượng đó), Yếu Tính đó có khả năng tự biến đổi bằng cách nhận lấy cho mình những tùy thể (*Accident*) mâu thuẫn khác”.¹¹⁴² Như chúng ta đã thấy, điều này có hơi khác so với Phật giáo. Ở đây mỗi biến đổi đều là biến đổi yếu tính. Hơn thế nữa, Aristotle còn thừa nhận đến mười loại *Hữu Thể* (*Ens*) khác nhau, trong khi đó “Hữu Thể Tự Sự” (Hữu thể tự sự) của Phật giáo chỉ là một *Hữu thể* mà thôi, toàn bộ các phạm trù (loại) khác tự chất chỉ là *Phi Hữu Thể* (*non-Ens*). Các Phi hữu thể này có thể gián tiếp là một *Hữu Thể* chỉ khi nào Yếu Tính Cơ Bản hay Đệ Nhất Yếu tính có mặt ở dưới đáy hữu thể đó, thế rồi lúc đó các phi hữu thể đó nhận lấy được thực tại vay mượn từ yếu tính cơ bản đó. Hình như ngài Aristotle nhận ra điều này bằng cách cho rằng: “Chỉ có một mình Hữu Thể Đệ Nhất là *Hữu Thể* (*Ens*) hiểu theo nghĩa trọn vẹn nhất”. Cũng giống như “Hữu Thể Tự Sự” của Phật giáo, Hữu thể này “nhất thiết phải là Chủ Thể hay Thể Nền cho toàn bộ các Phạm Trù khác”.

Lướt qua một số lớn các so sánh đã tự gợi ý một cách tự nhiên thông qua việc khảo sát tỉ mỉ vô số những học thuyết liên quan đến học thuyết các triết gia đã tạo thành liên quan đến những khái niệm về Thực Tại, Hiện Hữu, Thực thể, Yếu tính v.v... chúng ta có thể dừng lại ở thuyết Đơn tử Tính của Leibnitz, vì trong đó có nhiều điểm tương tự giữa lập trường của Leibnitz và ngài Dharmakīrti chống lại đối thủ chủ trương nhất nguyên thuyết, duy cơ thuyết và nguyên tử thuyết. Đúng như thực tại năng động của ngài Leibnitz bác bỏ 1) Nhất nguyên thuyết của ngài Spinoza, 2) Duy cơ thuyết của

1140. svakakṣaṇam= paramārtha-sat.

1141 Xin đọc Grote, Aristotle, p. 72.

1142. Như trên., p. 69.

Descartes 3) Thực Tại Tuyệt đối bất phân biệt của các vị theo thuyết nguyên tử - Cũng giống vậy Dharmakīrti bác bỏ 1) Nhất nguyên thuyết của Mādhyamika-Vedānta, 2) Thuyết Duy cơ của Sāṅkya ông này chủ trương toàn bộ những biến đổi trong thiên nhiên là do những biến đổi cách phân bố của một khối lượng nhất quán nơi chất thể di động; và 3) học thuyết nguyên tử của Vaiśeṣikas. Hữu Thể Tự Sự cũng giống như những Đơn Tử đều mang tính chất năng động và nhất thời. Ngài Leibnitz cho rằng: “Trong khi chuyển động là một sự vật liên tiếp, chẳng bao giờ tồn tại thêm hơn một lần, bởi lẽ toàn thể những bộ phận của vật đó không bao giờ tồn tại chung với nhau... Mặt khác, sức lực và tinh tấn (cố gắng) lại tồn tại hầu như hoàn toàn ở từng chốc lát một và vì thế phải là điều gì đó nguyên thủy và có thật”. Thật là điều hấp dẫn đến cao độ vì là thời khắc, đang trương và chuyển động lại là thực tại ngài Leibnitz bác bỏ chính xác dựa trên cùng cơ sở giống như Phật giáo, tức là vì chúng không thể nào tồn tại trong cùng một thời điểm duy nhất. Ngài Leibnitz lại cho rằng: “Các Thực thể không bao giờ được cho là một Yếu tính trợ trụ mà không có bất kỳ hành động nào đi kèm, nhìn chung hành động chính là Yếu tính của Thực thể đó. Đây cũng chính là nguyên tắc của Phật giáo cho rằng “hiện hữu chính là hành động (công việc), “hiệu quả chính là thực tại”. Một cách loại suy rất nổi tiếng khác nữa bao gồm luận điểm cho rằng: “Bởi vì Các Đơn Tử chỉ là những trung tâm thuần túy đòi hỏi nhiều hay là những nhóm phức hợp (năng động), mỗi nhóm đó phải tuyệt đối loại trừ khỏi những nhóm khác, không có một đơn tử nào có thể gây ảnh hưởng đến đơn tử khác hay tạo ra được bất kỳ biến đổi nào trong đó. Như chúng ta đã thấy, giống như các nhóm phức hợp ở Phật giáo, cho dù các nhóm này chẳng là gì khác hơn là đem lại hiệu quả, thực sự các nhóm này không thể tạo ra được bất kỳ điều gì, chúng không “được sử dụng”. Nhưng ở đây ta dừng lại phân loại suy này. Giống như “Yếu Tính đệ nhất” của ngài Aristotle, đơn tử là một Chung Tổ (Entelechy), yếu tính đó chính là một Linh hồn. Theo Phật giáo, đơn tử này chính là một thời điểm ngoại vi.

Bỏ qua hàng loạt các nhà triết học thừa nhận có sự khác biệt giữa thực tại ngẫu nhiên các đối tượng nhận thức được bằng thực nghiệm và các nguồn thực tại siêu nghiệm chung cuộc, chúng ta thử nghiên cứu lâu hơn một số điều có liên quan đến Kant, bởi lẽ ở đây, rất có thể hình như chúng ta không chỉ bắt gặp một số đường nét tương đương và một số mảnh vụn vật tách biệt thuộc luận cứ tương tự, nhưng với một tính tương đồng thấy được nơi toàn bộ những khái niệm. Những điểm sau đây cuốn hút chú ý của chúng ta rất nhiều.

Cũng giống như Dignāga, Kant thừa nhận hai và chỉ có hai nguồn trí năng của chúng ta và có sự khác biệt căn bản giữa hai nguồn trí năng này.

Mặc dù cơ bản là khác nhau và trên nguyên tắc tách biệt với nhau, song về mặt thực nghiệm mà nói, cả hai nguồn trí năng này hình như luôn luôn tương hợp với nhau. Kết quả là sự khác biệt giữa hai nguồn trí năng này không phải là khác biệt thực nghiệm và là khác biệt siêu nghiệm.

Trong toàn bộ các hệ thống khác người ta thừa nhận một ý tưởng rõ ràng và tách biệt như là điều đảm bảo cho chân đế. Chỉ thông qua các hiện tượng giác quan chúng cũng được nhận ra một cách rối loạn, thông qua trí năng, hay lý trí, chúng ta đã nhận ra được một cách rõ ràng thực tại tuyệt đối là những vật tự thân có thật. Trong giai đoạn phê phán Kant đã xoay ngược lại mối tương quan này. Nhận thức rõ ràng và riêng biệt ám chỉ đến các hiện tượng, nhưng ngài còn cho rằng: “Điều gì trong các hiện tượng đó lại tương ứng với giác quan, tạo thành chất thể siêu nghiệm cho toàn bộ các đối tượng, như là những nội chất thể (Thực Tại, *Sachheit*)”. Theo những người Phật tử, như chúng ta đã thấy, Nội Chất Thể được coi như là cảm giác thuần túy. Những gì ta nhận thức được một cách rõ ràng và riêng biệt lại là những hình ảnh được trở thành đối tượng mà thôi.

Kant cho rằng ta không thể nhận ra được Nội Chất Thể, chúng ta không thể trình bày nội chất thể này nơi một hình ảnh giác quan, đây là giới hạn của nhận thức chúng ta. Những người Phật tử cho rằng, tri thức của chúng ta không thể chứng đạt đến vật đặc thù tuyệt đối được.

Tuy nhiên, Kant cho rằng Nội chất thể đó tồn tại và cũng đem lại hiệu quả rõ ràng, Nội chất thể này chẳng gì khác hơn là một cách theo đó tri giác của chúng ta ảnh hưởng đến thực tại ngoại vi. Ngài Dharmakīrti cho rằng Vật đặc thù tuyệt đối cũng chính là thực tại tuyệt đối, bởi lẽ chỉ một mình Nội Chất này đem lại hiệu quả mà thôi.

Có hai thực tại và cũng có hai nhân quả tính, là nhân quả tính thực tại tuyệt đối của Nội Chất thể và nhân quả tính thực tại gián tiếp nơi đối tượng thực nghiệm. Nội Chất thể cũng chính là một tên gọi khác cho nhân quả tính thực tại tuyệt đối, Nội Chất thể chẳng gì khác hơn là sự kiện thuộc nhân quả tính thực tại này. Điểm này người Phật tử đã diễn đạt với chính xác đầy đủ đã khiến cho những lời giải thích của Kant trở nên bối rối, bởi lẽ ông đã coi thực tại như là một phạm trù hợp đề, như là một thực tại không phải là tuyệt đối, như là một thực tại vĩnh viễn và đẳng trương, tức là *ralitas phaenomenon (hiện tượng có thật)*.¹¹⁴³

Sự khác biệt cơ bản giữa Nội Chất thể của Kant và “Hữu thể Tự Sự” của ngài Dharmakīrti bao gồm trong sự nhận dạng rõ ràng của “Hữu thể Tự Sự” với một thời điểm duy nhất của thực tại tương ứng ở một khoảnh khắc thời gian cảm giác nào đó. Sự vật Phật giáo chủ trương mang tính chất siêu nghiệm ở mức độ trong đó một thời điểm độc nhất, như là hữu thể nằm ngoài mọi hợp đề, không thể nhận ra được bằng thực

1143. Điều này rõ ràng cho thấy phải có nghĩa là có một phi hợp đề khác nữa, là Thực tại Tuyệt đối, một thực tại, không phải là một thể liên tục, nhưng là một thời điểm, xin đọc cp. CPR., p. 137. Chính là Nội Chất thể. Thuật ngữ “sự vật” (thing) đã ám chỉ một hiện hữu và Kant đã giải thích mang ý nghĩa Thực tại (*Ding=Sachheit=Realität*). Tuy nhiên, một số đông các vị giải thích đã lên án ông và hiện vẫn đang kết tội ông về một mâu thuẫn hiển nhiên bằng cách đổ tội cho Kant về học thuyết nói về một sự vật mà không phải là một sự vật nào cả, một sự vật chẳng làm gì cả, mặc dù đó là điều tuyệt đối, có nghĩa là, thực tại và cũng chính là hiệu quả, là thực tại thuần túy và cũng chính là hiệu quả “thuần túy” nữa.

nghiệm.¹¹⁴⁴ Mặt khác điểm đặc biệt của Kant cho rằng “bất luận điều gì nơi những hiện tượng tương ứng với cảm giác chính là một Nội Chất thể”¹¹⁴⁵ điều này ăn khớp hoàn toàn với Yếu tính Độ Nhất Phật giáo. Có một khác biệt thêm nữa có thể tìm thấy trong sự nhận dạng rõ ràng do những người Phật tử phát hiện ra về Hữu thể tự sự với hiện hữu thuần túy.¹¹⁴⁶ Hiện hữu này chẳng phải là một điều đã được khẳng định, cũng không phải là một phạm trù, hiện tượng này chỉ là một chủ thể chung cho mọi hiện tượng vị ngữ hóa. Đề cập đến vấn đề người Phật tử sử dụng luận lý học đối với khái niệm Chủ thể Tuyệt đối¹¹⁴⁷, với toàn bộ những phán đoán và với toàn bộ những hậu kết như chúng ta sẽ thấy tiếp theo sau đây. Có một sự khác biệt thêm nữa giữa “Nội Chất Thể” và khái niệm “Hữu Thể Tự Sự” của Phật giáo, hệ tại ở điều này, Kant thừa nhận một Nội Chất thể nội tại đằng sau từng mỗi bản ngã Thực nghiệm, giống như ngài đã thừa nhận một nội chất thể ngay tận đáy mọi đối tượng ngoại vi. Như vậy, hình như có đến hai loại Nội chất thể, lại này đối mặt với loại khác. Đây chính là sự khác biệt nơi Triết học Phật giáo. “Hữu thể Tự Sự”¹¹⁴⁸ chính là một sự vật ngoại vi như vật đó tự thân tồn tại một cách hoàn toàn trong đó, phải cắt rời khỏi toàn bộ những tương quan. Một sự vật nội tại tương ứng chính là cảm giác cũng phải cắt rời khỏi mọi cấu trúc.¹¹⁴⁹ Nhưng cảm giác thuần túy và đối tượng thuần túy tương ứng lại không phải là sự vật tồn tại ở hai thuật ngữ thực tại ngang nhau. Cả hai đều là một thực tại tuyệt đối phân đôi thành chủ thể và đối tượng bằng chính cùng một khả năng tương tượng suy diễn đó,¹¹⁵⁰ khả năng này đã trở thành kiến trúc sư trưởng của toàn bộ thế giới thực nghiệm và lại luôn hành động theo phương pháp phân đôi hay biện chứng đó. “Hữu Thể Tự Sự” ngoại vi chính là thực tại tuyệt đối trong lãnh vực luận lý mà thôi. Bởi lẽ tất cả triết học cuối cùng phải trở thành nhất nguyên, chính trong lãnh vực siêu luận lý chung cuộc này ta thấy xuất hiện một tính tuyệt đối chung cuộc, trong đó chủ thể và đối tượng lại kết hợp thành một khối. Ngài Dharmakīrti nói rằng đây là điều mà chúng ta không thể nhận thức được cũng không thể diễn đạt ra bằng lời được, có nghĩa là, điều này vẫn còn quá xa với lãnh vực thực nghiệm hơn là thời điểm không thể nhận thức được nơi thực tại ngoại vi, đây chính là Tuyệt đối chung cuộc, được nhân cách hóa với Đức Phật nơi thân xác vũ trụ của Ngài.

Nội Chất thể Phật giáo được coi như là cảm giác thuần túy lại gần gũi hơn chút ít với thế giới thực nghiệm hơn là Nội Chất thể của Kant. Kant phản đối quyết liệt chống

1144. *kṣaṇasya (jñānena) prāpayitum asakyatvāt*, NBT., p. 12. 19.

1145. CPR., p. 117 (ch. on Schematism) “về chương toát yếu”.

1146. *sattā-matra*.

1147. *dharmin*, là chủ thể chung chung cho mọi dharma. Xin đọc cp. Những lời của Kant (trong cùng một chương đó) – “thực thể, nếu chúng ta bỏ ra ngoài những điều kiện giác quan về thường hằng, sẽ không có nghĩa ngoài điều gì đó ta có thể hình thành trong đầu là một chủ thể, chẳng có bất kỳ một thuộc tính nào cả”.

1148. *sva-lakṣaṇa=bāhga-artha*.

1149. *nirvikalpaka*.

1150. *grāhya-grāhaka-kalpanā*.

lại cách giải thích bản thực nghiệm này về Nội Chất thể mà theo ông lại mang tính chất hoàn toàn siêu nghiệm. Giống như một giấy lát duy nhất, sự vật Phật giáo khó lòng có thể được cho là mang tính chất thực nghiệm được.

Bộ phận đó nơi các luận cứ Phật giáo bao gồm nơi một cách nhận dạng hiện hữu với yếu tính Xác Định khiến cho chúng ta phải ngạc nhiên bằng tính tương đồng với một số ý tưởng do ngài Herbart diễn tả. Hiện hữu đối với vị triết gia này có nghĩa là “việc thừa nhận tuyệt đối”, là “việc công nhận rằng một số điều gì đó không thể bác bỏ được bằng suy tư” điều đó có yếu tính không thể chấp nhận phủ định.¹¹⁵¹ Khái niệm hiện hữu là một loại thừa nhận có nghĩa đây chỉ là một cách thừa nhận đơn giản điều gì đó và không còn gì khác nữa. Ông cho rằng: “Các đối tượng được thừa nhận và ta có thể nghi ngờ để có thể biến mất toàn bộ các đối tượng này. Nhưng các đối tượng này lại không hề biến mất. Cách thừa nhận điều gì đó luôn tồn tại, nó chỉ được biến đổi, và hướng tới một điều gì đó khác với điều được hướng tới trước đó. Phẩm chất (có nghĩa là điều chung chung) phải nhường bước trước nghi ngờ, nhưng điều gì đã được công nhận (tức là đặc thù tuyệt đối) lại khác, điều đó không thể nhận ra được”.¹¹⁵² “Điều công nhận tuyệt đối này” được chứa đựng nơi từng cảm giác thuần túy, chúng ta không thể nhận ra¹¹⁵³ được. Chẳng có ai tin rằng con số không lại tồn tại, bởi lẽ thế thì đây quả là điều rõ ràng. Đặc điểm của hiện hữu chính là tuyệt đối đơn giản. Hiện hữu không có khả năng xảy ra phủ định. Cách đồng nhất hóa hiện hữu thuần túy này với điều cốt lõi có thể nhận thức được bằng giác quan về thực tại, là cách mô tả điều đó chính là đối tượng bất khả tri, tức là đơn giản, có nghĩa là điều đặc thù cực độ, giống như yếu tính điều xác định không cho phép chúng ta khước từ được nữa, là đối nghịch lại với phẩm chất, có nghĩa là với điều chung chung, không có bất kỳ khẳng định nào trong đó cả,¹¹⁵⁴ nhưng có thể bị nghi ngờ, có nghĩa là khẳng định và khước từ thay đổi – toàn bộ suy tư luận cứ này khiến cho chúng ta phải chú ý đến tính chất tương đồng với những ý tưởng Phật giáo.¹¹⁵⁵

Bộ phận của học thuyết Phật giáo đem so sánh thời điểm thực tại tuyệt đối với một sự khác biệt và công việc của khả năng hiểu biết với cách tính toán¹¹⁵⁶ toán học cũng không để lại bất kỳ một (vật) tương đương trong lịch sử Triết học phương Tây cả. Nhà triết học thời hậu Kant là Solomon Maimon rất nổi tiếng với học thuyết “những khác

1151. “Một vị thế tuyệt đối, Anerkennung von dem, dessen Setzung nich aufgehoben wird” xin đọc cp. Met. II, § 201.

1152. Như trên.

1153. Như trên, § 204.

1154. Chúng ta có thể nói cả hai “con bò có mặt” và “con bò không có mặt,” nhưng Hoc aliquid (Biệt hữu) có nghĩa là luôn luôn có mặt, không thể bị từ khước bởi lẽ việc từ khước cũng có thể trở thành một khẳng định về không gì cả, hay như ngài Vācchaptimisra cho rằng, đây có thể là “phi hiện hữu của một nhân vật nào đó”, vigrahavān abhāva; xin đọc Tātp. 389. 22- na tv abhāvo nāmo kaścid vigrahavān asti *yah pratipattigocarāḥ syāt*.

1155. Vị trí tuyệt đối = vidhi-svarūpa=svalakṣaṇa=sattā-mātra= vastu-mātra=niramaśa-vastu= anavayavin.

1156. samākalana.

biệt nơi tri giác” của ông, ông ta cho rằng: “Những đối tượng khác nhau chính là Bản Thể (Noumena), là những đối tượng được cấu trúc lại từ những khác biệt này ta thấy các hiện tượng xuất hiện”.¹¹⁵⁷

1157. Xin đọc cp. R. Kroner. Von Kant bis Hegel, I, p. 354.

Phần III

THẾ GIỚI ĐƯỢC TÁC THÀNH

Chương I

PHÁN ĐOÁN

§ 1. Chuyển từ cảm giác thuần túy sang khái niệm.

Sau khi đã loại khỏi cõi Thực Tại Tuyệt Đối toàn bộ những gì là tưởng tượng, và biến tưởng tượng đó trở thành những thời điểm thuần túy chẳng dính líu gì đến bất kỳ tổng hợp nào, các vị Luận lý học Phật giáo đã rơi vào một khó khăn mà bất kỳ hệ thống triết học nào cũng gặp phải khi nỗ lực phân tích một loại khác biệt nào đó giữa hai nguồn trí năng liên quan đến thế giới ngoại vi, đến giác quan tiếp thu thụ động và đến những tác tạo tưởng tượng nhất thời. Như chúng ta đã biết, trong Thực Tại Tuyệt Đối, chẳng tồn tại kỳ gian trương đẳng nào, chẳng có phẩm chất cũng như chẳng có chuyển động, không tồn tại những vật Phổ Quát cũng chẳng tồn tại các cá thể đặc thù cụ thể nào, v.v... Mặt khác nơi thế giới tưởng tượng thực nghiệm, ta thấy tồn tại thời gian tưởng tượng, cũng như không gian tác tạo, còn có vô số những phẩm chất tưởng tượng tồn tại, bao gồm cả những chuyển động, những vật phổ quát, những vật đặc thù, v.v... Cả hai cõi, một là cõi thực tại siêu nghiệm tưởng tượng; hai là cõi thực nghiệm tuyệt đối khác nhau.

Nơi hai cõi đó chẳng tồn tại bất kỳ mối tương quan nào khác, ngoại trừ một tương quan nhân quả duy nhất. Những thời điểm ở đây chính là những điểm thời gian tạo ra hiệu quả, những thời điểm đó có khả năng kích thích trí tuệ kiến tạo nơi những hình ảnh ảo giác tưởng tượng mà những người bình thường có thể lầm lẫn đó chính là thực tại. Tình huống nhân quả này chính là một thách thức rõ ràng về những thành kiến mà mọi hệ thống triết học duy thực đều chia sẻ đó chính là hậu quả và nhân duyên phải giống hệt nhau. Ở đây hậu quả tuyệt đối khác hoàn toàn với nhân duyên tạo ra nó. Ta thấy tồn

tại giữa thời điểm và hình ảnh, hay khái niệm do tưởng tượng tác tạo nơi đối tác, một tính chất “phù hợp”¹¹⁵⁸ hay mối tương ứng, nếu muốn chúng ta cũng có thể gọi đây là một “đặc điểm tương tự”, nhưng đây sẽ phải là một tính “tương đồng giữa những vật tuyệt đối khác biệt”¹¹⁵⁹ nhau”. Luật Nhân Quả Phật giáo vì là thực dụng phụ thuộc lẫn nhau không ngăn cản sự khác biệt giữa nguyên nhân và hậu quả. Căn cứ vào một điểm thực tại và điểm tâm thức dễ tiếp thu thời một cảm giác khởi lên. Hình ảnh tương ứng giống như vậy cũng khởi lên nơi sự phụ thuộc thực dụng vào khoảnh khắc cảm giác và khoảnh khắc thực tại khách quan đó.

Tuy nhiên, có một số nhà luận lý học Phật giáo lại tỏ ra bối rối để lấp đầy khoảng cách giữa cảm giác thuần túy và hình ảnh giúp trí nhớ xảy ra tiếp theo sau đó và như vậy để tái kiến lập một thể thống nhất (unity) trí năng mà chính họ đã triệt phá bằng cách thừa nhận có sự khác biệt căn bản về hai nguồn tri thức này. Có điều rõ ràng là, giải pháp cho vấn đề căn bản này có thể cùng một lúc trở nên chiếc cầu nối trên vực thẳm giữa thực tại tuyệt đối và thực tại thực nghiệm, bởi lẽ thực tại chẳng gì khác hơn là hiệu quả và tưởng tượng suy diễn cũng chẳng gì khác hơn là luận lý, thực tại đó cũng sẽ thiết lập một mối liên kết giữa luận lý và hiệu quả của luận lý đó vậy. Hai cách giải thích được đề nghị là, một cách mang tính luận lý, còn cách kia mang tính tâm lý. Vấn đề luận lý sẽ được nghiên cứu tỉ mỉ sau này, vào dịp ta bàn đến duy danh thuyết Phật giáo và học thuyết Phật giáo liên quan đến Phổ Quát.¹¹⁶⁰ Cách giải thích mang tính chất tâm lý cũng không gì khác hơn là một học thuyết về tác ý hay học thuyết về cảm giác tâm linh như đã đề cập đến ở trên.¹¹⁶¹

Khoảnh khắc cảm giác thuần túy hay trực giác giác quan chính là điều khởi lên tiếp theo ngay tức khắc với khoảnh khắc cảm giác tâm linh hay trực giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc. Trong một và cùng một dòng tư duy đó lại có tới hai khoảnh khắc liên tiếp nhau có tương quan với nhau là nguyên nhân và hậu quả. Cả hai đều đồng nhất với nhau ở mức độ cả hai đều thuộc về một dòng tư duy¹¹⁶² duy nhất đó. Nhưng cả hai lại trở thành đồng nhất ở mức độ khoảnh khắc đầu tiên chỉ là một cảm giác do giác quan ngoại vi tạo ra, còn khoảnh khắc thứ hai lại là một cảm giác do giác quan nội tại hay do tâm linh tạo ra. Xuất phát từ quan điểm tâm lý thực nghiệm, cảm giác này chỉ đơn giản là một khoảnh khắc tác ý hay tập trung chú ý về khoảnh khắc cảm giác thuần túy đã diễn ra trước đó. Tâm linh nơi Phật giáo cổ đại chỉ là một cơ quan tri thức thứ sáu¹¹⁶³ đặc biệt, và trong những hệ thống duy thực đã đồng nhất với một dòng thần kinh vậy,

1158. *sārūpya*, xin đọc, tập II, App. IV.

1159. *atyanta-vilakṣaṇānām sālakṣaṇyam*, xin đọc cp. NVTT., p. 340. 17.

1160. *apoha-vāda*.

1161. *mānasa-pratyakṣa*, xin đọc cp. ở trên, p. 161, và tập II, App. III.

1162. *eka-santā-patita*.

1163. *mana-āyatana*, *āyatana*, N. 6, xin đọc CC., p. 8.

ở đây lại được đồng hóa với một khoảnh khắc tác ý¹¹⁶⁴ mà ta gọi là “cảm xúc tâm linh” hay cảm xúc do giác quan nội tại khởi lên, được phân biệt rõ ràng khỏi “cảm giác thuần túy” hay cảm giác do cơ quan giác quan ngoại vi tạo ra. Trong khoảnh khắc cảm giác thứ hai này đối tượng hiện hữu trong tầm mắt quan sát, chính vì vậy mà trực giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc, chính là sản phẩm nối kết cho sự cộng tác giữa khoảnh khắc cảm giác đầu tiên với khoảnh khắc thứ hai của đối tượng.¹¹⁶⁵ Đến khoảnh khắc tri thức thứ ba tiếp theo thuộc về những yếu tố ghi nhớ được khởi lên, các cảm giác phai tàn đi và khả năng hiểu biết tạo dựng lên một hình ảnh trừu tượng tương ứng với chính những qui luật của mình.

Dẫu vậy, khoảnh khắc cảm giác thứ hai xuất phát từ quan điểm thực nghiệm cũng chẳng là gì khác ngoài trừ một khoảnh khắc tác ý, xuất phát từ quan điểm nhận thức học đây chỉ là một khoảnh khắc trực tiếp phi tổng hợp, và độc nhất, là một khoảnh khắc mặc dù được cho là khoảnh khắc trực giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc, tuy nhiên khoảnh khắc này lại thiếu một khía cạnh đặc biệt, đó là đặc tính chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc, đây chỉ là một khoảnh khắc thoát tiên không thể tưởng tượng và không thể diễn tả được bằng lời, chính vì thế khoảnh khắc đó chỉ mang tính bán tri giác, đôi khi lại trở thành khoảnh khắc quá độ giữa cảm giác thuần túy và những hình ảnh tương ứng chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc mà thôi.

Chỉ có loại trực giác nhận ra được bằng trí óc, được qui định khi có sự hiện diện của một đối tượng trong tầm mắt quan sát, người bình thường¹¹⁶⁶ cũng có thể sử dụng được.

Nếu chúng ta có được trực giác giác quan thật sự không bị một khoảnh khắc trực giác giác quan nào trước đó giới hạn, chúng ta sẽ có thể trở thành toàn tri (thông biết mọi sự) chúng ta sẽ chẳng rơi vào hiện trạng hiện thời; chúng ta sẽ không còn là những con người bình thường nữa và chúng ta sẽ trở thành những siêu nhân.

Học thuyết hiện hữu một khoảnh khắc trực giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc tiếp theo đó là một hình ảnh để ghi nhận. Thoạt tiên, chính Dignāga đã gợi ý để chống lại với học thuyết của những người duy thực đã tưởng tượng ra một Tâm linh dưới dạng một luồng thần kinh giống như một nguyên tử đang tuôn trào hầu thiết lập mối liên kết giữa các cơ quan giác quan ngoại vi và Linh hồn, là chủ thể nhận thức. Chính

1164. *manasi-kāra*, resp. *yoniso-manasi-kāra*, xin đọc cp. tập II. App. III, p. 328, p. 3.

1165. Xin đọc cp. tập II. App. III.

1166. Các thầy thần bí Yogi và Đức Phật nhận ra mọi sự đều là *sākṣāt*, chúng chỉ có một *pramāṇa*. Khi chúng đạt *dṛṣṭi-mārga* con người ta trở thành *ārya* (bậc thánh), và người này khác xa với *pudgala* (phàm phu). TS và TSP., p. 901-902, xin đọc cp. p. 396, 1-2. Những người *Sarvāstivādins* cho rằng tính toàn năng Yogi xảy ra trước do những hậu kết tự nhiên siêu vượt hơn, bởi lẽ nhận thức giác quan trực tiếp chỉ được áp dụng vào thời điểm hiện tại. Nhưng trường phái *Sautrāntika* chống lại và chủ trương rằng các thầy Yogis có trực giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc (*mānasa*) lại nhận ra các sự trong đó không do hậu kết, nhưng một cách trực tiếp, cp. NB., p. 11, 17 ff.

ngài Dharmakīrti đã triển khai và nhận được điều chính xác chung cuộc nơi chính tay ngài Dharmottara. Theo ngài Dharmakīrti thời cảm giác thuần túy cho dù chỉ là điều kiện thiết yếu để trí năng thực nghiệm khởi lên, cũng còn là một thực tại có thể cảm nhận được. Như chúng ta đã thấy, thực tại hiện hữu này đã được thiết lập theo các thí nghiệm nội quan.¹¹⁶⁷ Nhưng khoảnh khắc trực giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc lại mang tính chất siêu nghiệm¹¹⁶⁸ hoàn toàn. Chẳng có bất kỳ thực tế nào¹¹⁶⁹ cũng chẳng có những thí nghiệm nào khả thi để chứng tỏ có sự hiện diện thực nghiệm của thực tại này. Theo Dharmottara đây chỉ đơn giản là khoảnh khắc hành vi suy diễn trí tuệ mà thôi. Đây cũng chỉ là một khoảnh khắc khác nhau, bởi lẽ nhiệm vụ của khoảnh khắc này hoàn toàn khác. Như chúng ta đã thấy chức năng của cảm giác thuần túy chính là làm nổi bật sự hiện hữu của đối tượng trong tầm mắt quan sát, chức năng trực giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc bao gồm việc “kích động hình ảnh cho chính đối tượng đó.”

“Cảm giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc” là một thuật ngữ nằm giữa được giả định có nhiệm vụ nối kết cảm giác và khái niệm với một tầm nhìn của trí năng. Nhưng những người Duy Thực phản đối rằng không thể nào có thể liên kết hai sự vật tuyệt đối đồng nhất với nhau như vậy thành một thời điểm tri giác với một hình ảnh rõ ràng được. Vì đó cho rằng nếu như ta có thể biến cả hai sự vật như vậy nên giống nhau bằng một vật trung gian nào đó thời “một con ruồi có thể biến thành con voi thông qua một con lừa làm vật trung gian chẳng hạn.”¹¹⁷⁰

Như vậy, những phản đối chống lại học thuyết về một khoảnh khắc trực giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc, trước tiên phải xuất phát từ phía những người chủ trương Duy Thực, bởi họ đã từ khước một khác biệt rõ nét giữa cảm giác và trí tuệ và bác bỏ cả học thuyết sinh vật Tồn Tại Nhất Thời nữa. “Ngài Vācaspati-miśra cho rằng, giác quan không thể phản ánh được những khoảnh khắc riêng biệt nào, bởi lẽ khả năng hiểu biết không thể nắm bắt được khoảnh khắc diễn ra tiếp ngay sau khoảnh khắc đã tạo ra được một phản ứng thuần túy; nhưng ngược lại khả năng hiểu biết nắm bắt được chính đối tượng giống như các giác quan đã nắm bắt được.”¹¹⁷¹

Trong số những nhà luận lý học Phật giáo học thuyết này đã tạo ra những cách giải thích hết sức đa dạng. Việc đối kháng lại sự tách biệt giác quan đầy khó khăn và nhanh chóng với trí tuệ như ngài Dharmottara chủ trương hình như đã khởi lên nơi trường phái Mādhyamika-Ngài Yogācāras hình như đã có một phần chiều hướng thiên về luận lý duy thực và đã có một phần miệt mài với thành kiến cho rằng hiệu quả phải giống hệt

1167. Xin đọc cp. ở trên p. 150.

1168. *atyanta-parokṣa*, xin đọc cp. tập II, p. 333, n. 3.

1169. NBT, p. 11.1 - na tv asya prasādhakam asti pramāṇam.

1170. Tātp., p. 341. 25 - hasti-māśakāv api rāsabhaḥ sārūpayet, xin đọc cp. bản dịch tập II, p. 423.

1171. Xin đọc cp. tập II., p. 321; NK., p. 122.

với nguyên nhân. Jamyan-zhadpa lại chứng thực¹¹⁷² sự kiện cho rằng trường phái những người duy thực cực đoan, là trường phái Mahyamika-Prasangika, không chống đối lại khả năng có một tri thức nhất thời xảy ra với giác quan và với tuệ tri ngay tức khắc. Nhà Chú Giải Prajñākara Gupta lại hướng chiều theo cùng một quan điểm đó.¹¹⁷³ Nhưng ngài Jñābagarbga và các vị khác lại chủ trương¹¹⁷⁴ rằng học thuyết một khoảnh khắc trực giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc đã được nghĩ ra để có điều trung gian giữa cảm giác thuần túy và một khái niệm tương ứng. Làm sao điều này có thể xảy ra khác được khiến ta có thể hiểu được một cảm giác thuần túy dưới một khái niệm lại không có bất kỳ tương quan nào, mà lại “khác biệt nhau một cách tuyệt đối”? Chắc chắn phải có một vật thứ ba nào đó, một mặt hoàn toàn đồng nhất với cảm giác thuần túy và mặt khác cũng đồng nhất với khái niệm chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc để giải thích cách áp dụng khái niệm sau này với cảm giác trước đó. Đây chính là một trực giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc và khía cạnh này khiến cho trực giác này đồng nhất với khái niệm¹¹⁷⁵ chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc. Như vậy công việc chuyển từ cảm giác sang khái niệm cũng trở nên dễ dàng và nguyên tắc nhân quả đồng nhất mới được cứu vãn.

Tuy nhiên, Dharmottara bác bỏ cách giải thích này.¹¹⁷⁶ Thuyết nhân quả được cho là điều phụ thuộc thực dụng lẫn nhau có thể tồn tại giữa những sự kiện tuyệt đối đồng nhất với nhau. Cảm giác có thể phát huy hết một hình ảnh trực tiếp, mà không cần đến bất kỳ hành động trung gian nào. Khả năng hiểu biết chỉ hoạt động khi nào các giác quan chấm dứt hoạt động. Nếu trường hợp này không xảy ra, thời sự phân định rõ nét giữa cảm giác và khái niệm diễn ra, giữa hai thứ này sẽ chỉ có một khác biệt về mức độ mà thôi, cảm giác có thể trở thành một khái niệm lẫn lộn, nói cách khác, sẽ chẳng có cảm giác thuần túy tồn tại đâu.¹¹⁷⁷

Để duy trì sự hiện hữu nhất thời của hai trực giác thuần túy này, một là trực giác có thể nhận thức được bằng giác quan, và trực giác thứ hai chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc, là điều vô lý, nhưng về nguyên tắc Phụ thuộc thực dụng lẫn nhau, trực giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc chỉ khởi lên ngay tại khoảnh khắc khi mà cảm giác ngoại vi đã chứng đạt chức năng và biến mất.¹¹⁷⁸ Đường nét khắc nghiệt và nhanh chóng giữa tri giác và tuệ tri có thể được cứu vãn chỉ khi nào thừa nhận rằng một điều gì đó đã kết thúc nhiệm vụ khi một điều khác bắt đầu hoạt động.

1172. Xin đọc cp. tập II., p. 327.

1173. Như trên., p. 315 ff.

1174. Như trên.

1175. Như trên., p. 314.

1176. Như trên., p. 316. ff.

1177. Xin đọc NBT, p. 10. 22 - *itarathā cakṣur-āśritva-anupapattiḥ kasyacid api vijñānasya*.

1178. *uparata-vyāpāre cakṣuṣi*. NBT., p. 10. 21.

Khoảnh khắc trực giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc không thể nhận ra được một cách thực nghiệm; một khoảnh khắc duy nhất luôn luôn mang tính siêu nghiệm, khoảnh khắc đó không thể nào thể hiện được bằng một hình ảnh được, khoảnh khắc này cũng không thể diễn tả thành lời được, nhưng cách thừa nhận khoảnh khắc này thôi thúc chúng ta bằng toàn bộ một hệ thống được xây dựng trên một sự khác biệt căn bản của hai nguồn trí năng khác nhau.¹¹⁷⁹

§ 2. Những bước trí tuệ đầu tiên.

Trí tuệ được mô tả như là một bộ phận tri thức tích cực và nhất thời. Công việc của tuệ tri này chính là tác tạo ra nhiều thế giới thực nghiệm từ thực tại thuần túy nghèo nàn đó được trình bày thông qua một trung gian tri giác hoàn toàn rất dễ lĩnh hội. Trí tuệ này bắt đầu đưa ra một hình thái cho chính tư liệu thể chất này. Thực tại tối thượng, là điều mang tính “nội chất thể” được mô tả như một thời điểm ngoại vi. Nhưng chính xác mà nói, ta cũng không thể nói ngay cả điều đó được, bởi lẽ nơi khoảnh khắc đầu tiên trí tuệ đó chỉ hoàn toàn là một cảm giác đơn giản lại mang tính nội tại và không còn gì khác nữa. Nhưng ngay sau khi trí tuệ này tàn lụi đi, ngay lập tức trí tuệ này phân chia cảm giác đơn giản này làm đôi, thành điều gì đó nội tại và một bên chính là nguồn trí tuệ này. Trí tuệ này được phân ra thành chủ thể và đối tượng; lại cũng phân thành một cảm giác đích thực và nguyên nhân ngoại vi cho cảm giác này. Đây chính là cấu trúc tâm linh đầu tiên, là một loại “tổng giác siêu nghiệm”, là một khía cạnh, do đó toàn bộ nhận thức thêm nữa được đi kèm bằng một tâm thức của một bản ngã (Ego). Đối với những người Yogācāras cổ xưa họ cho đây đã là một cấu trúc tâm linh.¹¹⁸⁰ Như chúng ta đã thấy¹¹⁸¹ đối với các vị Luận lý học thời đây vẫn còn là một cảm giác trực tiếp.¹¹⁸² Sau đó tâm linh bắt đầu “xì xào”.¹¹⁸³ Cảm giác hoặc là cảm giác dễ chịu hay là cảm giác khó chịu, và chính cảm giác này làm nảy sinh là lý trí.¹¹⁸⁴ Đối tượng ngoại vi cũng trở thành một điều dễ chịu hay là khó chịu. Thế rồi tâm linh bắt đầu “am hiểu”¹¹⁸⁵ và tạo ra đối tượng theo năm khái niệm hay năm phạm trù lại cũng chính là phương pháp của qui trình¹¹⁸⁶ tạo ra đối tượng đó. Thế rồi tâm linh bỏ qua phương pháp “xì xào”. Tâm linh

1179. Kant cũng cảm thấy vấn đề nan giải để tìm kiếm cho ra “một vật đồng nhất về một mặt với phạm trù, và mặt khác lại đồng nhất với một hiện tượng nào đó”... Vật trung gian này một mặt chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc còn mặt kia phải nhận ra được bằng giác quan “ở mức độ vấn đề là tương đồng với nhau. Nhưng đối với Kant, khoảng cách phải lấp đầy nằm ở giữa khái niệm thực nghiệm hay hình ảnh và một khái niệm tiên nghiệm (tiền nghiệm, tiên thiên) tương ứng thuần túy. E. Caird (cuốn Crit. Phil. of I. Kant, v. 1 p. 423, ấn bản lần hai)....

1180. *grāhya-grāhaka-kalpanā*.

1181. Xin đọc p. 163 ở trên.

1182. *jñāna-anubhava*, xin đọc cp. NBT., p. 11. 14.

1183. *mano-jalpah*.

1184. *cetanā*.

1185. *prajñā*.

1186. *pañcavidha-kalpanā*.

bắt đầu lên tiếng, và nói “điều này” có nghĩa là, thực tại này, có màu xanh, là một phẩm chất; “đây chính là một con bò”, có nghĩa là một chủng loại, v.v...

Biểu đồ về phạm trù của Dignāga sẽ được quan sát tỉ mỉ sau đây. Ở đây chúng tôi chỉ xin tập trung chú ý đến một sự kiện đó tính chất tự phát của tâm trí giống như một số nhà triết học Tây Âu mô tả, như là liên kết với trí tuệ.¹¹⁸⁷ Nhưng ngoài việc chứa đựng hai hành động của ý chí và trí tuệ, trong giai đoạn tỉnh giác tâm thức còn bao gồm hai hành vi của một tâm trí tìm tòi¹¹⁸⁸ và một tâm trí xác định.¹¹⁸⁹

Theo ngài Vasubhandhu, hai hành vi này đều có mặt nơi tiềm thức, cũng như trong một tình huống tỉnh giác đầy đủ, là tri thức. Nhưng trước khi việc tạo thành một khái niệm được hình thành, luôn luôn lúc nào cũng có một số vận hành của tâm trí thông qua rất nhiều trực giác giác quan.¹¹⁹⁰ Việc tổng hợp cách lĩnh hội luôn đi trước việc thừa nhận nơi một khái niệm.

Hai hành vi này đã có mặt trong tiềm thức. Dưới ngưỡng cửa¹¹⁹¹ tâm thức các hành động này chỉ là một tiếng “xì xào” của ý chí mà thôi. Vượt thoát ra khỏi ngưỡng cửa tâm thức¹¹⁹² các hành vi đó lại trở thành trí tuệ. Ngài Yaśomitra¹¹⁹³ giải thích hai hành động đó thuộc việc tổng hợp của cách lĩnh hội và một thừa nhận nơi một khái niệm bằng cách giải thích làm rõ sau đây. Khi người thợ gốm đã tạo ra được một loạt các bình gốm, ông ta khảo sát tỉ mỉ chất lượng của các bình đó bằng một độ cao thấp của âm thanh khi người thợ gốm gõ vào chiếc bình đó. Ông trải qua một loạt các gõ nhẹ vào mỗi chiếc bình và như vậy khi ông đã phát hiện ra những nhược điểm nào đó, ông ta thốt lên “đây rồi!”. Việc khảo sát tỉ mỉ những chiếc bình gốm đó cũng giống như việc tâm trí di chuyển qua rất nhiều tri giác. Việc khám phá ra một chiếc bình bị khiếm khuyết cũng giống như việc tâm trí ấn định trước khi tác thành một khái niệm. Hành vi đầu tiên đôi khi được mô tả như là tính chất “thô thiên”¹¹⁹⁴ hay tính chất thô sơ của tâm trí. Hành động thứ hai như là tính chất “tinh tế”¹¹⁹⁵ hay “tính chất trau chuốt”.¹¹⁹⁶ Như vậy việc tổng hợp cách lĩnh hội luôn đi trước việc thừa nhận một khái niệm.

1187. *cetanā-prajñā-viśeṣa*.

1188. *anveṣako mano-jalpāḥ* = *vitarka*.

1189. *pratyavekṣako mano-jalpāḥ* = *vicāra*.

1190. Lại không có mặt trong *dhyāna* = *nirvitarka-nirvicāra-prajñā*.

1191. *anatyūha-avasthāyām cetanā*; *ūha* = *nirvikalpaka*.

1192. *atyūha-avasthāyām prajñā*; *atyūha* = über der Schwelle des Bewusst-seins.

1193. Ấn Độ AKB., II. 33.

1194. *audarikatā*.

1195. *sūkṣmatā*.

1196. Các trường phái y được đã thực hiện một phân tích về tâm tiềm thức với nhiều chi tiết thêm nữa, xin đọc cp. Caraka, IV. 1. 18 ff.

§ 3. Phán đoán là gì?

Xuất phát trong số hai nguồn trí năng của chúng ta thời nhận thức giác quan được định nghĩa như trên như là cốt lõi vang dội của nhận thức, bộ phận đó vẫn tồn tại khi chỉ một lượng nhỏ xú tư duy tác tạo và tưởng tượng đã bị loại bỏ hết. Nhưng đây chỉ là nguồn trí năng¹¹⁹⁷ siêu nghiệm. Nhận thức thực nghiệm chỉ là một hành vi tri thức đó, đã được làm nổi bật sự hiện hữu của một đối tượng nơi tầm mắt quan sát¹¹⁹⁸ và được một cấu trúc hình ảnh của một đối tượng¹¹⁹⁹ xảy ra tiếp theo sau đó và thông qua một hành vi đồng nhất¹²⁰⁰ của một hình ảnh với cảm giác. Việc đồng nhất như vậy được thực hiện bằng một phán đoán nhận thức do khuôn mẫu “đây là một con bò”, trong đó yếu tố “đây” ám chỉ đến một cốt lõi cảm xúc không thể tự thân có thể nhận thức được, và yếu tố “con bò” đối với khái niệm chung chung được diễn tả bằng một tên mang ý nghĩa rộng và được đồng nhất hóa với cảm giác tương ứng bằng một hành vi quy lỗi cho. Theo các vị chủ trương duy thực không chấp nhận bất kỳ nguồn trí năng siêu nghiệm nào, phán đoán này được bao gồm trong mỗi nhận thức giác quan, nguồn này do giác quan nhận ra, và như vậy cũng chỉ là một cảm giác mà thôi.¹²⁰¹ Nhưng đối với những người Phật tử trí năng được loại ra ngoài, tuy nhiên trí năng này có lần theo dấu vết cảm giác đó. Chỉ mình các giác quan không bao giờ đi đến bất kỳ phán đoán nào.¹²⁰²

Phán đoán nhận thức này chính là một hành vi căn bản của trí tuệ. Toàn bộ các hành vi trí tuệ có thể được biến đổi thành các phán đoán, trí tuệ có thể được định nghĩa như là khả năng phán đoán suy xét, nhưng hành vi căn bản chính là hành vi được gộp lại trong định nghĩa phủ định của nhận thức giác quan thuần túy;¹²⁰³ đây chính là một phi cảm giác, đây cũng là một tư duy tác thành,¹²⁰⁴ đây cũng là một phán đoán nhận thức theo mẫu “đây là một con bò.” Chính là vì yếu tố “đây”¹²⁰⁵ lại là cốt lõi cảm xúc, đã được mô tả ở trên như là ám chỉ cho chúng ta thấy một “Nội Chất Thể” không thể nhận ra được, một phán đoán như vậy có thể được diễn tả theo công thức $x=a$. Phán đoán như vậy là một hành vi tâm linh nối kết cảm giác với khái niệm với một quan điểm về trí năng. Vì chẳng có bất kỳ một mình cảm giác nào, có nghĩa là một tưởng tượng thuần túy lại có thể chứa đựng bất kỳ trí năng có thật nào. Chỉ có việc kết hợp của hai yếu tố này

1197. *atīndryam nirvikalpakam*.

1198. *sākṣāt – kārīva-vyāpāra*.

1199. *vikalpena anuamyate*. Chính vì thế hình như đối lại với những lời tuyên bố trong TSP., p. 399. 16 – *sākāram eva pramāṇam*, và như trên., p. 390. 14 *saṃvāditve’pi* (sic) *na prāmāṇyam*.

1200. *ekatva-adhyavasāya*.

1201. *adhyavasāyātmakam pratyakṣam = savikalpakam*.

1202. *yebhyaḥ hi sakṣurādibhyaḥ vijñānam utpadyate na tad-vasāt taj-jñānam... śakyate evasthāpayithāpayitum (=avasātum)*. NBT., p. 15. 17.

1203. *kalpanāpoḍha*.

1204. *kalpanā=adhyavasāya*.

1205. *idaṃtā*.

nơi một phán đoán về nhận thức mới thực sự là một trí năng mà thôi. Chúng ta đã thấy, cảm giác truyền đạt cho trí năng thực tại,¹²⁰⁶ tính đặc thù¹²⁰⁷, tính chất sống động,¹²⁰⁸ và việc khẳng định hiệu quả.¹²⁰⁹ Khái niệm hay hình ảnh tác thành mặt khác lại truyền đạt cho tính chung chung,¹²¹⁰ tính logic,¹²¹¹ tính nhất thiết,¹²¹² tính chất rõ ràng và tính chất khác biệt.¹²¹³

Như vậy, thuật ngữ tiếng Phạn mà chúng ta dịch là một phán đoán có nghĩa là, theo cách áp dụng chung chung, là một quyết định.¹²¹⁴ Đây chính là một phán đoán, một lời tuyên án, một hành vi ý thức, thuật ngữ này theo Tiếng Tây Tạng là “ý hành”¹²¹⁵ đặc biệt hơn thế nữa, đây chính là một quyết định liên quan đến việc đồng nhất hóa hai sự vật.¹²¹⁶ Thuật ngữ này cũng được sử dụng như là một từ chuyên môn trong một khoa học Ấn Độ rất phát triển đó là khoa học văn thơ, là học thuyết về các nhân vật¹²¹⁷ thi ca; các hình ảnh nhân vật này được phân chia thành các so sánh đơn giản và các cách đồng nhất hóa. Đồng nhất hóa có nghĩa là có một sự khẳng định thi ca để đồng nhất hóa hai điều không phải là những vật giống nhau hoàn toàn, thí dụ như, mặt trăng với một bộ mặt của một thiếu nữ, cũng như vậy phán đoán nhận thức ở đây được mô tả như là một cách khẳng định giống nhau giữa hai điều tuyệt đối khác nhau.¹²¹⁸ Phán đoán này mang tính chất tổng hợp ở mức độ khiến đem lại cho hai bộ phận lại hơi khác nhau. Thời điểm thực tại nhận được một phán đoán như vậy vị trí trong đó một loạt những thời điểm thời gian tương ứng đã được lắp đặt vào trong một thời gian cụ thể và trở thành một phần của một đối tượng sở hữu một kỳ gian.¹²¹⁹ Do một sự tổng hợp đặc biệt những thời điểm liên tiếp nhau, điều đó trở thành một thân đẳng trương¹²²⁰ và lại nữa do một tổng hợp đặc biệt thuộc các thời điểm này có được nơi các phẩm chất có thể nhận thức được bằng giác quan khác, nó trở thành một vật phổ quát.¹²²¹

1206. *vāstavatva*.

1207. *svalakṣaṇatva*.

1208. *sphuṭābhatva*.

1209. *vidhi-svarūpatva*.

1210. *sāmānya-lakṣaṇa=sārūpya*.

1211. *saṃvāditva*.

1212. *niścaya*.

1213. *niyatat-ākāratva*.

1214. *adhyavasāya*.

1215. *zhen-pa*.

1216. *ekatvādhyavasāya*.

1217. Xin đọc cp. *Alaṃkāra-sarvasra*, p. 56 và 65.

1218. *atyanta-vilakṣaṇānām sālakṣaṇyam=sārūpyam*.

1219. *santāna*.

1220. Xin đọc *Prāsaṅga*, và N. Kandalī, p. 63 ff., trong đó thời gian và không gian được tượng trưng cho là những thực tại, nhưng các bộ phận của thực tại này được coi như là được tạo dựng thành trong tưởng tượng.

1221. *sāmānya-lakṣaṇa=ekatva-adhyavasāya*.

§ 4. Phán đoán và tổng hợp trong các khái niệm.

Ngoài những hợp đề chúng ta vừa khảo sát đến ở trên, có những hợp đề khác, cụ thể là những hợp đề ám chỉ một hình ảnh đến cho một cảm giác, nơi mỗi phán đoán nhận thức lại còn có những hợp đề khác¹²²² bao gồm đem đến tiêu đề cho một hình ảnh tổng hợp, hay một khái niệm chung chung, nhiều những ấn tượng đơn lẻ, cảm giác và các kinh nghiệm. “Thế nào là một phán đoán?” Một Phật tử lên tiếng đặt vấn đề trong cuộc thảo luận liên quan đến thực tại của thế giới ngoại vi.¹²²³ Ý muốn nói rằng, thế nào là một hành vi cố ý nhờ đó chúng ta quyết định rằng một hình ảnh phải đồng nhất với một thời điểm thực tại ngoại vi? Vị đó đáp lại: “Phán đoán có nghĩa là nhận thức”.¹²²⁴ Cả hai hậu kết và nhận thức giác quan đều chứa đựng những phán đoán, nhưng nơi một hậu kết xử lý các khái niệm (một cách trực tiếp). Chính “trong yếu tính một hành vi nhận thức”,¹²²⁵ mà nhận thức, hay một phán đoán nhận thức, là một hành vi nhận thức gián tiếp, bởi lẽ đó là một cảm giác “gây ra một khái niệm”.¹²²⁶ Giờ đây, nếu một phán đoán, ngoài việc trở thành một phán đoán, có nghĩa là một quyết định, cũng là một hành vi nhận thức, thế thuật ngữ “khái niệm” thực chất có nghĩa là gì? Câu trả lời có thể là để nhận ra có nghĩa là tưởng tượng, hay tác thành một đối tượng nằm trong tưởng tượng đó. Đối tượng nhận thức chính là một đối tượng được tưởng tượng ra, để tưởng tượng một cách hữu hiệu có nghĩa là tạo ra một toàn khối trong khác biệt, để tổng hợp trong một toàn khối (hư cấu) một thời gian khác nhau, một vị thế và một điều kiện.¹²²⁷ Cách diễn đạt hợp đề này chính là một phán đoán dưới dạng sau đây “đây chính là điều đó”,¹²²⁸ trong đó yếu tố phi hợp đề “điều này”¹²²⁹ được nối với yếu tố hợp đề “điều đó”.¹²³⁰

Kết quả là không có sự khác biệt chắc chắn giữa một phán đoán nhận thức và một khái niệm, mặt khác, và giữa một khái niệm, một hình ảnh, một tưởng tượng sáng tạo và một khái niệm chung về điều khác. Những khái niệm đặc thù, là những hình ảnh và những khái niệm không tồn tại; có những hình ảnh liên hệ đến những vật đặc thù, và rất có thể các hình ảnh này có thể được gọi là những vật đặc thù một cách ẩn dụ, nhưng trong chính những hình ảnh đó chúng luôn luôn mang tính chung chung.

Cá nhân nhận thức quả thật có khả năng về nhận thức giác quan và một khả năng về tưởng tượng, ngài Vācaspatimśra¹²³¹ đã tuyên bố như sau, liên quan đến quan điểm

1222. *ekatva-adhyavāsāya*.

1223. NK., p. 257.

1224. *vikalpo adhyavasāyah*.

1225. *anumānam vikalpa-rūpatvā tad-viśayanam*.

1226. *pratyakṣam tu vikalpa-jananāt*.

1227. *sa* (sic) ca vikalpānām gocaro yo vikalpyate, deśā-kāla-avasthā-bhedena dkatvena anusandhīyate, xin đọc cp. Tātp., p. 338, 15.

1228. “*tad eva idam*” *iti*, như trên.

1229. *idam tā*.

1230. *tattā*.

1231. Tātp., p. 88, 8, bản dịch trong tập II App. I, pp. 260 ff. (Theo nghĩa đen bản dịch, như trên p. 261 n. 8).

Phật giáo về chủ đề này như sau: “Khi một cá nhân nhận thức cho rằng vị đó nhận thức được nhờ vào giác quan một hình ảnh mà vị đó thực sự tự mình tạo thành, vị đó chỉ đơn giản che giấu vì đó là khả năng tưởng tượng của vị đó và đặt trước khả năng nhận thức của vị đó. Khả năng nhận thức này chính là đặc tính của chính tâm trí, mang tính tức thời, khả năng này có nguồn gốc từ một khả năng suy diễn nhờ đó những khía cạnh chung chung của đối tượng đó được hiểu rõ (có nghĩa là, được tác tạo). Bởi lẽ hình ảnh đó được gọi lên bằng một phản xạ, vị đó tự nhiên nghĩ rằng nhận thức một hình ảnh đang xuất hiện nơi tầm mắt quan sát của vị đó, nhưng hình ảnh đó thực sự được tạo dựng lên do chính tưởng tượng sáng tạo của chính vị đó.

§ 5. Phán đoán và Đặt tên.

Tuy nhiên, không phải mỗi loại hành vi nhận thức của tâm trí lại được chiếu cố đến khi hai nguồn trí năng này mô tả như là điều phi nhận thức và nhận thức. Một số khác biệt cơ bản của sự khác biệt này và hành vi liên hợp được bỏ sang một bên. Sự khác biệt nguyên thủy của cảm giác đối với chủ thể và đối tượng,¹²³² giai đoạn khởi đầu của bản toát yếu trong hỗn độn của nhiều cách diễn tả, hành vi của cách chuyển động xuyên suốt¹²³³ những cách diễn đạt này và ngay cả việc dừng lại¹²³⁴ ở một số, trong đó chúng chưa nhận được cân bằng để có thể ấn định một tên dứt khoát - Điều này không mấy quan trọng đối với hệ thống luận lý.¹²³⁵

Hành vi nhận thức đó bắt đầu hoạt động trực tiếp khi ta tạo ra được một phán đoán nhận thức, ta có thể phân biệt rõ ràng điều này do các tướng của nó; tướng này bao gồm nơi khả năng diễn đạt bằng lời. Các khái niệm thật vô cùng khó tả bằng lời, cũng giống như các cảm giác vậy. Một cấu trúc tâm linh bao gồm một tri thức rõ ràng về một phản xạ tâm linh có khả năng kết hợp thành một khối với tước hiệu bằng lời – ngài Dharmakīrti cho rằng, “khía cạnh khác biệt nơi hành vi tâm linh nhất thời này chỉ có nghĩa khi mà cảm giác đối lại với khái niệm”.¹²³⁶ Như vậy “khái niệm” những người Ấn Độ chủ trương lại trùng hợp hơn kém ngẫu nhiên với khái niệm Tây Âu, bởi lẽ chúng ta thừa nhận tính tương hợp với một tên và tính phổ biến của khái niệm đó là những đặc tính căn bản cho cả hai phía. Giống như khoa học Tây phương¹²³⁷ thiết lập được ảnh hưởng hỗ tương về các khái niệm trong việc tạo thành tên và ngược lại (*vice versa*) cũng có một ảnh hưởng hỗ tương về các tên lên những khái niệm đó, ngài Dignāga cho rằng, “cũng giống vậy tên có nguồn gốc nơi khái niệm đồng thời khái niệm của phát xuất từ các tên¹²³⁸ là như vậy”.

1232. *grāhya-grāhaka-kalpanā*.

1233. *vitarka*.

1234. *vicāra*.

1235. Xin đọc cp. TSP., p. 367. 8 ff.

1236. *abhilāpī prāṭīḥ kalpanā*, TSP., p. 369. 9, 371. 21; xin đọc. NB. I. 5.

1237. Xin đọc. Cp. Sigwart, *Logik*, I, p. 51.

1238. *vikalpa-yonayāḥ śabdāḥ, vikalpāḥ śabda-yanayāḥ*.

Cảm giác thuần túy và “nội chất thể” (*Thing-in-Itself*) đã được mô tả như trên¹²³⁹ là không thể diễn đạt bằng lời được. Điều tiếp theo sau đó chính là khái niệm và phán đoán có thể định nghĩa được như là yếu tố có thể diễn đạt ra bằng lời, đó là điều nhận được một tên.

Như vậy, chính khái niệm đó nhận thức thấu đáo được từng suy tư có khả năng diễn đạt được bằng lời¹²⁴⁰ và loại bỏ cảm giác thuần túy có nội dung không thể diễn đạt như vậy được. Như vậy thuộc tính nơi một loại phán đoán bình thường luôn luôn phải là một khái niệm. Thuộc tính chỉ là một thuộc tính mà thôi; như một tên có thể chỉ rõ cho thấy thuộc tính đó có thể tiên đoán được hay có thể diễn tả ra bằng lời được. Điều này đối nghịch với phi thuộc tính, là chủ thể, *do bởi* (*quā*) là chủ thể thuần túy, thế nên không thể diễn đạt ra bằng lời được. Nếu tất cả suy nghĩ trở thành các phán đoán và tất cả các phán đoán trực tiếp hay gián tiếp, các phán đoán giác quan, nhận thức của chúng ta có thể được mô tả như là tập hợp của một yếu tố có thể diễn tả bằng lời với một yếu tố không thể diễn tả bằng lời, hay như là tương quan của khái niệm với đối tượng thuần túy tương ứng với khái niệm đó. Và giống như thực tại cảm giác thuần túy do ngài Dharmakīrti thiết lập trong qui trình thí nghiệm nội quan. Cũng vậy đối với tương hợp hạn hẹp nơi khái niệm với các từ cũng đã được chứng minh bằng nội quan.¹²⁴¹ Vào những dịp như vậy khi chúng ta tự thoả mãn thoả mái với sức tưởng tượng và cho phép chúng ta tưởng tượng thoả mái.¹²⁴² Khi chúng ta đang dính líu với tưởng tượng thuần túy, chúng ta nhận ra rằng trò chơi thị giác và các giấc mơ của chúng ta đi kèm theo với một lời nói hướng nội. Ngài Śāntirakṣita¹²⁴³ cho rằng: “Không ai có thể từ chối rằng tưởng tượng luôn luôn đan xen với tiếng nói cả”. Tưởng tượng thuần túy chính là tưởng tượng không kèm theo bất kỳ thực tại nào, thực tại thuần túy chính là thực tại không kèm theo tưởng tượng. Phán đoán hay tri thức chính là tưởng tượng đi kèm theo với tương quan khách quan với thực tại và đây luôn luôn phải là điều gì đó có thể thốt ra bằng lời có liên quan một cách tương hợp với những gì không thể diễn tả ra bằng lời được.

1239. Xin đọc cp. p. 185.

1240. *jātyādi-yojanā*=*kalpanā* được chấp nhận do một số kẻ chống đối. Ý kiến đích thực của ngài Dignāga (*svaprasiddha*) chính là *abhilāpinī pratītiḥ kalpanā* = *nāma-yojanā*=*nāma-yojanā kalpanā*. Tuy nhiên, trong *Nyāya-mukha* (TSP., p. 372. 22 ff., cp. Tucci, bản dịch p. 50) và trong *Pr. samucc.* I. 2, lại tự bày tỏ để thoả mãn cả hai ý kiến Cp. TSP., p. 368. 25 ff. Ngài Sankāravāmin và nhiều người khác đã công kích kịch liệt điều này, như trên., p. 367. 4 ff. Nhưng nếu chúng ta giải thích đoạn này của Dignāga có nghĩa là *namnā jāti-guṇa-kriyā-dravya-kalpanā* việc công kích này sẽ được làm rõ, bởi lẽ *kalpanā* sẽ trở thành *nāma-kalpanā* một cách chung chung và bốn *kalpanās* khác sẽ là những khác biệt phụ. Xin đọc., như trên, p. 369, 23 ff.,

1241. *pratyakṣataḥ*, xin đọc TSP., p. 368, 1.

1242. *cintotprekṣādi-kāle sā (kalpanā) sabdānuviddhā*, xin đọc TS., p. 368. 2-3.

1243. Như trên.

§ 6. Các Phạm trừ.

Phân loại phán đoán chính vì thế là một cách phân loại các tên gọi. Bởi lẽ toàn bộ tri thức đều giản lược thành phán đoán và phán đoán “dứt khoát” (*illicite*) là một sự phối hợp giữa một yếu tố phi tổng hợp với một yếu tố tổng hợp, một sự phối hợp giữa yếu tố không thể diễn đạt bằng lời với một tên gọi hay một thuộc tính, là câu hỏi khởi lên, đâu là những loại hay những phạm trừ thuộc tính hay phạm trừ tên gọi vậy? Đây không phải là một vấn đề thuộc toàn bộ những vật có thể gán cho tên gọi được, bởi lẽ chỉ có một sự vật tuyệt đối mà thôi và đó chính là Nội Chất Thể (*Thing-in-Itself*). Thực tại tuyệt đối này không thể phân thành hai, phân đôi hay được phân loại. Về cơ bản thực tại này chỉ là một. Ta cũng chẳng có thể đặt tên vì thực tại này không có tên, không phải là thuộc tính, thực tại này nhất thiết phải là chủ thể trong mọi phán đoán, và mỗi cách mô tả đều chỉ là thuộc cách mà thôi. Tuy nhiên, cách quan niệm phán đoán này có khác và các tên có thể khác nhau, bởi lẽ toàn bộ các tên, trực tiếp và gián tiếp chỉ là các tên các thuộc tính khác. Như vậy hầu hết các tương quan chung chung, tiếp giáp với phán đoán hay tri thức chung chung, chính là thực thể - tới - phẩm chất, hiểu theo nghĩa mối tương quan của yếu tính đệ nhất với toàn bộ các thuộc tính tính.

Chính vì thế, các phạm trừ những người Phật tử chủ trương rất khác so với các phạm trừ của những người Duy Thức. Hệ thống Nyāya-Vaiśeṣika thiết lập (cuối cùng) là một biểu mẫu các phạm trừ chứa đựng 7 tiết mục: Thực thể, Phẩm chất, Chuyển động, Phổ quát, Đặc thù, Hậu kết và Phi-hiện hữu. Đây chính bảy loại Hữu Thể hay ý nghĩa được diễn đạt bằng các tên (*pada-artha*). Để trả lời và thay thế biểu mẫu các phạm trừ này, ngài Dignāga thiết lập một biểu mẫu gồm năm cách “dàn xếp” hay là “Cu Túc” (*pañca-vidha-kalpana*) thuộc thực tại, đây chỉ là một cách phân loại các tên mà thôi (*nāma-kalpanā*).¹²⁴⁴ Gồm có – Tên riêng, Các loại, Phẩm chất, Chuyển động và Thực thể. Đây chỉ là các tên không hơn không kém, là các tên thuần túy và chẳng phải là các sự vật đâu.¹²⁴⁵ Biểu mẫu này thực sự có nghĩa là, Tên riêng, Tên các loại, Tên phẩm chất hay là các tính từ, tên chuyển động hay là động từ, tên thực thể hay là các danh từ. Giống như Aristotle, ngài Dignāga không đưa ra định nghĩa cho các tên này, nhưng ngài chỉ minh họa các tên đó bằng những ví dụ mà thôi. Ngài cho rằng:¹²⁴⁶ “Một vật có thể đặt tên dựa trên một âm thanh ngẫu nhiên nào đó, có nghĩa là bằng một tên riêng không có nghĩa rộng, thí dụ như, “Dittha” (là một âm thanh vô nghĩa). Nơi các tên chủng loại, tên này được dành cho một tên theo chủng loại, thí dụ như “con bò”. Nơi các tên phẩm chất, tên này đặt cho một tên phẩm chất (có thể nhận thức được bằng giác quan), thí dụ như, “màu trắng”. Nơi các động từ tên đặt cho ám chỉ một hành động, thí dụ như, “ông

1244. Pr. Sammucc.. I. 2 ff.; xin đọc cp. TSP., p. 369. 23 ff.; xin đọc cp. Tātp., p. 52. 5 ff. và 102. 2 ff.

1245. *svasiddhaiva kevalā kalpanā (nāma-kalpanā)*. Xin đọc cp. TS., p. 369. 21.

1246. TSP., p. 369. 23 ff.

ta đang nấu ăn”. Nơi các tên danh tự tên được mô tả là một thực thể (khác), thí dụ như, “người có cây gậy”, “vật có sừng”, “có sừng”.

Biểu mẫu này tạo ra những nhận xét sau đây. Nguyên tắc căn bản của nó chính là một phân chi tri thức thành nguyên tắc phi tổng hợp và tổng hợp nơi trí năng. Yếu tố tổng hợp này cũng giống hệt như yếu tố chung chung (phổ biến), yếu tố khái niệm, và yếu tố có thể dự đoán được. Thế rồi tên gọi được phân ra thành năm loại, theo như cách phân loại chủ yếu đã được thiết lập nơi ngữ pháp Ấn Độ. Những tên riêng không thực sự phải là tên các cá nhân, nói một cách chính xác, các tên riêng này cũng chính là các tên phổ biến. Ngài Kamalaśīla cho rằng¹²⁴⁷ - “mặc dù các từ như thể “Dittha” thường được chấp nhận là những tên riêng, nhưng bởi lẽ chúng ám chỉ đến một (hiện hữu) liên tục, từ khi sanh ra cho đến lúc chết, các tên này không thể làm tước hiệu cho một (cá nhân có thật), đương sự này biến đổi từng giờ từng khắc và (tự bản chất) một vật có thật chẳng có điều gì chung nhất với các vật khác đâu. Đối tượng các vật đó nhắm đến và các vật đó ám chỉ đến cũng chính là một nhóm, cố hữu trong một vật được mô tả bằng những giới hạn một kỳ gian thời gian đó qua đi. Nhưng vì vật đó không chứa đựng bất kỳ ý nghĩa đầy đủ nào,¹²⁴⁸ các tên đó phải gia nhập vào một hệ thống giống như là một tiết mục riêng rẽ mà thôi. “ngoài các từ như “con bò” rất thông thường được biết đến trong cuộc sống đời thường như là những tên thuộc các chủng loại, nhưng các từ như *Citrangadā* thời trong cuộc sống bình thường mọi người đều biết đó là những tên riêng”.¹²⁴⁹ Chính vì thế, bởi lẽ không hết thảy mọi người đều biết rằng tất cả các tên gọi đều là những tên thường hay tên riêng, không ngoại trừ khỏi qui luật này, chúng ta đều có thể phân biệt các tên này với các tên khác.

Kết quả là phạm trù các tên gọi, như ngài Dignāga hiểu, bao gồm toàn bộ các phạm trù khác. Chúng ta phải coi cách phân chia thành năm loại, theo như phương pháp Ấn Độ chỉ tính đến các tiết mục cuối cùng trong cách phân loại mà thôi, tức là cách phân loại thành các tên và không phải là tên, và rồi đây chính là cách phân chia các tên thành bốn loại tên khác nhau vậy.

Phạm trù thực thể được minh họa bằng những ví dụ “người chống gậy, vật có sừng” hay mọc sừng”. Chúng ta có thể gọi đây là những tính tự sở hữu.¹²⁵⁰ Tất cả các thực thể này đều chỉ là thực thể thứ cấp (đệ nhị), những thực thể như vậy được mô tả các thực thể khác. Chỉ có yếu tính đệ nhất (First Essence) của các sự vật mới không bao giờ trở thành thuộc tính được. Toàn bộ các thực thể khác có thể trở thành các thuộc tính liên quan đến các đối tượng khác. Như vậy, các vật đó không tự yếu tính không bao giờ có

1247. Như trên., p. 370. 17 ff.

1248. Như trên., p. 370. 27 – Ita eva bhedā avivakṣita-bhedāḥ sāmānyam iti.

1249. Như trên., p. 371. 2 ff.

1250. *daṇḍī, viśāṇi*.

thể trở thành yếu tính của các vật đó được, nhưng chỉ là các thực thể thứ cấp hay ẩn dụ mà thôi, chúng có thể vừa là thực thể hay thuộc tính. Thế rồi Thực thể có nghĩa là người sở hữu một thuộc tính đó. Người sở hữu tuyệt đối và có thật các thuộc tính đó chính là “Nội Chất Thể” (Thing-in-itself). Toàn bộ các đối tượng cấu thành, vì là các thuộc tính liên quan đến vật đó, ta có thể gọi một cách ẩn dụ là các thực thể khi chúng được mô tả như là nhân vật sở hữu những thực thể khác.

So sánh với các phạm trù của những người Vaiśeṣikas chúng ta tìm thấy trong biểu mẫu của Dignāga, với *điều khoản* (proviso) cho rằng các phạm trù đó không phải là những thực tại (*sattā*) nhưng chỉ là những tên thuần túy mà thôi (*nāma kalpanā*), là ba phạm trù căn bản của Thực thể, Phẩm chất và Hành động. Phạm trù Phổ quát phải biến mất khỏi danh sách vì đó là một tiết mục riêng rẽ, vì toàn bộ các phạm trù đều là những vật Phổ quát. Phạm trù các vật đặc thù (khác biệt), hiểu theo nghĩa đặc thù Tuyệt đối, cũng biến mất khỏi danh sách đó, bởi lẽ đây không phải là một phạm trù, mà chỉ là yếu tố không thể diễn tả bằng lời ngay tại đây mỗi đối tượng.¹²⁵¹ Hậu kết và phi hiện hữu cũng không tìm thấy trong bản mẫu của Dignāga này. Chúng ta sẽ tìm thấy các phạm trù này, hay những nhiệm vụ tương ứng của các phạm trù này, trong một biểu mẫu phạm trù khác, do nguồn gốc không dính dáng gì đến phán đoán nhận thức. Nhưng chỉ liên quan đến phán đoán hậu kết mà thôi. Điều này sẽ được nghiên cứu tỉ mỉ liên quan đến học thuyết hậu kết sau đây.

§ 7. Phân tích Phán đoán.

Cùng một thuật ngữ tiếng Phạn ta đã giải thích ở trên có nghĩa là phối hợp nơi một khái niệm, thật hơi lạ, cũng có nghĩa là phân tích hay phân định trong cùng một khái niệm đó nữa. Đây là một tiếng nói trung gian (*vox media*). Sợi dây nối kết cả hai ý nghĩa này lại với nhau hình như đã là một ý tưởng cấu trúc, lại cũng chính là ý nghĩa của một động từ gốc từ đó thế giới này xuất phát ra.¹²⁵² Ý tưởng cấu trúc tự nhiên phát triển thành ý tưởng cấu trúc tâm linh, bằng cách gom lại với nhau bằng tưởng tượng.¹²⁵³ Thế rồi cấu trúc này lại rất thích hợp để diễn tả ý tưởng duy lý thuyết, có nghĩa là tự bản chất tâm thức tạo dựng lên những hình ảnh cho đối tượng và chiếu rọi các hình ảnh này ra thế giới bên ngoài. Thế rồi ý tưởng này lại bao hàm cả ý tưởng mang tính chất nhân tạo, phi thực tại, qui lỗi cho những sai trái và ảo tưởng. Mặt khác lại có một từ khác xuất phát từ cùng một gốc, cũng nhận được hai ý nghĩa cấu trúc phân hai, vấn đề rắc rối

1251. J. S. Mill, logic, p. 79 yêu cầu ta chú ý đến một sự kiện là, “toàn bộ các thuộc tính của thân xác được xếp vào loại phẩm chất và số lượng được đặt trên cơ sở cảm giác mà ta nhận được từ những thân xác đó” điều này có nghĩa là toàn bộ các loại chẳng là gì khác hơn là cảm giác được giải thích một cách khác nhau do tưởng tượng của chúng ta theo chức năng đặt tên hay phán đoán.

1252. √ klip.

1253. *kalpanā*=*yojanā*=*ekīkaraṇa*=*ekatvādhyavasāya*.

(delemma) có khuynh hướng biện chứng tư duy chung chung và cuối cùng là một phân tích.¹²⁵⁴ Cả hai từ đều kết hợp thành một khối theo nghĩa một khái niệm tượng trưng cho một khối thống nhất trong khác biệt.¹²⁵⁵ Khi đơn nhất tính (unity) được đặt ra phía trước thì đây là một tổng hợp; khi các bộ phận cấu thành được nhắm tới, thời đây lại là một phân tích. Được coi như là một phán đoán liên quan đến hình ảnh được tạo dựng nên, thời khái niệm bao gồm cả hai yếu tố. Khi chúng ta cứ xét đến chuyển động tư duy từ một thời điểm nào đó đến một hình ảnh, chúng ta phân biệt hay phân tích được tính đơn nhất so với tính đa dạng. Nhưng khi chúng ta cứ xét đến phán đoán chuyển tư duy ngược lại, từ hình ảnh đến một thời điểm phán đoán ám chỉ đến, chúng ta có được chuyển động từ tính đa dạng đến tính đơn nhất có nghĩa là chúng ta có được một hợp đề. Bước tư duy hình thành trong óc đầu tiên, tưởng tượng sáng tạo hay phán đoán - ở đây cả ba thuật ngữ này đều có cùng ý nghĩa như nhau - đó chính là sự phân chia đơn nhất tính nguyên thủy vào thời điểm cảm giác biến thành chủ thể và đối tượng, tức là cấu trúc nơi đơn tính của một bộ phận “đã nắm được vấn đề” và một bộ phận “đang nắm vấn đề”.¹²⁵⁶ Nhưng khi sáng kiến tư duy tri thức chúng ta được giải thích theo Luận Lý Phật giáo như là một khả năng phán đoán có khả năng hợp nhất một thời điểm thực tại tuyệt đối với một hình ảnh được tạo dựng nên, một hình ảnh thực tại này chủ thể tương ứng với thực tại và thuộc tính với hình ảnh đó - thể rồi loại thái độ nhận thức hay phán đoán nơi tư duy được tượng trưng cho một lan truyền của thực tại nguyên thủy này nơi rất nhiều quan điểm có thể nắm bắt được thực tại này. Tuy nhiên, khả năng hiểu biết có thể nắm bắt cùng thực tại đó bằng những quan điểm hết sức đa dạng, khả năng hiểu biết đó có thể giải thích tương đối là “chiếc bình gốm” như là một thể đẳng trương, một thể cứng, một vật, một thực thể có màu nọ màu kia có hình dáng này hình dáng nọ v.v... Trong khi đó điều cốt lõi thực chất của những cấu trúc đó chỉ là khoảnh khắc đem lại hiệu quả mà thôi, khoảnh khắc này lúc nào cũng giống nhau. Cũng như vậy lửa có thể khiến khởi lên những cách giải thích và các học thuyết hết sức đa dạng, trong khi đó thực tại tuyệt đối của ngọn lửa đó chỉ ở vào một thời điểm tạo ra được cảm giác sức nóng mà thôi. Những quan điểm này có thể được tượng trưng cho rất nhiều các tia sáng phát ra từ một điểm sáng duy nhất nơi một đối tượng có thật. Tự thân sự vật đó lúc này trở thành trò chơi ảo tưởng sinh động cho sức tưởng tượng sáng tạo của chúng ta vậy. Những người Phật tử cho rằng:¹²⁵⁷ “Thế rồi người ta phân tích, mừng tượng “Nội Chất

1254. *kalpanā = vikalpa = dvaihīkaraṇa = vibhāga*.

1255. *ta eva bheda avivakṣita-bhedāḥ sāmānyam*, TSP, p. 370, 27.

1256. Liên quan đến việc phân chia đơn tính nguyên thủy làm hai, là chuyển động biện chứng tư duy một cách chung chung, xin đọc cp. Các thuật ngữ của Candrakīrti, Mādhy. vr., p. 350, 12 ff. Sự khác biệt giữa những người Mādhyamikas và những người Yogācāras hệ tại ở điểm đối với các vị Yogācāras có một nền móng thực tại trên đó những cấu trúc biện chứng, nhân tại thuộc tư duy chúng ta được dựng lên trên đó, ngược lại nơi những người Mādhyamikas ta chỉ thấy tương đối mà thôi, không có thật nơi tri thức con người cả. Xin đọc Tsoñ-khapa's Legs-bśad-sñiñ-po.

1257. Tātp., p. 89, 12 - *ekam avibhāgam svalakṣaṇam ... tathā tathā vikalpayanti*.

Thế” (Thing-in Itself) bất khả phân chia thành một vật này vật nọ”. Thế rồi vật đó được khoác vào với đủ thứ khía cạnh chung có, đặc biệt có. “Đó chính là lãnh vực cấu trúc tư duy được tạo dựng lên¹²⁵⁸ (một cách khác biệt) hay được tưởng tượng ra cũng khác biệt như thế”. Thế rồi những tia sáng phân tán kia được biến thành hội tụ trên cùng một vật như là một điểm hội tụ duy nhất của các tia sáng đó. Như vậy nhiệm vụ của tuệ tri nơi phán đoán có thể được mô tả như thế đó giống như một kiểu phân tích tổng hợp và cũng tương tự như việc khuếch tán các tia sáng và rồi được thu gom lại trong đó, tức là cùng một vật là chính tiêu điểm này vậy.

§ 8. Phán đoán có giá trị khách quan.

Khi phán đoán giác quan theo biểu mẫu như sau “Đây là một con bò” được mô tả như là một hành vi tâm linh nối kết một điều rất cụ thể và một điều đặc thù lại với một khái niệm chung chung, hay biến một cảm giác nhất thời dưới tiêu đề một khái niệm liên tục, vị luận lý học Phật giáo không phủ nhận rằng một định nghĩa như vậy chứa đựng mâu thuẫn. Phán đoán này thiết lập một “điểm đặc trưng giữa hai vật hoàn toàn khác nhau”. Điều gì mang tiếng chung chung và nội tại không thể nào được đồng hóa với điều gì thuộc ngoại vi và đặc trưng. Đây chính là một trong những lý do tại sao các trường phái duy thực lại phủ nhận sự hiện hữu của các hình ảnh. Họ chuyển hình ảnh vào thế giới ngoại vi và coi đó như là thực tại. Họ thích chọn thuyết duy thực dựa trên khái niệm hơn là điều phi lý nối kết hình ảnh nội tại với một vật bên ngoài. Họ chống lại các nhà duy thực chủ trương thực tại thuộc cả hình ảnh và khuôn mẫu ngoại vi nữa. Họ trả lời rằng trong trường hợp này chúng ta phải nhận thức theo phán đoán “Đây là một mảng xanh” một mảng gồm hai đặc tính, chúng ta phải nhận ra hai mảng màu xanh cùng một lúc, một mảng màu xanh nội tại, còn mảng kia là ngoại vi.¹²⁵⁹ Các vị Phật tử đã giải quyết khó khăn này bằng cách chỉ ra sự kiện giống nhau hoàn toàn không tồn tại trên thế gian này; ngược lại mọi vật đều hoàn toàn khác nhau. Tuy nhiên các vật cá thể đó được cho là giống nhau ở một số mức độ, trong đó sự khác biệt không được chú ý đến. Đây chính là hệ quả tất yếu của người Phật tử từ định luật tương đồng không thể nhận biết được. Tất cả những con bò đều tuyệt đối khác nhau, nhưng nếu ta lo ngại là điều này là sự khác biệt chúng sẽ tỏ ra giống nhau khi chúng ta so sánh chúng với ngựa và sư tử. Hình ảnh của một vật đều đồng nhất với thời điểm ngoại vi chỉ khi nào chúng ta lo ngại là không để ý đến sự khác biệt này. Như vậy phán đoán trở hành một cách rọi chiếu cần thiết của một hình ảnh trên thế giới ngoại vi này. Tính đồng nhất cần thiết với một thời điểm ngoại vi của một thực tại ngoại vi. Phán đoán “Đây là một con bò” nhất thiết phải đem đến tổng hợp trí tuệ của chúng ta vào với thực tại khách quan.

1258. Tātp., p. 338. 15 sa ca vikalpānām gocaro yo vikalpyate.

1259. *dve nīle iti syāt* cp TSP., p. 574. 17.

Giờ đây đâu là tính chất khách quan cần thiết chứa đựng trong mỗi phán đoán vậy? Người Phật tử lên tiếng hỏi. Dharmottara¹²⁶⁰ trả lời – phán đoán “có nghĩa là xử lý phản xạ nội tại của chính mỗi người chúng ta, phản xạ này không phải là đối tượng ngoại vi, tin tưởng chắc chắn rằng đây là một đối tượng ngoại vi”. Việc đồng nhất này chẳng phải là “nắm bắt” được một đối tượng ngoại vi thông qua hình ảnh đối tượng này, cũng chẳng phải là biến đổi hình ảnh đó thành một đối tượng ngoại vi đâu, cũng chẳng phải là việc kết hợp thực sự hai sự vật này làm một, cũng chẳng phải việc qui tội cho ai hay hoán đổi vị trí vật này cho vật kia¹²⁶¹. Đây chính là ảo tưởng của chúng ta, là cách đồ vạ cho sai lầm¹²⁶². Hình ảnh mang tính chất nội tại, song vì có nhu cầu nhất thiết nội tại nào đó, hình ảnh đó đã được chiếu lên thế giới ngoại vi. Ngài Dharmottara¹²⁶³ cho rằng: “Hình dáng đối tượng đó, ta nhận ra được do tưởng tượng sáng tạo, là không khác biệt so với đối tác của nó (tức là nơi “nội chất thể” vật đó), lại chính là một ý tưởng, chứ không phải mang tính chất ngoại vi”.

Cách diễn tả ra bằng lời nơi ngoại hiện này bao gồm một hệ từ “hiện hữu”, là một lời có chất lượng (*verbum substantivum*). Điều này có nghĩa phân biệt được tính đồng nhất khách quan nơi những cách trình bày nào đó khỏi tính thống nhất chủ quan.¹²⁶⁴ Động từ “là” (is) ám chỉ trực tiếp tới một thời điểm thực tại ngoại vi, ám chỉ đến một vật đơn thuần là “nội chất thể” vậy. Ngài Kamalaśīla¹²⁶⁵ cho rằng: “Ý nghĩa của động từ “is” chẳng còn ý nghĩa nào khác thâm nhập vào phạm vi tuệ tri của tôi hơn là ý nghĩa của chính vật thể cũng chính là “nội chất thể” nữa”.

Nói tóm lại: Trước tiên phán đoán chính là –

một phán đoán, có nghĩa là một quyết định thuộc quyền tuệ tri của chúng ta.

quyết định này hệ tại ở việc gán cho một khái niệm một mối liên quan khách quan.

mối tương quan này không khác gì với khái niệm đó, ở mức độ khái niệm đó (*quā*) chính là trí năng thực cũng có trong mối tương quan khách quan đó.

tương quan này chứa đựng hai hợp đề, một hợp đề giữa sự vật và hình ảnh của nó, và hợp đề còn lại giữa những cảm giác đa dạng thấy xuất hiện trong đồng nhất tính trong khái niệm này.

tương quan này cũng có thể được coi như là một phân tích, ở mức độ tính thống nhất cụ thể đó nơi sự vật lại xuất hiện trong đó dưới nhiều khía cạnh khác nhau với tư cách là các thuộc tính.

1260. NB., p. 7. 13. cp. NVTT., p. 339. 8.

1261. *na grahaṇam, na karaṇam, na yojanā, nāpi samāropah*, cp. NVTT., p. 339, 10.

1262. *alīka eva*, như trên., p. 339. 21 ff.

1263. Như trên, p. 339, 22 ff.

1264. CPR., p. 752 (§19)

1265 TSP. p. 287, 17 - svalakṣaṇādi-vyatirekeṇa anyo asty-artho nīrupyamāno na buddher gocaratām avatarati.

tương quan đó lại còn mang tính khách quan ảo tưởng, mặc dù cần thiết cho hình ảnh đó.

Liên quan đến khối lượng, phán đoán này luôn luôn là độc nhất, còn mang tính chất duy nhất độc đáo nơi chính chủ thể nữa là đang khác, mà yếu tố (điều này) “this” đã làm rõ. Mặt khác thuộc tính của phẩm chất này luôn luôn mang tính phổ quát.

Liên quan đến chất lượng, phán đoán này luôn mang tính khẳng định. Những phán đoán phủ định và vô giới hạn được thiết lập dựa trên một nguyên tắc đặc biệt. Những phán đoán này thuộc về một giai đoạn bắt nguồn từ tư duy và không thể được phối hợp với phán đoán giác quan. Còn liên quan đến mối tương quan, phán đoán này mang tính phạm trù. Các phán đoán mang tính giả thuyết và phân biệt cũng phát sanh và sẽ được khảo sát tỉ mỉ ở một bối cảnh khác. Như là một phương thức phán đoán này mang tính chất hiển nhiên. Phán đoán mang tính chất khẳng định không được phân biệt khỏi phán đoán mang tính chất hiển nhiên và phán đoán mang tính chất khó giải quyết không phải là phán đoán nào cả. Để diễn đạt tính cách thiết yếu này ngài Dharmakīrti phải viện đến cùng một thuật ngữ¹²⁶⁶ cũng diễn tả mối tương quan cần thiết về chủ đề và thuộc tính trong một phán đoán mang tính chất phân tích. “Trong mỗi phán đoán được khẳng định với đầy đủ ý thức thời sự cần thiết của tính khẳng định thuộc phán đoán này được bao gồm trong đó”.¹²⁶⁷ Ngài Vācaspatimīśra¹²⁶⁸ trích đoạn một người Phật tử chủ trương rằng “phán đoán (hay quyết định), khái niệm (hay hợp đề) và sự cần thiết (hay tính nhất thiết hiển nhiên) không phải là những điều gì khác nhau đâu”.

Như vậy ta đã mô tả một phán đoán vậy. Giờ đây thế nào là phi phán đoán? Ngài Dharmakīrti cho rằng,¹²⁶⁹ phi phán đoán chính là một phản xạ.¹²⁷⁰ “Ngài cho rằng, “Cảm giác không mang theo bất kỳ điều nhất thiết (trí năng) nào cả. Nếu cảm giác cảm thấy rõ một đối tượng, cảm xúc đó nó làm được như vậy không phải thông qua bất kỳ một thiết yếu mang tính phạm trù nào cả. Nhưng chỉ bằng cách thông qua một phản xạ (đơn giản). Tới một chừng mực cảm giác có thể tạo ra một điều khẳng định rõ ràng tiếp theo, thời ta chỉ có thể thừa nhận được (chân giá trị) một nguồn chánh tri thức vậy”.

1266. *niścaya*.

1267. Sigwart, cp. cit., I, 236.

1268. NVTT., p. 87, 25.

1269. Xin đọc cp. Anekāntaj, p. 177.

1270. *pratibhāsa*.

§ 9. Lịch sử nói về học thuyết Phán đoán.

Cảm giác và khái niệm luôn luôn có mặt trên sàn diễn triết học Ấn Độ, nhưng lại ở vào những thời điểm khác nhau, và ở những hệ thống khác nhau, cả hai đều xuất hiện như là những vai diễn (*dramatis personae*) khác nhau trong vở kịch tri thức. Tính chất khác biệt rõ nét giữa cảm giác thuần túy và hành vi phán đoán, là ý tưởng cho rằng phán đoán là một hành động tự nguyện và toàn bộ tri thức của chúng ta bao gồm nơi một tương quan illicite¹²⁷¹ thuộc tâm thức thuần túy và những phản xạ bán ý thức - những khía cạnh này đã thuộc về giai tầng triết học cổ đại nhất tại Ấn Độ. Chúng ta đã gặp những khía cạnh này nơi hệ thống Sāṅkhya và nơi những trường phái y dược.¹²⁷² Quả thật, cảm giác thuần túy xuất hiện ở đó trong vai trò một thực thể¹²⁷³ tâm linh riêng biệt, ngược lại toàn bộ những hiện tượng tâm linh và hiện tượng tối ưu nhất trong số đó, là phán đoán như là một quyết định,¹²⁷⁴ lại biến đổi thủ vai những phản xạ sinh lý học, tự thân là những phản xạ vô thức, nhưng “được phản chiếu” vào chính tự ngã (Ego) bất động thuần túy.

Phật giáo Tiểu Thừa đã phân bổ những vai trò này rất khác nhau. Nhị nguyên thuyết gồm hai thực thể được thể bằng một đa nguyên thuyết gồm những yếu tố riêng rẽ chỉ liên quan với nhau bằng luật nhân quả. Và chính vì thế việc xuất hiện trong “duyên khởi thuyết hổ tương”.¹²⁷⁵ Cảm giác thuần túy là một yếu tố¹²⁷⁶ còn khái niệm (hay phán đoán) lại là một yếu tố khác.¹²⁷⁷ Cả hai yếu tố này đại diện cho hai luồng chớp loé tư duy nhất thời chạy song hành với nhau, mà chẳng bao giờ ảnh hưởng lên nhau, nhưng lại xuất hiện chung với nhau.

Các trường phái y dược, là các hệ thống Sāṅkhya và Yoga thần bí, những người Kỳ-na và những người Phật tử Tiểu Thừa, tất cả đều đã cống hiến cho tâm lý học Ấn Độ, đặc biệt liên quan đến hiện tượng trạng thái nhập thiền định. Họ quan sát những bước đầu tiên tâm thức tỉnh giác đầu tiên và bám sát sự phát triển của tâm thức này từ những tâm trạng vô thức xuyên suốt toàn bộ những mức độ thiền định lên cho tới nhân duyên trạng thái nhập thiền định.¹²⁷⁸ Các trường phái này đã thiết lập và mô tả một loạt

1271. *sārūpya*. Cp CC., p. 64.

1272. Caraka, IV, 1. 37 ff.

1273. CC., p. 63 ff.

1274. *buddhi* “tri thức” ở đây là một nguyên tắc vĩ đại (mahat), bởi lẽ nguyên tắc này bao gồm toàn bộ những gì có thể nhận thức được. Đây chính là phương pháp đầu tiên (evolute) của nguyên tắc chính yếu (pradhāna) mà Chất Thể (prakṛti) và trong khi đó cũng chính là một cơ quan nội tại có nhiệm vụ được mô tả như là một “quyết định” (adhyavasāya). Nhưng quyết định này tự bản chất chẳng gì khác hơn là một cách sắp xếp nhất thời, đặc biệt của những phân tử siêu nguyên tử của chất thể và năng lượng. Chúng trở thành bán ý thức khi được “chiếu rọi” bằng một thứ ánh sáng thuần túy của linh hồn.

1275. *pratītya-samutpanna*.

1276. *viññāna=prativijñapti*.

1277. *saññā*.

1278. *asanjñi-samāpatti*.

những khả năng tâm linh và những tâm trạng khác nhau. Trong điều kiện hiểu biết hiện hành, chúng ta không tài nào phân biệt được giữa những công hiến nguyên thủy của từng trường phái một cho kho tàng trí năng chung của Triết học Ấn Độ. Nhưng chúng ta chỉ thấy rằng cách giải thích triết học của họ thời rất giống nhau. Nơi trường phái Sāṃkhya và các trường phái phụ thuộc toàn bộ các hiện tượng tâm linh đều được giải thích mang tính chất thể chất, tâm thức họ chủ trương đến từ một thực thể ngoại lai. Nơi Phật giáo các hiện tượng này chỉ là những yếu tố tâm linh hợp nhất với nhau không bằng thực thể lâu dài nhưng chỉ bằng những qui luật nhân quả mà thôi.¹²⁷⁹

Trong các trường phái duy thực, nói đúng ra là Nyāya-Vaiśeṣika và Mīmāṃsā lại không còn nhận bất kỳ phán đoán giác quan rõ ràng nào cả. Cảm giác chỉ là một nhận thức lẫn lộn và phán đoán giác quan cũng chỉ là một nhận thức rõ ràng mà thôi. Đó là sự khác biệt theo mức độ, không thuộc chủng loại. Tri thức trong các hệ thống đó chỉ tồn tại trong Linh hồn. Toàn bộ những khác biệt nơi các đối tượng chỉ tồn tại nơi thế giới bên ngoài. Linh hồn chiêm ngưỡng các đối tượng này thông qua các giác quan. Linh hồn mang tính chất không có hình ảnh¹²⁸⁰ và vô chuyển động, giống như trong hệ thống Sāṃkhya.

Trong học thuyết Đại Thừa phán đoán giác quan tự nhiên chỉ là bản đối chiếu của học thuyết nhận thức giác quan vậy. Các vị duy tâm cực đoan thuộc trường phái Mādhyamika lại bắt tay với các vị duy thực cực đoan thuộc trường phái Nyāya-Vaiśeṣika cũng để khước từ các học thuyết cảm giác thuần túy¹²⁸¹, tuy nhiên chỉ dựa trên cơ sở đối nghịch lại các học thuyết cảm giác thuần túy và phán đoán giác quan. Trường phái Sautrāntika thoát tiên hình như đã thực hiện một xuất phát quan trọng là đã biến đổi tâm thức thuần túy thành một thứ tâm thức được tràn ngập với nhiều hình ảnh.¹²⁸² Thế giới ngoại vi hầu như (*pari passu*) đã để mất một bộ phận thực tại của mình và trở thành một nhân duyên mang tính cách giả thuyết cho những hình ảnh của chúng ta.¹²⁸³ Bởi lẽ toàn bộ nền văn chương của trường phái này, các tác phẩm của Vasuṃitra, Kumāralābha và của một số các vị khác nữa đã bị thất lạc, thật rất khó có thể gán chúng cho phần chia sẻ nơi sự phát triển luận lý Phật giáo. Cùng một điều như vậy ta phải đề cập đến trường

1279. Toàn bộ những yếu tố tâm linh đã được Phật giáo cổ đại đem ra thực hiện với bốn tiêu đề sau đây: cảm thọ, khái niệm (phán đoán), ý hành, và tâm thức thuần túy (*vedanā, saṃjñā-saṃskāra- vijñāna-skandha*), một cách sắp xếp, chỉ để lại phạm trù tâm thức thuần túy, giống như cách sắp xếp khoa học Tây Âu đã đạt đến vào thời đại vừa qua, cp. CC., p. 6 và 96 ff.

1280. *nirākāra*. Bởi lẽ toàn bộ những phẩm chất chung chung và đặc biệt của đối tượng trong các hệ thống này đều chỉ là các thực tại ngoại vi, được linh hồn nắm lấy thông qua các giác quan, nhưng *nirvikalpana* nhận thức được các phẩm chất này bằng chính chúng (*svarūpataḥ*), ngược lại *vavikalpaka* nhận ra chúng như là những gì có tương quan. (*mithaviśeṣaṇa-bhāva-avagāhitvena*, cp. NVTT., p. 82, 8) Hiểu theo nghĩa này *savikalpaka* của những vị cũng là một loại phán đoán.

1281. Cp. my *Nirvāṇa*, p. 156 ff.

1282. *sākāram vijñānam*.

1283. *bāhyārtha-anyameyatva*.

phái Svātantrika và những tác phẩm của trường phái này. Mặc dù chỉ ở mức độ một bộ phận, chúng ta vẫn chưa có thể nghiên cứu kỹ lưỡng được.

Với sự xuất hiện của các nhà duy tâm Yogācāras giả thuyết có một thế giới ngoại vi bị loại bỏ hoàn toàn. Cùng lúc đó Asanga là người đầu tiên thiết lập sự khác biệt giữa yếu tố trí năng được tạo dựng và yếu tố trí năng¹²⁸⁴ phi tạo dựng. Như vậy, ông đã mở ra con đường dẫn đến những học thuyết cảm giác thuần túy và phán đoán giác quan. Trường phái Dignāga và Dharmakīrti đã quay lại với luận lý học từ quan điểm Sautrāntika. Họ chấp nhận thực tại cụ thể và đặc thù cực đoan, về nội chất thể¹²⁸⁵ và chuyển phán đoán giác quan thành một mối liên lạc giữa thực tại tuyệt đối phản ánh trên một cảm giác thuần túy và những hình ảnh do chính khả năng hiểu biết chúng ta tạo dựng nên.

Trong số những đồ đệ của ngài Dignāga vẫn tiếp tục xảy ra cuộc thảo luận về cách trình bày thành công thức thích hợp cho học thuyết phán đoán giác quan này. Một số đồ đệ của ngài còn nhấn mạnh rằng nhiệm vụ đặc biệt của khả năng hiểu biết chính là khái niệm hay phán đoán, điều này không thể được mô tả như là cách xếp gộp thực tại giác quan thành một trong số các phạm trù,¹²⁸⁶ nhưng chỉ đơn giản thành một khả năng (căn) đặt tên mà thôi.¹²⁸⁷ Các phạm trù chỉ là một chi tiết thêm nữa cho việc đặt tên mà thôi. Ngữ cú của ngài Dignāga chấp nhận cả hai cách giải thích.¹²⁸⁸ Ngài Dharmakīrti, Dharmottara và các đồ đệ của ông chế giễu chính ý kiến của Dignāga. Họ định nghĩa khả năng hiểu biết suy diễn, hay phán đoán giác quan như là khả năng am hiểu một hình ảnh có thể thốt lên thành lời¹²⁸⁹. Như vậy, khả năng thốt lên lời đó tạo thành tương đặc trưng cho một hành vi phán đoán. Ở một mức độ nào đó, phán đoán đã trở thành một “điều nói thẳng nói thật”; nhưng không phải là một điều nói thẳng nói thật đơn giản, nhưng điều nói thẳng nói thật này còn thiết lập được mối liên kết thiết yếu giữa tư duy luận lý và thực tại siêu nghiệm thuần túy.

Trong phần luận lý học hậu Phật giáo Ấn Độ, học thuyết phán đoán tự nhiên biến mất,¹²⁹⁰ bởi lẽ đó chỉ là một hệ quả tất yếu từ học thuyết cảm giác thuần túy. Giáo sư H. Jacobi¹²⁹¹ trong lúc đưa ra một bài tường thuật về học thuyết này đã nhận định một cách thật đúng đắn rằng không hề tồn tại một học thuyết (doctrine) phán đoán, một mặt

1284. Tucci, op. cit.

1285. svakakṣaṇa. Vào những tranh cãi nổ ra giữa các trường phái khác nhau xung quanh vấn đề này của một điểm thực tại tối hậu không được như là tương đối (sūnya), cp. my Nirvāṇa, p. 142 ff. Những chi tiết rất thú vị đối với cùng một câu hỏi Tson-khapa's work Legs – bsad – snin – po, được bình luận bởi Khaidub.

1286. jātyādi-kalpanā = klpti-hetuḥ, cp TS; p. 366. 24 ff.

1287. nāma-kalpanā = artha-sūnyaiḥ sabdair eva viśiṣṭā, Pṛ Samucc. Vṛ., I. 3.

1288. TSP., p. 368. 25 ff.

1289. NB., I. 5.

1290. Xin đọc cp. tuy nhiên như ở trên, p. 224 n. 6

1291 Trong bài báo đăng trong GGN, được trích ở trên.

tương tự như những gì khác biệt với nhận thức giác quan và mặt khác lại khác biệt với hậu kết.

Cũng giống như chính luận lý học Phật giáo, học thuyết phán đoán xuất hiện như là một khúc nhạc trung gian (intermezzo) trong lịch sử triết học Ấn Độ vậy.

§ 10. Một số Học thuyết châu Âu tương đương.

Khi một sinh viên nghiên cứu triết học Ấn Độ phải đối mặt với công tác phát hiện cho ra một từ tương đương dành cho một khái niệm đã quen thuộc đối với sinh viên này, vì anh ta thường xuyên bắt gặp được sử dụng trong các bản văn của anh ta. Tuy nhiên, người sinh viên này thường xuyên lúng túng không hiểu phải giải thích điều đó thế nào trong một bản dịch bởi lẽ không có một thuật ngữ tương đương nào có thể tận dụng được. Trong triết học và luận lý học toàn bộ các ngôn ngữ Tây Âu được hình thành từ một vốn liếng chung, bởi lẽ các ngôn ngữ này đều có chung một tổ tiên nơi các tác phẩm của ngài Aristotle. Nhưng Triết học Ấn Độ lại phát triển độc lập không phải chịu ảnh hưởng này. Triết học Ấn Độ cũng có Aristotle và Kant riêng cho chính mình. Triết học này tạo ra một đường nét độc lập đi song hành với đường nét Triết học Tây Âu. Chính vì thế liên quan đến mỗi quan tâm lịch sử tột đỉnh ta cần phải lưu ý đến những trường hợp, trong đó cả hai nền triết học đều đồng ý với nhau về một khái niệm hay một học thuyết chung. Rất có thể khái niệm hay học thuyết này chỉ là một bằng chứng gián tiếp hay một phần cho chân đế mà thôi, bởi lẽ chỉ có một sự thật và sai lầm lại nhiều vô số kể. Khi chủ đề thảo luận bao gồm nơi suy diễn cho một mệnh đề từ hai hay nhiều mệnh đề khác, toàn bộ các mệnh đề đó chỉ gồm trong ba thuật ngữ, chúng ta không còn nghi ngờ gì nữa đây, chính là một tam đoạn luận. Nhưng khi phải đối mặt với điều nhất thiết để quyết định xem liệu hành vi đặc biệt nơi tuệ tri của chúng ta có được giải thích là một phán đoán hay không, chúng ta phải biết rõ phán đoán là gì? Và chính tại đây chúng ta phát hiện ra một khác biệt bất tận những ý kiến khác nhau. Chỉ cần tra từ điển những thuật ngữ triết học về vấn đề này thời chúng ta phải kinh ngạc biết bao liên quan đến những mâu thuẫn gây sừng sốt về vấn đề này giữa các triết gia dẫn đầu Âu Tây. Đa số các vị đó đều cho rằng Phán đoán chỉ là một “tương quan thuộc tính giữa hai khái niệm”, nhưng ngài Brentano đã kịch liệt bác bỏ điều này. Ngài cho rằng phán đoán và khái niệm là hai lãnh vực hoàn toàn khác nhau. Tuy nhiên, Schuppe lại cương quyết khẳng định ngược lại.¹²⁹² Theo đa số phán đoán là một hành vi hợp đề, ngược lại theo ngài Wundt phán đoán là một hành vi phân tán chia cắt v.v... và v.v... những vấn đề phán đoán hiện hữu, giác quan và không ảnh hưởng đến ai phải thừa nhận là quá nhiều vấn đề nan giải. Tuy nhiên, trong khi khảo sát tỉ mỉ những mô tả Phật giáo về hành

1292. Erkenntnisth. Logik, p. 123 “beide sind dasselbe, und nur vor den genannten verschiedenen Standpunkten der Reflexion aus verschieden”.

vi phán đoán, và những đặc tính khác nhau xuất phát từ những quan điểm khác nhau, chúng không thể không công nhận trong đó có một số khía cạnh rải rác từng phần nơi các phán đoán đó xuất hiện nơi các học thuyết Tây Âu khác nhau. Như vậy, hình như chúng ta đã phát hiện ra trong bài tiểu luận của Locke một số các phán đoán giác quan với tên gọi là các ý tưởng. Những phán đoán giác quan như “đây là màu trắng”, “đây là hình tròn” được giải thích như là một tham khảo đối với một cảm giác hiện hành liên quan đến một đối tượng tư duy thường hằng.¹²⁹³

Sự khác biệt chính giữa những quan điểm Phật giáo và toàn bộ quan điểm Tây Âu về phán đoán bao gồm nơi những hoàn cảnh cho rằng các quan điểm Tây Âu dựa trên sự phân tích về biểu mẫu chứa đựng hai khái niệm không có bất kỳ liên quan nào đối với tham khảo khách quan, trong khi đó phân tích Phật giáo khởi đầu bằng biểu mẫu chứa đựng chỉ một khái niệm mà thôi cộng với tham khảo khách quan của khái niệm đó. Phán đoán với hai khái niệm, như chúng ta sẽ chứng minh sau đây, chính là một phán đoán suy luận hay là một kết luận (suy luận). Một phán đoán đích thực chỉ là một phán đoán giác quan mà thôi. Trong tương quan này một nhận xét thật hấp dẫn do giáo sư Sigwart¹²⁹⁴ đáng được đề cập đến. Ngài kêu gọi tác ý đến một sự kiện đó là, theo thông lệ, ta chỉ phải đặt tên cho thuộc tính của một phán đoán mà thôi, còn chủ thể hay “cách trình bày về chủ thể có thể bỏ qua không thật thiết phải có bất kỳ diễn tả nào bằng lời cả”. Chủ thể này chỉ cần diễn đạt bằng một đại từ chỉ định hay bằng một cử chỉ cũng đủ rồi. Giáo sư cho rằng: “Tư duy loài người đã bắt đầu bằng chính những phán đoán như vậy”. Khi một đứa trẻ nhận ra một con vật trong một cuốn sách vẽ tranh và đọc tên con vật đó lên, đứa trẻ đó đã thực hiện hành vi phán đoán”. Từ quan điểm Phật giáo lời tuyên bố này phải được khái quát hóa. Toàn bộ mọi phán đoán đều bao gồm việc liên kết một yếu tố ta không thể đặt cho một tên với một yếu tố khác ta nhất thiết có khả năng đặt cho một tên gọi. Như vậy, một phán đoán riêng tư chính là một hình thức căn bản cho toàn bộ các phán đoán vậy.

Riêng đối với ý tưởng của Kant, sự trùng hợp ngẫu nhiên với quan điểm tuệ tri như là một nguồn trí năng và phán đoán phi giác quan được cho là chức năng của tuệ tri chúng ta đã bàn đến ở trên rồi. Tuy nhiên, Kant bác bỏ định nghĩa của những vị tiền nhiệm của ông cho rằng một phán đoán chỉ là một tương quan giữa hai khái niệm, bởi lẽ ngài cho rằng: “Chúng ta không được biết mỗi tương quan đó bao gồm điều gì”.¹²⁹⁵ Theo ngài, phán đoán “chẳng gì khác hơn là một hình thức khiến cho các tri thức kết hợp lại bằng một đồng nhất tính (unity) tổng giác khách quan; đây chính là điều mà một copula “is” đã chủ trương”. Định nghĩa này nhằm vạch ra một hợp đề và một các chiếu

1293. Những “ý tưởng này” “trong cách tiếp nhận này, tâm linh hoàn toàn thụ động” (II, 12, § 1) tuy nhiên lại chứa đựng cách phân định ra khỏi các ý tưởng khác và đồng nhất với chính mình....

1294. Logik, I, p. 64; cp, như trên I, p. 142.

1295. CPR., § 19.

(projection) nơi các hình ảnh của chúng ta ra thế giới ngoại vi như là những khía cạnh đặc biệt nhất trong một phán đoán vậy. Nếu chúng ta ghi thêm các học thuyết tóm tắt về trực giác¹²⁹⁶ giác quan hay việc ấn định¹²⁹⁷ trực giác này lên một điểm duy nhất mà các học thuyết này tương ứng với cách lĩnh hội nơi trực giác và nhận ra nơi khái niệm của Kant, thời chúng ta khó lòng có thể bác bỏ được rằng có một cách loại suy (analogy) mạnh mẽ xảy ra giữa một số ý tưởng của Kant và học thuyết Phật giáo. Mặc dù những ví dụ điển hình Kant trưng ra, lại theo truyền thống Aristotle, luôn luôn được trưng ra dưới hình thức một phán đoán gồm hai khái niệm.

Khía cạnh căn bản của một quyết định, một sự tán thành, hay một niềm tin thấy nơi mỗi phán đoán trước tiên đã được nêu ra trong triết học Tây Âu, do cha con ngài Mills, và Brentano đã đi tiếp theo. Theo James Mill, một điều “nhất thiết là phải phân biệt rõ giữa một gợi ý nơi tâm linh về một số lệnh nơi những cảm giác hay những ý tưởng... và điều ám chỉ cho thấy lệnh này là một thực tại rõ ràng”.¹²⁹⁸ J. S. Mill cho rằng “nét đặc trưng đó là tuyệt đối và căn bản”. “Không còn khó khăn gì hơn là chủ trương điều đó như vậy, hơn là chủ trương sự khác biệt giữa cảm giác thuần túy và một ý tưởng phải là điều căn bản”.¹²⁹⁹ Chúng ta cũng thấy rõ rằng theo những người Phật tử “mỗi khác biệt căn bản” thực sự chính là giữa cảm giác thuần túy, tuệ tri thuần túy và phán đoán lại là một quyết định liên quan đến cả hai yếu tố này với nhau. Chính vì thế một hành vi phán đoán thực sự chỉ bao gồm một khái niệm và tham khảo khách quan của khái niệm đó mà thôi. Đây cũng là quan điểm của Brentano. Ông cho rằng: “Quan niệm rằng mỗi phán đoán bao gồm một tương quan và một chia cắt tách biệt về hai cách trình bày là không đúng... Một cách trình bày duy nhất có thể cũng là đối tượng cho niềm tin và không tin”. Hơn thế nữa, Brentano còn cho rằng copula “is” cũng trình bày một bộ phận quan trọng nhất cho từng phán đoán một. Chính vì thế, ta luôn luôn có thể biến đổi thành một dạng phán đoán hiện hữu, “A có mặt”. “Người này bị đau” được biến thành dạng “người ốm này có mặt”. Tuy nhiên, một phán đoán như vậy không bao gồm việc thiết lập mối tương quan khẳng định giữa yếu tố A (là khái niệm) và ý niệm hiện hữu,¹³⁰⁰ nhưng ngài Brentano nhấn mạnh rằng, “ta tin rằng chính yếu tố A tồn tại”.¹³⁰¹ Như chúng ta đã thấy,

1296. *vitarka*.

1297. *vicāra*.

1298. *analogy of the Phenomenon of the Human Mind*, I, p. 162 (2-d ad).

1299. Như trên., p. 412.

1300. Theo ngài Sigwart (*Logik*, I p. 92) phán đoán hiện hữu và phán đoán giác quan là hai loại phán đoán khác nhau, được phân biệt bằng những vị thế đối nghịch của chủ đề và thuộc tính. Phán đoán “đây là con bò” chính là phán đoán nhận thức và đặt tên. Phán đoán “con bò đây” tượng trưng cho một phán đoán hiện hữu. Cả hai loại đều tồn tại bằng chính quyền hạn của mình. Hiện hữu là chủ thể ở một câu, lại là thuộc tính ở một câu khác. Trong cả hai trường hợp phán đoán khẳng định mối tương quan giữa hai khái niệm xuất phát từ quan điểm của Phật giáo, điều này không đúng. Phán đoán “con bò đang tồn tại” khác với “đây là con bò” chỉ mang tính chất ngữ pháp mà thôi.

1301. *Tâm lý học*, II, p. 49. “Nicht die Verbindung eines Merkmal Existenz “A”, sondern “A” selbst ist der gegenstand den wir anerkennen”.

đối với những người Phật tử, toàn bộ các phán đoán đều không phải biến thành phi hiện hữu phán đoán, nhưng phải biến thành phán đoán giác quan. Hiện hữu sẽ chẳng bao giờ trở thành một thuộc tính được, hiện hữu này nhất thiết phải là chủ thể nơi mọi tri thức có thật. Hiện hữu luôn mang tính Phi thuộc tính,¹³⁰² “Vị trí Thuần túy”¹³⁰³ sự vật tự thân tồn tại, phải cắt xén mất toàn bộ những đặc tính thuộc tính hay cũng là những tương quan vậy.

Nhưng xuất phát từ toàn bộ các học thuyết phán đoán Tây Âu, cách phân tích của ngài Bradley và Basanquet về phán đoán giác quan rất có thể đã tiến tới gần gũi nhất với quan điểm Phật giáo. Đối với các học giả này tính chất đa dạng căn bản của phán đoán này cũng bao gồm trong việc liên kết thực tại thuần túy với một khái niệm tạo dựng lên. Chủ đề này trình bày điều gì đó là “độc nhất, cũng một vật, chẳng có gì chung với những gì khác nữa” nhưng chỉ một mình trong một thế giới với những khoảnh khắc thoáng qua”¹³⁰⁴ điều gì đó chỉ có thể diễn tả bằng một đại từ “điều này”¹³⁰⁵. Thuộc tính chính là “một nội dung lý tưởng” là một biểu tượng “hay là một khái niệm vậy.”¹³⁰⁶

1302. Về khía cạnh này có một số tương đồng giữa chủ thể nơi phán đoán Phật giáo và phạm trù Thực thể thứ nhất của Aristotle. Chúng ta cho rằng, biệt hữu (hoc aliquid) và yếu tính đệ nhất (Prima Essentia) tuyệt đối cần thiết như là một chủ thể, nhưng không thể trở thành Thuộc tính được trong khi đó toàn bộ những gì còn lại có thể hoặc tự xuất hiện như vậy. Đệ nhị thực thể hay yếu tính khi phân biệt được với thực thể đệ nhất chẳng còn là thực thể nữa, nhưng lại trở thành phẩm chất (Grote p. 91). Chính vì thế toàn bộ trí năng chẳng là gì ngoài một qui trình mô tả một số thuộc tính bất tận cho thực tại, hay cho đệ nhất thực thể.

1303. Xin đọc cp. ở trên, p. 192.

1304. Bradley, Logic, p. 5.

1305. Bosanquet, Logic, p. 76; xin đọc cp. 13. Russel, Outline, p. 12, “toàn bộ các từ ngay cả các tên riêng đều là chung chung, chỉ ngoại trừ từ “This” mà thôi”.

1306. Một điều thú vị cần lưu ý là, theo ý kiến của Hegel (Geschichte der Phil., II, p. 143), ý tưởng cho rằng cảm giác hay “thisness” (das Diese) không thể diễn đạt ra bằng lời được. Và chỉ có điều phổ quát mới có thể diễn tả bằng lời mà thôi. Ý tưởng này cũng đã được phát hiện thấy trong triết học Hy Lạp, lại có giá trị triết học rất cao. “Vị đó cho rằng đây chính là tâm thức và một ý tưởng mà sự phát triển triết học của chúng ta hiện nay chưa đạt tới được”.

Chương II

HẬU KẾT

§ 1. Phán đoán và Hậu kết.

Từ phán đoán giác quan hay phán đoán đích thực, chúng ta cần phải phân biệt một dạng phán đoán khác nữa, đó là phán đoán hậu kết.¹³⁰⁷ Bởi lẽ toàn bộ tri thức thực sự, có nghĩa là toàn bộ tri thức về thực tại, đều qui về phán đoán này cả, có nghĩa là qui về cách giải thích cảm giác bằng khái niệm, và bởi lẽ tri thức có thể được phân tích thành tri thức trực tiếp và tri thức gián tiếp, thời phán đoán cũng có thể phân thành phán đoán trực tiếp và phán đoán gián tiếp vậy. Phán đoán trực tiếp chính là nhận thức còn phán đoán gián tiếp lại là hậu kết. Như chúng ta đã thấy phán đoán trực tiếp chính là một tổng hợp giữa một cảm giác và một khái niệm, còn phán đoán gián tiếp lại chính là một tổng hợp giữa một cảm giác và hai khái niệm. Phán đoán trực tiếp có hai hạn từ, phán đoán gián tiếp lại có đến ba hạn từ. Phán đoán trực tiếp qui về dạng biểu mẫu như sau “đây là màu xanh” hay “đây là khói”. Phán đoán gián tiếp có thể được qui thành “đây là khói do đám cháy tạo ra”. Ta nhận thức thấy khói, còn phán đoán “đây là đám khói” chính là phán đoán hậu kết và trực tiếp. Đám cháy được giấu kín, còn phán đoán “ở đây có đám cháy” chính là phán đoán hậu kết và gián tiếp. Ta có thể phân chia toàn bộ sự vật thành được nhận thức hay không được nhận thức. Nhận thức một điều phi nhận thức nhờ vào điều ta có thể nhận thức được, ta gọi là hậu kết. Đây là một nhận thức gián tiếp, có thể nói là một nhận thức vòng vo, là nhận thức gián tiếp có được nhờ vào “tướng” của nhận thức đó. Đối tượng che khuất đó có một tướng, và đến lượt tướng này chính là nét đặc trưng, hay là tướng của một điểm thực tại. Nhận thức một điểm thực tại, vì sở hữu đến hai tướng, chính là hậu kết do sở hữu được tướng của chính tướng của mình - *tướng của tướng là tướng của chính vật đó (nota notae est nota rei ipsius)*. Trong một phán đoán giác quan chúng ta nhận thức được đối tượng X thông qua biểu tượng của đối tượng đó cũng là chính khái niệm A. Trong phán đoán hậu kết chúng ta nhận thức được đối tượng X thông qua hai biểu tượng của đối tượng đó là A và B.

¹³⁰⁷. *svārthānumāna*.

Các biểu tượng A và B có liên quan với nhau như lý do (nguyên nhân) và kết quả (hậu quả). Khi ta nhận ra một trong hai biểu tượng, là yếu tố A chẳng hạn, thời tri thức về biểu tượng khác có nghĩa là về yếu tố B, nhất thiết phải diễn ra tiếp theo sau đó. Bởi lẽ yếu tố X, là Thể Nền cho các Phẩm Chất A và B, hay chủ ngữ của cả hai thuộc từ, là bất định, luôn luôn là một, thời cách diễn đạt của chủ ngữ này có thể không cần thiết; sự hiện diện của chủ ngữ này nhất thiết được hiểu ngầm không cần đến bất kỳ cách diễn đạt nào. Trong trường hợp đó hai yếu tố tương quan với nhau hay là những phẩm chất A và B sẽ tương trưng toàn bộ hậu kết hay toàn bộ phán đoán hậu kết này. Thế rồi phán đoán này hình như sẽ chỉ bao gồm có hai khái niệm mà thôi, nhưng có liên quan với nhau như lý do (nguyên nhân) và kết quả (hậu quả), yếu tố này có cơ sở cần thiết để khẳng định cho yếu tố kia.

Thế rồi phán đoán hậu kết sẽ trở thành một phán đoán phụ tùy.¹³⁰⁸ Ngài Dharmottara cho rằng, hậu kết, hay đối tượng nhận thức trong một hậu kết hoặc là “một ý tưởng phức tạp thuộc thể nền cùng với thuộc từ luận ra được, hay, khi một phán đoán phụ tùy không thay đổi giữa lý do (nguyên nhân) và thuộc từ luận ra được cứu xét đến (một cách trừu tượng), thời sự vật luận ra được xuất hiện làm thuộc từ này (được bao gồm nơi chính một phán đoán phụ tùy với lý do (nguyên nhân) đó)”.¹³⁰⁹ Trong trường hợp thứ nhất, chúng ta có được một phán đoán hậu kết, trường hợp thứ hai phán đoán chính là phán đoán phụ tùy. Phán đoán thứ nhất, tương ứng với một phối hợp giữa tiền đề với kết luận, còn phán đoán thứ hai, tương ứng với đại tiền đề tam đoạn luận của Aristotle.¹³¹⁰ Luận lý học Phật giáo chủ yếu xử lý cả hai phán đoán này như là “một nhận thức”, là nhận thức, thí dụ như, về ngọn lửa có quan hệ mật thiết thông qua tướng (trưng hiệu) của nó.

Phán đoán “lửa tạo ra khói” hay “ở đâu có khói thời có lửa” hay “không có khói thời làm sao có lửa”, chính vì những phán đoán cho rằng “*śimsapā* là một cây”, hay “màu xanh là một màu”, “con bò là một con vật”. Bao lâu các phán đoán này còn là nhận thức về một điều có thật và có một chỗ dựa trong thực tại, thời các phán đoán này phải được qui về dạng sau đây, “ở đây có ngọn lửa, vì có khói bốc lên”, “đây là màu xanh là một màu sắc”, “đây là một cây, bởi vì là cây *śimsapā*”, “đây là một con vật, bởi

1308. *vyāpti=sāhacarya=avinābhāva*.

1309. NBT., p. 20. 16 ff.; bản dịch p. 58.

1310. Rất rõ ràng là các vị luận lý học phương Tây đã giải thích mối tương quan giữa chủ ngữ và vị ngữ bằng một phán đoán bình thường giống như mối tương quan giữa lý trí và hậu quả, giống như ngài Herbart và các vị khác, đặc biệt ngài N. O. Lossky, đã qui phán đoán bình thường với một phán đoán phụ tùy (tương liên). Nhưng lại cũng rõ ràng là phán đoán phụ tùy lại thuộc về hậu kết, hơn là thuộc về phán đoán bình thường, chính đại tiền đề theo như hình thái đầu tiên. Chủ ngữ của một phán đoán như vậy luôn luôn là lý do cho hậu kết. Phán đoán sau, “Khói do lửa tạo ra” được qui về một dạng phán đoán Ấn Độ như sau. “Bất kỳ nơi nào có khói, nhất thiết phải có một ngọn lửa nào đó”, phán đoán, “*śimsapā* là một cây” có nghĩa là “nếu điều gì đó được mô tả là *śimsapā* điều đó nhất thiết cũng được mô tả như là một cây, v.v...” đây là những phán đoán giả định.

lẽ đây là một con bò”, v.v... Thiếu yếu tố “đây” hay “ở đây”, dẫn cho có được diễn tả ra hay được hiểu ngầm, các phán đoán này đứt khoát không phải là nhận thức về thực tại.

Tuy nhiên, không nhất thiết mọi nhận thức gồm có ba hạn từ, một trong đó là thể nền cho hai hạn từ khác, sẽ có thể là một hậu kết được đâu. Chỉ có phối hợp giữa các hạn từ đó, khi hai thuộc từ nhất thiết phải có tương quan với nhau, một hạn từ có thể qui về từ một hạn từ khác, tượng trưng cho một hậu kết. Phán đoán “có một ngọn đồi đang bốc cháy” bao gồm ba hạn từ, tuy nhiên cả ba hạn từ này không nhất thiết có tương quan với nhau. Nhưng phán đoán “ở đây có một đám cháy, bởi lẽ có khói bốc lên”, “không có khói không có lửa” đều là những phán đoán hậu kết, bởi lẽ khói đứt khoát tượng trưng cho tương quan với nguyên nhân của nguyên nhân, đó là lửa”.¹³¹¹

Còn mối tương quan này thuộc loại nào - sẽ được đề cập đến sau đây.

§ 2. Ba hạn từ.

Chính vì thế, mỗi hậu kết lại bao gồm ba hạn từ sau đây: Chủ ngữ luận lý, thuộc từ luận lý giữa hai hạn từ này có Lý do (nguyên nhân) hay Tượng (trưng hiệu) nối kết hai hạn từ đó lại với nhau.

Chủ ngữ có thể là chủ ngữ tuyệt đối có thật hay chỉ là chủ ngữ ẩn dụ thôi. Điều có thật tuyệt đối chẳng gì khác hơn là một thời điểm thực tại thuần túy. Tượng trưng cho thể nền của thực tại đó phải nhấn mạnh đến toàn bộ cấu trúc tư duy. Đó chính là yếu tố “đây” (this). Đặc tính “đây” chúng ta đã biết đến từ học thuyết phán đoán giác quan. Đây không phải là thực thể không tồn tại liên quan đến thực thể này tất cả các phạm trù khác đều chỉ là phẩm chất mà thôi.

Chủ ngữ dụ hay Chủ ngữ đệ nhị tự thân là một thực tại tương quan, là một phẩm chất, liên quan đến chủ ngữ tuyệt đối. Nhưng chủ ngữ này chỉ dùng làm thể nền cho hậu kết thêm nữa, và chính vì thế chủ ngữ này xuất hiện như là một sự vật tồn tại sở hữu nhiều phẩm chất khác nhau, như là vật thay thế cho một Chủ ngữ tuyệt đối có thật. Trong hậu kết “(nơi đây) có đám cháy, vì có khói bốc lên”, yếu tố “điều này” (this) tượng trưng cho một Chủ ngữ có thật. Trong hậu kết, “ngọn núi đang bốc cháy, vì có khói bốc lên”, chủ ngữ “núi” thay thế cho chủ ngữ có thật hay thể nền, chính tự chất phần nền này cũng có liên quan một phần.

1311. Sự khác biệt giữa phán đoán nhận thức và phán đoán hậu kết là, trong một chừng mực nào đó, tương tự như sự khác biệt mà Kant đã rút ra giữa một phán đoán nhận thức và một phán đoán thông qua kinh nghiệm, xin đọc cp. Proleg., § 20. Việc quan sát thấy rằng, “Mặt trời làm cho hòn đá nóng lên” không phải đã là một phán đoán theo kinh nghiệm. Nhưng hợp đề phổ quát và nhất thiết giữa những tia sáng mặt trời và việc làm hòn đá nóng lên chính là điều Kant gọi là kinh nghiệm. Đây là một hậu kết thuộc dạng “Hòn đá này đã ấm lên, vì ánh nắng chan hoà” hay “Bất luận điều gì ánh sáng mặt trời làm ấm lên, thời đó là hòn đá dưới ánh sáng mặt trời chan hoà, đã được làm ấm lên”. Nói chung hình như tốt hơn nếu luận lý nên xử lý nhận thức dưới tiêu đề nhận thức và hậu kết, hay tri giác và trí tuệ thì hơn là xử lý dưới tiêu đề phán đoán và tam đoạn luận, giống như Aristotle đã làm theo truyền thống. Một phán đoán phụ tùy chắc chắn thuộc về một qui trình hậu kết rất nhiều – đây chính là đại tiền đề - hơn là thuộc về một qui trình phán đoán đơn giản.

Ngài Dharmottara¹³¹² nhận xét rằng: “Chủ ngữ thuộc hậu kết như vậy bao gồm một vị thể đặc biệt được nhận ra một cách thực sự và một bộ phận không thể nhận ra (có liên quan). Đây là một điều rất phức tạp có điều gì đó được nhận thức trực tiếp và điều gì đó không thể nhận ra được, (là điều có liên quan)... Hạn từ “ở đây” (hay “điều này”) chỉ ra cho thấy bộ phận có thể nhìn thấy được”. Như vậy chủ ngữ (hay thể nền) nơi một hậu kết chính là sự phối hợp nơi một bộ phận trực tiếp nhận ra được và một bộ phận không thực sự nhận thức được cũng trong toàn bộ các trường hợp trong đó kết luận không tượng trưng cho một phán đoán đặc thù, nhưng cho một phán đoán phổ quát. Thí dụ như, khi phán đoán đó được suy diễn rằng toàn bộ âm thanh tượng trưng cho một loạt những hiện hữu nhất thời rõ ràng, chỉ có một số âm thanh đặc thù mới có thể được ám chỉ đến một cách trực tiếp. Các âm thanh khác không thực sự được nhận ra... chủ ngữ của một hậu kết tượng trưng cho một thể nền, cho một thực tại được nhấn mạnh, dựa vào đó một khái niệm tương ứng với thuộc từ được gắn ghép vào và điều này đã được chứng tỏ (đôi khi) bao gồm một bộ phận được nhận thức trực tiếp và một bộ phận không thể nhận ra (có nghĩa là chỉ có tương quan mà thôi).¹³¹³

Như vậy chủ ngữ ở đây tương ứng với Tiêu tiền đề. Vì là tuyệt đối chủ ngữ này tương ứng với bản thể đệ nhất hay Yếu tính đệ nhất một cách bản thể học, “yếu tính này chỉ là một chủ ngữ mà thôi; chứ không bao giờ có thể đóng vai thuộc từ cho bất kỳ điều gì khác. Bởi lẽ *Biệt thể này* hay *Biệt thể kia* (*His aliquid* or *hoc aliquid*) thường nằm ở tận đáy (hoặc là được diễn đạt hay là hiểu ngầm) liên quan đến toàn bộ công việc của hiện tượng thuộc từ hóa”.¹³¹⁴ Ngài Vācaspatimiśra¹³¹⁵ cho rằng, theo Dignāga nhận thức giác quan (biên lai đích thực của thực tại) không ám chỉ đến một vị trí đẳng trương nào khác xuất hiện cả. Theo học thuyết của ông chẳng có vật thể nào có tên gọi là núi gồm toàn bộ những bộ phận (có tính chất đẳng trương). Một ngọn núi như vậy một cấu trúc do chúng ta tưởng tượng ra. Chính vì thế, chủ ngữ đích thực hay tuyệt đối nơi toàn bộ hậu kết, dẫn cho có được diễn tả ra hay chỉ được hiểu ngầm, cũng giống như trong toàn bộ phán đoán giác quan, lại chính là “điều này”, là thời điểm, là Yếu tính đệ nhất, là *Biệt thể* (*Hoc Aliquid*), do chính yếu tính làm chủ ngữ, và không bao giờ có thể giữ vai trò Phẩm chất hay thuộc từ được.

Hạn từ trong một hậu kết chính là thuộc từ luận lý còn được gọi cách khác là *probandum* hay là hiệu quả luận lý.¹³¹⁶ Thuộc từ này tượng trưng cho phẩm chất chủ ngữ thông qua hậu kết đó ta có thể nhận ra. Phẩm chất có liên quan thuộc từ này có thể được

1312. NBT., p. 31. 21.

1313. Như trên.

1314. Grote, Aristotle, p. 67.

1315. NVTT., p. 120. 27 ff. Vācaspati cho rằng ngọn núi phải được thay thế bằng một nguyên tử. Nhưng Dignāga cũng phủ nhận những nguyên tử, ở đây ta phải hiểu như là những thời điểm năng động, Kraftpunkte.

1316. sādhyā.

diễn đạt bằng chính một danh từ, thí dụ như, “lửa” nhưng liên quan đến chủ ngữ đây chỉ là phẩm chất của chủ ngữ đó mà thôi, “Tính lửa” thuộc một vị trí nhất định nào đó. Cùng với chủ ngữ phẩm chất này được nhận ra nhờ có hậu kết.¹³¹⁷ Dharmottara cho rằng,¹³¹⁸ đối tượng được nhận ra nhờ có hậu kết đó có thể trở thành 1) thể nền¹³¹⁹ có phẩm chất nhằm để nhận ra hay 2) có thể nền cùng với phẩm chất¹³²⁰ đó hay 3) chỉ mình phẩm chất đó mà thôi, khi có tương quan với lý trí luận lý từ đó mỗi tương quan này được suy diễn ra, được coi như là hoàn toàn trừu tượng, thí dụ như, “bất kỳ chỗ nào có khói, chỗ đó cũng có lửa” hay chính xác là, “bất kỳ nơi nào ta thấy xuất hiện tính khói, thời tính lửa cũng xuất hiện”. Ngài Dignāga¹³²¹ cho rằng, “Toàn bộ mỗi tương quan hậu kết đều có cơ sở dựa trên mỗi tương quan thực thể - phẩm chất mà ra, chính trí năng¹³²² của chúng ta tạo dựng nên mỗi tương quan này và mỗi tương quan này không tượng trưng cho một thực tại tuyệt đối.”

Quả thật lý trí cũng như Hậu quả phải được coi như có tương quan với thể nền của thực tại tuyệt đối này như là những phẩm chất¹³²³ tạo dựng lên. Hiểu theo kiểu trừu tượng phẩm chất được suy diễn ra thông qua hậu kết hay thuộc từ luận lý, tương ứng với Đại Hạn Từ của Aristotle.

Hạn từ thứ ba chính là Tiêu hiệu (Tượng=mark) của lý trí đã được đề cập đến ở trên. Hạn từ này cũng có thể là một phẩm chất hay một tiêu hiệu cho một chủ ngữ và cũng được chính thuộc từ tách ra được (chọn ra). Hạn từ này tương ứng với hạn từ ở giữa của Aristotle và tượng trưng cho một bộ phận quan trọng nhất của hậu kết. Như vậy hậu kết có thể được tượng trưng trong công thức này, “do duyên M, là S chính là P”, “có lửa ở đây, bởi lẽ (ở đây) có khói (bốc lên), ở đây có cây cối (mọc) bởi lẽ cũng có một số cây *śimśapās*. Như ta đã thấy trong cuộc sống đời thường cách diễn tả chủ ngữ có thật thường bị bỏ qua và những hậu kết này xuất hiện dưới dạng điều phụ tùy, như thể “*śimśapās* là một cây”, “có khói cũng có nghĩa là có lửa”, hay “khói do lửa tạo ra”.

1317. anumeya.

1318. NBT., p. 20. 16.

1319. dharmī.

1320. dharma.

1321. Xin đọc NVFF., p. 39. 13 và 127. 2.

1322. buddhy-ārūḍha.

1323. Xin đọc cp. Bradley, Lô-gic, p. 199 – phán đoán xác thực S-P (cũng là kết luận của một hậu kết) “Các thuộc từ S-P, một cách trực tiếp hay gián tiếp, đối với thực tại tuyệt đối” ngược lại đại tiền đề diễn đạt mỗi tương quan giả định nhất thiết, “là điều cần thiết khi là như vậy, bởi lẽ liên quan đến điều gì đó”. Tính nhất thiết luôn luôn là giả định. Chúng ta sẽ thấy sau này về điều đó đây cũng là ý kiến của Sigwart, xin đọc cp. Logic³, I. 261 và 434.

§ 3. Một số định nghĩa hậu kết đa dạng.

Như vậy ta có thể định nghĩa hậu kết như là một nhận thức đối tượng thông qua tiêu hiệu (Tướng)¹³²⁴ của nó. Ngài Dharmottara cho rằng:¹³²⁵ “Định nghĩa này không phải là một định nghĩa nói về yếu tính của một hậu kết, nhưng chỉ nói về nguồn gốc của hậu kết mà thôi. Nhận thức về ngọn lửa bị che khuất do chính tiêu hiệu (Tướng) của ngọn lửa đó tiết lộ ra. Chính tiêu hiệu (Tướng) tạo ra được nhận thức về đối tượng ngay tại tiêu hiệu (Tướng) của đối tượng đó. Nhận thức bắt nguồn từ chính tiêu hiệu (tướng) của nhận thức đó.

Một định nghĩa xét hậu kết từ góc độ khách quan. Hậu kết chính là nhận thức về một đối tượng tương quan, có nghĩa là đối tượng vô hình, bị che kín. Mọi đối tượng có thể được phân thành có mặt hay vắng mặt. Nhận thức nhận ra được đối tượng có mặt còn hậu kết nhận ra đối tượng vắng mặt.¹³²⁶

Định nghĩa thứ ba lại nhấn mạnh đến mối tương quan liên kết tiêu hiệu (tướng) với đối tượng tương quan và định nghĩa hậu kết như là một hiệu quả hay cách áp dụng một mối tương quan không thể tách rời ra được giữa hai yếu tố do ai đó đã nhận ra mối tương quan đó.¹³²⁷ Như vậy, trong ví dụ chúng ta thấy, nhận thức được lửa bị che khuất chính là hậu quả của một mối liên kết nhân quả không thể tách rời ra được. Mối liên kết này hợp nhất khổi với nguyên nhân, là ngọn lửa, và chúng ta nhận ra điều này nơi kinh nghiệm của mỗi người.

Lại có một định nghĩa thêm nữa coi đó như là một khía cạnh đặc biệt sự thể là hậu kết nhận ra điều chung chung, ngược lại đối tượng của nhận thức giác quan luôn luôn là điều đặc thù.

Ở một mức độ nào đó đây là một định nghĩa cơ bản nhất, bởi lẽ ngài Dignāga mở đầu tập đại tiểu luận của ông bằng lời tuyên bố rằng chỉ có hai nguồn trí năng mà thôi, đó là nhận thức và hậu kết, và tương ứng với hai nguồn trí năng này cũng chỉ có hai loại đối tượng, đó là điều đặc thù và điều phổ quát. Chính hậu kết nhận ra được điều phổ quát, ngược lại các giác quan nắm bắt được điều đặc thù.

Tuy nhiên, có một điều rõ ràng đó là ngọn lửa có sự hiện diện liên quan cũng chính là ngọn lửa đặc thù như là ngọn lửa mà thị giác đã nhận ra được, có sự hiện diện của ngọn lửa đó. Thiếu những khía cạnh đặc thù tạo ra một ngọn lửa khách quan và những khía cạnh đó chính là đặc tính của toàn bộ những ngọn lửa có trên cõi đời này, ngọn

1324. Người ta luôn cho rằng “thông qua tiêu hiệu (tướng) phụ tùy, thông qua tiêu hiệu (tướng) cũng là phụ tùy cho probandum. Đây là định nghĩa của ngài Dignāga. Pr. Samucc., II. 1 và NB. II. 1.

1325. NBT., p. 18.

1326. Xin đọc cp. đoạn văn được Kamalasila trích đoạn ở trên, p. 18. 2.

1327. Đây chính là định nghĩa của Vasubandhu trong Vāda-vidhi “anantarīyaka-artha-darsanam tad-vido’numānam”.

lửa đặc thù sẽ chẳng bao giờ được nhận thức là ngọn lửa cả. Cũng vậy ngọn lửa có liên quan lại không được ám chỉ đến trong tưởng tượng với một số thời điểm thực tại chưa bao giờ được nhận thức như là một thực tại. Nhưng vẫn còn một sự khác biệt nơi các khía cạnh chung chung được lưu ý đến trong suy luận và nơi tính đặc thù của đối tượng được trình bày trước giác quan.

Theo ngài Dharmottara, hậu kết có một đối tượng tưởng tượng, thí dụ như, một đám cháy được tưởng tượng ra, là chính đối tượng của nó, bởi lẽ hậu kết chỉ là một nhận thức về một sự vật không có mặt mà ta không thể nắm được, mà chỉ có thể tưởng tượng ra được mà thôi. Nhưng qui trình này hệ tại ở việc suy diễn ra được đối tượng tưởng tượng này ngay tại một điểm có thật và như vậy kết quả chung cuộc của đối tượng này cũng giống hệt như là trong nhận thức giác quan vậy, nhận thức về một điểm thực tại thông qua một biểu tượng¹³²⁸ tạo dựng lên. Sự khác nhau hệ tại ở chuyển động của tư duy lại chính là điều đối nghịch với một điều khác. Trong nhận thức trí thức hiểu biết nắm bắt được điều đặc thù và tạo dựng lên một biểu tượng. Trong hậu kết trí thức hiểu biết đó chỉ là một điều chung chung là đối tượng của hậu kết, và điều đặc thù chính là đối tượng của nhận thức giác quan. Bằng không sẽ chẳng có sự khác biệt nào trong phạm vi này giữa một phán đoán giác quan và một phán đoán hậu kết cả. Vì những người Phật tử cho rằng cả hai đều là “một trí thức hiểu biết” tượng trưng cho một hợp đề “thuộc cảm giác và phi cảm giác, khái niệm và phi khái niệm, tưởng tượng và phi tưởng tượng”.¹³²⁹ Ý muốn nói rằng, trí thức hiểu biết đó bao gồm một điều cốt lõi khả giác và chỉ có cách giải thích bằng trí tuệ mà thôi. Sự khác biệt giữa nhận thức giác quan và hậu kết nằm tận đáy chiều sâu cách phân tích tỉ mỉ Phật giáo chính cũng giống hệt như giữa cách giải thích về tri giác và trí tuệ mà thôi. Chúng ta nghe biết rằng có hai nguồn trí năng, nguồn trí năng nhận thức và nguồn trí năng hậu kết. Nhưng ý nghĩa xấu xa hơn chính là hai nguồn trí năng, đó là trí năng giác quan và trí năng phi giác quan. Điều này đã rõ ràng xuất phát từ điều gì đã được đề cập rằng hậu kết không được coi như là phép diễn dịch thuộc một mệnh đề hay phán đoán, ngoài hai mệnh đề khác hay hai phán đoán khác, nhưng vì là một phương pháp nhận ra thực tại có nguồn gốc trong một thực tại có mang theo một tiêu hiệu (tướng). Điều gì ta thực sự suy ra trong một hậu kết là một điểm thực tại lại có được một biểu tượng nhất định, thí dụ như, một ngọn núi đang có được một ngọn lửa ta không nhận ra và không ám chỉ đến. Ngài Dignāga cho rằng: “Có một số người nghĩ rằng điều được ám chỉ đến chính là một đặc tính chung được khám phá ra ở một vị trí nào đó, bởi lẽ có mối liên quan với một tiêu hiệu (Tướng) được nhận ra của đặc tính chung đó. Một số người khác lại cho rằng, không phải tự thân đặc tính chung này, nhưng chính mối tương quan của đặc tính chung đó với thể nền đã được nhận ra trong hậu kết. Tại sao ta lại không thừa nhận rằng bộ phận hậu kết hệ tại

1328. NBT., 19. 20; bản dịch p. 56.

1329. NK., p. 125.

tự bản thân thể nền đó như đã được mô tả bằng một phẩm chất được ám chỉ đến?” Có nghĩa là, điều được nhận ra trong hậu kết không phải là đại tiền đề cũng chẳng phải là mối tương quan của đại tiền đề với tiểu tiền đề, nhưng chính điểm thực tại đó đã được mô tả bằng biểu tượng được suy diễn ra. Định nghĩa này cũng giống hệt nhau đối với ngài Dignāga và ngài Dharmakīrti. Định nghĩa của ngài Vasubandhu cốt yếu lại không khác nhau mấy, nhưng ngài Dignāga¹³³⁰ đã chỉ trích gay gắt cú pháp trong định nghĩa của ngài Vādaśidhi.

§ 4. Suy luận và Hậu kết

Chính vì hậu kết được mô tả là một trong các nguồn trí năng, chúng ta lại phải đối mặt với một vấn đề liên quan sự khác biệt giữa nguồn trí năng và kết quả từ nguồn đó phát sanh, giữa một hành vi nhận thức và nội dung của hành vi đó.¹³³¹ Thế nào là sự khác biệt giữa hành vi suy luận với tư cách là một hành vi hay là một qui trình nhận thức và hậu kết làm kết quả của suy luận đó. Giống như trong nhận thức giác quan những người Phật tử bác bỏ sự khác biệt này. Đây cũng chỉ là cùng một vấn đề nhưng được khảo sát một cách khác đi. Hậu kết có nghĩa là nhận thức về một đối tượng thông qua chính tiêu hiệu (hay tướng) của đối tượng đó. Nhận thức chính là “một nhận thức”,¹³³² có nghĩa là một hành vi trí năng đem lại hiệu quả có thể xảy ra tiếp theo bằng một hành vi đem lại thành công; theo phân tích hành vi này bao gồm một hình ảnh và việc tham khảo khách quan về hành vi đó. Giống như trong nhận thức giác quan ta thấy có “sự phù hợp”¹³³³ hay tương ứng giữa hình ảnh chủ quan và thực tại khách quan. Nếu muốn chúng ta có thể coi sự kiện phù hợp này như là nguyên nhân gần nhất tạo ra trí năng. Thế rồi tính phù hợp sẽ trở thành nguồn nhận thức và tính cách áp dụng vào với một điểm thực tại nào đó chính là kết quả vậy. Nhưng tính phù hợp với trí năng và tự bản chất trí năng lại chỉ là một sự kiện duy nhất mà thôi, chỉ được cứu xét đến từ những quan điểm khác nhau mà thôi.

Các trường phái duy thực không chấp nhận những hình ảnh và hậu quả mà họ không công nhận có sự phù hợp gì giữa hình ảnh và thực tại ngoại vi. Giống như mọi hành vi khác, hành vi nhận thức không thể nào tách biệt khỏi một tác nhân, một đối tượng một công cụ, phương pháp tiến hành và kết quả do phương pháp đó đem lại. Trong hậu kết kết, quả xảy ra chính là kết luận. Đối với một phía qui trình và công cụ bao gồm nơi trí năng cùng xảy ra giữa lý trí và hậu quả. Đối với phía khác, qui trình và công cụ này lại bao gồm nơi nhận thức về tiêu hiệu (tướng) như là hiện hữu nơi chủ

1330. Pr. Samucc., II. 25 ff.

1331. prāmāṇya và pramāṇa-phala.

1332. anumānam ekam vijñānam, cp. NK., p. 125.

1333. sārūpya.

ngũ hậu kết. Bước này xảy ra đồng thời một phần với Tiểu Tiền Đề.¹³³⁴ Bước này còn bao gồm nhiều hơn, bởi lẽ được mô tả như là chứa đựng tiêu hiệu (tướng) phụ tùy, có nghĩa, đây chính là sự phối hợp giữa tiểu tiền đề với đại tiền đề. Đây chính là một bước dựa trên đó kết luận xảy ra tiếp liền ngay sau đó. Theo ngài Uddyotakara,¹³³⁵ cả hai bước này đều tượng trưng cho một hành vi có liên quan cả hai đều xảy ra trước đó, là nhân duyên gần tạo ra một kết luận. Đương nhiên, người Phật tử không chối bỏ sự hiện hữu cũng như tính cách quan trọng của các tiền đề này. Nhưng đối với người Phật tử tự bản chất các tiền đề này lại là những nhận thức. Điều người Phật tử khước từ chính là sự khác biệt giữa sở tri (*noēma*) và tri giác thuần túy (*noesis*) nằm bên trong mỗi trí năng đó. Tính kiên định trí năng dựa trên đối tượng và trí năng về đối tượng này lại là hai điều hoàn toàn giống nhau. Dharmottara cho rằng giả như chúng đã thông qua hậu kết mà nhận thức được sự hiện diện đâu đó một mảng màu xanh, kết quả của chi tiết cụ thể này sẽ giống hệt với điều chúng ta nhận thức được mảng màu xanh đó thông qua nhận thức giác quan. Ngài nói thêm rằng:¹³³⁶ “Hình ảnh tượng tượng màu xanh này (thoạt tiên khởi lên một cách bất tận). Rồi được xử lý như là một ý tưởng tự nhận thức hữu hạn về một mảng màu xanh (bằng cách đối nghịch với những màu khác không phải là màu xanh) như vậy sự phối hợp màu xanh (đối nghịch lại với các màu khác không phải là xanh có thể được coi như là nguồn của một hình ảnh được định nghĩa một cách hữu hạn) và sự miêu tả tượng tượng rõ ràng này rất có thể sẽ xuất hiện như là kết quả của nó, bởi lẽ chính thông qua cách phối hợp (và đối nghịch) mà hình ảnh hữu hạn của màu xanh được thể hiện”.

Như vậy “màu xanh” và “cách phối hợp của màu xanh này” lại chính là cùng một sự việc. Màu xanh có nghĩa là tính chất giống nhau với toàn bộ những vật màu xanh có trên vũ trụ này và cũng có nghĩa là sự khác biệt với toàn bộ những gì không phải là màu xanh có trong vũ trụ này. Cả hai sự tương đồng và khác biệt này tạo thành tính kiên định trí năng của chúng ta về màu xanh và nhận thức của màu xanh. Dẫu cho sự hiện hữu của mảng màu xanh đó có được nhận ra hay chỉ được ám chỉ đến mà thôi. Điều này không có gì khác biệt cả, chẳng có sự khác biệt nào xảy ra giữa hành vi và nội dung của trí năng cả.

1334. Xin đọc Tātp., p. 112.

1335. NV., p. 46. 6.

1336. NBT., 18. 11 ff., bản dịch p. 51.

§ 5. Hậu kết trở thành chánh trí năng đến mức độ nào?

Ta định nghĩa¹³³⁷ một nguồn trí năng ở đây như là một khoảnh khắc thời gian đầu tiên của một nhận thức mới, không mâu thuẫn với kinh nghiệm của chúng ta.¹³³⁸ Chính vì thế, nguồn trí năng này phải được giải thoát khỏi từng khía cạnh¹³³⁹ chủ quan ký ức hay tưởng tượng. Chúng ta đã thấy nơi nhận thức giác quan chỉ có khoảnh khắc thời gian đầu tiên, là cảm giác thuần túy mới thoả mãn được điều kiện đó mà thôi. Nhưng chỉ mình cảm giác như vậy, bởi lẽ hơi có vẻ bất định,¹³⁴⁰ không thể hướng dẫn được những hành vi có mục đích của chúng ta. Chính vì lẽ đó tưởng tượng bước vào rồi phổ biến tính hữu hạn cho chất liệu thô thiên cảm giác đó.

Như vậy, phán đoán¹³⁴¹ giác quan là một sản phẩm pha trộn của nhận thức cũ và mới, của thực tại khách quan và cách giải thích chủ quan. Phán đoán này thừa nhận chân giá trị hay một nguồn chánh trí năng mới nguyên, nói một cách chính xác, mặc dù phán đoán này không có đầy đủ chức năng để làm thế. Hậu kết vẫn khác xa với cảm giác thuần túy. Nếu phán đoán giác quan không phải là một nhận thức mới,¹³⁴² thời hậu kết lại còn có ít chức năng hơn để tự cho là một nguồn chánh trí năng. Chính vì thế Dharmottara đã phải thốt lên “Hậu kết quả chỉ là ảo tưởng mà thôi!”¹³⁴³ Hậu kết này đã xử lý hữu thể phi trừu tượng lại chính là tưởng tượng của hậu kết này, và đã đồng nhất hóa chúng với thực tại vậy!”

Từ đỉnh cao mức độ trừu tượng đó xuất phát từ đó chỉ một mình cảm giác thuần túy được tuyên bố đại diện cho chánh trí năng tuyệt đối đã đến “nội chất thể” (Thing-in-Itself), còn phán đoán giác quan do được trộn lẫn với những yếu tố giúp trí nhớ, chủ quan và tưởng tượng chẳng gì khác hơn là bán phần trí năng mà thôi. Còn Hậu kết bởi vẫn còn miệt mài hơn nơi những tư duy cấu trúc – ta có thể nói là hai phần ba trí năng mà thôi, có nghĩa là hai trong số ba hạn ngữ chỉ là tưởng tượng mà thôi - chắc chắn sẽ xuất hiện như là một loại của ảo tưởng siêu nghiệm. Thực chất là ngài Dignāga đã bắt đầu bằng cách khẳng định rằng chỉ có hai nguồn trí năng và chỉ có hai loại đối tượng mà thôi, đó là đặc thù và phổ quát, còn nếu hai nguồn trí năng này tồn tại do quyền hạn ngang nhau và hai loại đối tượng này lại là những đối tượng có thật, có nghĩa là những thực tại khách quan, sự kiện này phải được giải thích chỉ bằng quyền hạn đến từ sức mạnh truyền thống các trường phái Nyāya và Vaiśeṣika mà thôi. Vì sau khi đã tuyên bố như vậy vào lúc bắt đầu viết tác phẩm của mình, Dignāga buộc phải từng bước rút lại

1337. Xin đọc cp. ở trên, p. 65.

1338. prathamam avisamvādi= gsar-du mi-slus-pa.

1339. nirvikalpaka.

1340. aniscita.

1341. savikalpaka=adhyavasāya.

1342. savikalpakam na pramāṇam.

1343. brāntam anumāṇam, xin đọc cp. NBT., p. 7. 12.

toàn bộ những điều hàm ý trong đó. Trước tiên, những điều phổ quát chẳng phải là thực tại đâu, nhưng chỉ là tưởng tượng và các tên gọi thuần túy mà thôi. Buộc phải vận động những khái niệm tạo dựng lên này, hậu kết không còn là một nguồn trí năng chính đáng song trở thành một nguồn ảo tưởng. Không những thế, ngay cả phán đoán giác quan cũng chỉ đúng có phân nửa cho dù có trực tiếp đạt đến “Nội Chất Thể” phán đoán này vẫn buộc phải đứng yên, bất động trước bất khả tri tính (incognizability) của mình. Con người buộc phải viện tới tưởng tượng để di chuyển trong một thế giới bán phần thực tại đó. Từ quan điểm này hậu kết chính là một phương pháp phụ thuộc vào nhận thức và phán đoán giác quan. Chức vụ của hậu kết ở đây chính là sửa chữa những sai lầm rõ ràng. Thí dụ như khi cảm giác cảm nhận được tính chất nhất thời nơi âm thanh và được giải thích âm thanh đó bằng một phán đoán giác quan, học thuyết của Mimāṃsakas phải bị công khai chống đối theo đó âm thanh, tiếng nói lại chính là những thực thể tồn tại, tự thể hiện nơi những gì làm xuất hiện nhất thời. Thế rồi hậu kết xuất hiện trước mặt và rồi suy diễn tính chất nhất thời nơi những âm thanh lưu loát, trước tiên xuất phát từ đặc tính chung chung của hữu sanh nhất thời và từ một qui luật chung cho rằng bất kỳ thành quả nào do tinh tấn ý thức đều không tồn tại lâu dài.¹³⁴⁴ Như vậy, hậu kết chỉ là một nguồn trí năng gián tiếp khi nó được sử dụng để chữa lại một ảo giác. Ngài Dharmakīrti cho rằng:¹³⁴⁵ “Cảm giác không thể thuyết phục được bất kỳ ai. Nếu cảm giác đó nhận thức được điều gì, thời cảm giác đó làm thể thông qua một phản xạ thụ động chứ không thông qua phán đoán. Nơi bộ phận đó cảm giác có sức mạnh sản sinh ra phán đoán chánh đáng tiếp theo. Chỉ trong bộ phận này cảm giác mới nắm lấy được (chân giá trị=dignity) của một chánh trí năng.”¹³⁴⁶ Nhưng trong bộ phận đó phán đoán bất lực để làm điều đó. Do những nguyên nhân sai lầm đem lại, lúc đó một nguồn trí năng khác bắt đầu hoạt động để phủi sạch toàn bộ tưởng tượng sai lầm và như vậy chúng ta có được một nguồn khác (tức là hậu kết) lúc đó hậu kết xuất hiện ra phía trước”.

Chúng ta cũng phát hiện thấy có cùng một chuỗi những suy luận với ngài Kamalaśīla.¹³⁴⁷

Quả thật người ta đã tuyên bố rằng một nguồn trí năng là ở chỗ không mâu thuẫn với kinh nghiệm. Nhưng xuất phát từ kinh nghiệm đó ngay lập tức người ta đã lựa chọn ra điểm nòng cốt cảm giác chính là một nguồn trí năng đích thực của thực tại tuyệt đối. Mặc dù đang tượng trưng cho kinh nghiệm không mâu thuẫn, phần còn lại vẫn chỉ là những ảo tưởng siêu nghiệm mà thôi. Ngài Kamalaśīla¹³⁴⁸ cho rằng: “Mặc dù kinh nghiệm đó không mâu thuẫn (một cách thực nghiệm) chúng ta vẫn không chấp nhận

1344. prayatna-anantarīyakatvad anityaḥ sabdaḥ.

1345. Xin đọc tham chiếu trong Anekāntaj p. 177, một phần trong đó đã được trích đoạn ở trên, p. 223.

1346. prāmāṇyam ātmasāt-kurute.

1347. TSP., p. 390. 10 ff.

1348. TSP., p. 390. 14.

kinh nghiệm đó tượng trưng chân đế (tuyệt đối) được.” Ngay sau khi một cảm giác¹³⁴⁹ được tạo ra bằng một đối tượng ngoại vi như tình hình diễn xuất ra sau đó được cảm nhận, được nhận ra và được đặt cho một tên, thí dụ như, một ngọn lửa khi tác ý được khởi lên và sau khi đã xác định được thứ tự vị trí, thời gian và không gian, trí tuệ phân chia làm hai. Toàn bộ vũ trụ của bài diễn thuyết được phân thành hai loại đối tượng, đó là loại giống lửa và loại kia thì không. Không có gì nằm ở giữa¹³⁵⁰ hai loại này cả. Cả hai nhóm đều đối nghịch mâu thuẫn với nhau. Những qui luật mâu thuẫn và qui luật loại bỏ vật ở giữa bắt đầu hoạt động. Ngay lập tức có hai phán đoán được tạo ra, một phán đoán xác định còn phán đoán kia là phán đoán phủ định, tức là “Đây là ngọn lửa”, “Còn đây không phải là một bông hoa v.v...”, có nghĩa là đây phải là không ngọn lửa nào.

Trong hậu kết hoạt động của trí tuệ có hơi phức tạp đôi chút. Khi chúng ta ám chỉ đến ngọn lửa xuất hiện chỗ có khói, hệ thống cấu trúc ngôn từ được phân chia thành hai trong một bộ phận, trong đó khói xảy ra tiếp theo sau là ngọn lửa, và một bộ phận trong đó không có khói, xảy ra tiếp theo sau đó là không có lửa. Giữa hai nhóm bộ phận này không có gì tồn tại cả, chẳng có nhóm nào, trong đó khói có thể xuất hiện lại không được lửa tạo ra.

Hành vi phân đôi này của tâm trí thuộc về mỗi yếu tính và chúng ta sẽ gặp lại khi chúng ta phân tích học thuyết Phủ Định Phật giáo,¹³⁵¹ học thuyết mâu thuẫn¹³⁵² và cả nơi học thuyết biện luận nữa.¹³⁵³

§ 6. Ba khía cạnh lý luận.

Mặc dù không có khác biệt nào xảy ra giữa qui trình lý luận và kết quả đem lại, cũng không có bất kỳ khác biệt nào xảy ra giữa những phán đoán giác quan và phán đoán hậu kết, bởi lẽ cả hai đều hệ tại ở việc đem lại một hậu kết khách quan cho những khái niệm của chúng ta. Tuy nhiên, lại có một khác biệt theo nghĩa cho rằng hậu kết chứa đựng việc chứng thực luận lý cho một hành vi hậu kết như vậy. Thí dụ như, khi chúng ta nối kết một thời điểm cho sẵn với một hình ảnh về một đám cháy, ta không nhận thức trực tiếp được, chúng ta được biện minh là như vậy, bởi lẽ chúng ta nhận ra có khói bốc lên. Khói là một tiêu hiệu (tướng) chắc chắn có một đám cháy xuất hiện và biện minh cho kết luận này.

Việc biện minh này hay là Lý luận chính là sự phân biệt, là một khía cạnh độc đáo để chỉ ra cho thấy có sự khác biệt giữa phán đoán giác quan và phán đoán hậu kết. Tuy nhiên, trong cả hai trường hợp nhận thức được phân chia làm hai.

1349. nirvikalpakam.

1350. tṛtīya-prakāra-abhāvaḥ.

1351. anupalabdhi.

1352. virodha.

1353. apoha-vāda.

Nhận thức ở mức độ là một nhiệm vụ, không thuộc về cảm giác thụ động, nhưng là khả năng hiểu biết được tạo dựng nên, lại còn là một hành vi phân hai. Chức năng này luôn luôn bắt đầu bằng cách phân chia đối tượng thành hai bộ phận, bộ phận giống nhau và khác nhau. Chức năng này luôn luôn hành động theo phương pháp phù hợp với sự giống và khác nhau với bộ phận khác nhau, có nghĩa là bằng phương pháp pha trộn giữa thoả thuận và khác biệt. Nếu chỉ có mình phương pháp phù hợp mới được diễn ra, thời ta hiểu ngầm phương pháp khác nhau. Nếu phương pháp khác nhau được diễn tả, thời phương pháp giống nhau cũng được hiểu ngầm. Để giúp cho việc thẩm tra và chính xác cả hai phương pháp cũng có thể được diễn tả.

Trong một hậu kết về trường hợp giống nhau và khác nhau là như thế nào? Ngài Dharmottara cho hay:¹³⁵⁴ “Một đối tượng lại giống như đối tượng được nhận thức trong hậu kết do sở hữu chung một phẩm chất lại chính là thuộc từ luận lý tượng trưng cho một trường hợp giống nhau”. Trong ví dụ của chúng tôi trưng ra toàn bộ những trường hợp sở hữu chung một chất “lửa” sẽ là những trường hợp giống nhau. “Đây chính là thuộc từ, là vật phải được chứng minh, vật phải chứng minh này (*pvobandum*) tiếp tục có cùng một tác giả, bởi lẽ bao lâu hậu kết chưa được kết luận thời hậu kết đó vẫn chưa được chứng minh; và hậu kết đó vẫn chỉ là một phẩm chất, bởi lẽ thể nên vẫn làm điều kiện cho sự hiện hữu đó, từ đó hậu kết có tính chất khác nhau. Như vậy “hậu kết chính là một phẩm chất thuộc từ”. Ngài Dharmottara còn nói thêm: “Chẳng có vật đặc thù nào có thể biến thành một thuộc từ lý luận được. Vật đặc thù đó luôn luôn là một điều phổ quát. Đó chính là lý do tại sao người ta khẳng định rằng một vật được nhận thức nơi một hậu kết chính là một đặc tính chung. Đây chính là một đặc tính được khẳng định và đó là vật chung chung. Trường hợp giống nhau chính là giống nhau đối với đối tượng được nhận thức thông qua một hậu kết, bởi lẽ cả hai đều được nhận thức thấu đáo trong phổ quát tính của một phẩm chất được khẳng định.

Tiếp theo sau lời tuyên bố này là một thuộc từ đặc thù không bao giờ có thể thâm nhập được vào qui trình hậu kết khác hơn là một phương pháp không tự nhiên và được dành riêng để diễn đạt hậu kết này.

Thế nào là một trường hợp khác nhau? Khác nhau chính là trường hợp không có gì giống nhau, là đảo ngược lại với trường hợp giống nhau. Tất cả những ví dụ trong đó đặc tính chung được nhận ra trong hậu kết không thể nào xuất hiện được, thí dụ như, trong nước, lửa không thể nào tồn tại được, là những trường hợp khác nhau. Những trường hợp này hoặc đơn giản thiếu vắng điều có đặc tính chung, hay thiếu vắng điều khác biệt nhau, hay điều tương phản một cách mâu thuẫn nhau. Như vậy, thiếu vắng, tính chất khác biệt và điều trái ngược cùng nhau cấu thành những trường hợp khác biệt; thiếu vắng trực tiếp, điều khác biệt và trái ngược bằng những điều hàm ý.¹³⁵⁵

1354. NBT., p. 21. 1 bản dịch., p. 59.

1355. NBT., p. 21. 10; bản dịch., p. 60.

Mối tương quan giữa Lý trí Luận lý với Thể nền của hậu kết một mặt, và với những trường hợp giống nhau và khác nhau về mặt khác, được diễn đạt trong ba qui luật của Vasubandhu, đã được ngài Dignāga và Dharmakīrti tán thành. Những qui luật này đã tạo ra Ba Khía cạnh rất nổi tiếng về Lý trí Luận lý như chính những người Phật tử đã thuyết giảng và toàn bộ các trường phái luận lý học Ấn Độ khác đã bác bỏ, ngoại trừ những người Vaiśeṣikas phục hưng.

Ba khía cạnh luận lý như sau:

Tính chất hiện hữu của chủ ngữ hậu kết.

Tính chất hiện hữu nơi các thí dụ tương đồng.

Tính chất thiếu vắng nơi các thí dụ bất tương đồng.

Để làm cho công thức này thêm phần chính xác hơn, ngài Dharmakīrti đã sử dụng đến một khía cạnh nổi bật về ngôn ngữ tiếng Phạn bao gồm việc nhấn mạnh đến tiểu từ “một cách chính xác” (just) đi kèm theo hoặc là với hệ từ (copula) hay là với thuộc từ. Trong trường hợp thứ nhất đề ra lời khẳng định mang ý nghĩa không thể nào vắng mặt được,¹³⁵⁶ trong trường hợp thứ hai điều này lại có nghĩa là không thể nào khác được.¹³⁵⁷ Thế rồi ba khía cạnh đó được diễn tả như sau:

Sự hiện hữu của Lý luận nơi chủ ngữ, là sự hiện hữu “một cách chính xác” (just), có nghĩa là không bao giờ vắng mặt.

Sự hiện hữu của lý luận đó nơi các Ví dụ Tương Đồng, “một cách chính xác” (just), có nghĩa là không bao giờ khác biệt, nhưng không phải toàn bộ những gì tương đồng.

Sự thiếu vắng khỏi những Ví dụ Khác Biệt, là sự khác biệt “một cách chính xác” (just), có nghĩa là không bao giờ có mặt, thiếu vắng khỏi toàn bộ những trường hợp khác biệt.

Thật dễ dàng nhận ra rằng qui luật hai và ba hàm ý hỗ tương cho nhau. Nếu lý luận chỉ hiện hữu nơi các trường hợp tương đồng, thì nó cũng vắng bóng khỏi toàn bộ trường hợp bất tương đồng và nếu lý luận đó không có mặt nơi bất kỳ trường hợp bất tương đồng nào thì nó cũng chỉ có thể hiện hữu nơi các trường hợp tương đồng mà thôi. Mặc dù không nhất thiết phải hiện hữu trong mọi trường hợp như vậy. Tuy nhiên, cả hai qui luật phải được phát biểu, bởi lẽ mặc dù trong một hậu kết chính xác việc áp dụng một qui luật cũng có nghĩa là phải được áp dụng cho cả quy luật kia nữa, trong một sai lầm luận lý những vi phạm đôi khi đem lại những kết quả khác nhau. Hơn thế nữa, ngài Dharmakīrti còn ghi thêm hạn từ “nhất thiết” hay “cần thiết” vào câu mẫu nơi mỗi qui luật.

Dạng chung cuộc sẽ như sau đây:

1356. ayoga-vyavaccheda.

1357. ayoga-yoga-vyavaccheda. Có trường hợp thứ ba là atyanta-yoga-vyavaccheda. Xin đọc cp. NVTT., p. 213.

Sự hiện hữu nhất thiết của lý luận phải có mặt nơi toàn bộ Chủ Ngữ.

Sự hiện hữu nhất thiết chỉ có nơi những trường hợp tương đồng, mặc dù không phải có mặt nơi tổng thể.

Sự thiếu vắng nhất thiết khỏi những trường hợp bất tương đồng nơi tổng thể các trường hợp đó.

Được diễn tả với toàn bộ câu nói hàm xúc bằng ngôn ngữ tiếng Phạn và ngôn ngữ Tây Tạng như sau:

Nơi toàn bộ chủ ngữ.

Chỉ trong trường hợp tương đồng mà thôi.

Không bao giờ trong trường hợp bất tương đồng.

Nếu lý luận không hiện hữu nơi toàn bộ chủ ngữ, một sai lầm có thể xảy ra. Thí dụ như, hậu kết Kỳ Na “Cây cối là các vật có tri giác, bởi lẽ chúng ngủ.” Đây là một sai lầm luận lý, bởi lẽ giấc ngủ được thể hiện bằng cách khép lá lại vào ban đêm chỉ hiện hữu ở một số cây mà thôi, chứ không nơi toàn bộ các cây đâu.

Nếu một qui luật hậu kết yêu cầu lý trí phải hiện hữu nơi toàn bộ các trường hợp tương đồng, thì một trong những luận cứ được đưa ra chống lại những gì người Mīmāṃsakas chủ trương, tức là “Những âm thanh tiếng nói không phải là những thực tại thường hằng, bởi lẽ chúng được tạo ra tùy theo ý thích của chúng ta”, có thể sẽ không chính xác, bởi lẽ được tạo ra theo ý thích chỉ là một bộ phận nơi những sự vật vô thường, không phải toàn bộ những sự vật đó.

Cùng một luận cứ được khẳng định bằng một hình thức thay đổi, tức là “Âm thanh tiếng nói được tự ý tạo ra, bởi lẽ các âm thanh đó là vô thường” sẽ bao gồm một vi phạm qui luật thứ ba bởi lẽ tướng vô thường hiện hữu trong một bộ phận thuộc những trường hợp khác biệt, như thể sấm chớp v.v... mặc dù là vô thường nhưng không thể tự ý tạo ra được.

Nếu qui luật thứ ba lại được đưa vào công thức theo cùng một ngữ cú giống như qui luật thứ hai, có nghĩa là, nếu sự thiếu vắng lý trí chỉ cần thiết trong những trường hợp khác biệt, thì hậu kết, “Âm thanh tiếng nói không mang tính thường hằng, vì ta có thể tự ý tạo ra được thứ âm thanh đó” là điều không chính xác, bởi lẽ việc tự ý tạo ra không những thiếu vắng ở những trường hợp khác biệt, nhưng cũng còn thiếu vắng nơi một số trường hợp tương đồng, phi trường cửu nữa, như thể sấm chớp chẳng hạn, v.v...

Thật dễ dàng nhận ra rằng qui luật thứ hai và thứ ba tương ứng với đại tiền đề thuộc hình thái thứ nhất và thứ hai của Aristotle. Và qui luật thứ nhất chẳng gì khác hơn là tiểu tiền đề của Aristotle vậy.

Thứ tự các tiền đề này bị đảo lộn, tiểu tiền đề nằm ở vị trí đầu tiên và điều này

tương ứng với qui trình tự nhiên của trí năng chúng ta khi dính líu đến một quy trình hậu kết. Hậu kết chủ yếu tiến hành từ trường hợp cụ thể này đến trường hợp cụ thể khác và chỉ phải nhớ lại đến qui luật chung nơi một bước nhận thức thêm nữa, qui luật chung ở đây được khẳng định đến hai lần ở thể xác định và phủ định hay ở thể tương phản, như sẽ được khẳng định sau này khi chúng ta khảo sát đến học thuyết Phật giáo về tam đoạn luận.

§ 7. Bài Tiểu luận về Tương quan của ngài Dharmakīrti.

Đến đây chúng ta đã xác định được Hậu kết cốt ở chỗ a) có mối tương quan nhất thiết giữa hai khái niệm hay hai sự kiện và b) trong một hậu kết gồm các sự kiện liên quan như vậy với một thời điểm thực tại khách quan. Hậu kết thứ nhất tương ứng với đại tiền đề tam đoạn luận của Aristotle, hậu kết thứ hai tương ứng với một sự phối hợp tiểu tiền đề với kết luận. Từ quan điểm đó mà những người Phật tử xử lý hậu kết. Vấn đề tương quan nhận được điều quan trọng cơ bản, bởi lẽ hậu kết chẳng gì khác hơn là mối tương quan giữa hai sự kiện và hậu kết tất yếu của chúng đối với một điểm thực tại. Mối quan hệ ba hạn từ của một hậu kết đã được xử lý bằng học thuyết Ba khía cạnh của Lý trí luận lý. Ba khía cạnh này chính là những tư duy hình thức liên quan đến vấn đề đó mọi lý trí luận lý nhất thiết phải được thoả mãn. Nhưng chúng ta không được báo cho biết cả về mối tương quan này gồm những gì, cũng như liệu các tương quan này tự thân có thực hay không, có thực giống như các đối tượng tương quan hay không; hay đây chỉ là những gì ta thêm vào đối tượng bằng tưởng tượng sáng tạo của chúng ta. Thực sự thế nào là những tương quan đối với những sự vật tương quan đó? Liệu chúng có là gì hay chẳng là gì cả? Nếu chúng là điều gì đó thì chúng phải tượng trưng một đơn vị thứ ba giữa hai đơn vị có tương quan đó. Nếu chúng không là gì cả, hai sự vật sẽ chẳng có tương quan gì với nhau cả, và giữa chúng sẽ chẳng có mối tương quan nào cả. Câu trả lời của người Phật tử với câu hỏi này thực sự là rõ ràng. Các mối tương quan đều là thực tại ngẫu nhiên, có nghĩa là không phải là thực tại tuyệt đối đâu. Thực tại tuyệt đối không có tương quan gì, nó mang tính phi tương quan, thực tại đó là tuyệt đối. Những mối tương quan chỉ là những cấu trúc tưởng tượng của chúng ta mà thôi, chẳng có gì là thực tại¹³⁵⁸ trong đó cả. Tuy nhiên, các vị duy thực Ấn Độ lại gắn bó với nguyên tắc

1358. Xin đọc Bradley, Logic p. 96 – “Nếu các mối tương quan là những sự kiện tồn tại giữa các sự kiện, thời điều gì xuất hiện giữa các mối tương quan và các sự kiện khác? Sự thật đích thực là, những đơn vị về một phía, và về phía kia là tương quan tồn tại giữa các sự kiện đó, chẳng có gì là đích thực cả”. Điều này hình như là ý tưởng Phật giáo có thể được giải thích bằng tiếng Phạn như sau, yadi sambandhinau madhye cambandho kascit vastutah pravistah tat-sambandhasaya sambandhinos ca madhye kopu aparah sambandhah pravisto na va (ity anavastha); athāyam pāmārthah, sambandhinau ca sambandhās ca sarve mithyā, mānasas te, kalpanikāḥ, atad-vyāvṛtti-mātra-rūpāḥ. Anādi avidyā-vāsanā-nirmitāḥ. Aropita-svabhāvāḥ, niḥ-svabhāvāḥ. sūnyāḥ-rūpāḥ. Anādi-avidyā-vāsanā-nirmitāḥ, aropita-svabhāvāḥ, sūnyāḥ. Theo các vị duy thực Ấn Độ, một mối tương quan giữa hai sự kiện chính là một đơn vị thứ ba sở hữu thực tại và hiện hữu, nhưng mối tương quan thêm nữa giữa đơn vị thứ ba về cả hai phía và hai sự kiện liên quan, lại không có hiện hữu tách

cho rằng các tương quan lại có thực như những sự vật có thực và chúng được nhận thức thông qua giác quan. Ngài Uddyotakara cho rằng:¹³⁵⁹ “Nhận thức về mỗi tượng quan giữa đối tượng với tiêu hiệu (tượng) là hành vi nhận thức giác quan đầu tiên từ đó hậu kết xuất phát”. Theo ngài mỗi tương quan được lĩnh hội thông qua giác quan cũng như thông qua các sự kiện liên quan.

Ngài Dharmakīrti đã gắn kết quá nhiều quan trọng với vấn đề này đến nỗi, ngoài việc thỉnh thoảng xử lý vấn đề này trong tác phẩm vĩ đại của mình, ngài còn lựa chọn ra để xử lý đặc biệt trong một tiểu luận gồm 25 đoạn kệ ghi nhớ với chính tập chú giải của các tác giả đó, dưới tiêu đề “Khảo sát các mối Tương quan”.¹³⁶⁰ Trong một tập chú giải phụ về tác phẩm này Śāṅkarānanda, có tên họ là Vị Đại Phạm Thiên, đã mô tả mục đích và nội dung tác phẩm như sau – “Tác phẩm này nghiên cứu vấn đề thực tại. Chỉ bằng một đòn chiến thắng hùng mạnh toàn bộ những đối tượng ngoại vi các vị duy thực chấp nhận là có thực đều bị khước từ và đối nghịch lại với điều thực tại tuyệt đối mà chính tác giả đã thừa nhận cũng đã được xác minh”. Quả thật nếu như tất cả các mối tương quan đều bị huỷ bỏ, thì chỉ có mình điều phi tương quan khởi xuất như là một thực tại tuyệt đối mà thôi. Trong đoạn kệ đầu tiên ngài Dharmakīrti khẳng định rằng mỗi liên quan hay mỗi tương quan nhất thiết có nghĩa là điều phụ thuộc. Chính vì thế “Mọi mối tương quan hiểu theo nghĩa thực tại tuyệt đối (hay không phụ thuộc) thực sự không tồn tại.” Trong một tập chú giải phụ khác Vinītadeva có khẳng định rằng những cách diễn tả “liên quan đến người khác” hay “phụ thuộc vào người khác” “được người khác hỗ trợ”, “tùy thuộc vào ý định của người khác” đều có thể là những từ đồng nghĩa với nhau. Nhân quả, xúc cảm, tính thuộc về và đối nghịch lại với tự thân không phải là những thực tại đâu. Chẳng có “người sở hữu” những mối tương quan này khác hơn là tưởng tượng mà thôi. Thực tại luôn luôn chỉ là một thực tại duy nhất mà thôi, nó không thể vừa là một lại trở thành hai trong cùng một lúc được. Ngài Dharmakīrti khẳng định rằng:¹³⁶¹

Chính vì nguyên nhân và hậu quả

Không thể tồn tại được cùng một lúc

Làm sao có thể tồn tại mỗi tương quan của hai thứ đó?

Nếu thực tại tồn tại ở cả hai, làm sao thực tại đó có thật?

Nếu không tồn tại ở cả hai, làm sao gọi được là tương quan?¹³⁶²

biệt, đơn vị này chỉ có svarūpa-satta=viśeṣa-bhāva, nhưng không phải là sattā-sāmānya.

1359. NV., p. 468.

1360. Sambandha-parīkṣā, được tìm thấy trong tập Tanjur với các tập chú giải của tác giả và hai tập chú giải phụ về Vinītadeva vāsanakānanda. Học thuyết Phật giáo về tương quan được ngài Vācaspatimistra phân tích trong NK của ngài, p. 289 ff. trong đó được chèn thêm tập samsarge-parīkṣā.

1361. sambandha-parīkṣā, VII.

1362. Một dòng luận cú tương tự như vậy cũng được tìm thấy trong Pr. Samucc., II. 19.

Chính vì thế, Nhân quả chính là mối tương quan chính trí tuệ chúng ta áp đặt lên thực tại, đây chính là cách giải thích về thực tại, chứ không phải là thực tại đâu.¹³⁶³ Ngài Vācaspatimiśra¹³⁶⁴ đã trích đoạn một người Phật tử nhận xét rằng các mối tương quan này giống như những người đi buôn bắt chính mua đồ mà không trả tiền sòng phẳng. Quả thật họ giả đồ như chiếm được khả năng nhận thức, nhưng thực sự không có được hình dáng của chính mình khiến cho họ có thể tuyên bố với tâm thức như là giá đối với việc chiếm đạt khả năng nhận thức này. Nếu một vật chỉ là một thể thống nhất riêng rẽ thời vật đó phải sở hữu được một hình dáng riêng rẽ có thể truyền đạt lại cho tâm thức bằng cách tạo ra được một cách trình bày nào đó. Nhưng tương quan chẳng có hình dáng gì, ngoại trừ những vật liên quan cả. Chính vì thế, Vinītadeva¹³⁶⁵ cho rằng, mối tương quan hiểu theo nghĩa là một sự phụ thuộc không thể nào là điều có thật một cách khách quan được. Chính tác giả đó còn cho rằng, chẳng có bất kỳ mối tương quan nào có thật chỉ một phần thôi.¹³⁶⁶ Bởi lẽ nếu chỉ có thật một phần, điều này không khác gì vừa có thật và lại vừa không có thật cùng một lúc, “bởi lẽ thực tại chẳng có bộ phận nào, điều gì có nhiều bộ phận khác nhau chỉ có thể xét theo thực nghiệm mà thôi (chứ không phải một cách tuyệt đối)”.

Như vậy, chẳng có gì có thật, ngoại trừ vật đặc thù tuyệt đối,¹³⁶⁷ hay thời điểm đó quả thật cũng là một nguyên nhân, nhưng là một nguyên nhân tuyệt đối. Chỉ mình nguyên nhân này mới không có tương quan và không phụ thuộc vào bất kỳ điều gì khác vậy.

§ 8. Hai đường nét phụ thuộc.

Tuy nhiên hậu kết chẳng có liên quan gì đến tính phụ thuộc tuyệt đối và thực tại phi liên quan. Hậu kết được thiết lập dựa trên những mối tương quan lại chính là một siêu cấu trúc dựa trên một nền tảng thực tại tuyệt đối. Ngài Dignāga cho rằng: “Toàn bộ hậu kết (tất cả mối tương quan dựa trên lý trí và hậu quả của lý trí đó) lại dựa trên những mối liên quan được tạo lên do tuệ tri giữa một bên là thể nền và các phẩm chất của nó, chẳng hề phản ảnh bất kỳ thực tại tuyệt đối hay phi thực tại nào cả.”¹³⁶⁸

Chính vì thực tại tuyệt đối mang tính chất phi tương quan và không phụ thuộc, thế nên vật đối tác, là thực tại thực nghiệm hay tưởng tượng, cũng có cùng tính chất phi

1363. Đương nhiên, điều này ám chỉ đến quan hệ nhân quả thực nghiệm mà thôi, một mối quan hệ nhân quả giữa hai đối tượng được tạo dựng nên như chúng ta đã thấy ở trên, không phải là mối tương quan một thời điểm, bởi lẽ đây là từ đồng nghĩa với thực tại tuyệt đối.

1364. NK., p. 289. cùng một số sánh, nhưng trong một mối tương quan khác, được cùng một tác giả trích đoạn trong Tập., p. 269. 9.

1365. Như trên.

1366. Như trên.

1367. Xin đọc cp. Sambandhap., Kār. XXV.

1368. Xin đọc cp. Tập., p. 127, 2.

tương quan và không phụ thuộc như vậy. Nhưng một mối tương quan chẳng phải là điều đồng hiện hữu ngẫu nhiên của hai sự việc đâu, nhưng lại là một sự hiện diện cần thiết của bên sự kiện này đối với sự kiện khác. Chính vì thế, toàn bộ mối tương quan cần thiết đều có một bộ phận phụ thuộc và một bộ phận khác tùy thuộc vào bộ phận đó. Bộ phận này được cột buộc vào bộ phận khác. Có một bộ phận được cột buộc và một bộ phận khác được cột buộc vào đó.¹³⁶⁹ Toàn bộ hiện hữu thực nghiệp đều phụ thuộc vào hiện hữu cả. Giờ đây, có hai và chỉ có hai cách, trong đó một sự vật có thể phụ thuộc vào một sự kiện khác. Một là sự kiện này chính là bộ phận cho sự kiện sau, hay chính là hậu quả của bộ phận sau này. Chẳng có khả năng thứ ba nào khác. Cách phân chia này dựa trên nguyên tắc phân đôi, và định luật loại bỏ trung bộ không cho phép ta thừa nhận bất kỳ tiết mục thứ ba nào được kết hợp vào đó. Điều này đem lại cho ta hai loại lập luận hay hậu kết, một loại dựa trên chính nguyên tắc đồng nhất tính. Chúng ta có thể gọi đồng nhất tính là trường hợp khi hai phía có tương quan với một tiết mục thứ ba. Điều này đem lại cho chúng ta hai loại lập luận hay hậu kết căn bản sau đây. Một loại dựa trên đồng nhất tính, chúng ta có thể gọi đồng nhất tính là trường hợp khi mà một trong hai phía có tương quan mật thiết với nhau, bộ phận này lại là bộ phận cho loại kia; cả hai loại đều ám chỉ đến cùng một sự kiện, đó là tham khảo khách quan của cả hai loại đều hoàn toàn tương đồng với nhau. Khác biệt giữa chúng chỉ mang tính luận lý mà thôi.

Một loại lập luận khác lại dựa trên Nguyên Tắc Nhân Quả. Mỗi hiệu quả nhất thiết được giả định là có sự hiện hữu của nguyên nhân hay nhiều nguyên nhân cho hậu quả đó. Sự hiện hữu của nguyên nhân này có thể suy luận ra được, nhưng lại không ngược lại (*vice versa*), ta không thể tiên đoán từ những nguyên nhân tuyệt đối nhất thiết bất kỳ hiệu quả nào cả. Bởi lẽ nguyên nhân không luôn luôn mang theo hậu quả. Một số tình huống không thể tiên đoán được luôn luôn huỷ hoại việc tạo ra¹³⁷⁰ những hậu quả này.

Loại lập luận, tranh luận đầu tiên có thể được minh họa bằng những hậu kết sau đây:

Đây là một cây,

Bởi lẽ đây là cây *śimsapā*,

Thế nên toàn bộ các cây *śimsapās* đều là cây.

Một ví dụ minh họa khác nữa:

Âm thanh mang tính vô thường,

Bởi lẽ âm thanh được tạo ra theo ý muốn.

Thế nên, bất kỳ điều gì được tạo ra theo ý muốn đều là vô thường.

1369. NBT., p. 25.

1370. Xin đọc cp., p. 40. 8.

Tính vô thường và sản phẩm được tạo ra theo ý muốn là hai nét đặc trưng ám chỉ cùng một điểm hay cùng một âm thanh khách quan. Cũng giống như vậy cây *śiṃśapā* và cây cối đều ám chỉ đến cùng một thực tại. Sự khác biệt giữa hai thứ đó là một sự khác biệt loại trừ.¹³⁷¹ Cây loại trừ toàn bộ những gì không phải là cây, cây *śiṃśapā* cũng loại trừ tất cả những gì không phải là cây, hơn thế nữa còn loại trừ toàn bộ những gì không phải là cây *śiṃśapā*. Hơn thế nữa toàn bộ các cây không phải là cây *śiṃśapā*. Nhưng điều có thật mà cả hai hạn từ đều ám chỉ đến lại hoàn toàn giống nhau. Chính vì thế, chúng ta có thể cho rằng cả hai hạn từ đó đều có liên quan với nhau thông qua đồng nhất tính hay bằng một hậu kết khách quan đồng nhất.

Có một ví dụ minh họa về một loại lập luận khác cũng được trích đoạn thường xuyên như sau đây:

Ở đây có một đám cháy,

Bởi lẽ có khói bốc lên.

Không có lửa sẽ không có khói.

Khói và lửa không có tương quan đồng nhất tính, bởi lẽ tại đó hậu kết khách quan hoàn toàn khác nhau. Các hậu kết này ám chỉ hai điểm thực tại hoàn toàn khác nhau, cho dù nhất thiết có tương quan với nhau. Như chúng ta đã thấy, bởi lẽ nhân quả chẳng gì khác hơn là nguyên tắc Duyên Khởi hay sự hiện hữu do phụ thuộc lẫn nhau. Chẳng có thể tồn tại một mối tương quan phụ thuộc có thật nào khác ngoài nguyên tắc Nhân Quả. Nếu không có bất kỳ sự phụ thuộc nào không mang tính luận lý thuần túy, thời tính phụ thuộc này nhất thiết phải là sự phụ thuộc nhân quả mà thôi.

Như vậy, chúng ta có được một cách phân loại hậu kết, hay cách phân loại những phán đoán mang tính chất hậu kết, thành những phán đoán dựa trên nguyên tắc đồng nhất tính và những phán đoán dựa trên nguyên tắc phi đồng nhất. Loại hậu kết thứ nhất có nghĩa là đồng nhất tính tham khảo, còn loại thứ hai có nghĩa là nguyên tắc nhân quả. Cách phân loại này mang tính luận lý hoàn toàn vì căn cứ trên nguyên tắc lưỡng phân.

Dharmottara¹³⁷² cho rằng: “Thuộc từ (trong phán đoán) vừa mang tính khẳng định lại vừa mang tính khước từ... Khi thuộc từ mang tính khẳng định (thông qua tiêu hiệu (tượng), thời tượng này) một là trở thành hiện hữu đồng nhất với thuộc từ đó, hay khi thuộc từ này có khác đi thời lại tượng trưng cho chính hiệu quả của thuộc từ đó. Cả hai đều mang theo ba khía cạnh” ít nhất trong cả hai trường hợp đều có sự phụ thuộc nhất thiết vào nhau.

1371. vyāvṛtti-bheda.

1372. NBT., p. 21. 18, bản dịch. p. 60.

§ 9. Những phán đoán phân tích và tổng hợp.

Hình như có điều đã trở thành quen thuộc đối với các nhà luận lý Phật giáo, đang khi nghiên cứu tỉ mỉ hậu kết, các vị đó bắt gặp những phán đoán phân tích và tổng hợp. Những phán đoán hậu kết đó dựa trên kinh nghiệm, hay dựa trên qui luật Nhân Quả, đều mang tính chất tổng hợp - những phán đoán này không bao giờ được mở xẻ từ trước đến nay. Lại có những phán đoán khác được dựa trên nguyên lý nhân quả, cũng không được thảo luận, những phán đoán có thuộc từ, chính là một bộ phận của chủ ngữ, trong đó chỉ có hiện hữu thuần túy của chủ ngữ là đủ để suy diễn ra thuộc từ. Liệu phân tích này có thấu đáo và đường phân ranh giới (giới tuyến) đã được loại bỏ hoàn toàn chưa, liệu vấn đề khó khăn xảy ra hơn kém hoàn toàn với những khó khăn của Kant chăng. Chúng ta không cần thiết phải nghiên cứu ngay lúc này. Vấn đề khó khăn xuất hiện tại Ấn Độ dưới tiêu đề hậu kết Ấn Độ chính là một phán đoán mang tính chất hậu kết, một phán đoán nối kết hai khái niệm đã được diễn đạt đầy đủ và nhất thiết lệ thuộc với nhau đã được nêu lên khá đầy đủ. Hai khái niệm phụ thuộc lẫn nhau hoặc có một hay cùng một hậu kết khách quan hay có hai hậu kết như vậy, nhưng nhất thiết lệ thuộc lẫn nhau là những hậu kết khách quan. Giữa một là hai hậu kết đó - chẳng có gì ở giữa. Thoạt nhìn việc phân loại này hình như hoàn toàn đáng tin cậy về mặt lý luận.

Nói đúng ra cả hai loại phán đoán đều mang tính chất tổng hợp, bởi lẽ tự bản chất trí tuệ và chính chức năng phán đoán chẳng gì khác hơn là một tổng hợp cả. Khái niệm về cây *śimśapā* là tổng hợp, khái niệm về cây cũng là một tổng hợp, cũng giống vậy việc kết hợp cả hai thứ đó cũng là một tổng hợp mà thôi. Cũng như vậy ám chỉ đến khái niệm khói, lửa và sự kếp hợp của cả hai thứ đó lại. Khả năng hiểu biết chỉ có thể phá hủy được ở đâu tự bản chất đã tổng hợp lại trước đó.¹³⁷³ Nhưng trong một trường hợp thuộc từ lại là một bộ phận của chủ ngữ và hình như đã được trích ra từ bộ phận đó thông qua phân tích. Trong một trường hợp khác thuộc từ lại không phải là một bộ phận của chủ đề này, nó phải được thêm vào thuộc từ đó, và chỉ có thể phát hiện ra bằng kinh nghiệm mà thôi.

Cái ta gọi phán đoán tổng hợp luôn luôn mang tính chất thực nghiệm. Cái ta gọi là phán đoán phân tích lại luôn luôn mang tính chất suy luận. Cách sử dụng trí tuệ ở đây luôn có hai ý nghĩa, một mang tính chất luận lý thuần túy và cốt ở chỗ đem trật tự và hệ thống cho những khái niệm của chúng ta, hai là trí tuệ này chỉ mang tính thực nghiệm và hệ tại ở chỗ thiết lập cho được những tương quan nhân quả bằng quan sát và thí nghiệm. Ngài Dharmottara¹³⁷⁴ cho rằng: “Trong bối cảnh này nguyên tắc Nhân Quả là một khái niệm quen thuộc trong cuộc sống đời thường của chúng ta. Ta biết rõ khái niệm này xuất phát từ kinh nghiệm về một nguyên nhân ở bất kỳ nơi đâu có sự hiện diện

1373. Xin đọc cp. CPR., § 15 (2-d). Phán đoán giác quan cũng chỉ là một phán đoán phân tích (Sigwart, I. 142).

1374. NBT., p. 24. 11; bản dịch., p. 67.

của một hiệu quả nào đó, và từ một kinh nghiệm phủ nhận không có mặt một hiệu quả khi nguyên nhân của hậu quả đó không có mặt”. Đồng nhất tính dựa vào cái ta gọi là phán đoán phân tích được phát hiện ra không phải là một khái niệm quen thuộc. Chính vì thế ngài Dharmakīrti đã đưa ra một định nghĩa cho phán đoán này. Ngài cho rằng:¹³⁷⁵ “Tính đồng nhất chính là lý do để suy diễn ra một thuộc từ khi mà tự thân một mình chủ ngữ này có thể đủ để tiến hành việc suy diễn này”, có nghĩa là thuộc từ này chính là một bộ phận của chủ ngữ. Chính vì thế, đây không phải là đồng nhất tính tuyệt đối, song đây chỉ là đồng nhất tính một phần mà thôi, như một số triết gia Tây Âu gọi như vậy. Ngài Dharmakīrti giải thích¹³⁷⁶ rằng: “Loại lý trí luận lý nào hệ tại ở chính việc chứa đựng nơi chính thuộc từ của nó? Thuộc từ này sở hữu nét đặc trưng hiện hữu ở bất kỳ nơi đâu sự hiện hữu thuần túy của lý trí được khẳng định. Một thuộc từ có sự hiện hữu chỉ phụ thuộc vào lý trí, và không phụ thuộc vào bất kỳ điều kiện nào khác ngoài sự hiện hữu của sự kiện tạo ra lý trí, đó là một thuộc từ không thể nào tách biệt ra khỏi lý trí (và chỉ có thể được suy diễn bằng cách phân tích khỏi lý trí đó mà thôi)”. Một số nhận xét về sự khác biệt giữa cách xử lý Tây phương của Kant về vấn đề phán đoán tổng hợp và phân tích, và khái niệm Phật giáo sẽ được thực hiện theo như tình hình diễn biến sau đó.

§ 10. Biểu mẫu chung cuộc các Phạm trừ.

Từ những gì ta đã nói ở trên thật không khó khăn gì để trình bày cho chính chúng ta biểu mẫu các phạm trừ chung cuộc Phật giáo, là một biểu mẫu tương ứng với cả hai biểu mẫu của Aristotle cũng như của Kant.

Có hai cách tổng hợp chứa đựng trong từng hành vi trí tuệ như ta đã vạch ra ở trên. Trước tiên, đó là một tổng hợp giữa một cảm giác đặc thù và một khái niệm tổng quát, và đây cũng còn là một tổng hợp rất nhiều điều qui tụ lại trong khái niệm đó. Như chúng ta đã thấy cách tổng hợp chung cuộc này gồm tới năm loại. Năm loại thuộc từ tổng quát tương ứng hơn kém với mười phạm trừ của Aristotle, nếu chúng ta cứ xét đến những điều tương ứng từng phần một và những điều bao hàm khác nữa. Biểu mẫu này cũng bao gồm khía cạnh luận lý hữu thể học đã phân tích Hữu thể (Ens) thành một chủ ngữ chung và cộng với năm loại thuộc từ của hữu thể đó. Hữu thể này tìm được cách diễn đạt trong phán đoán giác quan, trong đó năm loại tên gọi được ám chỉ đến chủ thể tổng chung này. Thêm vào đó còn chứa đựng năm loại tên gọi, hay những vật thể có thể gọi bằng tên, là mối tương quan chung chung, đây chính là mối tương quan của toàn thể các thuộc từ với một Cơ Hữu thể chung chung.

Nhưng cách hợp đề trí tuệ không những chỉ chứa đựng nhiều trực giác được sắp xếp trong cùng một khái niệm và tham khảo của khái niệm này với cùng một chủ ngữ

1375. Như trên., p. 23. 16; bản dịch p. 65.

1376. Như trên.

tổng quát, hơn thế nữa cách tổng hợp này còn có thể liên kết hai hay nhiều khái niệm lại với nhau. Cách tổng hợp này không còn là một tổng hợp của nhiều trực giác nữa, nó còn là một tổng hợp giữa hai khái niệm hay sự kiện phụ thuộc lẫn nhau. Như vậy thêm vào biểu mẫu gồm những tên chung chung, chúng ta sẽ có một biểu mẫu thứ hai gồm những tương quan tổng quát nhất. Biểu mẫu thứ hai này trực tiếp liên kết với hậu kết, bởi lẽ hậu kết chính là một phương pháp nhận thức dựa trên những tương quan cần thiết giữa hai khái niệm, từ đó một khái niệm làm tiêu hiệu (tượng) cho một khái niệm khác. Điểm này tạo ra sự khác biệt chính yếu giữa các biểu mẫu thuộc phạm trù Phật giáo và các biểu mẫu thuộc phạm trù Tây phương và các tên được pha trộn trong một và cùng biểu mẫu giống nhau. Mỗi tương quan Thực thể với phẩm chất, hay chính xác hơn, đó là mỗi tương quan của đệ nhất yếu tính với toàn bộ các thuộc từ lại là mỗi tương quan tổng quát nhất, do tính chất tiếp giáp với phán đoán và chính tuệ tri bao gồm trong đó tất cả các tiết mục khác của cả hai biểu mẫu. Mỗi tương quan này bao trùm toàn bộ những loại tương quan khác cho dù có là tương quan của khái niệm với liên quan khách quan hay chỉ là tương quan của hai khái niệm khác nhau mà thôi.

Như vậy, chúng ta sẽ thiết lập hai biểu mẫu các phạm trù, một biểu mẫu phạm trù gồm các sự vật có thể đặt tên được và một biểu mẫu các phạm trù gồm những tương quan giữa hai khái niệm.

Ta không thấy Thực thể đệ nhất xuất hiện trong danh sách, bởi lẽ, như đã giải thích ở trên, đây là một thể nền chung cho tất cả các phạm trù, không phải chỉ có một Phạm trù, tức tính phi phạm trù. Cũng chẳng phải là phẩm chất chung chung được phát hiện trong đó, bởi lẽ nhìn chung Phẩm chất bao quát toàn bộ các phạm trù, nó cùng tồn tại với hạn từ thuộc từ hay hạn từ Phạm trù. Những phẩm chất đơn giản chính là những dữ liệu giác quan tuyệt đối, như xuất hiện trong phán đoán giác quan, “đây là màu xanh” hay chính xác hơn “điểm này sở hữu tính màu xanh.” Những phẩm chất phức tạp lại gồm một số loại; thí dụ như trong phán đoán giác quan “đây là con bò” có nghĩa là ở mức tối đa “điểm thực tại này được tổng hợp thành sở hữu đặc tính con bò” đệ nhị Thực thể lại chính là đệ nhất thực thể ẩn dụ. Theo phép loại suy về một thực tại “sở hữu tính bò” tự thân con bò cũng xuất hiện như là một thực thể khi được hình thành trong đầu như là điều gì đó sở hữu các thuộc tính, thí dụ như “có sừng” như là một ví dụ cho những thực thể như vậy, ngài Dignāga cho rằng: “Người sở hữu sừng hay “điều giống sừng” đối với chúng ta ở đây chỉ có thể là một tính tự sở hữu. Như vậy, chúng ta đạt đến hai biểu mẫu phán đoán sau đây cùng với những phạm trù tương ứng.

Theo phương pháp tính toán Ấn Độ những tiết mục tối thượng trong cách phân loại, chỉ có ba Phạm Trù Tương Quan mà thôi, tức là Phủ định, Đồng nhất và Nhân quả. Các loại phụ thuộc và phát sanh không được tính, kể cả khẳng định bao gồm cả Nhân dạng và Nhân quả.

Biểu mẫu phán đoán

I

Phán đoán giác quan (*savikalpaka-pratuyakṣa*).

1. *Số lượng* - Đặc thù tuyệt đối (*svalakṣaṇam adhyavasīyamanam*).
2. *Số lượng* - Thực tại khẳng định (*vidhi=vastu*).
3. *Mối Tương quan* - Tính chất phù hợp (*sārūpya*).
4. *Tính Hình thái* - Tính rõ ràng hiển nhiên (*niścaya*).

II

Phán đoán hậu kết (*anumāna-vikalpa*).

1

Số lượng

Phổ quát (*sāmānya-lakṣaṇam adhyavasīamānam*).

2

Phẩm chất

Khẳng định (*vidhi*).

3

Tương Quan

Tổng hợp = Nhân quả (*kārya-anumāna*).

4

Hình Thái

Tính rõ ràng hiển nhiên (*niścaya*).

BIỂU MẪU CÁC PHẠM TRỪ

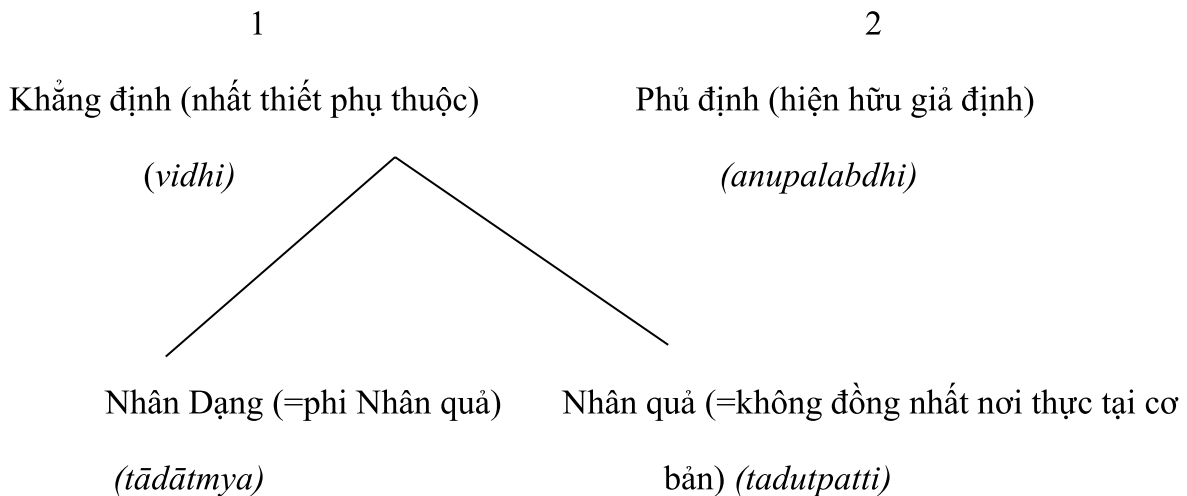
I

Các phạm trừ hay các loại tổng hợp về một khái niệm hay một tên
(*pañcavidhakalpanā*)

1. Các Cá nhân – Tên riêng (*nāma-kalpanā*).
2. Các loại – Tên gọi các loại (*jāti-kalpanā*).
3. Phẩm chất giác quan - Tên gọi các phẩm chất (*guṇa-kalpanā*).
4. Chuyển động - Động từ (*karma-kalpanā*).
5. (Đệ Nhị) Thực thể - Danh từ (*draya-kalpanā*).

II

Các Phạm Trừ Tương Quan (giữa hai khái niệm).



§ 11. Liệu các tiết mục trong biểu mẫu có loại trừ nhau không.

Liệu biểu mẫu các Phạm trừ này có thoả mãn được những nguyên tắc phân loại luận lý chính xác không? Liệu các bộ phận, trong đó có loại trừ lẫn nhau hay không? Liệu biểu mẫu này có chứa đựng những tiết mục chồng chéo nhau không? Liệu cách phân loại này đã thấu đáo hay chưa?¹³⁷⁷ Chúng ta biết rằng những cách phân loại của cả Aristotle lẫn của Kant đều thấy chứa đựng nhiều thiếu sót về khía cạnh này. Liệu biểu mẫu Phật giáo có khá hơn không? Dharmakīrti đặt câu hỏi¹³⁷⁸ liên quan đến ba tiết mục tuyệt đối trong bảng phân loại đó là Nhân dạng, Nhân quả và Phủ định - “Đây là những loại khác biệt trong những mối tương quan ta phát hiện ra hậu kết. Nhưng vì lý do gì ta dứt khoát chỉ liệt kê có ba tiết mục như vậy? Những khác biệt có phải là vô số kể chăng?” Về vấn đề này câu trả lời của ngài Dharmakīrti đưa ra như sau – “Nhận thức hậu kết có thể vừa là khẳng định vừa là phủ định, và nhận thức khẳng định lại có hai cách, một là khẳng định dựa trên Nhân Dạng, hai là dựa trên Nhân Quả”. Câu trả lời có nghĩa là, bởi lẽ cách phân loại này được thực hiện theo nguyên tắc nhị phân (dichotomy), các bộ phận lại loại trừ lẫn nhau, chẳng có gì nằm giữa hai tiết mục này cả. Định luật khử tam (law of Excluded Middle) ngăn chặn bất kỳ thiếu sót nào xảy ra trong khía cạnh này. Quả thật sự kiện cho rằng mọi phán đoán đều được phân thành phán đoán khẳng định và phủ định đã được xác minh vững chắc nơi luận lý học kể từ thời Aristotle, chính ngài đã giới thiệu (đưa) cách phân loại này vào định nghĩa phán đoán của ngài. Chính vì thế, thật sai lầm nếu ta phối hợp các bộ phận cách phân loại này với các tiết mục khác, thuộc về các cách phân loại khác, bởi lẽ các bộ phận này nhất thiết sẽ chồng chéo lên nhau.

Lại nữa phán đoán khẳng định vừa có thể mang tính chất phân tích lẫn tổng hợp, nói cách khác phán đoán này vừa có thể dựa trên nhân dạng lẫn phi nhân dạng. Cách phán đoán thứ hai, có nghĩa là tính chất phụ thuộc hay tổng hợp các sự kiện phi nhân dạng, lại chẳng là gì khác hơn là Nhân Quả. Như vậy, cách phân loại thành Nhân dạng cũng giống hệt như cách phân loại theo Nhân Quả hay cách phân loại toàn bộ các phán đoán thành phân tích và tổng hợp dựa trên nguyên tắc nhị phân. Và cách phân chia này buộc phải chính xác theo cách luận lý để cho phù hợp với định luật khử tam, miễn là ta hiểu cách phân loại phân tích và tổng hợp theo nghĩa đã được đưa ra theo cách phân loại trong luận lý học Phật giáo. Dharmottara còn nhấn mạnh¹³⁷⁹ rằng cách phân loại này thực sự rất lô-gic. Ngài cho rằng: “Thuộc từ trong các phán đoán này đôi khi mang tính khẳng định và đôi khi lại mang tính phủ định. Bởi lẽ việc khẳng định và phủ định

1377. Liên quan đến vấn đề *tādātmya* và *tadutpatti* (Nhân dạng và Nhân quả), xin đọc cp., ngoài *Prśvārt* chương thứ nhất, và NBT. Chương thứ hai, *Tātp.*, p. 105 ff., và N. *Kandālī* p. 206 17 ff.

1378. NBT., p. 24, 13; bản dịch., p. 68.

1379. NBT., p. 24. 19 bản dịch., p. 69.

tượng trưng cho những thái độ loại trừ lẫn nhau. Những lý do đối với những thái độ này cả hai đều rất khác nhau. Lại nữa phán đoán khẳng định chỉ có thể là điều gì đó khác biệt và điều gì đó không là như vậy. Khác biệt và không khác biệt vì do định luật mâu thuẫn luôn luôn chống lại lẫn nhau, những cách chứng minh là đúng (nơi các phán đoán) cũng rất khác nhau.

Chúng ta không được quên là ở đây điều gì ta gọi là Nhân dạng phải là một nhân dạng tham khảo khách quan, sự phối hợp cả hai khái niệm khác nhau có thể là đồng nhất nơi đẳng trương hay là điều chi sở hữu được một phần đẳng trương của nhân dạng khác, nhưng cả hai đều ám chỉ cùng một thực tại khách quan. Hai khái niệm có thể rất khác nhau, tuy nhiên thực tại khách quan các khái niệm đó ám chỉ đến có thể chỉ là một. Thí dụ như những khái niệm về một cây và một cây *śimsapā* là khác nhau, tuy nhiên sự vật đặc thù mà cả hai ám chỉ đến hoàn toàn giống nhau và chỉ là một mà thôi. Mặt khác, một khái niệm có thể hoàn toàn giống nhau, hay sự khác biệt giữa các khái niệm đó không thể nhận thức được. Tuy nhiên, sự vật thực sự chúng ám chỉ đến vẫn sẽ khác biệt. Thí dụ như, cũng một cây *śimsapā* này ở vào hai thời điểm hiện hữu khác nhau vẫn chỉ là một mà thôi. Theo những người Phật tử, hai khoảnh khắc của cây *śimsapā* lại là hai điều khác nhau, có tương quan nhân quả với nhau mà thôi. Trong khái niệm lửa và khói cả hai khái niệm và các sự vật có thật đều khác nhau. Nhưng cùng mối tương quan nhân quả có được giữa hai khoảnh khắc liên tiếp của khói cũng như giữa khoảnh khắc đầu tiên của khói và khoảnh khắc tiếp theo của lửa. Như vậy hạn từ tổng hợp ám chỉ đến một tổng hợp nơi hai sự vật khác nhau, hạn ngữ phân tích ám chỉ đến một tổng hợp của hai khái niệm hoàn toàn khác nhau.

Như vậy, những khái niệm tổng hợp và phân tích được giải thích lại loại trừ lẫn nhau và như trong luận lý phương Tây đã thực hiện, chúng ta không thể cho rằng một phán đoán tổng hợp trở thành phán đoán phân tích ở mức độ, trong đó chúng trở thành mối tương quan với tính chất tổng hợp này.

Như vậy, ta chứng minh được rằng bản biểu mẫu Phật giáo về các phạm trù có thứ tự và đồng nhất tính theo hệ thống, bởi lẽ các bộ phận của nó loại trừ lẫn nhau. Chỉ còn cách khảo sát tỉ mỉ xem liệu bản biểu mẫu này đã thấu đáo chưa mà thôi.

§ 12. Liệu biểu mẫu tương quan Phật giáo đã thấu đáo chưa?

Dharmakīrti đặt vấn đề¹³⁸⁰ “Không còn những tương quan nào khác tượng trưng cho những lý do hợp lệ hay sao?” “Tại sao chỉ có ba mối tương quan này (tức là Phủ định (Negation), Nhân dạng (Đồng nhất tính) (Identity) và Nhân quả (Causality)) mới tượng trưng cho những lý do hợp lệ hay sao?” Câu trả lời như sau, theo ngài

1380. NBT., p. 25. 3 bản dịch., p. 69.

Dharmakīrti mỗi tương quan ở đây có nghĩa là sự phụ thuộc lẫn nhau, “một vật có thể truyền tải sự hiện hữu của một vật khác chỉ khi nào vật đó cơ bản phụ thuộc vào vật này mà thôi.”¹³⁸¹ Có nghĩa là những mối tương quan đó lại chính là những lý do, làm nền tảng cho hậu kết, lại chính là những mối tương quan nhất thiết phải phụ thuộc lẫn nhau. Ngài Dharmottara giải thích thêm:¹³⁸² “Khi một nguyên nhân gì đó được suy diễn (một cách tổng hợp), hay một phẩm chất nào đó được suy diễn bằng cách phân tích hay một phẩm chất cơ bản phụ thuộc vào nguyên nhân và phẩm chất (cơ bản được suy diễn) tự bản chất phụ thuộc vào khái niệm từ đó phẩm chất đó được suy diễn ra. Cả hai mối quan hệ này đều là duyên khởi cơ bản”. Chỉ còn lại phủ định dựa trên một nguyên tắc đặc biệt phải được khảo sát tỉ mỉ sau này, còn có hai mối phụ thuộc nhất thiết mà thôi. Hoặc là mối phụ thuộc lẫn nhau luận lý của hai khái niệm có một và cùng một tham chiếu khách quan, hay, nếu như mỗi tham chiếu khách quan này không cùng một tham chiếu, thì chính mối phụ thuộc lẫn nhau của hai sự việc có thực trong đó một là hiệu quả cho sự vật kia. Hiệu quả nhất thiết phải phụ thuộc vào nguyên nhân phát sanh ra nó. Đối với những người Phật tử, nhân quả chẳng gì khác hơn là duyên khởi vậy. Loại trừ hai loại phụ thuộc thiết yếu này, một là phụ thuộc luận lý, hai là phụ thuộc có thật, không còn bất kỳ mối phụ thuộc nào khả dĩ khác nữa.

Các nhà duy thực Ấn Độ bác bỏ cả hai mối tranh cãi Phật giáo này, tức là họ bác bỏ có hai phán đoán phân tích dựa trên nhân dạng và họ cũng bác bỏ mọi phán đoán tổng hợp thiết yếu phải dựa trên nhân quả. Theo họ cách phân loại không phải đã thấu đáo. Trước tiên, phán đoán phân tích dựa trên Nhân dạng, không hề tồn tại. Khi hai khái niệm đồng nhất với nhau, thì khái niệm này không thể là lý do để suy diễn ra khái niệm khác, nếu như vậy thì việc suy diễn không mang ý nghĩa gì cả. Nếu ta chống lại cho rằng thực tại là hoàn toàn giống nhau, nhưng chỉ có một mình những khái niệm được áp đặt mới khác nhau mà thôi, người duy thực trả lời rằng nếu những khái niệm khác nhau, thì những thực tại tương ứng cũng sẽ khác nhau. Vì đó cho rằng: “Nếu những khái niệm mà có thật, thì chúng đâu có phải là những khái niệm nữa”.¹³⁸³ Phán đoán về *taru* chính là *vrkṣa* (cả hai hạn từ (terms) đều có nghĩa là một cây) có thể dựa trên nhân dạng, chứ không phải dựa trên một phán đoán. “*śimśapā* là một cây” bởi lẽ đối với những vị chủ trương duy thực *śimśapā* và cây là hai thực tại khác nhau hoàn toàn, cả hai được nhận thức bằng kinh nghiệm chỉ ra cho thấy tính chất phụ tùy và tính dính kết của cây nơi hạn từ *śimśapā*.

Cũng chẳng phải mọi mối tương quan thực sự lại có thể truy nguyên đến Nhân Quả. Có một số rất lớn những điều phụ tùy xảy ra được khẳng định nhờ kinh nghiệm phi mâu thuẫn không thể nào được suy diễn ra được nhân dạng cũng như nhân duyên được.

1381. NB. II. 20, bản dịch p. 69.

1382. Như trên.

1383. Tāpt., p. 108. 24 – *kālpānikasya avāstavate tattva-anupapattēh*.

Thí dụ như việc mặt trời mọc luôn luôn có tương quan đến việc xuất hiện của một ngày trước đó; việc xuất hiện của một chòm sao mặt trăng ở một phía chân trời luôn luôn đi kèm theo với sự biến mất của một chòm sao khác ở phía chân trời bên kia; việc mặt trăng mọc luôn luôn xảy ra cùng một lúc với triều cường trên mặt biển, v.v... toàn bộ những điều này là những ví dụ điển hình về phụ tùy xảy ra không dựa trên một nguyên nhân nào cả.¹³⁸⁴ Khi chúng ta cảm nghiệm thấy mùi thơm ngon của một chất liệu nào đó chúng ta cũng có thể suy ra có sự hiện diện màu sắc¹³⁸⁵ của chất liệu đó. Bởi lẽ từ kinh nghiệm chúng ta biết được loại hương thơm này luôn luôn cùng xảy ra với một màu sắc nhất định nào đó. Loại tương quan đa dạng này không thể được coi như là phụ tùy dựa trên bất kỳ nguyên nhân nào, bởi lẽ cả hai hiện tượng này đều xảy ra cùng một lúc, ngược lại nguyên nhân tính (causality) chỉ là một tương quan của một phối hợp cần thiết mà thôi. Về vấn đề này những người Phật tử trả lời rằng, toàn bộ những mối tương quan này đều có thể truy nguyên về tới nguyên nhân tính. Nếu chúng ta am hiểu đến nơi đến chốn nguyên nhân tính, quả thật từng khoảnh khắc của một dữ liệu cảm giác và vị giác đều tùy thuộc vào một nhóm những quan hệ thị giác, xúc giác, và các dữ liệu khác xảy ra trước đó mà một mình chất liệu này gồm tóm trong đó. Màu sắc tồn tại đồng thời với hương vị chỉ có tương quan với chất liệu sau này bằng cách thông qua trung gian của khoảnh khắc xảy ra trước đó. Trong đó thị giác, xúc giác và các dữ liệu khác tượng trưng cho nhóm các nguyên nhân, trong mỗi phụ thuộc thực dụng trên đó khoảnh khắc tiếp theo của màu sắc có thể xuất hiện. Điều mà vị chủ trương duy thực gọi là một chất liệu đối với những người Phật tử, chính là một nhóm những dữ liệu cảm giác nhất thời. Người Phật tử coi nguyên nhân tính cực nhỏ như là một phối hợp của các thời điểm, và từng mỗi khoảnh khắc khởi lên nhất thiết phải phụ thuộc vào một nhóm những khoảnh khắc xảy ra trước đó, đối với Nhân quả tuyệt đối này, hay duyên khởi, mỗi sự vật có thật chính là chủ thể. Ngài Vācaspatiśra¹³⁸⁶ hình như gián tiếp thừa nhận điểm này, ngài cho rằng: “Hậu kết về màu sắc từ sự hiện diện của một số hương thơm, do một số người phàm phu nhận ra được. Họ chỉ có mắt thịt (có nghĩa là tri giác thô thiển) không thể phân biệt ra được sự khác biệt lẫn nhau giữa những thời điểm của thực tại tuyệt đối

1384. Xin đọc cp. Prasast., p. 205, và Tāpt., p. 107.

1385. Giáo sư Bain có khuynh hướng chấp nhận rằng quan hệ nhân quả chỉ là một mối tương quan thuộc tính đồng dạng trong số những đơn vị thực sự. Ngài cho rằng, Logic, II p. 11, “Liên quan đến những đồng dạng cùng hiện hữu, có một số rất nhiều có thể truy nguyên đến nhân quả tính. Còn lại phải xem xét liệu có bất kỳ điều gì không thể truy nguyên được như vậy hay không”... ”toàn bộ đều là những kết quả của nhân quả khởi đầu từ một số sắp xếp ưu tiên” “giao kết với các đặc tính chung của Kinda, tác giả khẳng định thêm, như trên p. 52. Rất có thể có những qui luật đồng hiện hữu mà không có tương quan nhân quả nào. “Những đặc tính chung giao kết” cũng tương tự như “những đặc tính chung coinherent vốn có” hay giống như “những tham khảo đồng nhất” của hai khái niệm. Như vậy, giáo sư Bain hình như chấp nhận, mặc dù có vẻ hơi e dè, học thuyết hai cách thức khử triệt trong tương quan, Đồng nhất tính trong tương quan và nhân quả (tādāmya-tadutpatti). Ngài cũng trích đoạn, như trên, p. 52, một ví dụ đồng hiện hữu một màu đỏ tươi với sự thiếu vắng hương thơm (=gandhābhāvād rūpānumānam) cũng giống như cách giải thích Phật giáo về rasād rūpānumānam; xin đọc Tāpt., p. 105. 18 ff.

1386. Tāpt., p. 107. 18 ff.

đó. Điều này cũng không cho phép những nhà triết học phê phán vượt qua ranh giới kinh nghiệm và thay đổi đặc tính của những hiện tượng đã được xác minh phù hợp với chính những ý tưởng của họ.¹³⁸⁷ Bởi lẽ nếu họ thực hiện như vậy, họ sẽ chẳng còn là các nhà triết học phê phán nữa”.¹³⁸⁸ Điều này hình như là một thú nhận gián tiếp cho rằng đối với nhà triết học toàn bộ những điều phụ thuộc có thật đều phải được truy nguyên tới nguyên nhân tính. Người Phật tử kết luận rằng, bởi lẽ một sự kiện có thể truyền đạt sự hiện hữu của một sự kiện khác chỉ khi nào chúng nhất thiết phụ thuộc lẫn nhau, và bởi lẽ mỗi sự phụ thuộc cần thiết đều là Nhân quả, sẽ chẳng còn bất kỳ phán đoán tổng hợp và nhất thiết nào khác hơn là điều phụ thuộc vào nhân duyên. Việc phân loại thành những mối liên quan cần thiết với những tương quan phụ thuộc là nhân dạng và những gì phụ thuộc vào nhân quả như vậy đã trở thành cách phân loại thấu đáo, ngài Dharmakīrti cho rằng: “Bởi lẽ khi một thực tại không đồng nhất hiện hữu với một sự kiện khác, cũng không phải là sản phẩm của sự kiện này, thời không nhất thiết phải tùy thuộc vào sự kiện đó”.

Ngài Dharmakīrti¹³⁸⁹ nói thêm rằng – “Một sự kiện không nhất thiết đồng nhất cũng chẳng phải là hậu quả của một sự kiện nhất định nào đó, không nhất thiết có thể phụ thuộc vào sự kiện khác, không phải là nguyên nhân cũng chẳng nhất thiết phải là cùng một thực tại đó. Chính vì lý do đó chẳng có bất kỳ mối tương quan nhất thiết nào khác hơn là đồng nhất tính và nguyên nhân tính đâu. Nếu sự hiện hữu của điều gì đó nhất thiết là điều kiện cho sự hiện hữu của điều gì khác, điều đó chẳng có thể trở thành nguyên nhân cũng không nhất thiết phải là thực tại đó đâu, thế thì chỉ có một mối tương quan cần thiết dựa trên cơ sở của một mối tương quan khác, (ngoài qui luật đồng nhất tính tham chiếu và quy luật nhân quả). Quả thật mối tương quan thiết yếu hay tương quan cơ bản cũng có nghĩa là Duyên Khởi này vậy chẳng còn bất kỳ duyên khởi nào khác hơn là hai... Chính vì thế, hữu duyên khởi của điều gì đó (và chính phụ tùy nhất thiết đó) chỉ có thể dựa trên cơ sở hoặc là hậu quả của một nhân duyên hữu hạn nào đó, hay của một bộ phận thiết yếu có cùng một yếu tính đồng nhất nào đó”.

Như vậy, việc phân loại các phán đoán thành phán đoán tổng hợp và phán đoán phân tích, và việc phân loại các mối tương quan nhất thiết phụ thuộc vào nhân quả và đồng nhất tính hiện hữu đã trở nên thấu đáo, nếu chúng ta hiểu phán đoán tổng hợp như là một phán đoán nhân duyên và thực nghiệm, có nghĩa là nếu chúng ta loại khỏi đó khái niệm tổng hợp mỗi mối tương quan tiền nghiệm vậy.¹³⁹⁰

1387. Hay “phù hợp với học thuyết “nội chất thể” hạn từ svalakṣaṇa ở đây rất có thể có hai ý nghĩa.

1388. Như trên., p. 108. 14 tesam tattva (=parīkṣakatva anupapattēh).

1389. NBT., p. 26. 22 ff., xin đọc bản dịch., p. 75.

1390. Ngoài ba phạm trù phẩm chất của Kant, hai - thực tại (= khẳng định = vidhi) và phủ định (anupalabdhi) - được trực tiếp tìm thấy trong biểu mẫu Phật giáo....

§ 13. Những Phán đoán Phổ quát và Thiết yếu.

Ngài Dharmakīrti cho rằng:¹³⁹¹ “Kinh nghiệm, dầu có tích cực hay tiêu cực,¹³⁹² không bao giờ có thể tạo ra được (trí năng) hiểu biết về sự thiết yếu khắt khe của mối liên quan¹³⁹³ không thể tách rời ra được”. Kinh nghiệm này luôn luôn dựa trên qui luật nhân quả¹³⁹⁴ hay dựa trên qui luật đồng nhất.¹³⁹⁵ Có nghĩa là, kinh nghiệm dầu có tích cực hay tiêu cực đều trang bị cho trí tuệ toàn bộ những tư liệu để cấu tạo thành những khái niệm. Nhưng tự bản chất kinh nghiệm giác quan chỉ là một mớ hỗn độn trực giác vô trật tự. Ngoài việc tạo dựng lên những khái niệm, tuệ tri của chúng ta còn sắp xếp chúng để có thể đem lại cho chúng một trật tự và một môi thống nhất có hệ thống. Ta có thể nói, tuệ tri đó còn sắp xếp các khái niệm theo hàng dọc nơi chiều sâu, hay theo chiều ngang nơi chiều rộng. Như vậy, tuệ tri đó tạo ra những mảng thực tại được sắp xếp thành nguyên nhân và hậu quả theo hàng dọc, và tạo ra một hệ thống các khái niệm ổn định phân định ranh giới tương phản với nhau, nhưng lại liên kết với nhau theo định luật tham chiếu đồng nhất. Ngài Dharmakīrti không đả động gì đến định luật mâu thuẫn trong bối cảnh này, nhưng rõ ràng ngài cũng ám chỉ đến định luật này như là nguyên tắc cho mọi phán đoán phủ định. Như vậy, các qui luật mâu thuẫn, qui luật nhân quả và qui luật tham chiếu đồng nhất là ba qui luật tự bản chất bao gồm tuệ tri nguyên thủy. Các qui luật này không xuất phát từ kinh nghiệm, cả ba đều đi trước tuệ tri và khiến cho tuệ tri đó trở thành hiện thực. Chính vì thế, ba qui luật này đem lại an toàn đối ngược lại với những bất trắc của kinh nghiệm, đây chính là những chân đế nhất thiết và phổ quát.

Các vị chủ trương duy thực bác bỏ toàn bộ tuệ tri này. Các vị đó bác bỏ toàn bộ tính thiết yếu tuyệt đối và phổ quát nơi trí năng và họ cũng bác bỏ luôn tuệ tri có thể được phân tích thành một số những nguyên tắc cơ bản và thiết yếu. Họ chủ trương toàn bộ trí năng đều từ kinh nghiệm mà ra nên phải được phân tích khảo sát một cách cẩn thận. Thế rồi tuệ tri có thể đem lại những tính chất bất biến đáng tin cậy, nhưng chúng ta không bao giờ được đảm bảo chống lại một kinh nghiệm mới và bất ngờ có thể xuất hiện và có thể đảo lộn những điều khái quát chúng ta đã đạt được. Bởi lẽ toàn bộ trí năng của chúng ta không loại trừ bất kỳ điều gì, đều xuất phát từ kinh nghiệm, thế nên chúng ta không thể xác minh được bất kỳ biểu mẫu tương quan thấu đáo nào. Có quá nhiều những mối tương quan và các mối tương quan này cũng đa dạng như chính¹³⁹⁶ cuộc sống của chúng ta vậy. Chính vì thế, ngài Vācaspatimiśra¹³⁹⁷ cho rằng: “Chúng

1391. Được trích từ Pram. Vārtika, I. 33 trong Tātp., p. 105. 13 N. Kandalī p. 207. 8.

1392. darśana-adarśana.

1393. avinābhāva-niyama.

1394. kārya-kāraṇa-bhāvo niyamakah.

1395. svabhāvo niyamakah.

1396. sambandho yo vā sa vā, xin đọc cp. Tātp., p. 109. 23.

1397. Tātp., p. 110. 12.

ta phải khảo sát cẩn thận xem liệu (một tính chất bất biến phối hợp được quan sát đó) không do một số điều kiện đặc biệt phụ thuộc nào gây ra và nếu như chúng ta không phát hiện ra bất kỳ điều gì, chúng ta kết luận là điều kiện này không tồn tại. (Đây chính là cách duy nhất) để quyết định xem (tính bất biến được quan sát đó) có phải là điều căn bản không”.

Như vậy chúng ta phát hiện ra tại Ấn Độ có một cuộc tranh luận tương đương đã xâm chiếm lãnh vực triết học tại châu Âu trong một thời gian dài, về nguồn gốc những chân đề thiết yếu. Một trận chiến lớn giữa Duy thực thuyết và duy tâm thuyết đã diễn ra xoay quanh vấn đề liệu tự thân tuệ tri của chúng ta có tượng trưng cho một tuệ tri thuần túy, là tấm bảng trắng (*tabula rasa*), là tờ giấy trắng tinh trên đó kinh nghiệm có thể khắc lên những đối tượng và những mối tương quan của các đối tượng đó, hay liệu tuệ tri không phải là một sức mạnh có trước mọi kinh nghiệm có được những nguyên tắc có thể tạo ra những sắc thái tương quan cùng với nhiều sắc thái trực giác khác. Tại Ấn Độ có nổi lên một vấn đề cho rằng liệu nhận thức nói chung và hậu kết nói riêng có tượng trưng cho một ánh sáng thuần túy có thể sánh được với ánh sáng của một ngọn đèn,¹³⁹⁸ hay liệu nhận thức và lý trí luận lý nói riêng nhất thiết phải có quan hệ với một đối tượng nhận thức chẳng. Trong trường hợp vừa nêu trí năng phải bao gồm một số nguyên tắc hữu hạn không thể mang tính ngẫu nhiên giống như toàn bộ kinh nghiệm giác quan của chúng ta. Những nguyên tắc này phải có trước kinh nghiệm đó và khiến cho kinh nghiệm đó khả thi. Trí năng của chúng ta trong trường hợp đó sẽ có hai nguồn gốc. Cơ cấu tổ chức của kinh nghiệm sẽ do chính trí năng và sẽ bao gồm một loạt những nguyên tắc cơ bản hữu hạn; nội dung của trí năng đó sẽ do toàn bộ những biến cố kinh nghiệm giác quan đó. Các hệ thống Ấn Độ như Nyāya, Vaiśeṣika, Mīmāṃsā, Jaina và Sāṅkhya đều chia sẻ quan điểm duy thực cho rằng, lúc ban đầu tuệ tri của chúng ta tượng trưng cho một *tấm bảng trắng (tabula rasa)*, có thể so sánh được với ánh sáng của một ngọn đèn, không bao gồm bất kỳ hình ảnh nào và cũng không có bất kỳ một nguyên tắc nào trong khả năng hiểu biết đó trước khi kinh nghiệm ngẫu nhiên đến choán chỗ trong trí năng chúng ta với những sự kiện và những qui luật hơn kém ngẫu nhiên.

Mặt khác, những người Phật tử cho rằng có một bộ phận những nguyên tắc thiết yếu không được chiếu đèn kinh nghiệm này tiết lộ, nhưng ta có thể nói chúng lại tượng trưng cho chính chiếc đèn đó. Luật mâu thuẫn, luật đồng nhất và luật nhân quả là ba thứ vũ khí tuệ tri chúng ta được trang bị trước khi tiến hành công việc thu thập kinh nghiệm. Trước mỗi kinh nghiệm xuất hiện, nếu chúng ta không biết rõ rằng lộn khỏi chúng ta nhìn thấy kia nhất thiết phải có một nguyên nhân nào đó gây ra, hay chính xác hơn, là mỗi khoảnh khắc của lộn khỏi kia lại tùy thuộc vào một số những khoảnh khắc trước đó, chúng ta không thể suy ra sự có mặt của đám cháy từ sự có mặt của hậu quả đó.

1398. prādīpavat, xin đọc cp. NBT., p. 19. 2, 25. 19, 47. 9; xin đọc cp. Vātsyāyana, p. 2.4.

Không có ai, ngoại trừ một vị Thượng Đế Toàn tri có thể thực hiện các hậu kết. Như có vị duy thực chủ trương, nếu cây *śimsapā* và một cây thông thường là hai thực tại khác nhau có đỉnh kết đồng thời cùng một thể nền do một kinh nghiệm ngẫu nhiên, dầu cho có mâu thuẫn tiết lộ ra, lại nữa không có ai, ngoại trừ Thượng Đế Toàn Tri có thể cho là *śimsapā* luôn nhất thiết và luôn luôn là một cây.¹³⁹⁹ Cùng một đối tượng có màu xanh không thể cùng một lúc lại không là màu xanh là điều chắc chắn xảy ra trong bất kỳ một kinh nghiệm nào. Mặc dù màu xanh và không phải màu xanh tất cả chúng ta đều biết rõ thông qua kinh nghiệm ngẫu nhiên.

Như vậy, sự kiện chúng ta có được chân đế phổ quát và nhất thiết có liên quan mật thiết với sự kiện chúng ta sở hữu những nguyên tắc nhận thức xảy ra trước mỗi kinh nghiệm của chúng ta và chúng ta sở hữu được một số những phạm trù về các chân đế này, cho dù cả hai đều hơn kém nhau chút đỉnh mà thôi.

§ 14. Những giới hạn trong sử dụng tuệ tri thuần túy.

Nhưng dầu cho các qui luật mâu thuẫn, qui luật đồng nhất và qui luật nhân quả có là sở hữu nguyên thủy của tuệ tri chúng ta và mặc dù các qui luật này lại phụ thuộc vào nguồn gốc xuất phát từ kinh nghiệm giác quan, thời chúng cũng không thể gây ảnh hưởng vượt quá những giới hạn kinh nghiệm được. Những đối tượng đó tự bản chất vượt quá mọi kinh nghiệm khả thi, lại mang đặc tính siêu nghiệm, ta không thể đạt đến được ngay cả từ vị trí chúng tồn tại, cũng như ngay tại thời điểm chúng xuất hiện, cũng chẳng phải nơi những phẩm chất giác quan chúng ta sở hữu” - Trí năng thuần túy của chúng ta không thể nhận thức được những đối tượng như vậy. Ngài Dharmottara cho rằng:¹⁴⁰⁰ “Ta không thể nào xác định được tính mâu thuẫn của các đối tượng đó với điều gì khác, không thể nào xác định được việc phụ thuộc nhân quả các đối tượng đó với điều gì khác, và ngay cả sự lệ thuộc vào điều phổ quát (hay tương quan tham chiếu) vào những điều gì khác cũng như vậy. Chính vì thế, ta không thể xác định được các đối tượng đó mâu thuẫn với điều gì, các đối tượng đó có liên quan nhân quả với điều gì. Chính vì lý do này những sự kiện mâu thuẫn, những nguyên nhân và hậu quả hoàn toàn thích hợp để ta khước từ (cũng như xác định) chỉ khi nào chúng ta đã quan sát cả phân tích cực lẫn tiêu cực được thực hiện đều đều... Mâu thuẫn, nhân quả và sai đẳng nơi các khái niệm phụ thuộc trong từng trường hợp nhất thiết dựa vào phi nhận thức

1399. Và lấy một ví dụ khác, không ai có thể cho rằng một đường thẳng nhất thiết và luôn luôn là khoảng cách ngắn nhất giữa hai điểm. Chủ ngữ và vị ngữ trong phán đoán phổ quát này không liên kết với nhau bằng qui luật nhân quả. Nhưng bằng qui luật qui chiếu đồng nhất. Toàn bộ những phán đoán toán học đều đặt cơ sở trên qui luật qui chiếu đồng nhất. Đường thẳng và khoảng cách ngắn nhất chúng ta biết được nhờ kinh nghiệm giác quan nhưng phán đoán “đây là khoảng cách ngắn nhất, vì là đường thẳng” là nhất thiết và không phải chịu những rủi ro trong kinh nghiệm đây chính là phán đoán phân tích hiệu theo nghĩa này thời phán đoán này lại có cơ sở trên Nhân quả.

1400. NBT.; p. 28. 20 ff.; bản dịch, p. 105.

giác quan”, tức là dựa trên kinh nghiệm tích cực hay tiêu cực, dựa trên nhận thức và phi nhận thức vậy.

Đối với mỗi tương quan nhân quả từng trường hợp đặc thù của mỗi tương quan này cũng được sáng tỏ khi mỗi tương quan này được xác minh do năm sự kiện liên tiếp nơi nhận thức và phi nhận thức,¹⁴⁰¹ tức là:

phi nhận thức kết quả, thí dụ như khói, trước khi được tạo ra,

nhận thức của sự kiện đó, khi –

nguyên nhân của sự kiện đó, ngọn lửa, đã được nhận thức rõ;

phi nhận thức của sự kiện đó, khi –

nguyên nhân của sự kiện đó không được nhận thức.

Như vậy: a) liên quan đến kết quả có hai trường hợp (1 và 4) phi nhận thức và một trường hợp (2) nhận thức; b) liên quan đến nguyên nhân – có một trường hợp (3) nhận thức và một trường hợp (4) phi nhận thức. Những sự kiện tạo thành tương quan nhân quả chúng ta nhận thức được thông qua nhận thức giác quan hay thông qua phán đoán giác quan, nhưng điều gì đã có tương quan nhân quả chúng ta chỉ nhận thức được nơi một phán đoán hậu kết hay một phán đoán phụ tùy mà thôi, bởi lẽ tự bản chất nhân duyên tính, tức là tương quan nhân quả không thể thâm nhập vào tâm chúng ta thông qua các giác quan, điều này chỉ có thể thực hiện được thông qua tuệ tri thuộc loại đó. Ngài Dharmottara¹⁴⁰² cho rằng: “Khi một hiệu quả được tạo ra, chúng ta thực sự không thể cảm nghiệm được tự thân nhân duyên tính (như là một sự kiện giác quan), nhưng sự hiện hữu của một hiệu quả có thật luôn luôn giả định có nguyên nhân hiện hữu. Chính vì thế (một cách gián tiếp) mỗi tương quan này là có thật”, có nghĩa là do chính khả năng hiểu biết của chúng ta tạo thành dựa trên sở sở một thực tại. Nhưng tự thân nguyên lý nhân quả lại chính là việc sở hữu nguyên thủy tuệ tri vậy.¹⁴⁰³ Ngài Dharmakīrti đã diễn tả điều này trong đoạn kệ nổi tiếng và thường xuyên được trích đoạn của ông đã được dịch ở trên.¹⁴⁰⁴

1401. Xin đọc cp. N. Kandalī, p. 205. 22 ff.

1402. NBT., p. 69, 11; bản dịch., p. 192.

1403. Đương nhiên, tính nhân quả hay hiệu quả lại là các từ đồng nghĩa với tự thân là hiện hữu, với nội chất thể không phải là một phạm trù tuệ tri, đây chính là phi phạm trù, là thể nền chung cho tất cả các vị ngữ hay cho toàn bộ phạm trù tuệ tri.

1404. Pram. vārt., I. 33, xin đọc ở trên p. 260.

§ 15. Phác họa Lịch sử những quan điểm về hậu kết.

Khoa Luận lý học (*nyāya-sāstra*) phát triển tại Ấn Độ xuất thân từ Khoa học Biện chứng (*tarka-sāstra*). Hậu kết xuất hiện trong khoa học biện chứng này với tư cách là một trong những phương pháp chứng minh, nhưng phần việc khoa học này nắm giữ thật không mấy quan trọng và biến mất nơi tuyệt đại đa số những mảnh lời biện chứng nói đến trong những cuộc tranh luận công khai. Tầm quan trọng của khoa luận lý này dần dần xuất hiện song song với tầm quan trọng của khoa biện¹⁴⁰⁵ chứng dần tàn lụi đi. Dưới thời Phật giáo Tiểu Thừa, hình như những người Phật tử không hay biết gì cả về tam đoạn luận lẫn hậu kết. Nhưng với sự xuất hiện của một thời đại mới, vào thời điểm triết học Ấn Độ khi đó là nhiều giáo huấn của các trường phái đầy thế lực được sắp xếp theo hệ thống thứ tự lớp lang và những tiểu luận căn bản được biên soạn, nơi đa số các trường phái đó hậu kết xuất hiện như là một trong những nguồn trí năng chính yếu, chỉ đứng sau có trật tự và tầm quan trọng của nhận thức giác quan mà thôi. Ngay tại cánh hữu và cánh tả chiến tuyến triết học vào thời điểm đó chúng ta thấy xuất hiện hai trường phái, mặc dù vì những lý do đối nghịch nhau, đã bác bỏ luận kết như là một nguồn trí năng thực sự. Những người Mīmāṃsakas chính thống bác bỏ hậu kết vì họ cho rằng cả nhận thức giác quan lẫn hậu kết chẳng phải là nguồn nhận thức bốn phạm tôn giáo.¹⁴⁰⁶ Mặt khác, những người Duy vật cũng bác bỏ thẳng thừng hậu kết bởi lẽ đối với họ nhận thức giác quan trực tiếp là nguồn trí năng¹⁴⁰⁷ duy nhất. Nằm giữa hai phái cực đoan này, chúng ta có các trường phái Nyāya, Vaiśeṣikas và Sāṃkhya vào giai đoạn trước ngài Dignāga xuất hiện đã hình thành định nghĩa hậu kết của họ như là nguồn trí năng thứ hai thuộc thế giới thực nghiệm này. Cùng với sự xuất hiện của trường phái Vasubandhu những người Phật tử gia nhập phong trào mới và tạo ra trong tác phẩm Vādaśāstra định nghĩa về hậu kết đầu tiên cho chính mình. Bắt đầu với định nghĩa của đạo sư Vasubandhu, toàn bộ những định nghĩa này, là định nghĩa của các trường phái Nyāya, Vaiśeṣikas và Sāṃkhya cũng như thái độ tiêu cực của những người Mīmāṃsakas, chính ngài Dignāga đã công kích và bác bỏ một cách không thương tiếc. Trường phái Nyāya định nghĩa hậu kết như là một nhận thức “xuất hiện trước nhận thức giác quan”.¹⁴⁰⁸ Cách giải thích này có nghĩa là một nhận thức có những bước đầu tiên chính là “một

1405. Nguồn gốc học thuyết Ấn Độ về hậu kết và Tam đoạn luận phải tài tình khéo léo. Tôi không phát hiện ra những bằng chứng không thể hiểu được nơi thế hệ ngoại lai. Toàn bộ khái niệm này như là một trong những “nguồn trí năng” (*pramāṇa*) được đưa ra ngay từ đầu một đặc tính nhận thức học. S. C. Vidhyabhusana, *Indian Logic*, p. 497 ff., thừa nhận ảnh hưởng của Aristotle “những bài viết của các vị này đã được đông đảo độc giả đọc vào thời đó”...

1406. Mīm. Sūtra, I, 1. 2. Sau này ngài Mīmāṃsakas, Kumārila v.v... định nghĩa hậu kết như là một bước từ một trường hợp đặc thù đến một trường hợp khác.

1407. Một vị Purandara nào đó thử thanh minh vị thế của những người chủ duy vật bằng cách cho rằng họ phủ nhận không những cách sử dụng hậu kết siêu thế trong siêu hình và tôn giáo. Nhưng người Phật tử lại vặn lại rằng họ cũng chỉ chấp nhận hậu kết như là nguồn trí năng thực nghiệm, cp. TSP., p. 431. 26.

1408. NS., I. 1. 5.

nhận thức nơi mối tương quan giữa lý trí và hậu quả”.¹⁴⁰⁹ Những người Sāṅkhyas chủ trương rằng: “Khi một số tương quan đã được nhận thức như là việc thiết lập (dựa trên cơ sở đó) của một biến cố khác chính là hậu kết”.¹⁴¹⁰ Định nghĩa của Vaiśeṣikas chỉ khẳng định đơn giản là tương của đối tượng đã tạo ra hậu kết”.¹⁴¹¹ Do tương của đối tượng. Cuối cùng trong tác phẩm Vāda-vidhi của mình ngài Vasubandhu đã định nghĩa hậu kết chính là “một trí năng của một đối tượng liên quan một cách (không thể tách biệt ra khỏi một đối tượng khác) do chính đương sự biết rõ về hậu kết đó (từ nhận thức của mình về hậu kết đó)”.¹⁴¹²

Ngoài việc công kích gay gắt từng hạn từ của các định nghĩa này¹⁴¹³ từ quan điểm chính xác trong cách diễn tả, ngài Dignāga chống lại các định nghĩa này thông qua một nguyên tắc chung chung cho rằng: “Một tương quan không bao giờ được nhận thức thông qua giác quan”.¹⁴¹⁴ Các hậu kết chỉ xử lý các khái niệm, có nghĩa là xử lý điều tổng quát và “điều Tổng quát không thể nhận ra được”¹⁴¹⁵; các khái niệm chúng ta không thể thâm nhập vào được thông qua giác quan. Quan điểm này chính là một hậu quả trực tiếp của định nghĩa về nhận thức giác quan, được coi như là cảm giác thuần túy. Nhận thức giác quan chẳng phải là một nguồn trí năng “cổ xưa nhất” hay nguồn¹⁴¹⁶ trí năng chính yếu, liên quan đến nguồn trí năng này, hậu kết có thể là một nguồn thứ yếu, xếp thứ hai về thứ tự và tính chất quan trọng. Cả hai nguồn đều có cùng quyền hạn ngang nhau.¹⁴¹⁷ Trong bối cảnh này hậu kết có nghĩa là trí tuệ nói chung đối lại với tri giác giác quan.¹⁴¹⁸ Chỉ mình giác quan không thể tạo ra được bất kỳ trí năng nhất định nào cả. Jinendrabuddhi cho rằng: “Chỉ có những người không theo Phật giáo mới cho rằng giác quan có thể tạo ra nhận thức rõ ràng”. Về mặt khác, chỉ có một mình tuệ tri mới hoàn toàn không có khả năng tạo ra được bất kỳ hiểu biết nào về thực tại. Cả hai nguồn đều bất lực ngang nhau, và cũng có hiệu lực ngang nhau. Nhưng tuệ tri hay hậu kết cùng với những nguyên tắc riêng tồn tại trước toàn bộ kinh nghiệm lại có khả năng khiến chúng ta biết được những chân đế cần thiết. Hình như đây là quan điểm của ngài

1409. NV., p. 46. 8.

1410. Chính ngài Dignāga đã trích đoạn trong tập Pr. Samucc.-vṛtti trong I. 35, và nhắc lại trong NV., P. 59. 17.

1411. VS. IX. 2. 1 laṅgikam=stags-las hbyuñ-ba.

1412. Trích đoạn trong Pr. samucc. Và NV., p. 56. 14 ff.

1413. Trong chương thứ hai tập Pr. Samucc, các đoạn kệ 25-27 được định hướng chống lại quan điểm Vāda-vidhi. Các đoạn kệ 27-30 chống lại Nyāya, đoạn kệ 30-35 chống lại Vaiśeṣikas, đoạn kệ 35-45 chống lại Sāṅkhyas và 45 ff. chống lại những người Mīmāṃsakas.

1414. Pr. Samucc., II. 28 – hbreḷ-pa dbañ-bas gzuñ-bya-min =na sambandha indriyeṇa gṛhyate. Điều này trùng hợp hầu như từng chữ với các từ của Kant, CPR., § 15. “Mối tương quan của bất kỳ điều gì nhiều lần không bao giờ có thể thâm nhập vào chúng ta thông qua giác quan đâu”.

1415. Như trên., II. 29 – spyi mthoñ-ba yañ min=na sāmānyam dṛśyate.

1416. pratyakṣam na jyeṣṭham pramāṇam, TSP., p. 161. 22.

1417. tulya-balam, xin đọc cp. NBT., p. 6. 12.

1418. Cp. NB., I. 12-17, trong đó nguyên lý được để lại cho rằng giác quan hiểu được cá nhân, có nghĩa là điều gì chính xác nội tại bên trong chúng ta, cắt đứt mọi tương quan ngược lại hậu kết thấy rõ điều chung chung, xin đọc cp. Pr. Samucc. II. 17. cũng như vṛtti và những nhận định của Jinendrabuddhi, op. cit. f. 115. b. 2 ff.

Dignāga, quan điểm này khiến cho ông không thể trình bày rõ ràng chính xác một cách dứt khoát và sau này ngài Dharmakīrti lại thành công đưa ra được công thức rõ ràng. Ngài Dignāga phản đối luận điểm của những người Naiyāyiks cho rằng những kết quả có thể phỏng đoán trước được một khi chúng ta biết được nguyên nhân và chúng ta có thể suy ra kết quả tương lai¹⁴¹⁹ từ sự hiện hữu của những nguyên nhân đó. Ông cho rằng: “Sự có mặt của nguyên nhân không thể xác minh được kết quả đâu, đầu cho nguyên nhân có xuất hiện song trở ngại có thể ngăn cản qui trình đó, và một nguyên nhân phụ nào đó có thể thất bại và thế là kết quả không thể xuất hiện”.¹⁴²⁰ Ngài cũng phản đối học thuyết của những người Sāṅkhyas chủ trương khi họ xác minh mối tương quan “huỷ diệt lẫn nhau”¹⁴²¹ cho phép chúng ta, thí dụ như, suy ra (tưởng tượng) không có mặt những con rắn ngay tại chỗ có rất nhiều con tò vò đang bay lượn. Ông cho rằng, con rắn có thể là người chiến thắng với các con tò vò và hậu kết có thể là một thất bại. Nhưng hậu kết lại mang tính nhất thời xuất phát từ sự kiện nguồn gốc¹⁴²² nguyên nhân đó là điều chắc chắn, vì nguyên nhân đó dựa trên đồng nhất tính, cũng giống như hậu kết thuộc khoảnh khắc trước đó có sự hiện hữu của một vật là điều chắc chắn bởi lẽ nguồn gốc đó dựa trên sự cần thiết nhân quả.

Ngoài sự bất đồng căn bản này so với toàn bộ các trường phái ngoài Phật giáo, Vaiśeṣikas tiến gần sát với những người Phật tử nhất, cả về định nghĩa hậu kết của họ lẫn việc sắp loại các mối tương quan.¹⁴²³ Họ công nhận bốn loại tương quan, tức là Nhân quả, Đồng dính kết trong cùng một nền tảng, mối Liên kết (hay là phụ tùy đơn giản) và Xung đột hay Phủ định. Nếu ta hiểu đồng dính kết là tham chiếu đồng nhất tính và loại bỏ toàn bộ phạm trù liên kết, thời về cơ bản cách phân loại sẽ không khác biệt là bao với cách phân loại của ngài Dharmakīrti. Mối liên kết tự thân sẽ trở thành không cần thiết hay còn biến ba phạm trù khác trở nên vô dụng. Tuy nhiên, như ngài Vācaspati cho rằng, mục tiêu của bốn cách phân loại đã trở nên hoàn hảo và thấu đáo đối với các thành viên tự tiêu diệt lẫn nhau.¹⁴²⁴ Ngài Dignāga ghi lại rằng¹⁴²⁵ vào thời của ngài những người Vaiśeṣikas giải thích bước tổng quát hóa. Điều gì trí tuệ có thể thực hiện được khi di chuyển từ một trường hợp cá biệt sang một tiền đề phổ quát với tư cách là một trực giác siêu thế, rõ ràng bởi lẽ trường hợp cá biệt này không thể giải thích được từ kinh nghiệm. Ý tưởng có một số tương quan nhất định, tuy nhiên đã bị loại bỏ như tình hình diễn biến sau đó. Ngài Prasastapāda cho rằng:¹⁴²⁶ “Nếu các câu Cách ngôn đề cập đến Nhân Quả

1419. Từ quan điểm này thời tương lai không thể nhận ra được, cp. Visalamalavatī, tiếp theo 124. a. 3 cp. NBT., p. 40- 8 bản dịch p. 108....

1420. Pr. Samucc., II., 30- rgyu-las hbras-bu hgrub-pa min=na kāryam karaṇāt sidhyati.

1421. ghātya-ghātaka-bhāca, xin đọc, như trên.

1422. Như trên.

1423. Ba cách phân loại của Nyāya (pūrvavat, sesavat, sāmānyato-dṛṣṭa) chính những người Naiyāyiks giải thích rất khác nhau. cp. Vātsyāna. P. 18 ngài Dignāga cũng phủ nhận trong Pr. Samucc. II. 26 ff....

1424. Tātp., p. 109. 12 – cāturvidhyam tv iṣyate.

1425. Pr. Samucc. vṛtti, II.

1426. praśastap., p. 205. 14.

tính v.v... (như là những phạm trù tương quan), thời các câu cách ngôn đó làm thế được thông qua các ví dụ, không phải để có được một biểu mẫu thấu đáo. Tại sao vậy? Bởi lẽ kinh nghiệm đã chứng minh rằng các mối tương quan khác đều khả thi. Thí dụ như, khi đạo sư *adhvaryu* thốt lên vắn: Om! Đây chính mà một dấu chỉ cho thấy rằng các đạo sư đứng đầu đều có mặt, ngay cả khi vị đạo sư không hề nhìn thấy họ; mặt trăng mọc là một dấu hiệu triều cường xuất hiện trên biển...; nước trong vắt trong đầm nước vào mùa thu cũng đồng thời là dấu hiệu chỉ hành trình Agastya khởi lên v.v... và v.v... toàn bộ các tình huống này đều rơi vào câu cách ngôn nói về bốn loại tương quan, (cho dù các tình huống này không bao gồm chúng vào một trong số những loại tương quan đó, vì ý nghĩa của bốn loại tương quan này không đưa ra được một cách sắp xếp thấu đáo, nhưng chỉ rõ cho thấy (và minh họa bằng ví dụ) mỗi phụ tùy một cách chung chung”.

Khuynh hướng tự nhiên đem lại biểu mẫu thấu đáo về các mối tương quan như vậy đã bị loại bỏ ngay sau khi ta phát hiện ra rằng kinh nghiệm luôn luôn ở một mức độ tình cờ nào đó không thể tự thân đem lại bất kỳ sự thật cần thiết nào, cũng không thể đem lại một số cách được ấn định dứt điểm cho các chân đề đó.

Các hạn từ của *Prāsaṣṭapāda* giống như vậy cũng chỉ là một cách ám chỉ gián tiếp cho rằng vào thời *Dignāga* vấn đề này cũng đã được thảo luận liệu có bất kỳ mối tương quan nào không thể truy tích được đối với nguyên tắc Nhân Quả hay không.

Nhưng mặc dù hình như ngài *Dignāga* đã suy nghĩ trong đầu về một hệ thống tương quan mà chúng ta thấy đã được khẳng định rõ ràng trong những tác phẩm của ngài *Dharmakīrti*, ngài *Dignāga* cũng không thể diễn đạt rõ ràng đầy đủ về các hệ thống này và ngài đã bỏ lại cho người đồ đệ vĩ đại của ngài đưa ra một học thuyết một công thức chung cuộc. Trong thời điểm giữa hai vị đạo sư này có một sự dao động to lớn nơi các trường phái khác nhau. Ngài *Isvarasena* là học trò của ngài *Dignāga*, khước từ khả năng có những nguyên tắc tuyệt đối nhất thiết và phổ biến nơi trí năng của chúng ta. Theo ông,¹⁴²⁷ không có một ai ngoài một Đấng Toàn Tri có thể sở hữu một kiến tri hoàn toàn phổ quát và thiết yếu đến như vậy. Ở điểm này ông đã phục hồi lại cho những người *Vaiśeṣikas*. Rõ ràng ông đã bị thuyết phục cho rằng các tác phẩm của ngài *Dignāga* không bao hàm học thuyết ngài *Dharmakīrti* và chính vì thế ông đã bỏ lại cho người kế tục để làm rõ mọi nghi ngờ trong lãnh vực này và cuối cùng đã xác minh được một biểu mẫu Phật giáo về các Phạm trù tương quan.¹⁴²⁸

1427. Những ý kiến của *Mahāpaṇḍita Isvarasena* được ám chỉ đến trong tập chú giải của *Sākya-buddhi* và ngài *Rgyal-tshab* đã trích đoạn trong tập *Thar-lam* của ông ta. Ông cho rằng những người bình thường không bao giờ biết được lý do hoàn toàn vắng mặt trong những trường hợp khác nhau; những ngoại lệ đối với mệnh đề chung chung luôn luôn khả thi. Điều này bị bác bỏ bằng cách chỉ ra sáu trường hợp, trong đó ý kiến này xung đột với những đoạn khác nhau trong *Nyāya-mukha* và *Pr. samucc.* Tuy nhiên, vị chú giải *Prajñākara Gupta* hình như đã xoay ngược lại quan điểm cho rằng chân đề cần thiết được khám phá ra bằng trực giác siêu nhiên, xin đọc cp. Vol II, p. 130 n.

1428. Chính vì thế rõ ràng là *svabhāvanumāna* đã xuất hiện trong tập *Uttaratantra* và các tác phẩm khác của *Asang*

§ 16. Một số Học thuyết phương Tây Tương đương.

Điều gì Luận lý học Phật giáo xử lý là hậu kết, thời Luận lý phương Tây lại xử lý một phần là phán đoán, tương ứng với mệnh đề, và một phần là Tam đoạn Luận. Ngài Dignāga đã xác minh một đường nét vững chắc và nhanh chóng giữa hậu kết, hay lập luận cho “chính mình” và tam đoạn luận, hay hậu kết “cho người khác”. Tam đoạn luận hay hậu kết này, như sẽ được thảo luận sau đây, là một dạng lý luận đã được diễn tả một cách đầy đủ liên quan đến lập luận qui nạp-suy diễn. Đây không phải là một qui trình nhận thức nào cả và ta hoàn toàn có thể gọi là một nguồn trí năng chỉ bằng phép ẩn dụ mà thôi.¹⁴²⁹

Mặt khác có rất nhiều tư liệu đã được xử lý tại phương Tây như là một hậu kết (*enthymena*) ngay tức khắc, không hoàn hảo hay hoàn toàn rõ ràng song những Phật tử chỉ xử lý giống như một hậu kết thích hợp mà thôi. Lời xác nhận có điều kiện nơi tình huống đầu tiên áp dụng cho nguyên nhân và hậu quả được xử lý tại phương Tây hoặc là một phán đoán hay là một tam đoạn luận mang tính giả thuyết, hay là một hậu kết ngay tức khắc. Nếu đã có một hậu quả, nhất thiết phải có một nhân duyên, nếu không có nhân duyên, thời hậu quả nhất thiết cũng không thấy xuất hiện. Ngài De Morgan cho rằng: “Qui luật tư duy này nối kết giả thuyết với hậu quả nhất thiết phải xảy ra đứng trước một tam đoạn luận, và phải được sử dụng trong tam đoạn luận này, hơn là điều ngược lại”. Như sẽ được chứng minh sau đây. Chính xác là một quan điểm Phật giáo. Lý do lập luận như vậy nằm ở sự kiện là tam đoạn luận đưa ra một công thức suy diễn cho bất kỳ quan sát nào về một hậu quả liên quan đến nhân quả. Phần nửa số tư duy mang tính suy luận của chúng ta đều dựa trên qui luật Nhân Quả và những phán đoán tương ứng luôn luôn mang tính suy luận, một phần nào trong đó những phán đoán này không trực tiếp mang tính chất giác quan. Giáo sư Bain nhận định rằng: “Cùng một hình thức nhân duyên được thể hiện khi một sự vật đóng vai trò dấu hiệu cho một vật nào khác”, có nghĩa là không những chỉ khi nào hiệu quả trở nên dấu chỉ hiện hữu cho một nhân duyên, nhưng cả khi một dấu hiệu khác hơn là một hậu quả “thường xuyên liên kết với đối tượng khác nữa”. Bởi lẽ toàn bộ hậu kết và Tam đoạn luận đều qui về một sự kiện đó là “Vật này cũng là tiêu hiệu (tượng) cho một vật khác nữa” (*nota notae*), Chúng ta có thể giải thích nhận định của Giáo sư Bain như là một cách gợi ý cho một sự kiện, đó là toàn bộ hậu kết đều là biểu hiện nhân quả hay phi nhân quả mà thôi. Như chúng ta đã thấy ở trên, điều này cũng chính là quan điểm của Phật giáo vậy. Nhận thức một đối tượng thông qua dấu hiệu biểu tượng hay tiêu hiệu (tượng) của đối tượng đó đã được xử lý trong luận lý học Phương Tây như là một sự thật hiển nhiên (*axiom*) hay công lý (*common sense*) dựa vào đó tam đoạn luận được phát hiện ra, *nota notae est nota rei ipsius* (tượng của một tượng cũng chính là sự vật đó vậy). Ở đây một sự thật hiển nhiên

không thể có cùng một ý nghĩa giống như Dharmakīrti.

1429. NBT., III. 2.

(axiom) rõ ràng có nghĩa là một đặc tính thiết yếu tư duy chúng ta có được nơi từng nhận thức suy luận một. Kết quả đây là điều thích đáng hơn nếu chúng ta không gọi đó là một sự thật hiển nhiên (axiom) nhưng là một định nghĩa của một hậu kết để tách biệt hậu kết này ra khỏi tam đoạn luận, như ngài Dignāga đã thực hiện tại Ấn Độ.

Còn đối với đường nét phân ranh (demarcation) giữa phán đoán và hậu kết, tại Ấn Độ người ta đã xử lý điều này hoàn toàn với những đường nét khác xa với đường nét đã được xử lý trong đa phần các hệ thống xử lý phương Tây. Bởi lẽ Phán đoán, Tổng hợp và Tuệ tri đều là các hạn từ đồng nghĩa với nhau, toàn bộ hậu kết đều được gom lại dưới tiêu đề phán đoán. Nhưng phán đoán có thể hoặc chứa đựng một khẳng định về một vụ việc, hay là lời khẳng định về một phụ thuộc lẫn nhau cần thiết giữa hai vụ việc khác nhau. Lời khẳng định thứ nhất luôn luôn có thể rút gọn thành một phán đoán giác quan, còn lời khẳng định thứ hai có thể rút gọn thành một hậu kết. Ngài Dignāga có một nguyên tắc chủ đạo là sự khác biệt giữa tri giác và trí tuệ, đã phân biệt rất rõ thế nào là sự khác biệt giữa cảm giác thuần túy, phán đoán và hậu kết. Mục tiêu đích thực của ông là phân biệt tri giác khỏi trí tuệ, nhưng phải phù hợp với truyền thống ngài xử lý chúng dưới tiêu đề nhận thức giác quan và hậu kết. Phần tổng hợp rất nhiều trực giác trong cùng một khái niệm và phần tổng hợp hai khái niệm phụ thuộc lẫn nhau, đôi khi Kant cũng đã gián tiếp gợi ý, khi ông cho rằng có một tổng hợp trong tất cả các hành vi trí tuệ, “dẫu cho chúng ta có kết nối toàn bộ nhiều trực giác hay một số khái niệm lại với nhau hay không”.¹⁴³⁰

Một hình thức phán đoán thông thường được định nghĩa trong luận lý học phương Tây như là một mối tương quan thuộc từ (có nghĩa là một tổng hợp) giữa hai khái niệm áp dụng, từ quan điểm Ấn Độ vào với phán đoán suy luận hay là tam đoạn luận. Quả thật luôn luôn đây là một đại tiền đề của tam đoạn luận, trong đó phần phụ thuộc lẫn nhau của hai khái niệm (các từ hạn ở giữa và đại tiền đề) được diễn tả rõ ràng. Thế nên chung cho cả hai khái niệm này hay tiểu tiền đề được hiểu ngầm, khi không được diễn tả ra. Đây chính là chủ ngữ chung cho mọi thuộc từ, là yếu tính đệ nhất cho tất cả mọi sự việc. Như vậy, đại tiền đề thực sự có thể chứa đựng toàn bộ hậu kết. Đây cũng chính là ý kiến của giáo sư Bain¹⁴³¹ khi ông ta cho rằng: “Đang lúc khẳng định một mệnh đề tổng hợp, thời hậu kết có thực được nói ra hết lời”. “Khi chúng ta nói “mọi người đều phải chết” chúng ta đã thực hiện một hậu kết theo nghĩa rộng khả thi vĩ đại nhất. Chúng ta đã phải gánh chịu một nguy cơ tốt đỉnh về nỗi rủi ro qui nạp”. Như chúng ta đã thấy, bước rủi ro của một phán đoán phổ biến nhất này chính những người Vaiśeṣikas đã được giải thích, hình như ngài Īśvarasena đã phải tập hợp lại như là một trực giác siêu nhân. Nhưng ngài Dignāga và Dharmakīrti đã đưa một cách giải thích khác.

Còn vấn đề những phán đoán tổng hợp và phân tích. Thuật ngữ mà chúng ta dịch là “phán đoán phân tích” hiểu theo nghĩa đen có nghĩa là “chính yếu tính hậu kết”. Thuật

1430. CPR., § 15 (2-d ed).

1431. Logic, I, p. 209.

ngữ này ám chỉ rằng thuộc từ của phán đoán thuộc về “chính yếu tính” của chủ ngữ và có thể được suy ra từ chính hiện hữu của chủ ngữ mà thôi”, có nghĩa là chỉ mình chủ ngữ mà không tự đeo đuổi một nguồn trí năng nào khác, tức là theo kinh nghiệm, thời đủ để suy ra thuộc từ đó. Thuộc từ có thể dễ dàng được suy ra từ chủ ngữ đó, bởi lẽ nó đã được chứa đựng trong chủ ngữ đó. Phán đoán “*Śiṃśapa* là một cây” có thể chắc chắn Kant đã mô tả phán đoán đó như là một phán đoán phân tích. Quả thật phán đoán đó có nghĩa là “Cây *Śiṃśapa* cũng chính là một cây”.

Bởi lẽ toàn bộ các hành vi trí tuệ nói chung và toàn bộ phán đoán nói riêng lại chính là những hợp đề, một phán đoán phân tích hình như phải có *mâu thuẫn nơi phụ từ* (*Contradictio in adjecto*). Quả thật Kant đã không xử lý phán đoán đó như là một nhận thức mới¹⁴³². Đây là một hành vi thứ yếu làm tan biến điều chính chúng ta đã kết nối và rồi hợp nhất lại trong một phán đoán không có một chút giá trị nhận thức nào.¹⁴³³ Kant cho rằng: “Chính vì thế, các phán đoán phân tích khẳng định chính là những phán đoán, trong đó mỗi liên quan của thuộc từ với chủ ngữ được nhận thức ra từ Đồng nhất tính, trong khi đó các phán đoán khác, trong đó mỗi tương quan không được nhận thức ra từ đồng nhất tính có thể gọi là phán đoán tổng hợp”. Hãy so sánh với lời tuyên bố này các thuật ngữ của Dharmottara:¹⁴³⁴ “Việc khẳng định (có nghĩa là thuộc từ được khẳng định) một là khác (với chủ ngữ) hay là đồng nhất với chủ ngữ đó”. Cái gọi là những phán đoán phân tích cũng chỉ là phán đoán tổng hợp mà thôi, nhưng lại được dựa trên Đồng nhất tính. Những phán đoán tổng hợp thuần túy bao gồm một phán đoán tổng hợp mà không có đồng nhất tính trong đó. Sự trùng hợp ngẫu nhiên giữa quan điểm Ấn Độ và quan điểm phương Tây Âu ở đây chỉ mở rộng đến thuật ngữ mà thôi.

Tuy nhiên, ý nghĩa đầy đủ của thuật ngữ Đồng nhất tính đối với Kant hình như không hoàn toàn giống với ý nghĩa từ này trong luận lý Phật giáo, và tính chất quan trọng gán cho cái gọi là phán đoán phân tích về phía Ấn Độ có hơi khác với bộ phận không đáng kể phán đoán này đóng vai trong nhận thức học phương Tây. Kant đặt trọn niềm tin nơi những khái niệm¹⁴³⁵ có trước hay có sẵn mà chúng ta có thể làm tan biến trong các bộ phận cấu thành của chúng.

Nếu có gì mới được thêm vào một khái niệm như vậy, thời ta sẽ có một phán đoán tổng hợp, thí dụ như, ta có phán đoán như sau “Mọi thân xác đều nặng”, bởi lẽ sức nặng không chứa đựng trong khái niệm cũ và được thêm vào do kết quả nơi một số kinh nghiệm mới có. Nhưng đối với người Phật giáo toàn bộ những khía cạnh cũ và toàn bộ

1432. Theo thuật ngữ Ấn Độ một phán đoán phân tích thuần túy không thể là một *pramāṇa* được theo nghĩa *anadhigata-artha-adhigat*. Quả thật *svabhāvanumāna* trong các tác phẩm của Asaṅga không phối kết hợp được với *kāryānumāna*.

1433. Như B. Russel diễn tả, không có bất kỳ ai ngoại trừ một nhà hùng biện bình thường chuẩn bị thỉnh giả của mình nghe một bài thuyết trình, dùng những lời lẽ nguy hiểm lại phải viện đến một phán đoán phân tích, xin đọc cp. *Problems*, p. 128.

1434. NBT., p. 24. 20, bản dịch., p. 63.

1435. Mặc dù ông ta cho rằng: “Chúng ta không thể trình bày cho chính mình bất kỳ điều gì có liên quan đến một đối tượng nào đó và không quan hệ với đối tượng đó trước đã” (CPR., § 15 (xuất bản lần thứ hai).

những đặc tính mới có thể thêm vào một khái niệm có sẵn lại do đồng nhất tính nối kết lại, đặc tính này có sẵn trong mỗi thống nhất của khái niệm đó. Đồng nhất tính nơi hai khái niệm không đồng nhất bao gồm nơi đồng nhất tính của chính tham chiếu khách quan vậy. Cây *Śimsapa* và một cây bình thường không phải là hai khái niệm đồng nhất với nhau. nhưng sự vật có thật mà cả hai khái niệm này đều ám chỉ đến thì đồng nhất. Một và cùng một sự vật ta gọi là cây *Śimsapa* ta cũng gọi đó là một cây nữa. Phán đoán mà chúng ta có, bởi lẽ có một phần tương tự với thuật ngữ của Kant, gọi là phân tích, thực sự có nghĩa là một phán đoán tham chiếu đồng nhất. Ngài Dharmottara¹⁴³⁶ cho rằng: “Ngay cả trong những trường hợp đó, nơi nào hậu kết có cơ sở trên tính thống nhất (có nghĩa là trên tính thống nhất tham chiếu khách quan) (ta thấy xuất hiện một bộ phận phụ thuộc và một phần không phụ thuộc). Chính bộ phận phụ thuộc này có khả năng truyền tải hiện hữu cho vật khác. Bộ phận phi lệ thuộc lại trở thành một bộ phận suy diễn, bởi lẽ bộ phận này có khả năng không chế những bộ phận khác.

Cây *Śimsapa* và một cây khác, mặc dù cả hai đều ám chỉ đến cùng một vật giống hệt nhau, nhưng hai cây đó không đồng nhất với nhau. Chúng phụ thuộc vào nhau, đến nỗi một trong hai cây, là bộ phận phụ thuộc, có mặt ở đâu thời bộ phận khác, tức là bộ phận không phụ thuộc nhất thiết cũng phải có mặt, nhưng ngược lại thời không xảy ra (*not vice versa*). Có thể có những cây không phải là cây *Śimsapa*, song toàn bộ các cây *Śimsapa* đều nhất thiết là cây.¹⁴³⁷

Theo Kant phán đoán cho rằng: “Vạn vật xuất hiện đều có nguyên nhân” mang tính chất tổng hợp, bởi lẽ “khái niệm nhân duyên toàn toàn nằm ngoài khái niệm đó (tức là điều gì đó xuất hiện)” và “không có cách nào khái niệm đó lại chứa đựng trong cách trình bày đó.” Về phía những người Ấn Độ điều này hơi khác chút đỉnh. Như đã được xác minh đầy đủ ở trên cho rằng, toàn bộ những gì xuất hiện, có nghĩa là toàn bộ những gì đang tồn tại nhất thiết đều phải có nguyên nhân, điều gì không có nguyên nhân đều không tồn tại, thực tại chính là điều mang lại hiệu quả, và điều gì mang lại hiệu quả lại cũng là một nguyên nhân. Phán đoán mang tính phân tích theo nghĩa đó chính là một phán đoán tham khảo đồng nhất, bởi lẽ vật gì mang tính đồng nhất cũng được gọi là đang tồn tại và vật gì được gọi là đang tồn tại cũng có tên gọi là nguyên nhân vậy.¹⁴³⁸

Chắc chắn ngài Dharmakīrti coi phán đoán $5+7=12$ là phán đoán phân tích, hay phán đoán dựa trên một thể đồng nhất tham khảo, bởi lẽ phán đoán này có nghĩa là cùng một sự vật ta gọi là số mười hai như là một tập hợp (uẩn), ta cũng có thể cho là $7+5$ hay

1436. NBT., p. 26. 3, bản dịch., p. 72.

1437. Kant cho rằng: “Trong mỗi mệnh đề phân tích tất cả đều tùy thuộc vào điều này, dẫn cho vị ngữ có thực sự được nghĩ đến trong mô tả của chủ ngữ”. Tiêu chuẩn này là tiêu chuẩn tâm lý. Ngài Dharmakīrti cũng cho rằng (co. NB., II) “Trong mỗi mệnh đề phân tích tất cả đều tùy thuộc vào điều này, dẫn cho vị ngữ phải hay có thể được nghĩ đến trong cách mô tả của chủ ngữ, tuân theo một cách lô-gic từ chủ ngữ này. Tiêu chuẩn này lại là một điều thiết yếu luận lý, và xác minh nơi một số điều rất phức tạp.

1438. Hình như Kant đã chấp nhận gián tiếp điều này, nói rằng, “trong khái niệm về điều gì đó sẽ xảy ra, không nghi ngờ gì tôi tưởng tượng về điều gì đó đang hiện hữu trước đó về thời gian và từ những phán đoán phân tích này tôi có thể suy diễn ra.”

nơi bất kỳ cách phân bổ nào khác thuộc thể thống nhất tập hợp đó.

Chúng ta đã thấy phán đoán cho rằng: “Vạn vật đều là vô thường, chẳng có gì tồn tại vĩnh hằng cả” cũng là một phán đoán phân tích hiểu theo nghĩa này. Vị ngữ không phải là “suy tư thực sự” theo cách mô tả của chủ ngữ, nhưng lại tồn tại một cách lô-gic trong đó, tuy nhiên bằng chứng có thể là rất phức tạp. Ta gọi đây là phán đoán phân tích chẳng những không phải là không đáng kể trong toàn bộ phạm vi nhận thức của chúng ta hầu như chiếm đến hơn phân nửa phán đoán này.¹⁴³⁹ Nếu một mối liên kết nhất thiết lại là một nguyên nhân, thời mỗi liên kết đó phải dựa trên Đồng nhất tính. Không có bất kỳ khả năng nào khác. Nếu mỗi liên kết nhất thiết lại không có cơ sở dựa trên Đồng nhất tính, thời phải dựa trên Nhân Quả. Nhân Quả là sự phụ thuộc nhất thiết của một vật vào các vật khác.

Ngài Kant cho rằng: ‘Phán đoán nào trong đó mỗi liên quan giữa vị ngữ và chủ ngữ được hình thành mà không dựa trên Đồng nhất tính có thể được gọi là một phán đoán tổng hợp’. Ngài Dharmakīrti gọi đây là phán đoán nhân quả, bởi lẽ ở đây tương quan có nghĩa là vật này phụ thuộc vào một vật khác, tức là phụ thuộc vào điều gì đó không mang tính đồng nhất. Một phụ thuộc nhất thiết như vậy cũng chính là nhân quả tính vậy. Như vậy, cách phân loại toàn bộ các phán đoán hậu kết, khẳng định mỗi liên quan nhất thiết, hay tính phụ thuộc của một vật vào một vật nào khác, việc phân loại nơi những vật đó đều dựa trên phi đồng nhất tính, nhưng mang tính phụ thuộc lẫn nhau, tham chiếu đã thấu đáo, bởi lẽ tham chiếu này dựa trên nguyên tắc lưỡng phân.¹⁴⁴⁰

Chính vì thế, cách phân loại toàn bộ các phán đoán thành tổng hợp và phân tích, về phía Ấn Độ là một bộ phận không thể thiếu của hệ thống thuộc mọi phạm trù tương quan cần thiết, trong khi đó trong hệ thống của Kant cách phân loại này hoàn toàn nằm ngoài biểu mẫu của ngài về những Phạm trù chỉ bao gồm các phán đoán tổng hợp mà thôi.

Hiện thời nhiệm vụ của chúng ta không phải đưa ra một tuyên bố chi tiết và một đánh giá tương đối về những thành tựu của cả Ấn Độ lẫn phương Tây về bộ phận khoa học Luận lý học này. Có nhiều những cây bút thành thạo sẽ thực hiện công việc này vào một lúc nào đó. Tuy nhiên, chúng ta không thể bỏ qua không lưu ý đến một sự trùng hợp ngẫu nhiên rất đáng quan tâm cũng như sự khác biệt, nơi một điểm đặc biệt về luận lý nhận thức học giữa Ấn Độ và phương Tây. Hầu như hơn kém, mọi người đều

1439. Theo cách ngài J. M. Mill giải thích, phán đoán cho rằng, “mọi người đều phải chết” nói thêm đặc tính hay chết vào với khái niệm của một người như là một hậu quả chúng ta tán thành đối với một phán đoán thường nghiệm cho rằng mọi người đều phải chết, bởi lẽ Jhon, Jack, v.v... đã được xác minh là phải chết. Điều này có nghĩa là mặc dù John, Jack v.v... được xác minh là phải chết, điều này không có nghĩa là chắc chắn Alfred có thể không được xác minh là bất tử đâu. Theo những người Phật tử phán đoán này dựa trên Đồng nhất tính, bởi lẽ vạn vật tồn tại và đều có một nguyên nhân nhất thiết là sẽ bị diệt vong. Bất tử có nghĩa là không biến đổi (nitya) và không biến đổi có nghĩa là không tồn tại.

1440. Kant cũng cho rằng, “nhìn chung mọi phân loại đều là tiền nghiệm (a priori), nhờ vào những khái niệm cũng phải mang tính lưỡng phân” (CPR., §11. tái bản lần 2) Kant phải bối rối thực tế là biểu mẫu của chính ông đã không phải như vậy.

nhất trí chấp nhận biểu mẫu các phạm trù của Kant và cách thức ông xử lý những phán đoán phân tích và tổng hợp đã được chứng minh là không thành công. Nhưng hệ thống của Kant vẫn được đánh giá cao tựa như núi Himalaya nơi triết học phương Tây. Một nhóm những nhà triết học đáng kính đang cố gắng làm suy yếu hệ thống này, cho đến nay vẫn chưa thành công làm sụp đổ hoàn toàn hay ít hơn là thay thế bằng một hệ thống khác có uy tín đến như vậy. Dẫu cho biểu mẫu phân tích các phạm trù của Kant có thất bại nơi các chi tiết, tuy nhiên ông vẫn ngoan cố tin rằng, 1) tuệ tri của chúng ta phải có những nguyên tắc cho riêng mình trước bất kỳ kinh nghiệm nào, 2) những nguyên tắc này chính là nền tảng cho những phán đoán phổ quát và thiết yếu và 3) phải có một biểu mẫu cho những nguyên tắc như vậy, không phải chỉ là một biểu mẫu hơn kém mà thôi. – Chính niềm tin ngoan cố này đã khiến ông đưa ra một biểu mẫu gồm mười hai thành phần ngay cả ở đây, dẫu cho không tuyệt đối cần đến một biểu mẫu như vậy, - niềm tin này đã tìm được một hỗ trợ nổi bật nơi những bước tương đương trong triết học Ấn Độ. Chỉ liên quan đến vấn đề những phán đoán phân tích và tổng hợp, đã có một nghiên cứu kỹ lưỡng dài cả hơn một trăm trang trong tập chú giải của ngài Vaihinger, đã dành trọn cho một bài tóm lược thuần túy về khác biệt đáng kinh ngạc và những mâu thuẫn lẫn nhau nơi quan điểm của các nhà triết học thời hậu Kant, điều này sẽ thuyết phục độc giả rằng vấn đề đã được pha trộn trong một lộn xộn vô vọng. Dẫu cho đó vẫn tồn tại như là một vấn đề, điều này vẫn chưa được giải quyết cũng như chưa loại bỏ được và Kant vẫn được cho là có công rất lớn vì là người đầu tiên tiếp cận với vấn đề này trong Luận lý học phương Tây. Hiện nay chúng ta vẫn phải chờ xem có vài nhà triết học chuyên nghiệp nào đó sẽ khai sáng cho chúng ta như giá trị tương đối cho một giải pháp¹⁴⁴¹ mà các nhà triết học Ấn Độ đã đưa ra.

1441. Như vậy theo ngài Dharmakīrti có hai điều cần thiết khác nhau (niscaya=avinābhāva-nyama) là hai loại chắc chắn tiên nghiệm (a priori), một điều có liên quan đến mối liên kết cần thiết của hai khái niệm đồng có hữu nơi cùng một và cùng một cơ hữu thể (thể nền) thực tại, điều chắc chắn khác về hai khái niệm có hữu nơi hai điều khái niệm khác nhau, nhưng lại nhất thiết phụ thuộc lẫn nhau. Khái niệm đầu tiên ta có thể gọi là khái niệm phân tích, khái niệm thứ hai rõ ràng là tổng hợp. Chúng ta có thể đối chiếu thái độ này với những quan điểm của Aristotle và với quan niệm của tất cả các vị chủ trương duy thực, theo họ bất kỳ điều trí năng tiên nghiệm nhất thiết nào cũng chính là trí năng phân tích, và đối với Kant cho rằng đó luôn luôn phải là trí năng tổng hợp (phán đoán phân tích cũng chỉ là những cách giải thích hoàn toàn giống như vậy mà thôi). Bằng một định nghĩa hơi khác về Phạm trù Đồng nhất tính (tādātmya) ngài Dharmakīrti đã thành công, công bố những mệnh đề luận lý học và toán học thuần túy là cơ sở hoàn toàn khác với những mệnh đề vật lý thuần túy. Bằng cách tách biệt hai loại trí năng đặc biệt này Dharmakīrti đã tiến gần hơn với Hume, nhưng lại khác biệt với ông và tiến gần hơn với Kant bằng cách xác định điều thiết yếu tiên nghiệm là phải có những tương quan nhân quả. Những hạn từ phân tích và tổng hợp này rất thường xuyên dẫn đến nhầm lẫn. Trước tiên, toàn bộ hợp đề và phân tích nơi phán đoán giác quan nên được phân biệt khỏi những phán đoán hậu kết (với hai khái niệm). Những khái niệm này rất hay dẫn đến nhầm lẫn, thí dụ, Sigwart Logik, I. 141 ff. Tốt hơn hết là đối chiếu hai điều thiết yếu này như là tĩnh tại và năng động. Cách phân loại thực sự căn bản của qui trình tâm linh con người phải được xác minh theo cách lưỡng phân (vì mọi phân loại khái niệm đều tiên nghiệm (a priori) đã dần dần trở nên rõ ràng đối với Kant trong lần tái thứ hai, tập Phân Tích của ông (Critique § 11). Thế rồi, ông gọi một loại là năng động còn loại kia – là toán học – Tính đồng có hữu hay Đồng nhất tính (thuộc cơ sở (hay thể nền)) Cố gắng của Kant ép buộc cách phân loại thành 12 thành phần vào tính lưỡng phân này thực sự không mấy rõ ràng.

Chương III

TAM ĐOẠN LUẬN

§ 1. Định nghĩa Tam Đoạn Luận.

Mục đích Luận Lý Học Phật giáo là nhằm nghiên cứu “các nguồn” trí năng của chúng ta, nhằm mục tiêu phát hiện ra nơi thế giới nhận thức này có những yếu tố thực tại Tuyệt đối và tách biệt những yếu tố đó ra khỏi những yếu tố tưởng tượng, trong qui trình nhận thức đã được gán thêm vào các yếu tố đó. Tam Đoạn Luận không phải là nguồn gốc phát sanh ra trí năng đâu. Mà chỉ gồm những mệnh đề được nói đến để truyền đạt những kiến thức có sẵn cho người khác. Chính vì thế, ngài Dignāga đã gọi tam đoạn luận là một hậu kết dành “cho người khác”. Khi một hậu kết nhằm truyền đạt kiến thức cho một người khác, thế rồi hậu kết này được nhắc lại trong đầu óc người đó và chỉ hiểu theo nghĩa¹⁴⁴² ẩn dụ như vậy mà ta gọi đó là một hậu kết. Tam Đoạn Luận chính là một nguyên nhân tạo ra một hậu kết nơi tâm trí người nghe. Chính vì thế mà có một định nghĩa như sau đây¹⁴⁴³ – “Tam đoạn luận bao gồm việc truyền đạt Ba Khía Cạnh của một tiêu hiệu (tướng) luận lý cho người khác.”.

Điều ta gọi là Ba Khía Cạnh của một Tiêu hiệu hay là tướng luận lý được liệt kê như – chúng ta đã biết từ học thuyết hậu kết đã trình bày ở trên. Ba tiêu hiệu (tướng) này tương ứng với tiêu và đại tiền đề thấy nơi tam đoạn luận của ngài Aristotle và cũng tương ứng với kết luận của tam đoạn luận đó. Ba Khía Cạnh này hầu như cũng hoàn toàn giống như các tiền đề thấy trong Tam Đoạn Luận, nhưng thứ tự các tiền đề này có hơi khác một chút. Hậu kết chủ yếu là một qui trình suy ra từ một trường hợp đặc thù bằng sự tương đồng với một trường hợp đặc thù khác. Qui luật chung nối kết toàn bộ các trường hợp đặc thù này và được làm rõ bằng cách trích đoạn một số ví dụ, rồi sau đó qui luật chung này xen vào như là một nhân tố nối kết giữa hai trường hợp đặc thù đó. Ngược lại, một tam đoạn luận bắt đầu bằng cách công bố một qui luật chung và bằng cách trích đoạn những ví dụ điển hình hỗ trợ cho qui định chung này, và rồi tiến hành

1442. upacārāt.

1443. NB., III. 1; bản dịch p. 109.

bằng một diễn dịch điều đặc từ này từ điều tổng quát. Thứ tự các tiền đề trong tam đoạn luận Phật giáo, chính vì thế cũng giống như hình thái đầu tiên trong tam đoạn luận của Aristotle. Bắt đầu với đại tiền đề rồi tiến hành từ tiểu tiền đề đến kết luận.¹⁴⁴⁴

Sự khác biệt giữa hậu kết “dành cho chính mình” hay, chính xác hơn là “trong chính mình” và hậu kết hiểu theo nghĩa như là một nguyên nhân tạo ra một hậu kết trong đầu người nghe, thật to lớn đến như vậy. Hậu kết đầu tiên chính là một qui trình nhận thức chứa đựng ba hạn từ (thuật ngữ). Hậu kết thứ hai là một qui trình truyền đạt một nhận thức có sẵn và còn bao gồm nhiều mệnh đề khác nữa.

Để hiểu được lập trường của ngài Dignāga về điểm này, chúng ta phải nhớ kỹ trong đầu ý tưởng thế nào là một nguồn trí năng hay chánh trí năng là gì. Nguồn hay chánh trí năng này chính là khoảnh khắc đầu tiên nơi một nhận thức mới xuất hiện, chứ không phải là nhận thức đó đâu.¹⁴⁴⁵ Chính vì thế, chỉ có khoảnh khắc đầu tiên của một cảm giác mới tinh được coi như là chánh nhận thức hiểu theo nghĩa đầy đủ nhất. Một phán đoán giác quan cũng đã trở thành một cách tạo dựng chủ quan nơi khả năng hiểu biết vậy. Hậu kết vẫn còn cách xa so với nguồn chánh trí năng tuyệt đối. Khi trí năng được truyền đạt cho một người khác, ở một mức độ nào đó, khoảnh khắc đầu tiên của một nhận thức mới xuất hiện trong đầu người đó có thể được đồng hóa với với một cảm giác đầu tiên có nguồn gốc, hay nguyên nhân chính là những mệnh đề bao gồm trong tam đoạn luận đó.

Ba ví dụ điển hình sau đây sẽ chứng minh làm rõ sự khác biệt khi xuất hiện nơi ba loại hậu kết dành “cho chính mình” và trong ba loại hậu kết tương ứng dành “cho người khác”.

Hậu kết dành cho chính mình –

Những âm thanh tiếng nói chỉ là những thực thể vô thường.

Bởi lẽ những âm thanh được tạo ra tùy theo ý muốn, giống như những chiếc bình sứ, v.v...

Đây là một hậu kết đặt cơ sở trên qui chiếu đồng nhất tính của hai khái niệm “tính vô thường” và “việc chế tạo”.

Có một đám cháy trên ngọn đồi.

Bởi lẽ có khói bốc lên, giống như trong bếp ăn vậy, v.v...

1444. Xin đọc cp. điều này do sự hướng dẫn của giáo sư B. Erdmann (Logik³, p. 614) liên quan đến chính điểm này. Trong lần tái bản cuối cùng cuốn Logic của ngài đã thực hiện một bước thay đổi quan trọng thứ tự của ngài Aristotle về các tiền đề và đã đặt tiểu tiền đề vào vị trí thứ nhất ngài nhận thấy thứ tự này khiến cho chúng ta trung thành hơn với chiều hướng bình thường nơi tư duy của chúng ta, có nghĩa là, ngài đã nhìn thẳng vào tam đoạn luận như là một hậu kết “cho chính mình” Ngài Sigwart cho rằng thứ tự trong chính cuộc sống chúng ta có thể là thế này thế nọ, cả hai rõ ràng đều là rất khả thi.

1445. pramāṇam=prathamataram vijñānam=anādhigata-artha-adhigatṛ, Xin đọc p. 65 ở trên.

Đây chính là một hậu kết đặt cơ sở trên mối tương quan nhân quả giữa hai sự kiện. Tại đây không thấy có một chiếc bình gốm nào.

Bởi lẽ chúng ta không nhận thấy bất kỳ chiếc bình gốm nào, giống như chúng ta nhận ra chiếc hoa trên trời.

Đây chính là một hậu kết đặt cơ sở trên một Phủ định.

Ba loại hậu kết tương ứng của một tam đoạn luận sẽ có dạng như sau đây:

Bất luận điều gì được tạo ra tùy theo ý muốn đều mang tính vô thường, thí dụ như, chiếc bình gốm chẳng hạn.

Và cũng chính là trường hợp các âm thanh tiếng nói của chúng ta phát ra vậy.

Bất kỳ ở nơi đâu có khói bốc lên, thời phải có ngọn lửa nào đó, giống như trong bếp vậy, v.v...

Và có một lộn khói như vậy trên đỉnh đồi.

3. Bất kỳ khi nào chúng ta không nhận thức được một vật nào đó, chúng ta không công nhận sự hiện diện của vật đó, thí dụ như, chúng ta bác bỏ có một cành hoa đang mọc trên không trung. Và ngay tại vị trí này chúng ta không nhận ra được một chiếc bình nào, cho dù toàn bộ những điều kiện của khả năng nhận thức này đều có đầy đủ.

Tính khác biệt giữa Hậu kết và Tam đoạn luận như vậy là một khác biệt giữa hình thức một phán đoán hậu kết thường được sử dụng trong một hội tự nhiên suy tư của chúng ta và qui trình hành động, với một hình thức khác thích hợp nhất trong khoa học và trong các cuộc tranh luận công khai. Trong các cuộc tranh luận công khai mệnh đề phổ quát được đưa ra ngay làm nền tảng cho lập luận nên được theo đuổi việc áp dụng cho mệnh đề đó, hay là tiểu tiền đề; ngược lại, trong quy trình tư duy thực sự, phán đoán phổ quát không bao giờ hiện diện trong tâm linh khi cần thiết, hình như được giấu kín trong đáy sâu tiềm thức của chúng ta, như là một việc kiểm chế chặng đường tư duy của chúng ta ngay đằng sau bức phòng vậy.

Tư duy của chúng ta vượt qua từ trường hợp đặc thù này sang trường hợp khác, và một lý trí hình như tự gợi ý cho tâm linh, mối tương quan phổ quát và cần thiết cộng với thuộc tính hình thái nằm ngủ sâu trong bản năng của chúng ta và chỉ tự hé mở ra khi nào được chú ý đến một cách đúng đắn.¹⁴⁴⁶ Chúng ta giữ lại tên của một hậu kết dành cho từng qui trình tư duy cá nhân, bởi lẽ hậu kết này tương ứng gần gũi với qui trình chuyển đổi tự nhiên từ một trường hợp đặc thù này sang một trường hợp đặc thù khác. Chúng ta đặt tên tam đoạn luận cho một hậu kết “dành cho người khác” bởi lẽ có một sự tương

1446. Sự kiện tâm lý này rất có thể là nguyên nhân thực sự, tại sao một số các nhà luận lý học phương Tây, như J. S. Mill và các vị khác, đã mô tả tiền đề như là một loại thông báo phụ thêm, giúp cho tâm linh trong việc di chuyển từ trường hợp đặc thù này sang trường hợp đặc thù khác, xin đọc cp. Sigwart, op. cit., I. 480.

đồng rõ ràng bên ngoài với Hình thái đầu tiên của Aristotle. Quả thật đây là điều rất khó để luôn có thể phân biệt được giữa điều gì thuộc về hậu kết như là một qui trình tư duy và điều gì được qui trình đó diễn đạt ra bằng lời nói. Bởi lẽ chúng ta không thể xử lý qui trình tư duy mà không diễn đạt qui trình đó bằng cách nào đó. Trong thực tế vấn đề đã được giải quyết, định nghĩa của qui trình hậu kết, là “công lý” (axiom), là khoản luật qui tắc vấn đề chính cho những mối tương quan căn bản đó đang kiểm chế qui trình tư duy tổng hợp được xử lý dưới tiêu đề “hậu kết dành cho người khác”. Nhưng ngay cách phân loại các vấn đề này không thể được thực hiện đầy đủ. Ngài Dharmakīrti¹⁴⁴⁷ xử lý vấn đề quan trọng của các hình thái tam đoạn luận phủ định dưới tiêu đề hậu kết “dành cho người khác” ngài cho rằng, bởi lẽ điều suy xét phủ định được nhắc đi nhắc lại thông qua tất cả những khía cạnh khó khăn và những công thức đem lại cho chúng ta yếu tính của chính phán đoán tiêu cực đó.

Nhưng cho dù hình thái như là điều thật chính đáng để đặt ở vị trí quan trọng nhất mệnh đề chung chung làm nền tảng cho lập luận của chúng ta, tuy nhiên hình thức tam đoạn luận đó đã tồn tại trong thực tiễn nơi toàn bộ các trường phái tu viện tại Tây Tạng và Mông Cổ lại thuộc về một hình thái hậu kết rút gọn “dành cho chính bản thân”. Cuộc tranh luận, dẫn cho có mang tính chất mô phạm hay giáo điều cũng không bắt đầu bằng việc đưa ra một mệnh đề phổ quát, cũng không phải những mệnh đề đã được sử dụng từ bấy lâu nay. Bên bị tố bắt đầu tranh luận bằng cách khẳng định ba hạn từ, là Chủ ngữ, Vị ngữ và Lý do (hay là hạn từ trung độ) mà không chủ ý đặt các hạn từ đó vào một hình thức các mệnh đề. Bên phản đối lại nghiên cứu hai câu hỏi, 1) Liệu lý do (R) có thực sự hiện hữu trong Chủ ngữ (S) một cách trọn vẹn và nhất thiết hay không, và 2) Liệu lý do (R) có nhất thiết hay phổ biến có mặt nơi Vị ngữ (P). Ngay sau đó cuộc tranh luận bắt đầu. Hai vấn đề trên nếu được qui về ngữ cú luận lý hình thức Anh Ngữ hiện đại sẽ có nghĩa là, 1) liệu hạn từ trung độ được phân bổ trong Tiểu tiền đề, và 2) liệu hạn từ trung độ được phân bổ trong đại tiền đề hình thức khẳng định tam đoạn luận này đã được tìm thấy trong nhiều thế kỷ thực hành siêng năng chuyên cần được cho là phương cách tiện lợi nhất để phát hiện ra những ý kiến sai lầm. Công việc luận lý thực sự chỉ mới bắt đầu khi mà ba hạn từ này đã được chọn ra một cách rõ ràng và không chút mơ hồ. Dưới hình thức khuếch tán tương ứng thời các hạn từ có thực này thường hay bị che giấu như vậy đến nỗi khó lòng có thể phát hiện ra.

1447. NB., II. 45 và NBT., p. 37, 11 ff., bản dịch, p. 100 ff.

§ 2. Các Thành phần của Tam Đoạn Luận.

Như chúng ta đã quan sát thấy từ những ví dụ nêu trên, Tam đoạn luận chỉ bao gồm vồn vẹn có hai mệnh đề mà thôi. Khi ngài Dignāga bắt đầu thực hiện việc cải tiến luận lý của mình ông đã phải đối mặt với học thuyết tam đoạn luận gồm tới năm thành phần đã được xác định trong trường phái Naiyāyiks. Tam đoạn luận này được cho là tượng trưng cho năm bước tương quan trong cách lập luận lên xuống. Tam đoạn luận này bắt đầu với một chính đề (thesis) và kết thúc bằng một kết luận, kết luận đó chẳng là gì khác hơn là nhắc lại chính đề. Các thành phần trong tam đoạn luận như sau đây:

Chính đề. Có một đám cháy trên đồi.

Nguyên nhân. Bởi vì, có khói bốc lên.

Ví dụ, giống như trong bếp v.v...; bất kỳ chỗ nào có khói, thời có lửa.

Áp dụng. Và có khói như vậy bốc lên trên đỉnh đồi.

Kết luận. Có đám cháy trên đồi.

Từ năm thành phần này Dignāga chỉ giữ lại có hai, là qui luật chung gồm các ví dụ và việc áp dụng gồm cả kết luận. Quả thật điểm chính trong mỗi tam đoạn luận, cũng giống như trong mỗi hậu kết, chính là mối tương quan thiết yếu giữa hai hạn từ như đã được diễn tả trong đại tiền đề. Điểm thứ hai bao gồm việc áp dụng qui luật chung cho từng trường hợp đặc thù. Đây chính là mục tiêu đích thực nơi một hậu kết, có nghĩa là việc nhận thức ra được đối tượng dựa trên cơ sở hiểu biết tiêu hiệu (tướng). Khi hai bước này đã được thực hiện, mục tiêu của tam đoạn luận kể như đã đạt được. Các thành phần khác không cần thiết nữa. Như vậy, tam đoạn luận chỉ bao gồm một luật chung và cách áp dụng qui luật này cho từng trường hợp một.¹⁴⁴⁸

Nhưng tam đoạn luận của những người theo trường phái Naiyāyiks lại bao gồm nhiều chi tiết hơn. Trước tiên, tam đoạn luận đó bao gồm một chánh đề và một kết luận riêng biệt. Mặc dù theo nội dung kết luận đó chẳng có gì khác hơn là việc nhắc lại chính đề vào lúc kết thúc. Như vậy, Tam đoạn luận này giống như một cách chứng minh toán học, bắt đầu bằng một lời tuyên bố đều phải được chứng minh (*probandum*) và kết thúc bằng cách khẳng định rằng việc chứng minh này đã được thực hiện. Dignāga và Dharmakīrti bàn luận sâu về một định nghĩa của một chính đề chính xác. Rõ ràng đây chính là điểm đang gây tranh cãi giữa các trường phái dưới thời các ngài. Các ngài chủ trương rằng một chánh đề trong một cuộc tranh luận công cộng nên được trình bày rõ ràng, chính xác. Nhưng đồng thời các ngài lại cho rằng chính đề khác là một thành phần không thể thiếu được trong bất kỳ phép diễn dịch nào. Chính đề này có thể được loại

1448. Xin đọc cp. Bain Logic, I. 146. – “Cơ cấu căn bản của từng phép diễn dịch hợp lệ là 1) một mệnh đề nền phổ quát, xác định hay phủ định, và 2) một mệnh đề áp dụng phải là xác định”.

bỏ một cách an toàn ngay cả trong cuộc tranh luận khi mà trong quá trình tranh luận chính đề này rõ ràng đã được am hiểu mà không cần phải nhắc đến một cách đặc biệt. Theo các ngài một chính đề không thể là điều gì đó khó hiểu hay gây mâu thuẫn, là điều gì đó không đáng được chứng minh, và chính đề đó phải là một mệnh đề mà chính vị tranh cãi đó phải tin là điều mà chính vị đó có ý định tốt (*bona fide*) thực sự muốn chứng minh. Quả là một luận lý không tốt nếu như một nhà triết học lại muốn kiếm lợi từ những ý tưởng mà vị đó không tự chia sẻ được với ai cả. Ngài Vācaspati nhận định rằng: “Nếu một nhà triết học được biết đến như là một người ủng hộ nguyên tắc trường phái Vaiśeṣikas lại thành linh coi chính đề của mình giống như học thuyết của đối thủ của mình, là những người Mīmāṃsakas, coi tính trường cửu các âm thanh tiếng nói, nếu vị đó có thể tuyên bố điều này ở nơi công cộng trước sự hiện diện của các quan toà có thẩm quyền, vị đó không được phép tiếp tục cuộc tranh luận, thời người đó sẽ phải tuyên bố thất bại ngay lập tức, trước khi lắng nghe những luận cứ của vị đó.

Như vậy, có một loạt những qui luật được xác minh mà các chính đề được chấp nhận phải thỏa mãn.¹⁴⁴⁹ Nhưng sau này chương viết về một chính đề được xác minh một cách chính xác đã không còn mang ý nghĩa nữa, bởi lẽ toàn bộ những sai lầm về một chính đề đã hoà nhập vào học thuyết những lý do sai lầm.

Theo ngài Dignāga và Dharmakīrti, một thành phần thực sự của một tam đoạn luận, là các thành phần thiết yếu của một qui trình luận lý như vậy có hai mà thôi, đó là qui luật chung và việc áp dụng quy luật đó vào từng ví dụ cụ thể. Thành phần thứ nhất xác minh một sự phụ thuộc lẫn nhau thiết yếu giữa hai hạn từ, thành phần thứ hai áp dụng qui luật chung này cho một điểm đang thảo luận. Ta gọi thành phần thứ nhất là Mọi tương quan không thể tách rời ra được¹⁴⁵⁰ (Inseparable Connection). Thành phần thứ hai được gọi là Phẩm Hóa hay định tính (Qualification) của chủ ngữ (do chính mối tương quan không thể tách rời ra được này).¹⁴⁵¹ Do vậy, công thức này được thể hiện như sau:

R (nguyên nhân) sở hữu P (thuộc tính),

S (chủ đề) sở hữu R+P (lý do + thuộc tính).

Quả thật như một số các nhà luận lý học¹⁴⁵² phương Tây đã lưu ý chúng ta, kết luận không thể tách khỏi tiểu tiền đề ở cùng mức độ, như là đại tiền đề tách khỏi tiểu tiền đề đầu. Nếu chúng ta dành cho tiểu tiền đề này một thứ như là một thành phần riêng rẽ, ta sẽ không còn đủ lý do để bác bỏ thứ bậc này cho một chính đề, có nghĩa là cho phần nhắc lại kết luận vào lúc đầu giả dạng là một lời tuyên bố đều phải được chứng minh

1449. Xin đọc cp. my notes to the translation, v. II, p. 160. 6 ff.

1450. avinābhāva= anantarīyakatva= avyabhicāra=vyāpti.

1451. pakṣa-dharmatā, cũng còn được gọi đơn giản là pakṣa, xin đọc cp. N. mukha, p. 12.

1452. Sigwart. Logik, I. 478 n.

(*probandum*) như những người Naiyāyiks đã chủ trương. Ngài Dignāga¹⁴⁵³ cho rằng: “Tôi bác bỏ học thuyết của các vị luận lý gia đó, vì họ đã coi chính đề, phần áp dụng và kết luận là những thành phần riêng rẽ, tách biệt lẫn nhau trong một tam đoạn luận”.

Ngài Dharmottara¹⁴⁵⁴ cho rằng: “Không nhất thiết phải diễn đạt kết luận một cách riêng rẽ như vậy làm gì. Giả dụ như lý do đã được nhận ra như là điều luôn luôn đi kèm theo với đặc tính chung được suy diễn ra (thời chúng ta sẽ biết được ngay đại tiền đề). Thế rồi nếu chúng ta nhận ra được có sự hiện diện của chính lý do đó về một số vị trí nhất định nào đó, (có nghĩa là nếu chúng ta biết rõ tiểu tiền đề), chắc chắn chúng ta sẽ biết được kết luận. Việc nhắc lại kết luận suy diễn ra sẽ vô tác dụng”.

Như vậy, những thành phần thực sự của tam đoạn luận chính là Ba Khía Cạnh của Lý trí Luận lý đã được xác minh trong hậu kết “dành riêng cho chính ta.” Nhưng thứ tự của các thành phần này trong hậu kết “dành cho người khác” được thay đổi.

Như sau:

Chỉ trong những gì giống nhau → mối tương quan tách biệt

Trong những gì luôn khác nhau → mối tương quan tách biệt

Trong toàn bộ Chủ ngữ = Áp dụng.

Hai khía cạnh đầu tiên, như sẽ được xác minh ngay hiện thời, chỉ tượng trưng cho một sự khác biệt nơi công thức, chủ yếu các khía cạnh này đều mang tính ngang nhau về mọi vấn đề.

§ 3. Tam Đoạn Luận và Quy Nạp.

Ngài Dignāga¹⁴⁵⁵ cho rằng: “Nhưng nếu như cả chính đề, cả cách áp dụng cũng như kết luận đều không là những thành phần tách biệt nhau, thời lúc đó công thức của ví dụ sẽ không tượng trưng cho một thành phần khác nhau, như vậy công thức đó làm sao có thể công bố ý nghĩa của lý do được đây?” Câu trả lời của ngài Dignāga lại quay trở lại hiệu quả cho rằng: “Đây là điều thiết yếu phải diễn đạt một cách riêng rẽ những ví dụ tích cực cũng như tiêu cực” (để có thể chứng tỏ cho thấy rằng lý do sở hữu hai điều kiện, ngoài điều kiện có mặt làm chủ ngữ cho tiểu tiền đề). Nhưng ví dụ đó không được tách khỏi đại tiền đề, đây không phải là một thành phần riêng rẽ, nhưng vốn có hữu nơi qui luật chung và nơi sự kiện đồng nhất với thành phần đó.

Quả thật Tam Đoạn Luận Ấn Độ chỉ là một công thức lập luận suy diễn, cũng chứa đựng, trong đó một dấu chỉ cho rằng phép Qui Nạp luôn luôn đi trước phép Diễn dịch. Qui luật chung, hay đại tiền đề được xác minh bằng tổng quát hóa từ những sự

1453. N. mukha, Bản dịch của Tucci p. 45.

1454. NBT., 53. 16; bản dịch trang 150.

1455. N. mukha, bản dịch, p. 45.

kiện riêng rẽ lại là những “ví dụ” cụ thể, những ví dụ này minh họa và hỗ trợ cho phép diễn dịch. Một ví dụ chính là một sự kiện riêng lẻ chứa đựng qui luật chung trong đó. Thiếu các ví dụ điển hình này ta không thể rút ra được những qui luật chung. Như vậy ta thấy các ví dụ và qui luật chung, hay đại tiền đề thực chất chỉ là một mà thôi. Để có thể đảm bảo an toàn chống lại phép qui nạp không hoàn thiện này các ví dụ phải luôn luôn mang tính chất khẳng định hay phủ định. Điều đó có nghĩa là, một phương pháp chung giữa Thỏa thuận và Khác biệt phải được áp dụng. Khi không thể phát hiện ra những ví dụ mang tính chất khẳng định hay phủ định thì ta sẽ không thể đi đến kết luận được. Và rồi sau đó kết quả chỉ còn là một điều sai lầm mà thôi. Nhưng những người Naiyāyiks lại coi những ví dụ là những thành phần riêng biệt của một tam đoạn luận, là một tiền đề riêng rẽ và đưa ra những định nghĩa cho những thành phần này. Theo ngài Dharmakīrti đây là điều hoàn toàn vô dụng. Bởi lẽ nếu một định nghĩa về lý do luận lý chỉ hiện hữu nơi những ví dụ tương tự như vậy và luôn luôn không có mặt nơi những ví dụ khác. Những ví dụ và lý do này lại có tương quan với nhau, ngay sau khi lý do được định nghĩa một cách rõ ràng thì chúng cũng được định nghĩa do mối tương quan với lý do đó. Ngài Dharmakīrti tự giải bày ý kiến của mình về điểm này theo cách sau đây.¹⁴⁵⁶ “Thường thường chúng ta đã định nghĩa yếu tính của lý do luận lý chỉ bao gồm nơi hiện hữu trong những trường hợp giống nhau mà thôi, và không hiện hữu nơi mỗi trường hợp khác nhau. Còn nữa, chúng ta đã định rõ ràng những lý do mang tính nguyên nhân và phân tích phải được chứng minh trước tiên, tượng trưng là một hiệu quả (từ đó có sự hiện hữu của nguyên nhân cần thiết được suy ra), (hai là một thuộc tính cần thiết cùng có mặt tại đó. Chỉ một mình điều này là đủ để suy diễn ra (hậu quả) khi những lý do được tượng trưng như vậy thì điều này được chứng minh 1) thí dụ như khi có khói, thì ngọn lửa cũng hiện hữu, giống như trong bếp v.v...; sẽ không có khói mà không có lửa đi kèm, giống như trong đầm nước và nơi toàn bộ những trường hợp khác nữa; 2) Ở bất kỳ nơi nào có sản xuất, thì ở đó có biến đổi, giống như trong trường hợp chiếc bình gốm chẳng hạn v.v... nếu có điều gì đó mang tính chất bất biến, thì đó chẳng bao giờ tạo ra một sản phẩm được, giống như khoảng không chẳng hạn. Quả thật không thể bằng cách nào khác để chứng minh sự hiện hữu của lý do trong trường hợp tương tự và chứng minh được sự thiếu vắng lý do đó trong những trường hợp khác... (chẳng còn cách nào có thể biểu lộ ra những khía cạnh đặc tính chung này một cách khác hơn là chứng minh cho thấy) rằng 1) phép diễn dịch liên quan đến nhân quả về sự hiện hữu của một nguyên nhân nhất thiết phải xảy ra tiếp theo sau một hậu quả, và 2) đặc tính chung được suy diễn bằng cách phân tích cũng nhất thiết phải cố hữu trong sự tượng trưng cho lý do phân tích đó. Khi ta chứng minh được điều này, thì điều đó cũng giống như cách ta chứng minh được thế nào là một ví dụ, bởi lẽ yếu tính của ví dụ đó chẳng bao gồm điều gì khác đâu”.

1456. NB., III. 123; bản dịch, p. 131.

§ 4. Những hình thái Tam Đoạn Luận.

Bởi lẽ tam đoạn luận chẳng gì khác hơn là cách diễn đạt một hậu kết bằng những mệnh đề. Một điều quá rõ ràng là sẽ có rất nhiều loại tam đoạn luận khác nhau giống như ta đã có rất nhiều loại hậu kết. Ta đã định nghĩa Hậu kết như là nhận thức về một đối tượng thông qua Tiêu hiệu (tướng) của đối tượng đó và Tiêu hiệu (tướng), hay cái gọi là Tiêu hiệu (tướng) Luận lý Ba Khía Cạnh, chẳng gì khác hơn là một trường hợp nhất thiết phụ thuộc giữa hai hạn từ. Do đó, có thể có nhiều loại tam đoạn luận khác nhau giống như có nhiều mối liên kết giữa hai hạn từ với nhau. Chúng ta đã thấy có ba và chỉ có ba loại liên kết thiết yếu giữa hai hạn từ cho phép chúng ta nhận ra một vật thông qua mối liên hệ cần thiết với một vật khác. Chúng ta có thể hoặc là nhận ra một vật thông qua Hiệu Quả của vật đó hay thông qua vật đó đóng vai trò một vật có đặc tính chung cổ hữu, hay thông qua bằng đối chiếu tiêu cực của vật đó. Do đó sẽ có ba loại tam đoạn luận, tam đoạn luận liên quan đến nhân quả, tam đoạn luận phân tích và tam đoạn luận phủ định, như ta đã minh họa ở trên.

Tuy nhiên, những khác biệt đã được phát hiện thấy trong nội dung tam đoạn luận chứ không phải ở hình thức tam đoạn luận đâu. Những khác biệt này dựa trên một khác biệt về những mối tương quan luận lý, trong đó ngài Dharmakīrti đã xác minh được một bảng biểu mẫu các phạm trù cố định nghiêm ngặt. Lại còn có một khác biệt khác nữa ảnh hưởng đến chính hình thức tam đoạn luận, cùng một sự kiện, chính là cùng một nhận thức đối tượng thông qua Tiêu hiệu (tướng) có thể được diễn đạt bằng hai cách khác nhau. Chúng ta có thể gọi sự khác biệt này chính là khác biệt về hình thái. Quả thật mỗi Tiêu hiệu (tướng) luận lý có hai hình thái chính chỉ phù hợp với những ví dụ giống nhau và khác biệt đối với những ví dụ khác nhau. Ngài Dignāga nhấn mạnh rằng đây chỉ là một và cùng một Tiêu hiệu (tướng), chứ không phải là Tiêu hiệu (tướng) đâu.¹⁴⁵⁷ Một Tiêu hiệu (tướng) không chỉ có thể hiện hữu trong các trường hợp giống nhau, cùng lúc đó lại không vắng mặt trong mọi trường hợp khác nhau. Nhưng thực tế, chính vì Tiêu hiệu (tướng) hoàn toàn giống nhau, chúng ta có thể chú tâm đến phía tích cực của tướng đó và hiểu phía tiêu cực bằng ngụ ý, hay chúng ta có thể chú tâm đến phía tiêu cực và thông cảm khía cạnh tích cực bằng cách ngụ ý. Phương pháp hỗn hợp giữa thỏa thuận và khác biệt có thể kiểm tra được toàn bộ lãnh vực nhận thức, nhưng bởi lẽ còn có một tương đương giữa hai thành phần tích cực và tiêu cực, thế nên chỉ cần diễn đạt một bên hoặc là bên thỏa thuận hay là bên khác biệt cũng đủ. Phần ngược lại chỉ cần ám chỉ cũng được. Đây là lý do tại sao chúng ta có đến hai hình thái trong mỗi tam đoạn luận. Trong bối cảnh này hình thái không mang ý nghĩa một cách dàn xếp bằng lời méo mó, không tự nhiên và sai lầm thuộc các hạn từ của một hậu kết, trong đó điểm cốt lõi thực sự của từng hậu kết, là sự phụ thuộc phổ quát và cần thiết của hai hạn từ, trở nên phá

1457. Xin đọc cp. N. Mukha, bản dịch, p. 22.

huỷ hoàn toàn. Nhưng điều đó có nghĩa là hai phương pháp phổ quát và tương đương nhau để nhận ra chân đế dựa trên cơ sở phụ thuộc cần thiết giữa hai hạn từ. Chúng ta đã thấy rằng phán đoán giác quan, “đây là ngọn lửa” chẳng có nghĩa gì khác hơn là nhận thức về một đối tượng giống với toàn bộ các ngọn lửa và hoàn toàn khác với những gì không phải là lửa. Nhận thức về một ngọn lửa vô hình nhờ vào Tiêu hiệu (tướng), là khói cũng giống vậy là một nhận thức sự tương đồng bởi toàn bộ những nơi nào có được hai Tiêu hiệu (tướng) đó là khói và lửa, và khác biệt với toàn bộ những nơi nào mà hai Tiêu hiệu (tướng) đó luôn luôn vắng mặt. Quả thật chúng ta có thể diễn đạt phán đoán này theo cách sau đây:

Bất luận điều gì, mà toàn bộ những điều kiện có khả năng nhận thức đều được hoàn thành, song ta lại không nhận ra được, điều đó không có mặt.

Tại nơi này ta chẳng nhìn ra được một chiếc bình như vậy.

Chiếc bình này không hiện hữu.

Hay chúng ta có thể diễn đạt cùng một ý tưởng bằng phương pháp khác biệt chúng ta sẽ có được những mệnh đề sau đây.

Bất luận điều gì hiện hữu, mà toàn bộ những điều kiện có khả năng nhận thức được đều hoàn thành, ta nhất thiết sẽ nhận ra điều đó.

Nhưng ngay tại vị trí này ta không thể nhận ra được một chiếc bình như vậy.

Chiếc bình này không có mặt.

Ta có thể nhận ra chiếc bình không có mặt ở một nơi nhất định nào đó hoặc là thông qua đặc điểm giống nhau với những trường hợp phủ định, hay thông qua sự khác biệt từ những trường hợp tích cực của sự hiện diện của chiếc bình đó. Cùng hai phương pháp tự nhiên có thể được áp dụng trong phương pháp qui nạp và suy diễn dựa trên nhân quả và với những gì dựa trên đồng nhất tính tham chiếu khách quan.

Phép suy diễn phân tích theo phương pháp Thỏa Hiệp được diễn đạt như sau:

Bất luận điều gì biến đổi trong phụ thuộc thực dụng trên một biến đổi các nhân duyên mang tính không vĩnh cửu, giống như những chiếc bình gồm chẳng hạn.

Âm thanh tiếng nói biến đổi,

thế nên những âm thanh đó không tồn tại vĩnh hằng.

Cùng một phép suy diễn theo phương pháp Khác Biệt được diễn đạt bằng cách thêm vào dạng tam đoạn luận sau đây.

Bất luận điều gì tồn tại vĩnh hằng không bao giờ biến đổi trong phụ thuộc thực dụng trên một biến đổi các nhân duyên mang tính không vĩnh cửu, giống như:

Khoảng không gian chẳng hạn.

Nhưng những Âm thanh tiếng nói lại biến đổi, thế nên những âm thanh đó không bao giờ tồn tại thường hằng.

Cũng giống vậy, có hai hình thái Tam Đoạn luận thuộc diễn dịch Nhân quả. Được diễn đạt theo phương pháp Thỏa Hiệp là tam đoạn luận nhân quả theo cách sau đây:

Bất luận ở nơi nào có khói, đều có lửa, giống như trong bếp ăn vậy.

Tại đây ta thấy có khói bốc lên,

Chắc phải có đám lửa nào đó.

Phương pháp Khác Biệt cũng được diễn đạt cùng một cách như vậy:

Bất luận nơi nào không có lửa khởi lên, ở đó cũng chẳng có khói, giống như dưới nước vậy.

Nhưng ở tại nơi đây lại có khói,

Chắc chắn phải có một số ngọn lửa nào đó.

Như vậy, trong luận lý Ấn Độ phương pháp Thỏa hiệp và Khác biệt không chỉ “là những cách đơn giản và rõ ràng nhất để lựa chọn ra từ những tình huống xảy ra trước một hiện tượng những gì môn luận lý này thực sự liên quan đến một qui luật bất biến”,¹⁴⁵⁸ nhưng còn là những phương pháp phổ biến để xác minh đủ mọi mối quan hệ và ngay cả toàn bộ những cách phán đoán nữa.¹⁴⁵⁹ Một phương pháp bao gồm “việc so sánh toàn bộ những ví dụ khác nhau hiện tượng xảy ra, trong đó hiện tượng này xảy ra”, còn phương pháp kia bao gồm việc so sánh những ví dụ, trong đó không có hiện tượng nào xảy ra.¹⁴⁶⁰ Ngài Dignāga nhấn mạnh, chẳng có hai phương pháp khác nhau đâu mà chỉ có một phương pháp hỗn hợp giữa thỏa hiệp và khác biệt mà thôi, ta có thể diễn tả hoặc bằng cách chú tâm đến khía cạnh tích cực hay tiêu cực. Có sự hiện hữu của một ngọn lửa trên đỉnh ngọn đồi xa xa mà ta chỉ nhận ra được khói bốc lên có thể được xác định bằng cách thỏa hiệp với những vị trí cả hai hiện tượng xảy ra ta có thể quan sát được, hay bằng cách đưa ra sự khác biệt với tất cả các vị trí khác ở đó cả hai hiện tượng xảy ra ta chưa bao giờ quan sát được. Phương pháp thỏa hiệp được diễn đạt ngay trong đại tiền đề của tam đoạn luận đó, còn phương pháp khác biệt được diễn đạt ngay trong mối tương phản của tam đoạn luận đó. Hai phương pháp này là hai khía cạnh thuộc tiêu hiệu (tướng) luận lý như ta thấy xuất hiện trong một tam đoạn luận. Khía cạnh tiêu hiệu (tướng) luận lý thứ nhất trong một tam đoạn luận ta có thể diễn đạt dưới dạng tích cực thuộc đại tiền đề, còn khía cạnh thứ hai ta có thể diễn đạt ngay trong mối tương phản

1458. J. S. Mill, Logic, I, p. 448.

1459. Xin đọc cp. A. Bain, logic, I. 8 và II. 46.

1460. J. S. Mill, Logic, I, p. 448.

của tiền đề đó. Nhưng không nhất thiết phải diễn đạt cả hai hình thái như vậy, bởi lẽ như đã nói ở trên, “từ một công thức thỏa hiệp, thời công thức khác biệt tương ứng diễn ra tiếp theo bằng cách hàm ý”.¹⁴⁶¹ Ngài Dharmottara¹⁴⁶² cho rằng: “Khi một công thức trực tiếp diễn đạt một thỏa hiệp (hay sự việc nhất thiết cùng xảy ra giữa lý do với hậu quả của lý do đó) thời sự khác biệt, có nghĩa là mối tương phản (hay mệnh đề chung chung) xảy ra bằng cách hàm ý ngay sau đó”. “Mặc dù mối tương phản đó không được diễn tả một cách trực tiếp, khi sự việc cùng xảy ra đó được diễn tả dưới dạng tích cực, tuy nhiên lại được hiểu bằng cách hàm ý”. Ngài Dharmakīrti¹⁴⁶³ cho rằng: “Khi một công thức trực tiếp diễn đạt một thỏa thuận (hay một phụ tùy cần thiết của lý do với hậu quả lý do đem lại, thời khác biệt, có nghĩa là phản hướng luận (hay mệnh đề chung chung) xảy ra tiếp theo sau cách hàm ý đó”. “Mặc dù phản hướng luận không trực tiếp được diễn tả, khi phụ tùy được diễn đạt dưới dạng tích cực, tuy nhiên điều này được hiểu như là điều hàm ý”, ngài Dharmakīrti lại cho rằng: “Bởi lẽ nếu điều đó không phải là như vậy, lý do rõ ràng là không phụ tùy với hậu quả”. Cả hai phương pháp rõ ràng là đã xác minh được cùng một hoàn cảnh có một mối liên kết cần thiết phụ thuộc giữa hai sự kiện hay hai khái niệm. Ngài Dharmakīrti¹⁴⁶⁴ cho rằng: “Và điều này đã được xác minh rằng không có hai loại hiện hữu phụ thuộc nhau đâu, trong bất kỳ tình huống nào. Bộ phận phụ thuộc tượng trưng cho hoặc là hậu kết cho cùng một vật đồng nhất, hay cho hậu quả (của một vật gì khác, là nguyên nhân gây ra hậu quả đó)”. Mệnh đề phản hướng chung chung luôn luôn diễn đạt cùng một điều phụ thuộc cần thiết của hai sự kiện xảy ra tiếp theo nhau, hay mối tương quan cần thiết của hai khái niệm ám chỉ đến một và cùng một sự kiện giống nhau. Sự phụ thuộc lẫn nhau này (nhân quả hay phân tích) lại “chẳng gì khác hơn là mệnh đề chung chung duy nhất dưới dạng tích cực”. “Như vậy, chính một mệnh đề chung chung duy nhất ấy, hoặc là trực tiếp hay dưới dạng phản hướng, đều công bố rằng Tiêu hiệu (tượng) lô-gic xuất hiện nơi cùng những trường hợp giống nhau, và không có mặt nơi những tình huống khác nhau”.¹⁴⁶⁵

Như vậy, thực sự mỗi tam đoạn luận có thể được diễn đạt dưới hai hình thái, một loại tương ứng với “định lý” *nota notar est nota rei ipsius* (tượng của một tượng cũng chính là tượng của chính vật đó) hình thái khác lại tương ứng với định lý *repugnans notae repugnat rei ipsi* (Phủ nhận tiêu hiệu cũng chính là phủ nhận vật đó mà thôi). Đây chỉ là những hình thái luận lý học mà thôi.

Một phán đoán đặc thù không có chỗ đứng nơi tam đoạn luận tiếp theo từ định nghĩa về hậu kết dựa trên mối liên quan cần thiết và phổ quát giữa hai hạn từ, và dựa

1461. NB., III. 28; bản dịch., p. 142.

1462. NBT., p. 51. 4; bản dịch., p. 143.

1463. NB., III. 29; bản dịch., p. 143.

1464. Như trên III. 43.

1465. Như trên, III, 34.

trên sự hiện hữu cần thiết của Tiêu hiệu (tượng) lô-gic đó trong toàn bộ phạm vi của chủ ngữ. Đối với tam đoạn luận phủ định, bao lâu phản hướng luận không được coi như là tiêu cực nơi thực thể chúng ta sẽ xử lý chúng và những hình thái được phân tích một cách riêng biệt, trong chương tiếp theo cùng với một phân tích của qui luật Mâu thuẫn.

§ 5. Tam Đoạn Luận có giá trị gì.

Một điều đã quá rõ ràng từ những gì ta đã khẳng định ở trên cho rằng Tam Đoạn Luận là một phương pháp có giá trị chỉ dành cho một công thức chính xác và để thông tin trí năng đã có sẵn cho người khác. Tam đoạn luận không phải là một nguồn trí năng chính cống đâu. Tam đoạn luận chẳng có chút giá trị nào, nhằm chiếm giữ và quảng bá trí năng mới đâu. Trước tiên, ta thấy điều này quá rõ ràng trong Tam đoạn luận Nhân Quả. Ngài Dharmakīrti¹⁴⁶⁶ cho rằng: “Chúng ta có thể khẳng định rằng hiệu quả tượng trưng cho lý do Luận lý để suy diễn ra nguyên nhân của hiệu quả đó. Chỉ khi nào ta đã biết được sự thực về mối tương quan nhân quả đó mà thôi”. Không có cố gắng suy luận nào liệu chúng ta có thể đạt đến được một diễn dịch nguyên nhân tạo ra một lộn khới quan sát được chẳng, nếu chúng ta không biết có ngọn lửa trước đó. Nhưng “trong bếp và những trường hợp tương tự như vậy ta đã xác minh được một kinh nghiệm tích cực hay tiêu cực, đó là giữa khới và lửa đã có một mối tương quan bất biến thiết yếu tượng trưng cho mối tương quan nhân quả phổ biến”. Hậu kết đích thực bao gồm trong cách áp dụng qui luật chung này vào một thời điểm đặc thù nào đó và tam đoạn luận này thông báo sự kiện này cho một người khác. Nhưng thành phần chủ yếu của điều được thông báo bằng tam đoạn luận đó chính là sự kiện thiết yếu phụ thuộc¹⁴⁶⁷ vào hậu quả, dựa trên những nguyên nhân đó. Bằng cách nào ta xác minh được nguyên tắc cũng như nội dung đặc thù của mối tương quan này, bằng cách nào, các thành phần thực nghiệm và tiền nghiệm đã được xác minh chúng ta đã giải thích trong học thuyết hậu kết,¹⁴⁶⁸ và tam đoạn luận không thêm gì vào những thành phần đó ngoại trừ một công thức chính xác bằng hai hay ba mệnh đề.

Toàn bộ trí năng con người chỉ gồm những mối tương quan, và như chúng ta đã thấy, những mối tương quan cần thiết ấy chỉ có hai loại đó là mối tương quan đồng nhất và nhân quả mà thôi. Ở đây chúng ta bỏ qua một bên mối tương quan tiêu cực. Như chúng ta đã giải thích, mối tương quan ở đây được sử dụng theo nghĩa mỗi phụ thuộc thiết yếu của một hạn từ dựa trên một hạn từ khác và một tính phụ thuộc thiết yếu chỉ có thể tồn tại hoặc là giữa hai sự kiện cùng hiện hữu hay hai sự kiện xảy ra tiếp liền nhau. Như chúng ta đã biết, sự cùng hiện hữu nhất thiết giữa hai sự kiện luôn luôn có thể truy tích đến một sự phối hợp nhất thiết hay sự phối hợp nhân quả giữa hai sự kiện

1466. NBT., bản dịch, p. 137.

1467. Như trên, p. 129.

1468. Xin đọc cp. ở trên, p. 260 ff.

đó, chính vì thế sự cùng hiện hữu thích hợp, cùng hiện hữu không thể giảm bớt xuống còn cùng hiện hữu nhân quả, sự cùng hiện hữu không phải giữa hai sự kiện khác nhau chính là cùng hiện hữu giữa hai khái niệm thiết yếu bên trong phạm vi của một sự kiện duy nhất. Đây chính là cùng hiện hữu, hay cùng cố hữu, dựa trên đồng nhất tính của một thể nền chung của hai khái niệm khác nhau. Giờ đây nội dung thực nghiệm của việc cùng cố hữu thiết yếu này, là cùng cố hữu dựa trên đồng nhất tính cũng được xác minh thông qua kinh nghiệm, nhưng không phải thông qua tam đoạn luận. Ngay cả trong cách suy luận những nhiệm vụ của tam đoạn luận này cũng chỉ giới hạn vào công thức và truyền tải thông tin chính xác mà thôi. Ngài Dharmottara cho rằng:¹⁴⁶⁹ “Quả thật một lý do luận lý không tạo ra nhận thức về một số sự kiện một cách ngẫu nhiên đâu, thí dụ như, một ngọn đèn (việc tạo ra trí năng về những đối tượng như vậy chỉ tình cờ xảy ra để soi sáng). Nhưng lý do luận lý tạo ra trí năng bằng sự cần thiết luận lý, giống như một trường hợp đã được xác định về một sự việc cùng xảy ra. Quả thật nhiệm vụ của lý lẽ luận lý chính là tạo ra nhận thức về một sự kiện không được quan sát, và đây chính là ý nghĩa của cái gọi là cách khẳng định lý lẽ điều xác định về một sự việc cùng xảy ra với tam đoạn luận này vậy. Trước hết (như là một bước tiên khởi) chúng ta phải chắc chắn rằng sự hiện diện lý lẽ luận lý của chúng ta thiết yếu tùy thuộc vào sự hiện diện của hậu quả thuộc tính, chúng ta phải làm điều đó (bằng một phán đoán phân tích dựa trên đồng nhất tính) bằng cách áp dụng luật mâu thuẫn,¹⁴⁷⁰ tự loại bỏ điều trái ngược. Thế rồi chúng ta sẽ tiến hành dùng đến tam đoạn luận. Và lợi dụng những mệnh đề chung chung ghi lại trong trí nhớ của chúng ta, là mệnh đề báo cho biết rằng chủ đề của mệnh đề này luôn luôn cùng xảy ra với thuộc tính của mệnh đề đó, thí dụ như “bất luận điều gì được tạo ra đều không tồn tại vĩnh hằng”. Sau đó, chúng ta có thể liên kết dữ liệu chung chung với một trường hợp đặc thù, “các âm thanh tiếng nói thời không tồn tại vĩnh hằng”. Giữa hai tiền đề này, đại tiền đề chứa đựng một dữ liệu giúp trí nhớ, dữ liệu này tượng trưng cho trí năng về lý do luận lý (và chính sự việc cùng xảy ra của lý do đó). Tam đoạn luận (thích hợp được bao gồm trong bước tiếp theo ghi trong tiêu tiền đề) chúng ta nhớ lại rằng nguồn gốc nhân quả vốn có trong trường hợp đặc thù âm thanh đó nhất thiết phải cùng tồn tại với thuộc tính không thường hằng. Nếu điều đó xảy ra như vậy, thời nhận thức (hay truyền thông) một sự vật không được quan sát, quả thật chẳng gì khác hơn là một sự việc cũng xảy ra một cách cố định. Chính vì thế, người ta khẳng định rằng ta có thể nói đến mọi suy diễn phân tích (dựa trên qui luật mâu thuẫn và qui luật đồng nhất) một khi chúng ta biết rõ nét đặc trưng suy diễn đó nhất thiết phải hiện hữu ở bất kỳ nơi nào ta xác định được có sự hiện hữu của lý do, chớ không ở bất kỳ trường hợp nào khác”. Thuộc tính nằm trong lý do, chính vì thế hậu quả luận lý nhất thiết phải theo đuổi đến cùng thực chất duy nhất đó chính là sự hiện diện của lý do vậy.

1469. NBT., bản dịch, p. 129.

1470. bādhakena pramāṇena.

Nhưng nếu sự việc xảy ra như vậy, nếu ta biết rõ thuộc tính suy diễn của phán đoán phân tích bao gồm trong chủ ngữ và tự động tuân trào ra từ thuộc tính này thì việc suy diễn này xem ra vô ích.

Ngài Dharmottara¹⁴⁷¹ đặt câu hỏi rằng: “Thế vì lý do gì có những điều ta đã biết chắc song cứ phải tìm kiếm?” “Tại sao chúng ta cứ phải trông cậy vào lập luận phân tích để suy diễn từ lý luận đó những gì ghi khắc nơi lý trí?”

Câu trả lời là, mặc dù lý trí và hậu quả của diễn dịch phân tích (hay chủ thể và thuộc tính của phán đoán phân tích) có liên quan với nhau thông qua đồng nhất tính, tuy nhiên chúng ta chỉ có thể bắt đầu với việc diễn dịch hay phán đoán như vậy mặc dù chúng ta đã biết rằng, nhất thiết hai điều đó phải có liên quan thông qua đồng nhất tính. Cũng giống như trường hợp suy diễn từ hậu quả ra nguyên nhân, trước đó từ kinh nghiệm chúng ta phải biết rằng những hiện tượng đó nhất thiết phải có tương quan nhân quả với nhau, cũng chính vì vậy thông qua kinh nghiệm hay những nguồn trí năng khác chúng ta phải biết rằng hai khía cạnh đó luôn luôn thuộc về một và cùng một thực tại liên kết với nhau nhờ đồng nhất tính. Tính đồng nhất của các khía cạnh này chính là tính đồng nhất của một thể nền chung, đó chính là nền tảng chung hay tính cố hữu chung vậy.¹⁴⁷²

Mặc dù toàn bộ những khái niệm của chúng ta đều là những cấu trúc do trí tuệ tạo ra, chỉ thông qua kinh nghiệm chúng ta mới nhận ra được hiểu biết, ý định, sai đấng và tự loại trừ nhau như đã được qui định ở trên¹⁴⁷³ rằng qui luật đồng nhất, nhân quả và mâu thuẫn chỉ là vật sở hữu nguyên thủy của trí tuệ chúng ta mà thôi, cách áp dụng những qui luật này lại giới hạn vào lãnh vực kinh nghiệm giác quan. Ngài Dharmottara đưa ra ví dụ sau đây.¹⁴⁷⁴ Giả dụ như có một người không có một chút kinh nghiệm nào về cây cối nói chung, người đó quan sát thấy một cây Ásoka rất cao và người ta báo cho người đó biết rằng đó là một cây, người đó có thể nghĩ rằng chiều cao của cây Ásoka là lý do tại sao người ta gọi đó là một cây. Khi quan sát một cây Ásoka nhỏ rất có thể người đó nghĩ rằng cây Asoka kia chẳng phải là một cây. Thế rồi người ta báo cho hắn biết rằng cây là một hạn từ chung chung. Và Asoka là một loại cây đặc biệt thuộc loài cây chung chung kia. Thế rồi nếu người ta cho ông ta biết rằng có một nơi đặc biệt nào đó trên đất nước này chỉ bao gồm có đá mà thôi và chẳng có cây cối nào mọc ở đó, thì người đó sẽ nghĩ rằng, nếu nơi đó không có cây cối gì mọc lên, cũng chẳng có cây Asoka nào mọc lên ở đó cả. Như vậy, tính chất sai đấng của tất cả các khái niệm được xác định dựa trên “nhận thức và phi nhận thức”, có nghĩa là do những kinh nghiệm khẳng định hay phủ định, giống hệt như mối tương quan giữa nguyên nhân và hậu quả giữa hai hiện

1471. NBT., p. 47. 17; bản dịch p. 131.

1472. Hay thỏa thuận, Uebereinstimmung, như Sigwart (Logik, I. 110) cho là như vậy.

1473. Xin đọc cp. p. 248 ff.

1474. NBT., p. 24. 3 ff.; bản dịch, p. 67.

tượng, hay mỗi tương quan hay do mỗi tương quan xung khắc lẫn nhau. Một mỗi tương quan phân tích giữa hai khái niệm có thể trở thành điều gì đó được xác minh do chính một chuỗi các luận cứ phức tạp, nếu hậu quả lại bao gồm nơi lý do. Ta không thể hiểu điều này theo tâm lý được, giống như một sự kiện thực sự luôn luôn hiện hữu trong tâm trí chúng ta. Mỗi tương quan phân tích chính là mỗi tương quan luận lý và có thể mở rộng bất tận, đôi khi mỗi tương quan này nằm ẩn náu nơi một độ sâu đáng kể. Ngài Dharmakīrti¹⁴⁷⁵ cho rằng mỗi trường hợp một tương quan phân tích đều phải được xác minh bằng những bằng chứng tương ứng thích hợp với tương quan đó. Những người Phật tử đã cố gắng rất nhiều với những luận cứ có khả năng mở rộng thêm để xác minh nguyên tắc cho rằng mọi hiện hữu đều tồn tại tức thời. Mỗi tương quan giữa hai khái niệm này là mỗi tương quan phân tích, được bảo vệ nghiêm ngặt bằng qui luật Mâu thuẫn. Nếu Hiện hữu đó không biến đổi trong mỗi thời khắc, nếu hiện hữu đó không biến đổi giống như Vũ trụ, hay giống như khoảng không, thời điều đó chẳng phải là hiện hữu. Nhưng điều đó chẳng có nghĩa là mọi người có một ý tưởng về hiện hữu tồn tại trong tâm trí, trong cùng lúc đó lại thời ý tưởng hiện hữu đó lại hiện hữu ngay tức thời. Một mỗi tương quan phân tích chỉ gồm hai loại, đó là Đồng nhất tính hay phi nhân quả và nhân quả hay phi đồng nhất tính có một và cùng một sự vật được gọi là hiện hữu và cũng được gọi là thời điểm nữa. Chúng có tương quan đồng nhất tính với nhau. Liên quan đến việc nhất thiết phải có thời điểm xuất hiện trước đó sẽ là hiệu quả của nó. Chẳng có một mỗi tương quan tức thời thứ ba nào khả dĩ có thể tồn tại, hoặc là tương quan đồng nhất tính hay là tương quan nhân quả. Mỗi khoảnh khắc riêng rẽ của những tương quan như vậy, mặc dù là tương quan phân tích thuộc các khái niệm hay là tương quan nhân quả của thời điểm, phải được xác minh bằng kinh nghiệm, như ngài Dharmakīrti cho rằng “được xác minh bằng chính những bằng chứng của mỗi tương quan đó”. Tam đoạn luận chẳng thêm thắt gì vào nhận thức của chúng ta liên quan đến mỗi tương quan đó, ngoại trừ một công thức đúng đắn.

§ 6. Phác họa Lịch sử Tam Đoạn Luận được quan niệm như là hậu kết “dành cho người khác”.

Ngài Dharmottara¹⁴⁷⁶ chứng thực rằng “Vị Đạo sư”, có nghĩa là ngài Dignāga là người đầu tiên đã vạch ra một đường nét chắc chắn và nhanh chóng giữa Hậu kết và Tam Đoạn Luận. Ngài đã vạch ra hậu kết như là một qui trình nhận thức, là một trong hai “nguồn” trí năng của chúng ta và gọi đây là hậu kết dành cho “chính mình” hay hậu kết nơi “chính mình”, ngài coi hậu kết thứ hai không phải là một nguồn trí năng, nhưng là một phương pháp để diễn đạt một cách chính xác và đầy thuyết phục hậu kết đó bằng một loạt những mệnh đề hầu đem lợi lại cho thính giả. Như chúng ta đã thấy, học thuyết

1475. yathā-svam-pramāṇaiḥ, NBT., p. 47. 5 ff.

1476. NBT., p. 42. 3 cp. Keith, Ind. Log., p. 106 và Randle, Ind. Log., trong 160.

này chỉ là hậu quả của học thuyết khác biệt về nguyên tắc giữa hai nguồn trí năng của chúng ta. Có hai nguồn trí năng và chỉ có hai nguồn mà thôi, bởi lẽ có hai và chỉ có hai loại “yếu tính” chúng ta có thể nhận ra được. Giác quan chỉ hiểu rõ điều vô cùng cụ thể và đặc thù, hậu kết ngược lại chỉ nắm rõ điều gì chung chung mà thôi.¹⁴⁷⁷ Được coi là một nguồn trí năng hoàn toàn đối nghịch lại với tri giác, hậu kết và trí tuệ là các từ đồng nghĩa với nhau. Quả thật việc phân tích của chúng ta đã chỉ ra rằng hậu kết chẳng gì khác hơn là một trạng thái khác nhau của phán đoán mà thôi và phán đoán cũng chẳng gì khác hơn một tên gọi cho qui trình trí tuệ; hậu kết xử lý điều tổng quát cũng giống như tri giác thuần túy nhận ra được điều đặc thù tuyệt đối, hay sự vật nào đó tồn tại nơi chính mình. Một hậu kết như vậy phải được tách ra khỏi một loạt những mệnh đề được sử dụng, nhằm truyền tải một chánh đề cho thánh giả. Như vậy không những chúng ta phải có một chứng cứ trực tiếp về một tác giả có thẩm quyền đối với hậu quả mà học thuyết của hậu kết trong “chính vị đó” hay một hậu kết nơi “người khác” là do ngài Dignāga, nhưng chúng ta có thể giải thích về lý do căn bản (*rationale*) của một sự tách biệt như vậy. Bởi lẽ đây là một dòng chảy mạnh mẽ nguyên tắc căn bản của chính triết học¹⁴⁷⁸ của ngài Dignāga vậy.

Lời tuyên bố của ngài Dharmottara đã được tất cả những gì hiện nay chúng ta biết được về lịch sử luận lý Ấn Độ hỗ trợ. Chúng ta phát hiện ra trong các tác phẩm trước thời phục hưng của ngài Dignāga không dấn động gì đến hậu kết dành “cho chính mình” và dành “cho người khác” chúng ta không thấy Gotama, Kaṇāda, hay Vātsyayana ngay cả Vasubandha cũng chẳng ám chỉ đến hậu kết này. Nhưng hầu như toàn bộ các tác phẩm thời hậu-Dignāga về Luận lý học đều đề cập đến hậu kết này. Ngài Praśastpāda rất có thể là người đương thời với ngài Dignāga là người đầu tiên đã giới thiệu hậu kết này vào luận lý học của trường phái Vaiśeṣika.

Số phận việc đổi mới của ngài Dignāga trong trường phái Vaiyāyiks có hơi khác biệt đối chúng. Ta phải lưu ý rằng những câu cách ngôn nguyên thủy của ngài Gotama đã bao gồm một sự tương phản giữa hậu kết như là một trong những “nguồn” nhận thức (*pramāṇa*) và phương pháp “tam đoạn luận năm thành phần” không được xử lý dưới tiêu đề bốn “nguồn” nhận thức, Nhưng dưới tiêu đề một trong số mười sáu đề tài giảng thuyết (*padārtha*). Hình như thể việc đổi mới của ngài Dignāga chỉ đơn giản được vay mượn, hay trích đoạn, từ những qui luật của ngài Gotama. Tuy nhiên, tam đoạn luận năm thành phần trong trường phái Nyāya được coi như không phải là một hậu kết gọi lên trong đầu những người nghe, nhưng như là một cách mô tả trung thành và đầy đủ từng bước suy tư một của chúng ta trong một qui trình hậu kết. Những bước này phải được nhắc lại khi một hậu kết được truyền tải cho một người nào khác. Tam đoạn luận

1477. Xin đọc cp. ở trên, p. 71 ff.

1478. Xin đọc cp. bài báo Rappports của tôi năm trong Muséon, V, p. 163 ff.

năm thành phần tự bản chất đã trở thành một bản tóm tắt của một tam đoạn luận khác, mười thành phần Tam đoạn luận này đang thịnh hành trong trường phái đó trước việc xác minh tam đoạn luận năm thành phần. Tam đoạn luận này nhắm tới mô tả toàn bộ những bước suy tư trong nhận thức hậu kết của chúng ta, bắt đầu từ giai đoạn mò mẫm (*jijñāsā*) và kết thúc ở một kết luận hậu kết. Cùng một lập trường tâm lý giống nhau phổ biến nơi trường phái này liên quan đến tam đoạn luận năm thành phần.

Theo quan điểm tâm lý học của trường phái Nyāya-Vaiśeṣika mỗi tư duy đều diễn ra trong một kỳ gian (khoảng thời gian tồn tại) bao gồm ba khoảnh khắc. Trong khoảnh khắc thứ ba, tư duy đó không còn nữa và trở thành bất động, tư duy đó muốn khởi lên trở lại để có thể đem lại hiệu quả. Quy trình hậu kết bắt đầu với một khoảnh khắc thời gian mò mẫm và khiến khởi lên chính đề (thesis) trở thành thành phần đầu tiên của một tam đoạn luận. Lập tức lý do và ví dụ nổi lên tiếp theo sau dấu vết đó. Khoảnh khắc chính đề không còn nữa và trở nên bất động khi khoảnh khắc ví dụ xuất hiện. Sự việc cùng xảy ra khi tư duy nằm trong một khoảnh khắc biến mất và trở thành bất động. Kết luận xuất hiện và từ lúc đó khoảnh khắc tách kết luận đó ra khỏi tiểu tiền đề, trừ khi tư duy này được nhắc lại trong tiền đề đó. Ta gọi việc nhắc lại này chính là “xem xét lại”¹⁴⁷⁹ hay là “việc kêu gọi tương khởi lên lần thứ ba”¹⁴⁸⁰ việc xem xét tương lần đầu tiên ta có thể nói, thí dụ như, nhận ra khói bốc lên trong bếp ăn, lần thứ hai - nhận ra khói bốc lên từ ngọn đèn, và lần thứ ba – chính là việc xem xét lại vào thời điểm tiểu tiền đề được đề cập đến. Đối với “việc xem xét lại này” dưới dạng, “ở đây chính ngọn khói đó luôn luôn xuất hiện cùng với lửa” được gán cho chức năng trở thành nguyên nhân gần và nguyên nhân trực tiếp cho kết luận khởi lên – “chắc chắn phải có ngọn lửa xuất hiện trên ngọn đèn”.

Rõ ràng là ngay lúc đầu những người Naiyāyiks không coi tam đoạn luận gồm năm thành phần của họ chỉ bao gồm những mệnh đề, nhằm thông báo trí năng sẵn có cho một số người nghe. Tuy nhiên, ngài Uddyotakāra¹⁴⁸¹ lại chấp nhận quan điểm của ngài Dignāga. Những người Naiyāyiks theo gương những người Vaiśeṣikas và đã sáp nhập học thuyết một hậu kết dành “cho người khác” vào chính lời giáo huấn của họ. Chúng ta đọc thấy có sự phân biệt giữa hậu kết dành “cho chính mình” (for one self) và hậu kết dành “cho người khác” (for others) trong các tác phẩm của ngài Gaṅgeśa và trong tất cả các tác phẩm xuất hiện tiếp theo sau đó.

Cùng một nhận xét đó phải được áp dụng cho khía cạnh đặc biệt khác của luận lý Ấn Độ, là học thuyết những hình thái (figure) tam đoạn luận. Có hai và chỉ có hai hình thái thực sự và tất cả các phán đoán đặc thù không có bất kỳ vị trí nào trong tam đoạn

1479. parāmarṣa, xin đọc cp. NV., p. 46. 10 ff.

1480. trṭīya-linga-parāmarṣa.

1481. NV., p. 18. 10 – vipratipanna-puruṣa-pratipāḍakatvaṃ.

luận do những trường phái lâu đời trước ngài Dignāga, nhưng sự khám phá ra ý nghĩa thực sự của sự kiện này phải được qui cho chính ngài Digāga vậy.

Dáng vẻ tích cực và tiêu cực, hay chính xác hơn là, *theo dạng mang tính đề quyết* và *theo dạng mang tính giả thuyết* (*modus penens* và *modus tollens*), giống như những người Naiyāyiks đã chấp nhận và rất có thể cả những người Sāṅkhyas cũng đã chấp nhận trước họ. Nhưng đối với các trường phái duy thực, đây chính là hai dạng tam đoạn luận phụ thuộc, ngược lại đối với những người Phật giáo thời mỗi loại tam đoạn luận đó đều có thể được diễn đạt bằng một hay hai dạng tam đoạn luận đó. Chính vì cả hai dạng đều tương đương với nhau. Để làm bằng chứng cho việc phụ thuộc này những người Naiyāyiks viện dẫn lý lẽ cho rằng có những cách diễn dịch “thuần túy tích cực”¹⁴⁸² không kèm theo đối tác tiêu cực và cũng có những cách diễn dịch “thuần túy tiêu cực”¹⁴⁸³ cũng chẳng kèm theo đối tác tích cực. Những người Phật tử bác bỏ cách diễn dịch này và chủ trương rằng mỗi cách diễn dịch chỉ là tiêu cực hay tích cực, chính vì tất cả các tên gọi và tất cả các phán đoán đều nhất thiết phải tồn tại ngay trong yếu tính của các tên và các phán đoán đó, là tiêu cực hay tích cực.

Tên gọi “lửa” và phán đoán “đây là ngọn lửa” có nghĩa là có một thời điểm có thật trong đó về một phía hoàn toàn giống với toàn bộ các ngọn lửa khác, còn về mặt khác, lại hoàn toàn khác biệt đối với những gì không phải là lửa (non-fires). Trung độ hạn từ bị loại bỏ,¹⁴⁸⁴ chẳng có vật thứ ba nào vừa là lửa lại vừa không phải là lửa. Chính điều này được áp dụng cho toàn bộ các hậu kết và các Tam đoạn luận.

Hình như những người đầu tiên sử dụng rộng rãi *dạng mang tính giả thuyết* (*modus tollens*) lại chính là những người Sāṅkhyas để xác định học thuyết Nhân Quả của họ. Họ chủ trương tính đồng nhất cơ bản của nhân duyên và hậu quả, có nghĩa là hậu quả đã hiện hữu trước nơi nhân duyên. Mục đích của họ là bằng cách này họ có thể hỗ trợ cho ý tưởng họ rất ưa thích về Chất Thể Thường Hằng của họ và còn bao gồm toàn thể vũ trụ hiệu quả bên trong một nhân duyên độc nhất và phổ quát này. Họ đã tạo ra bằng chứng một Kinh Phật Pāli gồm năm tam đoạn luận *theo dạng mang tính giả thuyết*.¹⁴⁸⁵ (*modo tollente*). Năm tam đoạn luận đó như sau đây:

Nếu hiệu quả không tồn tại trước, thì ta chẳng bao giờ có thể tạo thành từ hư không ra hiệu quả đó.

Tuy nhiên, hiệu quả đó đã được sáng tạo ra.

1482. kevala-anvayin.

1483. kevala-vyatirekin.

1484. tṛīya-prakāra-abhāva.

1485. avīta-pañcakam, xin đọc cp. NK., p. 30; thuật ngữ avīta được giải thích theo tiếng Tây Tạng bằng từ bsal-bas-hoñ-pa “đặt đến bằng cách loại trừ” = tiêu cực, hay tollens. Liên quan đến thuật ngữ ‘avīta’ xin đọc NV., p. 123, Sāṅkhya - Kaum c’; H. Jacobi trong tập Aus Indiens Kultur, p. 8 ff.

Vì thế, quả thật hiệu quả đó đã tồn tại trước đó (trong nguyên nhân chất thể của hiệu quả đó).

Nếu hiệu quả không tồn tại trước trong nguyên nhân chất thể của hiệu quả đó, thời hiệu quả đó sẽ không bao giờ trở nên đồng nhất với nguyên nhân chất thể đó được.

Nhưng chất vải lại đồng nhất với chỉ, và không đồng nhất với người thợ dệt (cũng là một nguyên nhân tạo ra chất vải đó.)

Chính vì thế, hiệu quả phải tồn tại trước trong nguyên nhân chất thể của hiệu quả đó.

Nếu hiệu quả không tồn tại trước trong nguyên nhân chất thể của hiệu quả đó và nếu hiệu quả đó lại không tồn tại trước đó ở nơi nào khác, thời chất vải sẽ không được tạo ra từ chất chỉ. Nhưng có thể được tạo ra từ chất rơm (giống như một tấm thảm lau chân chẳng hạn).

Chính vì thế, hiệu quả đó đã phải tồn tại trước trong chất chỉ.

Khả năng tạo ra điều gì đó cần phải có một đối tượng dựa vào đó khả năng đó hướng tới; nếu đối tượng này không tồn tại trước đó, thời sức mạnh đó không thể đem lại hiệu quả gì.

Tuy nhiên, những sức mạnh đó không mang lại hiệu quả.

Chính vì thế, những đối tượng đó phải hiện hữu trước trong chính nguyên nhân chất thể đó.

Một nguyên nhân luôn có tương quan với hiệu quả, nếu những hiệu quả đó không tồn tại trước đó, thời sẽ chẳng bao giờ có những nguyên nhân đó cả.

Nhưng những nguyên nhân đã tồn tại.

Chính vì thế những hậu quả này phải hiện hữu trước (trong nguyên nhân đó).

Năm tam đoạn luận pha trộn mang tính chất giả thuyết này được diễn tả theo dạng mang tính giả thuyết đối với những người Sāṅkhya chủ trương đây chính là một cách chứng minh phụ thuộc. Theo ngài Dignāga chủ trương¹⁴⁸⁶ những tam đoạn luận này không phụ thuộc, bởi lẽ mỗi dạng mang tính giả thuyết giả định (*modus tollens*) có sự hiện hữu của một dạng mang tính đề quyết (*modus ponens*) với sự hiện hữu này hình như cả hai dạng đều đồng nhất với nhau. Ngài Dharmakīrti chứng minh một cách thuyết phục rằng tam đoạn luận Thỏa Thuận và tam đoạn luận khác biệt chỉ là hai hình dáng của cùng một tam đoạn luận mà thôi, một loại được xác định chính xác cùng một sự vật giống như sự vật khác. Mỗi tam đoạn luận và mỗi hậu kết như vậy trong cùng một lúc¹⁴⁸⁷ có thể vừa mang tính tích cực và tiêu cực nữa.

1486. Xin đọc cp. N. mukha, p. 22.

1487. Xin đọc cp. *definito est omnis negatio* (mọi định nghĩa đều mang tính tiêu cực).

Các tam đoạn luận “thuần túy thiết định” và “thuần túy phủ định” chỉ là một phát minh của ngài Uddyotakāra.¹⁴⁸⁸ Do cực kỳ sân hận đối với Phật giáo thời thúc và tất cả những gì liên quan đến Phật giáo. Ông đã mãnh liệt tấn công định nghĩa về hậu kết của ngài Dignāga, ông ta còn tấn công cả Lý do luận lý ba khía cạnh, tấn công học thuyết tam đoạn luận hình thái, tấn công hệ thống sai lầm luận lý, v.v... Ông đã trút trên họ một dòng thác gồm những chỉ trích khá nhân tạo, sai lạc và rất tinh tế khiến cho các độc giả trở nên bối rối thay vì thuyết phục họ. Bộ phận lớn nhất của những phát minh này được dẹp bỏ như tình hình diễn biến ra sau đó. Nhưng học thuyết lý luận thuần túy tiêu cực và thuần túy tích cực vẫn tồn tại vĩnh viễn như là một bộ phận thuyết giáo tam đoạn luận của những người Naiyaiks. Tam đoạn luận được yêu thích của những người Phật giáo, thí dụ như “Mọi vật có nhân duyên khởi lên đều chỉ là vô thường”. Theo những người Naiyāyiks sẽ luôn luôn là thuần túy tích cực, hay là một sai lầm luận lý. Đối với những người Phật giáo chẳng có sự vật nào tồn tại mà không có nguyên nhân. Bởi lẽ vạn vật tồn tại nhất thiết đều phải có nguyên nhân. Mọi vật không có nguyên nhân đều không tồn tại. Nhưng những người Phật giáo chủ trương rằng có một ví dụ tiêu cực, thí dụ như, có một vũ trụ cảm tồn tại ở khắp mọi nơi, bất biến, bất động, hay đó chính là khoảng không gian. Ví dụ tiêu cực không nhất thiết phải là một thực tại. Đối với những mục tiêu luận lý, dùng làm điều tương phản, một ví dụ như vậy chỉ cần khoảng không gian bất tận là đủ rồi.¹⁴⁸⁹

Một hậu kết đại loại như “thân xác sống động có một linh hồn, bởi lẽ thân xác đó có những chức năng sinh vật” là ví dụ cho một hậu kết “thuần túy phủ định”. Chẳng có ví dụ thiết định nào để chứng minh tính chất đồng phụ (xảy ra cùng một lúc) giữa một thân xác sống động với một linh hồn cả. Nhưng lại có rất nhiều ví dụ cho thấy cả hai thuộc tính này không có mặt. Theo những người duy thực các ví dụ này có tác dụng chứng minh có sự liên quan bất biến giữa thân xác sống động và một Linh hồn. Theo những người Phật tử các ví dụ này chẳng chứng minh được gì cả, cách diễn dịch này chỉ là một ngụy biện mà thôi. Những ví dụ phủ định chỉ là một hệ quả tất yếu từ những ví dụ thiết định mà thôi. Nếu không có những ví dụ thiết định như vậy, thì ta cũng chẳng có được bất kỳ ví dụ phủ định nào cả.

1488. NV., p. 48. 10 ff.

1489. N. mukha, p. 27; NBT., p. 87. 3.

§ 7. Tam Đoạn Luận Tây phương và Tam Đoạn Luận Phật giáo.

Trong tình trạng trí năng hiện thời của chúng ta về Tam Đoạn Luận Phật giáo, hình như quá sớm để có thể rút ra được một lời khẳng định so sánh hoàn toàn và một đánh giá về Học thuyết Phật giáo đi ngược lại với những gì phương Tây chủ trương. Tuy nhiên có một số gợi ý theo chiều hướng đó sẽ không phải là điều không đúng lúc để giúp ta có thể hiểu rõ hơn về vị thế Ấn Độ, về một quan điểm độc lập và nguyên thủy các nhà Luận lý học Ấn Độ đã sử dụng để xử lý Tam đoạn luận. Những điểm sau đây thấy nơi học thuyết Của Aristotle rất đáng được nghiên cứu, 1) Ý tượng chung chung của Aristotle về Tam Đoạn Luận, 2) Ý Tưởng của ngài về một Tam đoạn luận từ một ví dụ, 3) Ý tưởng của ngài về Phép qui nạp, 4) những thành phần có thực của một Tam đoạn luận 5) những Hình Thái của tam đoạn luận đó, 6) Định lý và phụ nhập ý Tam Đoạn Luận giả thuyết hỗn hợp.

a) Định Nghĩa Tam Đoạn Luận của Aristotle và của Phật giáo.

Aristotle định nghĩa Tam Đoạn Luận như sau: “Là một cách phát biểu, trong đó người ta đưa ra một số quan điểm, theo sau đó có điều gì đó khác biệt với những quan điểm đó được rút ra như là kết quả tất yếu xuất phát từ những quan điểm vừa đưa ra.”¹⁴⁹⁰ Định nghĩa này ngụ ý rằng tam đoạn luận bao gồm ít nhất ba mệnh đề, và một trong các mệnh đề đó (kết luận) nhất thiết phải được rút ra từ hai mệnh đề kia (tiền đề). Tuy nhiên, rõ ràng là Tam đoạn luận không chỉ là một “cách nói”. Ngoài cách diễn đạt trong một “cách nói” đó, còn có điều gì đó phải được diễn đạt trong cách nói đó. Aristotle đã mô tả các nội dung của một tam đoạn luận bằng câu như sau: *Dictum de omni et nullo*, có nghĩa là “Bất luận ta khẳng định hay phủ nhận một loại nào đó, cũng chính là khẳng định hay phủ nhận bất kỳ thành phần nào của loại đó”. Theo qui luật này, tam đoạn luận luôn luôn phải bao gồm một phép diễn dịch từ đặc thù đến phổ quát (từ riêng đến chung). Cũng còn có một cách khác nữa để khẳng định những nội dung hay như ta thường gọi là “định lý” (định lý) tam đoạn luận. Chính là nguyên tắc sau đây *nota notae est nota rei ipsius* (ý niệm của một ý niệm cũng là ý niệm về chính vật đó) cũng tương tự như câu *repugnans notae repugnat rei ipsi* (phản kháng lại tương đó cũng giống như phản kháng lại chính vật đó). Theo “định lý” này, tam đoạn luận bao gồm nhận thức về đối tượng qua trung gian một biểu hiện hay một tương (tiêu hiệu). Tiêu hiệu (tương) này tượng trưng cho nhận thức gián tiếp được tách biệt ra khỏi nhận thức trực tiếp thông qua giác quan. Chúng ta đã nói rằng định nghĩa hậu kết Phật giáo như là một nhận thức trực tiếp về một đối tượng thông qua Tiêu hiệu (tương) của đối tượng đó lại trùng hợp với nguyên tắc *nota notae*. Chính vì thế cách diễn tả của nguyên tắc đó trong một cách phối hợp các mệnh đề tương ứng với “cách phát biểu” của Aristotle. Như vậy, chúng

1490. Bản dịch của Grote, op. cit., p. 143.

ta thấy trong học thuyết phương Tây cũng có điều gì đó tương ứng cách phân biệt hậu kết “dành cho chính mình” của Phật giáo khỏi tam đoạn luận “dành cho người khác”. Nhưng trong điểm này cũng chứa đựng một sự khác biệt lớn giữa hai học thuyết đó.

Nói một cách chính xác, trong hầu hết dành cho chính mình (*for-One-Self*) của Phật giáo không có mệnh đề nào cả. Ít nhất không có những mệnh đề luôn luôn hiện hữu như thế nơi tam đoạn luận của Aristotle. Việc nhận thức dạng mệnh đề, “âm thanh thì vô thường, bởi lẽ âm thanh đó là một sản phẩm, giống như chiếc bình gốm vậy” chỉ được đề ra trong một mệnh đề duy nhất. Phần quan trọng ở đây không phải là mệnh đề, nhưng lại là ba hạn từ trong mệnh đề đó, hay, nếu ta đếm trong ví dụ đó có đến bốn hạn từ. Có người cho rằng đó là một “cách nói” trong đó mệnh đề kết luận nhất thiết phải xảy ra tiếp theo sau hai tiền đề; người khác lại cho rằng đó là một “cách nói” diễn tả tương gồm ba khía cạnh Luận lý,¹⁴⁹¹ có nghĩa là mối tương quan lẫn nhau của cả ba hạn từ.

Dẫu là như vậy, mặc dù có mối đồng nhất về “định lý” tam đoạn luận, vẫn có một sự khác biệt rất lớn giữa cả hai học thuyết liên quan đến tính chất quan trọng đem lại cho cách phát biểu đã được để lại. Trước tiên, đối với tam đoạn luận Aristotle chính là một loạt ba mệnh đề, tiếp theo là một *Dictum de omni et nullo* “Bất luận ta khẳng định hay phủ nhận một loại nào đó, cũng chính là khẳng định hay phủ nhận bất kỳ thành phần nào của loại đó”. Còn đối với tam đoạn luận của Dignāga (và hậu kết), trước tiên là ba hạn từ không có liên quan gì với nhau; tiếp theo sau đó là một sự phối hợp của hai mệnh đề diễn đạt một qui luật chung và việc áp dụng qui luật đó.

b) Ví dụ về Tam đoạn luận của Aristotle.

Ngoài nét đặc trưng giữa thế nào là tam đoạn luận và thực chất tam đoạn luận này diễn đạt, ta thấy xuất hiện nơi học thuyết của Aristotle một nét đặc trưng khác nữa mà ngài mô tả như là tính khác biệt giữa tam đoạn luận dành cho chúng ta (*pro nobis*) và loại kia là từ chính bản chất của tam đoạn luận đó (*notius natura*). Tước hiệu “dành cho chúng ta” (*for us*) gợi ý cho thấy tam đoạn luận này có một chút tương đồng nào đó với hậu “dành cho chính mình” (*for one-self*).

Chính ngài Aristotle đã nhận ra phân đề giữa khái niệm từ chính bản chất (*notiora natura*) và khái niệm dành cho chúng ta (*notiora nobis*) như là một điểm chính yếu trong triết học của ngài. Khái niệm thứ nhất gần gũi hơn với nhận thức, khái niệm này cũng nằm hơn trong phạm vi lĩnh hội của nhân loại một cách chung chung và tạo thành Kinh Nghiệm. Khái niệm thứ hai gần gũi hơn với kiến tri chung cuộc hay kiến tri hoàn hảo và tạo ra Khoa học.

Ngài Aristotle liệt kê một số loại tam đoạn luận mà ngài ghép vào tiêu đề hiểu biết về chính mình (*knowledge -for- one-self*). Nguyên tắc đó chính là các tam đoạn luận từ các ví dụ và từ phép qui nạp mà ra.

1491. *trirūpa-linga*.

Gần gũi hơn cả với hậu kết dành cho chính mình Ấn Độ chính là Tam Đoạn Luận của ngài Aristototele từ các ví dụ mà ra. Cũng giống như Ấn Độ, ở đây ví dụ được coi như là hạn từ thứ tư, ngoài ba hạn từ là đại tiền đề, trung đề và tiểu tiền đề.¹⁴⁹² Hậu kết đi từ trường hợp đặc thù tới trường hợp chung chung và thông qua trường hợp chung chung đó lại dẫn đến một trường hợp đặc thù khác.

Ví dụ không bao gồm toàn bộ những trường hợp đặc thù, nhưng chỉ bao gồm một đặc thù hay chỉ một ít mà thôi; suy ra từ những trường hợp đặc thù này trước tiên hậu kết ám chỉ đến toàn bộ một loại, tiếp theo là đến một số điều đặc thù tương tự mới thuộc loại đó. Qui trình mang tính chất suy luận lại bao gồm hai thành phần, là thành phần tiến lên và thành phần đi xuống. Hậu kết bắt nguồn từ một trường hợp đặc thù đến những trường hợp khác tương tự như thể thông qua một tiền đề trung gian chung chung, nếu không được khẳng định rõ ràng, thời trường hợp đó luôn luôn bao gồm trong ví dụ đó. Từ quan điểm này chúng ta phải chấp nhận rằng chỉ một mình Tam đoạn luận năm thành phần của ngài Naiyāika đủ để thừa nhận giá trị đối với hai cuộc hành trình thuộc qui trình mang tính chất suy luận này. Quả thật ba thành phần đầu tiên chứa đựng đến bốn hạn từ. Thứ tự các tiền đề này bị đảo ngược. Tam đoạn luận bắt đầu từ kết luận cũng chính là chánh đề. Rồi đề cập đến tiểu tiền đề. Thành phần thứ ba chính là ví dụ. Đại tiền đề không phải là một thành phần riêng biệt. Chúng ta có được một dạng Tam Đoạn Luận như sau:

Chánh đề. Âm thanh mang tính vô thường.

Lý do. Bởi lẽ chánh tinh tấn đã tạo ra âm thanh đó.

Thí dụ. Giống như chiếc bình gốm.

Đây là điều tượng trưng cho cuộc hành trình tự nhiên của khả năng hiểu biết khi khả năng hiểu biết này nhảy từ một điều đặc thù này sang điều đặc thù khác. Đại tiền đề không được thể hiện đầy đủ ở đây, nhưng nằm im dấu đó trong tiềm thức và khởi lên khi bước tiếp theo, hay phép diễn dịch được huy động. Thế rồi Tam Đoạn Luận nhận được hình dáng như sau đây:

Chánh đề. Âm Thanh mang tính vô thường.

Lý do. Bởi lẽ chánh tinh tấn đã tạo ra theo ý muốn.

Ví dụ. Giống như chiếc bình gốm. Tinh tấn lại mang tính vô thường trong trường hợp này.

Áp dụng. Chánh tinh tấn đã tạo ra âm thanh theo ý muốn.

Kết luận. Âm Thanh đó mang tính vô thường.

1492. Grote, op. cit., p. 191.

Điều này hình như chính xác phải là Tam Đoạn Luận ngài Aristotle đã nhắm đến khi ngài xác minh tam đoạn luận của ngài xuất phát từ ví dụ. Ngài ám chỉ đến tam đoạn luận này như là loại hậu kết dành cho chính chúng ta (*notiora quoad nos*). Tuy nhiên, đối với Naiyāyiks- chỉ có ba thành phần đầu tiên của tam đoạn luận này, bằng cách loại bỏ đại tiền đề, mới tượng trưng cho hậu kết dành cho chính chúng ta (*for one-self*). Họ coi năm thành phần đầy đủ này chính là hậu kết dành cho người khác hay là một tam đoạn luận đầy đủ chỉ được sử dụng trong một cuộc tranh luận công khai mà thôi.

Hình như học thuyết hiện đại nổi tiếng của ngài J. S. Mill là người đã cho nguyên tắc Tam Đoạn Luận như là một qui trình suy ra những điều đặc trưng từ những điều đặc trưng khác bằng cách loại bỏ đại tiền đề, chỉ là kết quả của kinh nghiệm quá khứ, tương ứng với những điểm chính của tam đoạn luận này đối với học thuyết của những người Naiyāyiks.

c) Hậu Kết và Phép Qui Nạp.

Chính điều phổ quát hay đại tiền đề phải được xác định từ những điểm đặc trưng rõ ràng những người Phật giáo và cả Aristotle cũng đều chủ trương như thế. Phép tam đoạn luận giả định và dựa trên một quy trình qui nạp. Aristotle tuyên bố rõ ràng rằng những mệnh đề phổ quát chỉ có thể dành được từ phép Qui nạp¹⁴⁹³ mà thôi. Những sự kiện đặc thù được nhớ lại và được đem ra so sánh tạo ra cho ta Kinh nghiệm với chính những khái niệm phổ quát và những mối liên kết¹⁴⁹⁴ của tam đoạn luận đó. Ngài Dharmakīrti cho rằng: “Những mối liên kết (hay là đại tiền đề) phải được xác định bằng những sự kiện¹⁴⁹⁵ đặc thù (tương ứng) đó”. Nếu điều này thực sự là như vậy, thời hình như không thể nào hay xem ra hơi giả tạo để ta phân chia qui trình tư duy qui nạp và diễn dịch này thành hai nửa khác nhau, là phép qui nạp và phép suy diễn. Cả hai qui trình này là để bổ sung cho nhau và không thể được tách ra thành khác hơn là một khái niệm trừu tượng. Như chúng ta sẽ thấy, đây chính là thực thể của quan điểm Ấn Độ. Chúng ta sẽ thấy rằng mối liên kết giữa Phép qui nạp và Phép diễn dịch quá khăng khít đến nỗi những hình ảnh hay những phương cách Diễn dịch có thể được xác định một cách đúng đắn chỉ khi nào nguyên tắc các phương pháp qui nạp được chiếu cố đến một cách nghiêm túc. Giữa hai bộ phận này có xuất hiện một phản đề tự nhiên, bởi vì trong cuộc sống đôi khi chúng ta tập trung chú ý vào qui trình qui nạp và loại bỏ qui trình suy diễn một cách tình cờ. Ta gọi đây chính là hậu kết dành cho chính mình. Hay chúng ta giả định qui trình qui nạp này như đã đạt đến được và hướng dẫn toàn bộ tác ý của chúng ta đến một bộ phận thứ hai trong qui trình này, đó chính là đến với Phép diễn

1493. Grote, op. cit., p. 187.

1494. Như trên., p. 193.

1495. yathā-svam-pramāṇaiḥ., NBT., p. 47. 1 ff. về ý nghĩa của từ pramāṇa trong văn cảnh này xin đọc cp. NBT., p. 64. 1, 81. 1.

dịch. Đây chính là điều những người Ấn Độ gọi là hậu kết dành cho những người khác, hay chính Aristotle gọi là tam đoạn luận có thật và chính cống (*notious matura*). Nhưng chính ngài Aristotle đã áp dụng tên gọi Tam đoạn luận này cho cả Phép qui nạp lẫn Phép diễn dịch. Những người Ấn Độ lại gọi đây là hậu kết dành cho người khác. Tam đoạn luận xuất phát từ Phép qui nạp theo cách xử lý của ông chính là một loại Tam đoạn luận, trong đó không có hạn từ trung độ, bởi lẽ hạn từ trung độ giả định trao đổi với đại tiền đề. Thứ tự các tiền đề này được đảo ngược giống như trong phép Tam đoạn luận ví dụ. Kết luận trong đó tam đoạn luận này đem lại chính là mệnh đề thứ nhất hay là đại mệnh đề vậy. Aristotle nói thêm rằng tam đoạn luận chính qui, giúp chứng minh nhờ hạn từ trung độ, chính là *notius natura*, đây là điều có trước và có hiệu quả hơn nhiều đối với nhận thức; nhưng tam đoạn luận từ phép qui nạp dành cho chúng ta (*pro nobis*) thời đầy đủ và rõ ràng hơn nhiều.¹⁴⁹⁶

Tam đoạn luận do Phép qui nạp, theo Aristotle tưởng tượng ra, phải có hình dạng sau đây:

Kết luận (- Chánh đề). Một người và toàn bộ nhân loại có thể quan sát được đều phải chết.

Tiểu tiền đề. Những người đó tượng trưng cho toàn thể nhân loại.

Đại tiền đề (= kết luận). Mọi người đều phải chết.

Một tam đoạn luận như vậy không những chỉ là một qui trình tiến lên từ điều đặc trưng lên điều phổ quát, hơn thế nữa tam đoạn luận này còn chứa đựng một bước nhảy không đảm bảo từ toàn bộ mọi loại được quan sát tới một toàn bộ tuyệt đối. Tuy nhiên, Aristotle hình thành trong đầu phép qui nạp được nhắc lại và không mâu thuẫn khi đem theo với tam đoạn luận đó tính chắc chắn và cần thiết tối đa.¹⁴⁹⁷ Như vậy, điều phổ quát (*notius natura*) được tạo ra trong đầu thông qua một qui trình qui nạp từ những điều đặc trưng dành riêng cho chúng ta (*notiora nobis*).

Quả thật, cả Dignāga lẫn Aristotle đều rất hài lòng khi nhận ra bộ phận qui nạp thuộc phép suy luận trong khi đó cả hai vị đều tạo ra sự chăm sóc kỹ lưỡng đối với việc phân tích bộ phận suy diễn và những quy luật giúp điều hoà phép suy luận này.

Có một số phê phán đã công kích thủ tục của Aristotle khi ngài biến đổi Phép qui nạp thành một dạng tam đoạn luận khác thường (kỳ lạ) và như vậy đã xoá sạch một mâu thuẫn to lớn giữa qui trình tiến lên và đi xuống suy luận. Đối với họ sự khác biệt chủ yếu giữa hai qui trình nằm ở sức mạnh ép buộc hay sự cần thiết cố hữu trong Tam đoạn luận, một sự cần thiết mà không bao giờ Phép qui nạp đạt đến được.¹⁴⁹⁸ Theo họ,

1496. Grote, op. cit., p. 191 và 196.

1497. Như trên., p. 192 ff.

1498. Như trên., p. 197.

mỗi phép qui nạp, bao gồm một bước nhận, và một cú nhảy không đảm bảo và hơi mạo hiểm, từ những trường hợp đặc thù sang phần khẳng định phổ quát. Nhưng chẳng hề có bước nhảy không đảm bảo đó đâu, mà chỉ có một sự cần thiết nghiêm khắc trong phép diễn dịch tam đoạn luận đó. Những phê phán này chủ trương, có một sự phân biệt giữa toàn bộ những điều đặc thù và ý nghĩa của hạn từ loại đã được Aristotle sử dụng không chính xác để bỏ qua sự khác biệt cơ bản giữa Phép qui nạp và Tam đoạn luận. Ngài Aristotle cho rằng: “Các bạn phải hình thành trong đầu một tiểu hạn từ trong toàn đoạn luận qui nạp bao gồm toàn bộ những điều đặc trưng; vì Phép qui nạp chỉ có thể thực hiện được thông qua toàn bộ những điều đặc trưng này mà thôi.”¹⁴⁹⁹ Theo những phê phán này thì bước nhảy không đảm bảo từ những điều đặc trưng sang các loại chỉ có thể được chấp nhận trong Phép qui nạp mà không gây hại gì cho Phép qui nạp này. Nhưng ta phải từ chối chấp nhận vào tam đoạn luận điều này, bởi lẽ bước nhảy này có thể làm suy giảm phẩm chất của phương pháp đó. Hình như trong vấn đề này cũng như trong nhiều câu hỏi khác quan điểm Ấn Độ đáng được nghiên cứu thấu đáo. Khó khăn thực sự cố hữu nơi chính trí năng của chúng ta. Ta không thể lướt qua được bằng cách phân chia toàn bộ qui trình suy diễn làm hai và chỉ điều hành một phần nửa mà thôi. Từ đó coi một nửa khác hoàn toàn vô can đối với những sai lầm của phần nửa đầu tiên. Tính chất phổ quát và sự nhất thiết của các phán đoán vẫn là điều cốt lõi trong mọi luận lý. Điều này phải được giải thích cách này cách khác. Bao lâu ta chưa giải thích rõ được điều này, chẳng có phép qui nạp nào lẫn phương pháp tam đoạn luận sẽ được cho là vô can đâu. Đó là chứng bệnh bên trong cơ thể, một “căn bệnh ung thư” như những vị Hindus cho rằng, chúng đang ẩn nấp bên trong đó. Chúng ta đã giải thích giải pháp của những người Phật giáo trong chương nói về Hậu Kết và cũng sẽ nghiên cứu một lần nữa sau này khi có dịp.

d) Tam Đoạn Luận Phật giáo chỉ bao gồm có hai mệnh đề mà thôi.

Theo định nghĩa của ngài Aristotle cho rằng Tam Đoạn Luận phải bao gồm đến ba mệnh đề, hai trong số đó thực thi một nhiệm vụ giống nhau và được liên kết bằng một đặc tính chúng ta gọi là “các tiền đề” đối với kết luận. Theo định nghĩa của người Phật giáo ta thấy rằng Tam Đoạn Luận phải bao gồm chỉ cả hai mệnh đề không thể thiếu được, một mệnh đề diễn đạt qui định chung của một phụ tùy bất biến giữa lý do và hậu quả của lý do đó và một mệnh đề khác diễn đạt cách áp dụng qui luật đó cho một thí dụ cụ thể. Quả thật mối tương quan tiểu tiền đề và kết luận thời hẹp hơn rất nhiều giữa hai điều ta gọi là tiền đề đó. Ngài Lotze và Sigwart đã nhận định chí phải rằng: “Tiểu tiền đề đã giả định kết luận rồi vậy”.¹⁵⁰⁰ Tiểu tiền đề đi kèm với kết luận tạo thành cách áp dụng hay là tiêu chuẩn chuyên môn cho nơi chốn (Locus).¹⁵⁰¹ Ta có thể dễ dàng nhận ra

1499. Như trên., p. 260.

1500. Lotze, Logik, p. 122; Sigwart, xin đọc op. cit., I . 478, - Socrate không thể mà một con người, như đã được khẳng định trong tiểu tiền đề, nếu chúng ta không biết chắc chắn là ngài không chết”.

1501. pakṣa-dharmatā.

rằng hai thành phần không thể thiếu được của một tam đoạn luận chẳng tương trưng cho điều gì khác hơn là Phép qui nạp và Phép diễn dịch đâu. Bằng chứng có thật trong đó kết luận của một Tam đoạn luận được chứng thực, chính là tiểu tiền đề phụ tùy, không phải là chính đại tiền đề đâu, nhưng cộng chung với tập hợp các sự kiện đặc thù từ đó đại tiền đề được rút ra¹⁵⁰² bằng Phép qui nạp. Thí dụ và cách áp dụng chính là hai thành phần của Tam Đoạn Luận Phật giáo, là điều đã được khẳng định ở trên.¹⁵⁰³

e) Phản Hướng Luận.

Học thuyết Ấn Độ xử lý qui hồi, hay (chuyển hoán lô-gic=conversion) và nghịch hồi, hay (đưa ra điều tương ứng cho một hiện tượng = obsersion) của chủ ngữ và vị ngữ trong những mệnh đề có liên quan đến hậu kết và tam đoạn luận. Qui hồi chỉ có thể xảy ra trong đại tiền đề, hay nơi mệnh đề làm nền móng mà thôi. Khi áp dụng mệnh đề, có sự kết hợp giữa tiểu tiền đề và kết luận, chủ ngữ có một vị trí cố định không thể nào thay đổi được. Mệnh đề làm nền móng diễn đạt một thực tế lý do hay hạn từ trung độ chỉ có mặt nơi những ví dụ giống nhau mà thôi và luôn luôn vắng mặt nơi những ví dụ khác nhau. Có hai qui luật về đại tiền đề hàm ý lẫn nhau, bởi lẽ nếu lý do chỉ hiện hữu nơi các tình huống giống nhau mà thôi, thời tức khắc (*eo ipso*) lý do đó không luôn luôn hiện hữu nơi các tình huống khác nhau. Nhưng để diễn đạt sự phụ tùy cần thiết giữa lý do vào vị ngữ đó cả hai phải được khẳng định, hoặc là công khai hay chỉ có ngụ ý mà thôi. Sự hiện hữu của lý do trong các tình huống giống nhau chỉ hệ tại ở Vị trí.¹⁵⁰⁴ Hay (quan điểm = position). Lý do đó luôn luôn vắng mặt trong những tình huống Mâu thuẫn hay (phản hướng luận = contraposition).¹⁵⁰⁵

Vị trí hay quan điểm được xác định do phương pháp qui nạp Thỏa thuận còn Mâu thuẫn hay phản hướng luận được xác định do chính hệ luận của phương pháp đó, đó chính là phương pháp Sai biệt. Cả hai đều diễn ra cùng một sự kiện. Các sự kiện này lại có hai cách diễn đạt cùng một ý tưởng. Giá trị Luận Lý và giá trị phản hướng luận là điều dễ dàng hiểu được. Điều rõ ràng là nếu hạn từ trung độ nhất thiết phải tùy thuộc vào đại tiền đề, thời cả hai đều bao gồm lẫn nhau. Chính vì thế, phạm vi phủ định của hạn từ trung độ này phải vượt quá phạm vi phủ định của đại tiền đề theo cùng một tỷ lệ giống hệt như trong phạm vi đại tiền đề vượt quá phạm vi của hạn từ trung độ. Theo vòng tròn điều này có thể được trình bày như sau:

Thí dụ như, “Bất luận điều gì là một sản phẩm (M) thời không tồn tại vĩnh hằng (P)” và “Bất luận điều gì không tồn tại vĩnh hằng (non-P) đều không phải là một sản

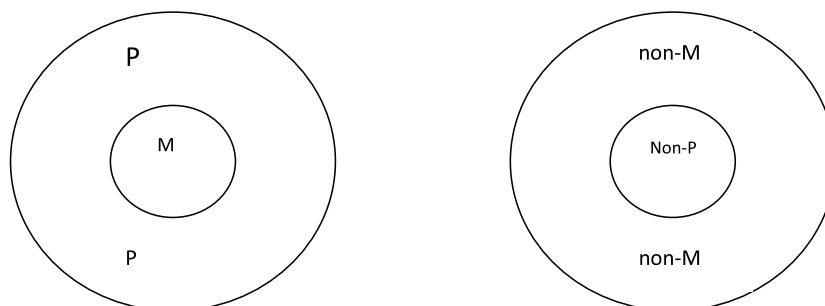
1502. Grote, op. cit., p. 199.

1503. Xin đọc cp. ở trên, p.279.

1504. anvaya.

1505. vyatireka.

Luận lý học Phật giáo tập 1



phẩm (non-M)”; hay “Bất luận ở đâu có khói (M) thì đều có lửa (P)” và “không có lửa (non-P) thì cũng không có khói (non-M)”. Toàn bộ phạm vi M được gồm trong phạm vi P. Phạm vi non-P nằm ngoài vòng tròn lớn. Và vì non-P nằm bên ngoài nên non-M còn nằm ngoài hơn nữa. Như vậy, toàn bộ non-M ôm trọn non-P.

Vì vậy, nên phủ định phổ quát cần phải được biến đổi là điều đã quá rõ ràng. Nếu không có liên quan gì giữa giữa chủ thể và thuộc tính, thì tính chất bất liên tục này sẽ xảy ra với nhau.

Nhưng tính khẳng định phổ quát không thể nào biến đổi được. Sự khẳng định này diễn tả sự phụ thuộc nhất thiết của hạn từ này với hạn từ khác. Mỗi tương quan này cũng không thể quay trở lại tình trạng cũ được. Chủ thể có một vị trí cố định làm chủ thể cho một kết luận. Có rất nhiều sai lầm do xuất phát từ sao nhãng qui luật đó. Thí dụ như, nếu chúng ta có một mệnh đề, “Bất luận điều gì do cố gắng tạo ra đều không thường hằng” và đơn giản biến đổi ta sẽ có mệnh đề như sau: “Bất luận điều gì mang tính chất không thường hằng đều do cố gắng tạo ra”. Điều này sẽ trở thành một sai lầm thuộc Lý do không chắc chắn, bởi lẽ lý do “không thường hằng” rõ ràng là đã hiện hữu trong một tình huống giống như chiếc bình gốm, v.v... và tình huống khác nhau giống như tia chớp v.v...

Cách xử lý của ngài Aristotle về vấn đề chuyển hoán lô-gic chỉ mang tính chất hình thức và ngữ pháp mà thôi. Ngài cố gắng biến đổi những vị thế chung cho cả hai tính chủ thể và thuộc tính. Thế rồi ngài nhận ra rằng cùng một hành động có thể xảy ra ở một số tình huống và hình như rất chậm hiểu hay không thể trong các tình huống khác.

Trong số các vị Luận lý phương Tây ngài Sigwart chủ trương quan điểm phù hợp với thái độ của những người Ấn Độ. Ông ta nhấn mạnh rằng vị thế là một thuộc tính phải được “bỏ ngoặc đối với điều gì thực sự là một thuộc ý”.¹⁵⁰⁶ Ông cho rằng “Toàn bộ ý nghĩa phản ứng luận sẽ trở thành rõ ràng ngay lập tức khi chúng ta biến mỗi tương quan dưới dạng một mệnh đề giả định, và thay vì chủ trương rằng: “Toàn bộ A đều là B” diễn đạt rằng “Nếu ý điều gì đó là A thì cũng có thể là B. Điều xảy ra tiếp theo như sau: “Nếu điều gì không phải là B, thì cũng chẳng phải là A”. “Một ý nghĩa chính xác và một ý nghĩa có giá trị luận lý chỉ rơi vào hai trường hợp mà thôi, chuyển hoán lô-gic

¹⁵⁰⁶ Op. cit., I, 451.

thuần túy ở thể (phủ định) và phản hướng luận. Từ mọi phía hai trường hợp này diễn đạt ý nghĩa khẳng định rằng một thuộc tính nhất thiết thuộc về hay không thuộc về một chủ thể. Toàn bộ những trường hợp khác chỉ đem lại kết quả nơi những mệnh đề đặc thù, ngoài ra điều này chứng minh rằng, kết luận nhất định chẳng bao giờ có được đâu.

Đó là lý do tại sao học thuyết Ấn Độ loại bỏ toàn bộ những mệnh đề đặc thù khỏi lãnh vực luận lý học. Luận lý là các mệnh đề phổ quát và cần thiết.

f) Những Hình Thái.

Luận lý học Aristotle phân biệt giữa Tam đoạn luận tuyệt đối (categorical) và Tam đoạn luận giả thuyết và phân chia Tam đoạn luận tuyệt đối thành 4 hình thức và 19 cách thức khác nhau. Về cách phân chia thành Tam đoạn luận tuyệt đối và tam đoạn luận giả định, cụ thể về vấn đề sau đây, đến chừng mực nào cách phân chia này chỉ ảnh hưởng đến hình thức ngữ pháp mà thôi, hay thuộc về yếu tính của hậu kết, một số nhận định sẽ được thực hiện ngay sau đây thôi. Nhưng cách phân thành 4 hình thái và 19 trạng thái cũng giống như học thuyết chuyển hoá lô-gic được phát hiện ra nơi nguyên tắc quan điểm của hạn từ trung độ trong đó có hai tiền đề. Nói theo ngữ pháp hạn từ trung độ có thể là chủ đề trong đại tiền đề và là thuộc tính trong tiểu tiền đề, hay ngược lại (*vice versa*), cũng có thể là chủ ngữ trong tiểu tiền đề và là thuộc tính trong đại tiền đề, hay chủ ngữ, hay thuộc ngữ trong cả hai đại và tiểu tiền đề. Bằng cách phối hợp mỗi vị một thể trong số bốn vị thể của hạn từ trung độ với khả năng một trong số các tiền đề đó có thể vừa là đặc thù hay phủ định, đó là cách tạo thành cách sắp xếp thành 19 trạng thái hợp lệ. Chỉ một trong số 19 cách thức hợp lệ được tạo thành. Chỉ có một, trong đó trạng thái đó (*Barbara*) ngài Aristotle coi là “chung cuộc” hay đích thực. Toàn bộ các cách thức khác chỉ có thể nhờ có một qui trình thu gọn lại phức tạp quay trở lại với hình dáng đó.

Liên quan đến toàn bộ học thuyết phức tạp tạo thành hầu như toàn bộ toà nhà Luận lý học hình thức trung cổ và hiện đại, chúng ta thấy về phía những người Ấn Độ không có một lời nhận xét bí mật nào. Trước tiên, những kết luận đặc thù được loại bỏ khỏi lãnh vực luận lý tại Ấn Độ. Một kết luận đặc thù có nghĩa là lý do không hiện hữu trong toàn bộ lãnh vực của chủ thể. Đây là một cách vi phạm trắng trợn qui luật thứ nhất về qui tắc và tạo ra một ý tưởng sai lầm. Những người Phật tử loại riêng những kết luận phủ định thành một loại đặc biệt và tách biệt ra khỏi những kết luận xác định phổ quát. Như vậy, những hình thái tam đoạn luận thứ ba và thứ tư cũng bị loại ra khỏi lãnh vực Tam đoạn luận. Chính vì thế mà những qui luật dành cho việc giản lược và giá trị của các qui luật này trở thành vô dụng. Cả những nguyên tắc ngữ pháp biến hạn từ trung độ thành thuộc tính cho đại tiền đề và trở thành chủ đề của tiểu tiền đề đều không được đưa vào Luận lý học một cách đúng đắn. Trong số ba hạn từ của một hậu kết một hạn từ (tiểu tiền đề) là Chủ Đề, đây là chủ đề thực sự, chủ đề luận lý học. Chủ đề này không thể biến

đổi thành một thuộc tính nào khác hơn là trong một cách diễn đạt không rõ ràng và sai lầm. Chủ đề thuộc tiểu tiền đề và chủ đề của kết luận chỉ là một và phải chiếm một cách diễn đạt chính xác trong cùng một vị trí, đây chính là chủ đề cho một mệnh đề áp dụng. Chủ đề của mệnh đề nền tảng hay đại mệnh đề nhất thiết phải là hạn từ trung độ, bởi lẽ vị trí này diễn đạt tính phụ thuộc trung độ của một đại tiền đề, và sự kiện này được diễn tả theo cách ngôn ngữ học bằng cách biến thành thuộc tính cho một đại tiền đề. Ngài Sigwart¹⁵⁰⁷ cho rằng: “Mong sao cho thuộc tính đóng vai trò thuộc tính thực sự”. Theo quan điểm của ngài mỗi biến đổi đều trở thành vô dụng và không phục vụ cho mục đích nào cả. Như vậy, chúng ta bị bỏ mặc với một trong những cách thức hình thái thứ nhất (*Barbara*) và một trong những cách thức thuộc hình thái thứ hai (*Ceare*), hình thái cuối cùng lại tương ứng với phản hướng luận thứ nhất. Chúng ta đã giải thích rằng trong một phản hướng luận hạn từ trung độ có thể thực sự thay đổi vị trí với đại tiền đề, bởi lẽ cả hai hình thức này đều là hai cách khác nhau nhưng lại tương đương với nhau để diễn tả một và cùng một sự kiện giống nhau. Hai cách diễn đạt này không phải là kết quả của việc thay đổi vị thế tùy tiện giữa chủ đề và thuộc tính, nhưng lại tượng trưng cho hai thủ tục trí năng phổ quát, đó là qui nạp và suy diễn.

Học thuyết Phật giáo phân loại Tam đoạn luận và Hậu kết thành ba loại tương ứng với nội dung. Đó là phép diễn dịch Phân tích, phép diễn dịch nhân quả (=tổng hợp) và phép diễn dịch phủ định. Xét về phía hình thức mỗi phép diễn dịch có thể được diễn đạt hoặc là theo phương pháp Đồng thuận hay là theo phương pháp Khác biệt; cách thứ nhất chính là phương pháp *mang tính đề quyết* (*mudus ponens*), còn cách thứ hai là phương pháp biệt đề xuôi (*mudus tollens*), thuộc loại Tam Đoạn Luận Giả Thiết Hỗn Hợp.

Theo ngài Dignāga có hai và chỉ có hai hình thái tam đoạn luận, theo đó một khi đại tiền đề được diễn đạt dưới dạng Vị Thế hay dưới dạng Phản Hướng Luận. Luôn luôn cả hai dạng hình thái này đều khả thi, các dạng này phụ thuộc lẫn nhau, cả hai đều diễn đạt cùng một sự việc và khi một hình dạng được diễn đạt thời hình dạng kia được ngụ ý, mặc dù không được diễn đạt. Hai hình dạng này tương ứng với qui luật tam đoạn luận qui tắc chung thứ hai và thứ ba, tức là lý do chỉ hiện hữu nơi trong những tình huống giống nhau và luôn luôn không có mặt trong những tình huống khác nhau. Ngài Dharmottara cho rằng:¹⁵⁰⁸ “Ý nghĩa chính là mục tiêu của tam đoạn luận, là sự kiện có thật mà ý nghĩa đó cần phải được diễn tả, đây chính là sự kiện quan trọng mà cả hai loại Tam đoạn luận (vừa là thỏa thuận vừa là khác biệt) được rút ra từ mục tiêu đó. Chẳng có bất kỳ sự khác biệt nào nơi sự kiện mà các tam đoạn luận này nhắm tới để xác định”.

1507. Sigwart, op. cit., I. 451. Trong trạng thái thứ nhất thuộc hình thái thứ hai (*Camestres*) hạn từ trung độ được coi như là vị ngữ của đại tiền đề. Nhưng hạn từ trung độ lại chính là vị ngữ trong đại tiền đề mâu thuẫn nơi phụ từ (*contradictio in adjecto*). Điều này chỉ khả thi bằng cách chuyển đổi vị trí tiền đề. Bain cho rằng (op, cit., p. 140) - “Một biến đổi lớn hơn nhiều từ tiêu chuẩn phủ định (*celarent*) có thể nhận thấy được ở đây (trong *Camestres*). Mệnh đề nền phải là phổ quát chính là tiểu tiền đề: để có được một đảo lộn trong thứ tự bình thường nơi các tiền đề”.

1508. NBT., p. 43. 2 ff., bản dịch., p. 115.

Giờ đây nếu lãnh vực Tam Đoạn Luận được phân thành luận lý học hình thức phương Tây với 19 hình thái và hệ thống Ấn Độ chỉ phân thành 2 hình thái, thời tự nhiên một số vấn đề sẽ khởi lên, 1) Nếu có bất kỳ tương ứng nào giữa hai hình thức Tam đoạn luận này, thời đâu là mối tương quan giữa 19 hình thái phương Tây và 2 hình thái trong hệ thống Ấn Độ, 2) Ta có thể phát hiện ra giá trị luận lý so sánh nào không giữa hai hệ thống Tây Âu và Ấn Độ này không. Như ta đã khẳng định ở trên hình thái thứ ba và thứ tư là hai hình thái không cần phải nghiên cứu trong bối cảnh này, bởi lẽ hai hình thái này chỉ đem lại những kết luận đặc thù mà thôi, tự thân những kết luận này không nhờ vào tái qui nạp (reduction) thời chẳng có giá trị gì về luận lý học cả. Cũng cùng một lý do trên hình thái thứ ba và thứ tư thuộc hình thái thứ nhất và thứ hai cũng bị loại sang một bên, bởi lẽ chúng chỉ đem lại những kết luận đặc thù mà thôi. Phương cách thứ nhất thuộc hình thái thứ hai tượng trưng cho cách diễn đạt sai lầm ẩn chứa một nguy biến, thuyết nguy biến thực sự.¹⁵⁰⁹ Từ những cách thức (moods) thuộc hình thái thứ hai chỉ còn cách thức (mood) thứ hai (*Cesare*) lại chính là phản hướng luận cho cách thức thứ nhất thuộc hình thái thứ nhất (*Barbara*) và chính vì thế tương ứng với hình thái thiết định hay trực tiếp của ngài Dignāga. Còn đối với cách thức thứ hai thuộc hình thái thứ nhất (*Celarent*), phủ định hình thái này chỉ mang tính ngôn ngữ mà thôi. Như chúng ta đã thấy toàn bộ những kết luận phủ định thực sự, đều có thể rút gọn thành một loại điển hình như sau: “Ở đây chẳng có một chiếc bình gốm nào, bởi lẽ chúng ta không quan sát thấy bất kỳ chiếc nào”. Nhưng như chúng ta sẽ thấy sau đây, bởi lẽ tất cả các tên chỉ có hai loại là, tích cực và tiêu cực, thời ta luôn luôn có thể nguy trang một kết luận tích cực theo kiểu một loại phán đoán phủ định mà thôi. Thí dụ như chúng ta có thể nói:

Mọi người đều không thể sống vĩnh viễn được,

Socrate là một người,

Ông ta không thể sống vĩnh cửu được.

Kết luận này khác với kết luận chỉ mang tính chất ngôn ngữ như sau: “Socrate phải chết” hay ta thử tìm hiểu loại thí dụ tam đoạn luận Ấn Độ này xem sao:

Mọi sản phẩm không thể tồn tại vĩnh hằng được,

Các Âm Thanh được tạo ra,

Thế nên Âm Thanh không thể tồn tại vĩnh hằng được.

Chẳng có nghĩa lý gì cả nếu ta ghép ráp sự khác biệt ngôn ngữ này thành một hình thái riêng rẽ. Bởi lẽ mọi phán đoán và từng tên gọi có thể được diễn đạt theo cả hai cách, tích cực hay tiêu cực, dễ thuận lợi hơn, những người Ấn Độ đã thực hiện, là xử lý vấn đề phủ định một cách riêng rẽ như là một hình thái tư duy có thể xuất hiện ở bất kỳ đâu

1509. Bởi lẽ hạn từ trung độ không thể là thuộc tính cho đại tiền đề được.

thay vì gập đôi mọi hình thái cũng như mọi sắc thái, mà không cứu xét gì đến bản chất phủ định thực sự.

Cùng một cách phê bình được áp dụng cho cách phân biệt giữa các sắc thái có kết luận chung chung và đặc thù, bởi lẽ cách phê bình đầu tiên lại bao gồm cả cách thứ nhất rồi. Ngài Darmottara¹⁵¹⁰ đã tự giải bày về chủ đề này theo cách sau đây: “Chủ đề một hậu kết chính là một phối hợp giữa một phần (số ít) được quan sát thấy một cách trực tiếp và một phần không thực sự quan sát được... thí dụ như, khi ta suy diễn ra rằng âm thanh tượng trưng cho một Hữu thể xảy ra tức thời, ta chỉ trực tiếp vạch ra được một vài âm thanh đặc thù mà thôi, còn những âm thanh khác ta không thể nào nhận ra được”. Điều này có nghĩa là, với hạn từ thuộc loại điển hình nêu trên, hạn từ “âm thanh” có nghĩa là “mọi âm thanh”, “một số âm thanh” và “một âm thanh”. Nhưng chẳng có nghĩa lý gì nếu ta xác minh ba khả năng này thành ba vấn đề khác nhau trong một cách phân loại, bởi lẽ sự khác biệt ở đây không quan trọng và cách phân biệt rạch ròi ở đây cũng chẳng mang ý nghĩa gì.

Chính vì thế mà hai sắc thái của ngài Dignāga tương ứng với sắc thái thứ nhất thuộc hình thái đầu tiên (*Barbara*) và sắc thái thứ hai thuộc hình thái thứ hai (*Cesare*) thuộc Tam Đoạn Luận Aristotle.

Giờ đây chúng ta cũng có sửa qua loa vấn đề giá trị so sánh lời tuyên bố cho rằng chỉ là hai hình thái Tam Đoạn Luận và một học thuyết ẩn chứa hai hình thái thực sự này trong một sắp xếp theo hệ thống gồm 19 sắc thái.

Một số nhà văn thừa nhận rằng tính chất đơn giản so sánh nơi biểu mẫu của Dignāga là một dấu hiệu cho thấy tính chất thấp kém hơn. Ngược lại, một số khác đã ưa chuộng một học thuyết đơn giản hơn là một học thuyết phức tạp. Ngài Sigwart¹⁵¹¹ cho rằng: “Nếu chúng ta qui một quy luật cần thiết nhờ qui luật đó phép diễn dịch được thực hiện (trong hình thái đầu tiên) đối với một công thức tương ứng, chúng ta sẽ có như sau - nếu có điều gì đó là M thì cũng có thể là P. Thế rồi sau đó chúng ta thừa nhận rằng S chính là M, kết quả ta có được sẽ là S chính là M, và kết quả sẽ trở thành S là P vậy”.

Ngài Sigwart tiếp tục cho hay: “Cùng những qui luật đó phải làm nền tảng cho hình thái thứ hai, bởi vì không có bất kỳ hậu quả nào khác xuất phát từ một tương quan đơn giản của các khái niệm nào cả. Nhưng chúng tôi kết luận ở đây từ sự vắng mặt của hiệu quả (cần thiết) đối với sự vắng mặt của một tiền lệ (cần thiết)”. Chính vì thế ngài Sigwart¹⁵¹² còn nói thêm, hai hình thái đầu tiên của ngài Aristotle trùng hợp chính xác với điều chúng ta đã khẳng định trong phần trên”, có nghĩa là “các hình thái thực sự của một tam đoạn luận duy nhất chỉ có hai dạng mà thôi, là dạng mang tính đề quyết

1510. NBT., p. 31. 21, bản dịch, p. 89.

1511. Op. cit., I. 485.

1512. Op., cit., I. 466.

(*modus ponens*) và dạng mang tính giả thuyết (*modus tellens*).¹⁵¹³ Mỗi tương quan và sự khác biệt giữa hình thái thứ nhất và thứ hai được suy luận ra từ một sự kiện hết sức đơn giản, trong đó hình thái thứ nhất chúng ta kết luận từ giá trị của cơ sở tiền lệ đối với giá trị của hậu quả nhất thiết (cả xác định lẫn phủ định), ngược lại trong hình thái thứ hai chúng ta kết luận từ sự vắng mặt hiệu quả cần thiết đối với sự vắng mặt của cơ sở tiền lệ thiết yếu”. Hai hình thái này phù hợp với dạng mang tính đề quyết và dạng mang tính giả thuyết của một tam đoạn luận giả thuyết hỗn hợp.

Ngài J. N. Keynes¹⁵¹⁴ cũng chấp nhận điều này. Sau khi đã tuyên bố về hai sắc thái của Tam đoạn luận giả định hỗn hợp này, ngài nhận xét: “Những sắc thái này phù hợp tương ứng với hình thái thứ nhất và thứ hai tam đoạn luận tuyệt đối. Vì chúng ta quan sát thấy rằng trong hình số một chúng ta chuyển từ cơ sở sang hiệu quả và trong hình 2 từ cách khước từ hậu quả sang khước từ cơ sở”.

Theo Kant¹⁵¹⁵ Quy luật của hình thái thứ hai như sau: “Điều gì đi ngược lại tương một vật, thời cũng đi ngược lại chính vật đó”, có nghĩa là *repugnans notae repugnat rei ipsi*. Thế rồi ông chứng tỏ cho thấy hình thái thứ hai có thể nhờ vào phản hướng luận mà bị quay trở lại với hình thái thứ nhất. Còn nữa điều này sẽ phù hợp với đường nét học thuyết Phật giáo theo học thuyết đó cả hai hình thái tam đoạn luận chẳng là gì khác hơn là đại tiền đề và phản hướng luận, hay cả hai qui luật đều yêu cầu có sự hiện diện của lý do chỉ trong những tình huống giống nhau và yêu cầu sự vắng mặt trong toàn bộ những tình huống khác nhau.

Nếu chúng ta tóm lược lại việc phê bình đã được dành cho sắp xếp theo hệ thống Aristotle về hình thái và sắc thái, chúng ta thấy rằng, 1) đây chính là một ý tưởng bất hạnh của Aristotle để biến đổi những vị trí tự nhiên của Chủ đề và thuộc tính trong những tiền đề, 2) thật cũng không mấy thuận lợi để giới thiệu một trong đó những sắc thái khác hơn là dạng mang tính giả thuyết hay là phản hướng luận, 3) thật cũng không ích lợi gì để đưa ra những kết luận đặc thù chỉ có thể có giá trị một khi có khả năng rút gọn lại với hình thái thứ nhất. Ngài Kant¹⁵¹⁶ cho hay: “Ta không thể khước từ những kết luận hợp lệ có thể xuất hiện nơi tất cả bốn hình thái. Nhưng chính mục tiêu của luận lý học là thoát khỏi cảnh lúng túng hơn là vướng mắc vào những tình huống rắc rối để phát biểu quan điểm tất cả mọi sự một cách công khai và đơn giản, và không phải theo cách che giấu và ngang bướng”. “Quả là điều dễ dàng để khám phá ra điều khích lệ đầu tiên đối với phẩm chất tinh tế sai trái nơi bốn sắc thái Aristotle. Một người lần đầu tiên viết ra một tam đoạn luận gồm ba mệnh đề, mệnh đề này viết trên mệnh đề kia bằng ba dòng

1513. Op., như trên, p. 465.

1514. Formal Logic (Luận lý học Hình thức), p. 352.

1515. Trong tiểu luận ngắn của ông về “Von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren”.

1516. Như trên.

chữ, coi đó như là một bàn cờ và cố gắng thay đổi vị trí của hạn từ trung độ và quan sát những hệ quả xảy ra. Khi người đó quan sát thấy kết luận hợp lệ xuất hiện, người đó cảm kích giống như khi một phép đảo chữ được phát hiện thấy trong một tên. Quả đây là điều thật trẻ con nếu ta vui mừng hoan hỷ có được một kết luận này hay kết luận nào khác.”¹⁵¹⁷ Chính vì thế mà Kant gọi học thuyết Aristotle là “Phẩm chất tinh vi sai lầm”, và Sigwart cũng làm theo như vậy bằng cách mô tả điều đó như là những “chi tiết kỹ thuật vô dụng”. Hai vị lãnh tụ nền khoa học phương Tây này đã xác định hai hình thái cũng chính là những gì mà ngài Dignāga đã xác định. “Phẩm chất tinh vi sai trái” và “Chi tiết kỹ thuật vô dụng” cũng đã được phát hiện thấy tại Ấn Độ và ngay cả ở một mức độ cao hơn nhiều so với Aristotle. Chúng ta sẽ thấy rằng chính Uddyotakāra, vì muốn làm mất tác dụng cách tính toán của ngài Dignāga liên quan đến chính vị thế Lý Trí giữa những tình huống giống nhau và khác nhau đã chấp nhận phương pháp do chi tiết kỹ thuật vô dụng và không thích hợp và cũng chấp nhận cả phẩm chất tinh vi sai trái nữa. Thế rồi ngài đã dễ dàng đạt đến một tổng số gồm tới 2032 hạn từ trung độ (middle term) cả đúng lẫn sai cùng với nhau!

g) Các Tam Đoạn Luận Nhân Quả và Giả Thuyết.

Theo ngài Dharmakīrti, các luận cứ của chúng ta đều dựa trên hai nguyên lý vĩ đại, đó là Nguyên Lý Đồng Nhất và Nguyên Lý Nhân Quả.¹⁵¹⁸ Chúng ta chỉ đề cập đến những luận cứ tích cực, loại sang một bên những luận cứ tiêu cực để chiếu cố đến một cách đặc biệt sau này. Như chúng ta đã thấy, đồng nhất tính không phải là đồng nhất tính của hai khái niệm đâu. Đồng nhất tính mà ngài Dharmakīrti nhắm tới chính là Đồng nhất tính của chính thực tại đó nhấn mạnh đến hai khái niệm đó. Các khái niệm này được liên kết với nhau nhờ vào tính hậu kết khách quan. Khái niệm không phải là một điều hư cấu của tưởng tượng thuần túy, nhưng là trí năng có thật chỉ ở mức độ khái niệm này chiếm hữu được một hậu kết khách quan mà thôi. Nguyên lý của ngài Dharmakīrti cũng có thể được diễn đạt như sau – Toàn bộ mối liên quan luận lý của hai khái niệm được dựa trên hoặc là dựa trên Đồng nhất tính của một và cùng một hậu kết khách quan của khái niệm đó, hay dựa trên tính phụ thuộc lẫn nhau nơi hai hậu kết khác nhau đó.

Một hậu kết khách quan gồm hai khái niệm phụ thuộc lẫn nhau có thể hoặc là cùng một hậu kết, nếu không phải hoàn toàn giống nhau, thời hậu kết đó phải bao gồm hai sự vật khác nhau nhưng nhất thiết phải phụ thuộc lẫn nhau. Phán đoán “*Śimsapā* là một cây”, hay hậu kết “đây là một cây, bởi lẽ đây là một cây *Śimsapā*”. Hậu kết này bao gồm ba hạn từ mà một hạn từ chính là điểm thực tại nhấn mạnh đến hai hạn từ khác. Trong hai khái niệm này cũng có một loại Đồng nhất tính, là một đồng nhất tính gián tiếp hay một số các vị luận lý học phương Tây lại thích gọi đồng nhất tính này là, “đồng nhất tính

1517. Như trên.

1518. *Tādātmya-tadutpatti*.

một phần”¹⁵¹⁹. Hiểu theo nghĩa đó các khái niệm này không mâu thuẫn nhau, tức là không xung khắc nhau. Một thực tại duy nhất không thể chiếm hữu được cùng một lúc hai khái niệm không xung khắc nhau. Các khái niệm đó hoàn toàn đồng nhất với nhau tới một chừng mực mà chúng không còn xung khắc với nhau và thuộc về cùng một vật giống hệt nhau. *Śimsapā* nhất thiết phải là một cây, nó không có thể không là cây được, bởi lẽ nếu nó không phải là một cây thì *Śimsapā* sẽ không là chính mình nữa. Chúng ta sẽ có một đối tượng cùng một lúc vừa là cây lại không phải là cây. Qui luật mâu thuẫn Phật giáo cho rằng, nếu những phẩm chất (hay những khái niệm) lại không xung khắc với nhau, thực tại của các phẩm chất đó cũng chính là những phẩm chất không thể nào giống hệt nhau được.¹⁵²⁰ Đây chính là một quy luật luận lý giữa hai khái niệm, nhưng đây cũng còn là một quy luật thực tại.¹⁵²¹ Như vậy đồng nhất tính được hiểu như là một mối tương¹⁵²² quan Nhân Quả có thật, đây chính là một hệ quả tất yếu từ nhân quả mà ra. Trong đồng nhất tính hậu kết khách quan chỉ là một, còn trong Nhân quả nó lại gấp đôi, nhưng lại phụ thuộc vào nhau.

Đến đây, thế nào là yếu tính qui luật Nhân Quả? Như chúng ta đã thấy, có công thức sau đây, “do duyên điều này, điều khi khởi lên”. Đây chính là qui luật nhất thiết phụ thuộc lẫn nhau của toàn bộ từng thời điểm thực tại dựa trên thời điểm tiền lệ tức khắc. Cách diễn đạt của qui luật này chính là một Phán Đoán Giả Định. Bởi lẽ đối với từng thời điểm thực tại tương ứng với một số khái niệm nào đó và thời điểm không thể được nhận ra cách khác được bằng cách thông qua một khái niệm mà thôi. Bởi lẽ mỗi thời điểm thực tại đều tương ứng với một số khái niệm nào đó, thời giữa các khái niệm tương ứng với thực tại mỗi tương quan luận lý chỉ có thể nhận ra không bằng cách nào khác hơn là thông qua nhận thức, giữa các khái niệm tương ứng với thực tại của một tương quan luận lý giống với mối tương quan có được giữa thời điểm mà nó có tương quan. Khói do lửa tạo ra, có nghĩa là có một mối liên kết nhân quả giữa một hậu quả những khoảnh khắc không gián đoạn, là một phần trong đó bị chìm ngập với dưới tiêu đề một khái niệm lửa và phần tiếp theo được nối kết với khái niệm khói. Tuy nhiên, mối liên kết luận lý học của các khái niệm này chính là điều ngược lại với mối liên quan có thật giữa những thời điểm thực tại tương ứng. Vì Luận lý học có nghĩa là tính cần thiết và một nhân duyên không nhất thiết phải có kết quả đi kèm theo. Có một số điều có thể luôn luôn xuất hiện sẽ lại ngăn cản¹⁵²³ việc tạo ra một kết quả nào đó. Tuyệt đối sẽ không có phán đoán nhân quả nào về sự nhất thiết, nhờ đó chúng ta có thể trực tiếp chắc chắn.¹⁵²⁴ Nhưng mối liên quan ngược lại được chính sự cần thiết đó mô tả. Một

1519. Sigwart, op. cit., I. 110 ff.

1520. virrudha-dharma-saṃgādh (dharmī) nānā.

1521. vastuni avastuni ca, cp. NBT., p. 70. 22.

1522. Sigwar op. cit., I. 442.

1523. geg-byed-pa srid-pai-phyir = pratikandha-sambhavāt.

1524. Sigwart, op. cit I. 418.

kết quả nhất thiết phải là kết của một nhân duyên nào đó. Nguyên nhân không thể tồn tại nếu không phải là một kết quả cần thiết của một nguyên nhân nào đó. Chính vì thế qui luật Nhân quả luận lý thực sự phải là qui luật hậu quả vậy. Đây cũng là một tên mà ngài Dharmakīrti đã đặt cho qui luật này.¹⁵²⁵ Ngài Dharmakīrti gọi đó là hậu kết “thông qua hậu quả vậy”.¹⁵²⁶

Hiểu theo nghĩa này qui luật Nhân quả ngược lại với qui luật Nhân quả thực sự. Nguyên nhân không phải là một lý do. Nguyên nhân không phải là lý do đủ để khẳng định hiệu quả. Nhưng lý do đủ lại chính là để khẳng định một cách rõ ràng sự hiện hữu có trước của một nguyên nhân. Hiểu theo nghĩa này qui luật Nhân quả cũng là một qui luật đặc biệt đối với qui luật mâu thuẫn theo cùng một mức độ giống như qui luật đồng nhất vậy. Vạn vật sẽ không là gì cả nếu ngoài việc làm kết quả cho một vật khác.

Chính vì thế, quả là điều sai lầm nếu ta phối hợp qui luật Nhân quả với qui luật Mâu thuẫn. Qui luật này chính là một qui luật phổ quát, ảnh hưởng rõ ràng đến toàn thể điều chung chung hay những khái niệm và toàn bộ những thực tại hay toàn bộ những thời điểm. Nhưng nhân quả chỉ ảnh hưởng đến việc tạo ra thời điểm mà thôi.

Sigwart cho rằng quả thật Leibniz đã phạm phải sai lầm khi ông phối hợp qui luật Mâu thuẫn và qui luật lý do tác thành (nhân duyên) như là hai qui luật vĩ đại dành cho mọi luận cứ của chúng ta vậy: Theo ông,¹⁵²⁷ bởi vì qui luật Leibniz về lý do tác thành hay (nhân duyên tác thành) chẳng là gì khác hơn là qui luật Nhân quả và chính ông đã sai khi phối hợp qui luật Mâu thuẫn luận lý với qui luật Nhân quả có thực nhưng lại không mang tính luận lý.

Giờ đây, từ quan điểm của Dharmakīrti chúng ta coi qui luật lý do tác thành cũng là một qui luật phổ quát cho tất cả luận cứ của chúng ta và từ qui luật đó hai nguyên tắc vĩ đại là nguyên tắc đồng nhất và nguyên tắc nhân quả chỉ là những chi tiết kỹ thuật mà thôi. Ta chỉ gọi Qui luật này đơn giản là Lý do,¹⁵²⁸ hay là qui luật ba tướng luận lý.¹⁵²⁹ Như ta đã thấy công thức của qui luật này như sau, 1) nơi chủ ngữ có sự hiện hữu trọn vẹn, 2) chỉ hiện hữu nơi những điều giống nhau mà thôi, 3) không bao giờ hiện hữu nơi những điều khác biệt. Theo hai hình thái chính qui luật này cũng có tên gọi là qui luật Quan điểm luận và phản hướng luận.¹⁵³⁰ Ta có công thức sau đây lý do vì phải ấn định cho hậu quả cần thiết xuất hiện cũng ấn định như vậy và trong trường hợp thiếu vắng hậu quả cần thiết thời lý do cũng không hiện hữu giống như vậy.

1525. kārya-anumāna=kārtava abymāba.

1526. Tính cần thiết giữa chính khoảnh khắc cuối cùng của một nhân duyên và khoảnh khắc đầu tiên của kết quả hình như cũng được chấp nhận, xin đọc cp. NBT., p. 39. 72; bản dịch., p. 88.

1527. Op. cit., I. 254....

1528. hetu=gtan-thsigs.

1529. trirāpa-linga= thsul-gsum-rtags.

1530. anvaya-vyatireka.

Qui luật Nhân quả Phật giáo, được coi như là Duyên Khởi được diễn đạt bằng một phán đoán giả định như sau: “do duyên điều này, điều kia khởi lên”. Qui luật lý do tác thành cũng được diễn đạt giống như vậy bằng một phán đoán giả định, hay bằng một tam đoạn luận giả định. Quan điểm luận hay phản hướng luận¹⁵³¹ thuộc qui luật này tương ứng với *dạng mang tính đề quyết* và với *dạng mang tính giả thuyết* của một Tam đoạn luận giả thuyết hỗn hợp. Bởi lẽ qui luật lý do tác thành phổ quát rõ ràng được thể hiện nơi những phép diễn dịch có cơ sở trên Đồng nhất tính, cũng như những gì dựa trên cơ sở Nhân Quả, chúng ta có thể cho rằng toàn bộ những luận cứ của chúng ta đều đặt cơ sở trên hai đại nguyên tắc này và tam đoạn luận nhân quả cũng tồn tại có quyền hạn ngang nhau với tam đoạn luận phân tích.

Học thuyết tam đoạn luận phương Tây không bao giờ chấp nhận những phép diễn dịch nhân quả như là một loại tam đoạn luận đặc biệt. Học thuyết hiện đại thừa nhận rằng nhân duyên nhân quả, hay nguyên tắc đồng đều nơi thiên nhiên mà thôi. Cụ thể nguyên tắc đó cho rằng cùng những nhân duyên giống nhau sẽ tạo ra cùng những hậu quả giống nhau lại chính là nguyên tắc căn bản về Phép qui nạp mà Phép qui nạp lại đối nghịch lại với Phép diễn dịch hay cũng là Tam đoạn luận vậy. Tam đoạn luận có cơ sở dựa trên nguyên tắc Đồng nhất Phân tích. Phép qui nạp không bao giờ đạt đến Phổ quát tính chính xác và tính nhất thiết nơi các kết luận đâu. Ngược lại, Tam đoạn luận diễn dịch được mô tả bằng chính tính nhất thiết đó.

Đây không phải ý kiến của ngài Aristotle. Đối với ngài Phép qui nạp cũng chính là một Tam đoạn luận và Nhân quả cũng đặt cơ sở trên nguyên tắc Đồng nhất phân tích mà ra. Tam đoạn luận, nhân quả của ngài Aristotle cũng là một phép diễn dịch về hiệu quả xuất phát từ một nhân duyên. Nguyên nhân được đưa vào và đồng nhất với hạn từ trung độ¹⁵³² hậu quả chiếm vị trí đại tiền đề nơi kết luận. Nhưng đối với những người Phật tử phép diễn dịch dựa trên nhân quả không phải là một cách thứ hai¹⁵³³ liên kết với phép diễn dịch phân tích một sự kiện đặc thù xuất phát từ điều phổ quát; ngược lại diễn dịch phân tích phụ thuộc vào sự kiện nhân quả đó. Bởi lẽ điều Phổ quát được coi như là một loại nhân duyên. Đối với Aristotle nguyên nhân luôn luôn là điều phổ quát từ đó hậu quả lại chính là điều đặc thù. Việc nghiên cứu về nguyên nhân đôi khi luôn luôn

1531. anvaya-vyatireka.

1532. Quả thật, Aristotle cũng chấp nhận rằng thường xuyên hậu quả lại nổi bật hơn, vì thế chúng ta có thể sử dụng làm hạn từ trung độ (cp. Grote, p. 223) và từ đó kết luận như là một nguyên nhân trao đổi lẫn nhau. Nhưng trong trường hợp này ta giả định rằng tam đoạn luận không phải là nhân duyên, mà là trí năng về Hữu thể (Ens).

1533. Tuy nhiên, Aristotle cũng chấp nhận rằng tính tương đương đôi khi cũng là niệm tính (quidity) hay là bản chất cơ bản cho chính vật đó và đôi khi cũng còn là một sự kiện không liên quan gì đến vấn đề đang được đề cập đến. (Analyt. Post., II,ii, a 31, xin đọc cp. Grote, op. cit. p. 220). Ở đây hình như Aristotle chấp nhận rằng hai cơ sở tuyệt đối cho mỗi hậu kết đều hoặc là cùng gắn liền với (= đồng nhất tính) hay là nhân quả (= phụ thuộc vào một sự kiện bên ngoài).

là cuộc nghiên cứu về hạn từ trung độ.¹⁵³⁴ Việc liên quan phổ quát của nhân duyên và hậu quả chúng ta biết được thông qua phép qui nạp từ những trường hợp đặc thù mà ra. Ngài Aristotle đã thừa nhận bốn loại nguyên nhân là biết bao nhiêu hạn từ trung độ, từ đó mà hậu quả, hay đại tiền đề được diễn dịch ra.¹⁵³⁵ Yếu tính của nguyên nhân chính là tạo ra hiệu quả cho nguyên nhân, chính vì thế yếu tính của một hình tam giác chính là nguyên nhân, hay là cơ sở, để có được ba góc của tam giác đó có số độ bằng hai góc vuông cộng lại.¹⁵³⁶

Xuất phát từ Aristotle, các nhà triết học Kinh viện và triết học hiện đại đã thừa hưởng khái niệm nhân quả như là một mối tương quan phân tích. Khái niệm này đạt đến tột đỉnh bằng đồng nhất hóa của Spinoza là nhân duyên không cần đến lý do (*causa sine ratio*). Kết quả của khái niệm này đem lại là tam đoạn luận nhân quả bị lờ đi (lãng quên) như là một loại gì đó tách biệt và bị bỏ bê như là một loại khái niệm kém quan trọng (thứ yếu), và không còn tồn tại nữa. Khi ngài Hume tiêu diệt học thuyết nhân quả phân tích theo cách tâm lý rồi đến ngài Kant tiêu diệt học thuyết này một cách siêu nghiệm, tuy nhiên tam đoạn luận nhân quả không được công nhận như là một loại thứ cấp có đầy đủ tư cách như là một học thuyết phân tích. Hume bác bỏ thiết yếu tính cũng như phổ quát tính của tất cả các hậu quả Nhân Quả. Và mặc dù ngài xác định các hậu quả này dựa trên một cơ sở siêu nghiệm, ngài Kant lại có các định nghĩa các hậu quả này chính là phán đoán giả thuyết và bỏ mặc hình thái tam đoạn luận phân tích cho những phép diễn dịch phân tích một cách riêng biệt.

Liên quan đến phép diễn dịch của Kant về phạm trù Nhân quả từ phán đoán giả thuyết, có điều đáng lưu ý là có một học thuyết mà chính ngài Kant không có trách nhiệm trực tiếp, nhưng lại là một kết quả của phép diễn dịch của ngài và đây là điều đáng nói đến dưới ánh sáng của học thuyết tương đương Ấn Độ. Theo học thuyết này mối tương quan đồng cố hữu được diễn đạt trong phán đoán minh bạch như sau: “Toàn bộ A là B”; nhưng mối tương quan nhân quả được diễn đạt trong phán đoán giả thuyết lại như sau: “Nếu có A, thì nhất thiết đã phải có B”. Học thuyết này hình như công nhận rằng chỉ có hai nguyên tắc vĩ đại dựa vào đó toàn bộ các luận cứ của chúng ta được phát hiện ra, đó là nguyên tắc đồng cố hữu và nguyên tắc nhân quả. Thế rồi cũng rất dễ để chứng minh rằng hình thái giả thuyết rõ ràng cũng có thể được áp dụng cho cả hai nguyên tắc, hình thái này không được chấp nhận một cách rõ ràng đối với mối tương quan nhân quả.¹⁵³⁷ Tiền đề phổ quát “*omne A est B*” (*toàn bộ những gì là A cũng đều*

1534. Grote, op. cit., p. 240.

1535. Như trên, p. 246.

1536. Như trên.

1537. Xin đọc cp. Sigwart, op. cit., cũng như Bain, Logic, I, 117; xin đọc cp. J S. Mill, Logic I, 92, hình như ông là người đầu tiên diễn đạt ý kiến cho rằng phán đoán giả thuyết không khác một cách toàn diện với phán đoán minh bạch đâu.

là B) thực sự điều này có nghĩa là “nếu điều gì đó là A, thì nhất thiết điều đó phải là B”. Tính nhất thiết trong mối tương quan này được diễn đạt dưới hình thái¹⁵³⁸ giả thuyết trong trường hợp này, cũng giống như trong trường hợp nhân quả. Tiền đề phổ quát “A luôn luôn được B tạo ra”. Với những sửa chữa và thêm thắt này học thuyết rất có thể sẽ tương ứng với học thuyết Ấn Độ. Tuy nhiên còn có một qui luật vĩ đại điều hòa toàn bộ các luận cứ của chúng ta. Chúng ta gọi đây là qui luật lẽ phải, hay những người Phật tử lại gọi là qui luật ba lý lẽ luận lý. Qui luật này được diễn đạt trong phán đoán giả thuyết và có nghĩa là, do duyên, lý do hậu quả nhất thiết xảy ra tiếp theo, và giả như hậu quả nhất yếu không xuất hiện, thì lý lẽ cũng không có mặt luôn. Còn có tên khác gọi qui luật này là qui luật Quan điểm hay qui luật phản hướng luận.¹⁵³⁹ Qui luật này tương ứng với *dạng qui luật mang tính đề quyết* và *dạng qui luật mang tính giả thuyết* thuộc tam đoạn luận giả thuyết hỗn hợp. Qui tắc của qui luật ba điều này - nơi chủ ngữ hiện hữu toàn diện, chỉ nơi những điểm đặc thù mà thôi, không bao giờ có nơi những điều khác biệt. Qui tắc này tương ứng với nguyên tắc *nota notae est nota rei ipsius* và với *dictum de omni*.¹⁵⁴⁰ Nguyên tắc này rõ ràng cũng được áp dụng với cả hai “đại nguyên tắc” dựa vào đó tất cả mọi luận cứ của chúng ta được tìm thấy, là nguyên tắc Đồng nhất tính và nguyên tắc Nhân quả. Đến đây ta hãy xem dạng ví dụ Ấn Độ:

Nếu điều gì đó là một sản phẩm, thì không thể là thường hằng, giống như chiếc bình gốm v.v...

Nếu điều gì đó là thường hằng, thì điều đó sẽ không bao giờ là một sản phẩm được, giống như khoảng không, v.v...

Âm thanh chính là những sản phẩm.

Chính vì thế, chúng không thường hằng được.

Hay ta thử xem xét loại ví dụ Tây Âu tương ứng:

Nếu vật nào đó là con người, thì vật đó nhất thiết phải chết, như người này người nọ.

Nếu người đó bất tử, thì người đó không phải là một người được, giống như Thượng đế vậy.

Đây là một con người.

Người này phải chết.

Những phép diễn dịch toán học cũng được rút lại cùng một dạng giống nhau, thí dụ như:

1538. Theo tiếng Phạn *yo yo dlūmavāns sa so'gnimān*.

1539. *anvaya-vyatireka*.

1540. Cả hai công thức này đều là một, do ngài Kant chứng minh, xin đọc cp. *Von der falschen Spitzfindigkeit*.

Nếu một điều gì đó là một đường thẳng, nhất thiết điều đó phải là khoảng cách ngắn nhất giữa hai điểm, giống như đường thẳng này hay đường thẳng nọ.

Nếu đây không phải là khoảng cách ngắn nhất, thời đó cũng không phải là đường thẳng, giống như một đường cong chẳng hạn.

Đây là một đường thẳng,

Thời đây là một khoảng cách ngắn nhất.

Những phép diễn dịch này không khác về hình thức với một diễn dịch nhân duyên. Quả thật nếu xét theo dạng ví dụ Ấn Độ.¹⁵⁴¹

Bất kỳ nơi đâu có khói, thời sẽ có lửa, như trong bếp nấu chẳng hạn.

Ở nơi đâu không bao giờ có lửa, thời không thể có khói được, như trong nước chẳng hạn.

Ở đây có khói.

Thời cũng có lửa (hay đã có lửa).

Chẳng có sự khác biệt chính thức nào tồn tại giữa hai nhóm ví dụ này. Cả hai đều rơi vào loại tiêu đề qui luật quan điểm luận và qui luật phản hướng luận, hay thuộc loại tam tướng luận lý, hay hai sắc thái tam đoạn luận giả định.¹⁵⁴² Tính chất khác biệt chỉ bao gồm ở điều này mà thôi, đó là tính chất phổ quát thuộc hậu quả nhân quả không giống hoàn toàn với tính chất phổ quát và tính chất nhất thiết nơi mối tương quan tìm thấy về đồng nhất tính. Cách giải quyết Ấn Độ nào dành cho vấn đề này là thế nào và nó trùng khớp với cách giải quyết của Kant tới mức độ nào đã được đề cập đến trong chương bàn về Hậu Kết ở trên.

h) Bản Tóm Tắt.

Trong khi tóm tắt lại cách chúng ta so sánh về hệ thống phương Tây, chủ yếu là hệ thống Hy Lạp, hệ thống Ấn Độ và chủ yếu là hệ thống Phật giáo chúng ta phát hiện ra.

1. Đã tồn tại nơi khả năng hiểu biết nhân loại một qui trình căn bản tạo thành chính yếu tính của khả năng đó, với việc nghiên cứu đó cả hai nền khoa học Hy Lạp và Ấn Độ đã khiến cho chính họ phải bận rộn, với mục tiêu là có được một định nghĩa rõ ràng về Thực thể (Thực thể) và Hình thể (forms). Qui trình này chính là Hậu kết hay Tam đoạn luận Hậu kết đối với những người Phật tử cũng giống hệt như là tư duy chung chung, bởi lẽ chỉ có hai nguồn tri thức duy nhất mà thôi, là cảm giác và hậu kết, cũng giống như vậy đối với giác quan và trí tuệ.

1541. Đặc tính giả thuyết của phán đoán này được diễn đạt bằng tiếng Phạn bằng các từ sau đây *yatra yatra dhūmah* hay *yo yo dhūmavān*, điều này tương ứng với từ Latin *quis quis*, xin đọc Sigwart, I. 288.

1542. Tính chất quan trọng gán cho Tam đoạn luận giả định cũng là một khía cạnh nổi bật thuộc luận lý học Stoics, xin đọc cp. Paul Barth, *Die Stoa*³, p. 74.

2. Nơi cả hai hệ thống việc nghiên cứu do quan điểm triết học chung chung qui định. Nhà triết học Hy Lạp khảo sát thế giới bên ngoài như là một hệ thống có trật tự ngăn nắp gồm những khái niệm được nhận ra có những mối tương quan toàn diện hay một phần và những mối tách rời như đã được để lại trong Tam đoạn luận. Nhà triết học Ấn Độ khảo sát thế giới như là một dòng chảy các thời điểm từ dòng chảy này một số điểm được rọi chiếu sáng lên bằng những khái niệm cân bằng và cố gắng của con người đạt đến được trong những hành động có mục tiêu của họ.

3. Khoa học Hy Lạp định nghĩa tam đoạn luận là một loạt gồm ba mệnh đề chứa đựng, trong đó ba hạn từ và có khả năng mang lại 19 sắc thái khác nhau, thuộc những phán đoán hợp pháp phù hợp với một biến vị trí ngữ pháp của các hạn từ trong các mệnh đề này. Khoa học Ấn Độ lại định nghĩa tam đoạn luận này như là một phương pháp nhận thức và đạt đến thực tại, không phải một cách trực tiếp như trong nhận thức giác quan, nhưng một cách gián tiếp thông qua một thượng tầng cơ sở của hai khái niệm nhất thiết phụ thuộc lẫn nhau.

4. Thực chất cho rằng tam đoạn luận chứa đựng một qui trình nội tại nhận thức mang tính chất hậu kết thời không được biết đến trong khoa học phương Tây, nhưng sự kiện này đã được xử lý như là một dạng không hoàn chỉnh và không hoàn toàn về điều gì đã được diễn đạt một cách đầy đủ thông qua việc trình bày rõ ràng, chính xác bằng công thức bằng ba mệnh đề với một vị trí có thể hoán chuyển cho nhau giữa chủ ngữ và vị ngữ. Ngược lại, Tam đoạn luận Ấn Độ do phụ thuộc vào một hậu kết nội tại, là một phương pháp trình bày rõ ràng, chính xác bằng công thức trong ba mệnh đề về mối phụ thuộc nhất thiết lẫn nhau của ba hạn từ đã có được một vị trí ấn định theo luận lý trong các mệnh đề tương ứng.

5. Mặc dù theo ý định của Aristotle Tam đoạn luận là một hình thái chung chung dành cho tất cả các phép Diễn dịch cũng như các phép Phép qui nạp, lọt vào tay các đồ đệ của ngài Aristotle, Tam đoạn luận này đã trở thành giới hạn chỉ cho phép Diễn dịch mà thôi, và ngay sau khi phép qui nạp đã nổi lên dưới thời hiện đại, chỉ dành riêng cho diễn dịch, thời địa vị của Tam đoạn luận đã gặp nguy khốn. Đối với nhiều nhà triết học tam đoạn luận đã được tuyên bố là tượng trưng cho triết học kinh viện phù phiếm không có một chút xíu giá trị nào đối với tiến bộ trí năng. Về phía Ấn Độ phép Diễn dịch không được tách biệt khỏi phép qui nạp, cả hai đều tồn tại chung với nhau. Phép này lại là cách biện hộ cho phép khác. Phép diễn dịch mà không xuất hiện trước phép qui nạp là điều không thể. Ngay cả những khoa học diễn dịch thuần túy cũng đều đặt nền tảng trên phép qui nạp giống như những gì còn lại. Mặt khác phép qui nạp mà không có một cách áp dụng cho những tình huống đặc thù thêm nữa thời cũng chỉ là vô dụng.

6. Chính vì thế, trong tam đoạn luận Phật giáo chỉ có hai thành phần, một là thành phần qui nạp và một thành phần suy diễn mà thôi, hai thành phần này tương ứng cho sự truyền thụ kiến thức vững vàng và một diễn tiến tư duy được áp dụng.

7. Phương pháp Phật giáo bao gồm một tam đoạn luận nhân quả mà trong luận lý học phương Tây thoát đầu được hợp nhất lại trong một hệ thống phân tích và sau này lại bị loại bỏ tất cả ra khỏi toàn bộ lãnh vực Tam đoạn luận.

8. Hệ thống Phật giáo phối hợp Nhân quả với Đồng nhất tính (Đồng đỉnh kết) như là hai đại nguyên tắc, dựa vào đó toàn bộ luận cứ của chúng ta và cách diễn đạt, là các Tam đoạn luận đặt cơ sở trên đó.

9. Tính thống nhất hình thức của hai đại nguyên tắc này được diễn đạt theo qui luật phổ quát thuộc lý do nhất thiết hay được gọi là tam tri.

Trong khoa học phương Tây các vấn đề của một qui luật lý do nhất thiết, thuộc các mối tương quan phân tích và nhân quả và những vấn đề liên minh với những phán đoán phân tích và tổng hợp hầu hết được xử lý nằm ngoài học thuyết Tam đoạn luận, tại Ấn Độ các Tam đoạn luận này chỉ là những thành phần nội tại. Khả năng hiểu biết lại là một tên khác để gọi lý trí và lý trí chẳng gì khác ngoài lý do đủ hay nguyên tắc tượng trưng cho tính thống nhất hình thức thuộc hai đại nguyên tắc Đồng nhất tính và Nhân quả tính. Chẳng có sự khác biệt nào giữa lý trí chung chung và lý trí luận lý học với qui tắc tam qui.

10. Nguyên tắc thứ hai và thứ ba trong số các qui luật này tương ứng với dạng mang tính đề quyết và dạng mang tính giả thuyết của tam đoạn luận giả thuyết hỗn hợp. Chính vì thế, chỉ có hai hình thái tam đoạn luận, hình thái thiết định và hình thái phản hướng luận. Nguyên lý căn bản thuộc mọi tam đoạn luận chính là nguyên tắc tam đoạn luận giả thuyết hỗn hợp, nguyên tắc cụ thể là “cơ sở để cho hậu quả thiết yếu theo đuổi và khước từ hậu quả thiết yếu cũng được theo đuổi một cách luận lý bằng cách khước từ cơ sở”.

11. Nguyên tắc thuộc lý do nhất thiết bởi lẽ được diễn đạt trong các qui tắc Tam đoạn luận cũng được diễn đạt theo nguyên tắc Tam đoạn luận giả định tổng hợp trương đẳng trong qui tắc quan điểm và phản hướng luận. Cả hai diễn đạt qui luật cần thiết luận lý học. Tam đoạn luận giả thuyết hỗn hợp, mà trong đa phần các luận lý học phương Tây đều xử lý như là một quy trình phụ thêm vào, thứ cấp chứ không phải là một qui trình Tam đoạn luận chính thống, lại xuất hiện trong luận lý học Phật giáo như là một nguyên tắc căn bản.

Như vậy, có một sự khác biệt lớn lao giữa học thuyết Tam đoạn luận phương Tây và học thuyết Tam đoạn luận Phật giáo. Tuy nhiên, cả hai học thuyết đều dò dẫm theo sau và cùng một vấn đề căn bản, cụ thể đó là vấn đề trí năng Nhân loại. Ngài Dignāga và Dharmakīrti đã đề ra một giải pháp, ở một số lãnh vực nào đó lại gần gũi hơn với Kant và Sigwart hơn là với Aristotle.

Ý kiến của Kant liên quan đến “Tính huyền ảo sai lầm” nơi các hình thái của Aristotle đã được nói đến ở trên. Nhưng đây không phải là điểm thỏa thuận duy nhất

giữa học thuyết của Kant và học thuyết Phật giáo. Những ý tưởng sau đây của Kant liên quan đến vấn đề này phải lôi kéo sự chú ý của chúng ta. Ngài Kant cho rằng: “Để so sánh một sự vật với tướng của vật đó chính là để phân xử vậy”. “Một phán đoán thông qua một tướng trung gian (có nghĩa là thông tướng của một tướng) đó là hậu kết của chính lý do của chúng ta (*Vernunft-schluss*)”. Thế rồi ngài kêu gọi chúng ta chú ý đến nguyên tắc Phản hướng luận và công bố những Tam đoạn luận đó bất kỳ nơi đâu chúng ta đạt đến kết luận thông qua Quan điểm và Phản hướng luận của đại tiền đề một tên gọi là *ratrocinium hybridum*.¹⁵⁴³ Thế rồi ngài đồng nhất hóa tam đoạn luận quan điểm với hình thái Aristotle thứ nhất và Tam đoạn luận Phản hướng luận với hình thái thứ hai, tuyên bố điều còn lại là vô dụng và mang tính hão huyền sai lầm. Bằng cách coi trọng sự kiện quan điểm và phản hướng luận đến như vậy (cho dù ngài không khẳng định một cách chính thức) hầu như Kant đã chấp nhận rằng ngài đã đặt nền móng cho Tam đoạn luận dựa trên nguyên tắc Tam đoạn luận giả thuyết hỗn hợp với hai sắc thái, là mang tính đề quyết và dạng mang tính giả thuyết. Kant cho rằng mặc dù bốn hình thái chẳng gì khác hơn là một thứ rác rến vô dụng (*Plunder*), ông đã không hy vọng phá đổ ngay tức khắc thần tượng khổng lồ là tam đoạn luận Aristotle. Trong chừng mực tôi biết được, quả thật Sigwart là nhà luận lý học duy nhất đã tiếp tục những gợi ý của Kant và đã xác định học thuyết tam đoạn luận của Kant dựa trên nguyên tắc Tam đoạn luận giả thuyết hỗn hợp.

Quả thật ngài Sigwart chủ trương rằng:¹⁵⁴⁴ “Hình thái chung nhất cho tất cả và mỗi hậu kết có tên gọi là Kết luận giả thuyết hỗn hợp”. “Khi ta đề ra một phán đoán hợp lệ A, một điều rõ ràng là một phán đoán X khác nữa có thể được dựa trên tam đoạn luận đó chỉ khi nào một mệnh đề vô điều kiện và phổ quát được chấp nhận cho rằng: “Nếu A hợp lệ, thì X cũng sẽ hợp lệ”.¹⁵⁴⁵ Ông nói thêm: “Thứ tự các tiền đề tùy thuộc vào động tác tư duy nơi từng mỗi trường hợp cá biệt.”¹⁵⁴⁶ Điều này tương ứng với quan điểm của ngài Sigwart cho rằng, trong suy nghĩ riêng tư chúng ta thường bắt đầu với tiểu tiền đề và trong các cuộc tranh luận công khai chúng ta phải bắt đầu bằng những mệnh đề phổ quát.

Thế rồi ngài tuyên bố thêm: “Chúng ta phải xử lý toàn bộ những loại diễn dịch trong một lời tuyên bố đơn giản, dưới hai hình thái mà chúng ta thường gọi là *Dạng mang tính đề quyết (modus ponens)* và hình thái *dạng mang tính giả thuyết (modus tollens)* của một kết luận giả định hỗn hợp”. Ngài viết thêm trong một chú thích rằng: “Dạng mang tính giả thuyết luôn luôn có thể giản lược được bằng dạng mang tính đề quyết tương ứng”. Như vậy ngài chủ trương cả hai sắc thái có giá trị tương đương, như đã xảy ra, ngài đứng về phe với Dignāga chống lại những người Sāṅkhyas.

1543. Xin đọc cp. anvaya-vyatireki anumānam.

1544. Op. cit., I. 434.

1545. Như trên.

1546. Như trên.

Đoạn ngài đưa ra một nhận định khiến cho nhiều người quan tâm một cách đặc biệt từ quan điểm một có quan hệ song song với những học thuyết Ấn Độ.¹⁵⁴⁷ Ngài cho rằng: “Một sự phát triển thêm nữa về học thuyết hậu kết, nên dừng tới vấn đề, làm thế nào có thể biến mối tương quan giữa hai phán đoán A và X thành một mối tương quan thiết yếu? Liệu ta có thể truy tích được tính nhất thiết này trở lại đến một số nhỏ giới hạn quy luật nào chăng?” Câu hỏi này chỉ được gợi ý mà thôi, không có bất kỳ câu trả lời dứt khoát nào được đưa ra, mặc dù nhận định hấp dẫn đó đã cho qua là “Đồng nhất tính cũng chính là một mối tương quan giữa các tư duy vậy”. Như chúng ta đã thấy hiện thời mối tương quan khác về tính phụ thuộc cần thiết chẳng phải là đồng nhất tính giữa hai sự kiện phụ thuộc lẫn nhau đâu, và tính không đồng nhất lệ thuộc chẳng là gì khác hơn là một hạn từ khác để chỉ Nhân Quả mà thôi. Theo những người Ấn Độ, từ quan điểm này, chẳng còn mối tương quan nào khác hơn là (mối tương quan) Nhân Quả (giữa hai sự kiện của một sự phối hợp cần thiết) và Đồng nhất tính (trong hậu kết khách quan nơi hai khái niệm).

Chúng ta đã thấy, những qui luật toàn bộ mối tương quan nhất thiết dựa trên đó lại chính là mối tương quan đồng nhất tính, nhân quả và mâu thuẫn, theo cách giải thích của người Ấn Độ.

Ngài Sigwart đã diễn đạt những quan điểm trong mối tương quan với Chuyển hoán lô-gic, với Phản hướng luận và với những phán đoán đặc thù rất đáng cho ta chú tâm đến nhờ vào mối quan hệ song song với một số khái niệm Ấn Độ như chúng ta đã trích đoạn ở trên.

1547. Như trên, p. 442.

Chương IV

NHỮNG SAI LẦM LUẬN LÝ.

§ 1. Phân Loại.

Ngài Dignāga đã thấy rõ sau khi đã xác minh được một qui tắc nghiêm ngặt về các qui luật Tam Đoạn Luận, cùng lúc đó ngài cũng giải quyết được vấn đề liên quan đến qui tắc nghiêm ngặt về các Sai Lầm Luận Lý. Vì một Sai Lầm Luận Lý chẳng gì khác hơn là chính sự vi phạm qui luật tắc đó. Nếu các qui luật có số lượng nhất định và được sắp xếp theo một trật tự có hệ thống, thời cũng giống như vậy các vi phạm đó phải có được một số lượng nhất định và khả dĩ còn có thể được sắp xếp theo một thể thống nhất có hệ thống. Phụ nhập ý (import) của mỗi mệnh đề luôn kèm theo hai ý nghĩa, đó là một ý nghĩa tích cực và một ý nghĩa tiêu cực được hàm ý trong đó. Một qui luật luôn luôn khẳng định điều gì đó và cùng một lúc lại triệt tiêu điều đối kháng. Mỗi qui luật Tam Đoạn Luận lại kết tội một sai lầm¹⁵⁴⁸ tương ứng.

Như chúng ta đã biết có ba qui luật trong một hậu kết luận lý:

Sự hiện hữu của Nguyên nhân nơi chủ ngữ kết luận, tức là sự hiện diện nhất thiết của Nguyên nhân nơi toàn bộ phạm vi Chủ ngữ;

Sự hiện hữu nhất thiết của nguyên nhân đó chỉ xuất hiện nơi các trường hợp giống nhau mà thôi, có nghĩa là trong những trường hợp giống nhau do sự hiện hữu của vị ngữ suy diễn trong những tình huống đó.

Sự phi hiện hữu nhất thiết của nguyên nhân trong *tất cả* những tình huống khác nhau, có nghĩa là trong những tình huống trái ngược, trong đó có sự hiện hữu của đặc tính suy diễn chung trong đó.

Giờ đây, một nguyên nhân sai trái sẽ đụng phải hoặc là qui luật đầu tiên hay qui luật thứ hai hay cả qui luật thứ ba nữa. Nhưng chúng ta phải biết phân biệt giữa các sai lầm chống lại qui luật thứ nhất và những sai lầm chống lại những qui luật thứ hai và thứ

1548. NBT., p. 61. 18; bản dịch, p. 171.

ba phối hợp lẫn nhau. Quả thật ta không thể sai phạm qui luật thứ hai mà trong cùng thời gian đó lại không sai phạm qui luật thứ ba. Qui luật thứ hai và thứ ba chỉ là hai khía cạnh của cùng một qui luật¹⁵⁴⁹ mà thôi. Nếu nguyên nhân không chỉ có mặt trong những tình huống giống nhau, thời tức khắc (*eo ipso*) nó sẽ hiện diện, hoặc là hoàn toàn hay một phần trong những tình huống khác nhau nữa. Như vậy chúng ta sẽ có hai loại sai lầm chính, một loại sai lầm chống lại qui luật thứ nhất thuộc qui tắc (canon) Tam đoạn luận và sai lầm thứ hai chống lại các qui luật thứ hai và thứ ba phối hợp với nhau. Biến đổi sang ngôn ngữ Luận lý học phương Tây điều này sẽ có nghĩa là một loại sai lầm chống lại tiểu tiền đề và một loại các sai lầm khác chống lại đại tiền đề, hai hạn từ trung độ không được phân bổ nơi tiểu tiền đề và trung độ không được phân bổ nơi đại tiền đề. Bởi vì một hậu kết, hay một tam đoạn luận như chúng ta đã biết bao gồm nơi 1) một sự kiện bất biến phụ tùy, chính xác hơn, là một sự kiện nhất thiết phụ thuộc giữa hai hạn từ, và 2) trong tham chiếu hai hạn từ phụ thuộc lẫn nhau với một số điểm thực tại. Sự kiện đầu tiên được diễn đạt trong đại tiền đề, còn sự kiện thứ hai được diễn đạt nơi tiểu tiền đề vậy.

Bởi lẽ tiểu tiền đề bao hàm tham chiếu cấu trúc luận lý tới một điểm thực tại, thế nên một sai phạm qui luật này sẽ tượng trưng cho một sai lầm chống lại thực tại. Nguyên nhân rơi vào khía cạnh tham chiếu thực tại. Ta có thể gọi là một “nguyên nhân không có thực”.¹⁵⁵⁰ Mặt khác đại tiền đề bao hàm cách diễn tả một phụ thuộc nhất thiết của nguyên nhân nơi hậu quả của đại tiền đề này. Nếu nguyên nhân tượng trưng cho một sự kiện nhất thiết phụ thuộc vào hậu quả này. Một nguyên nhân thất bại trong lãnh vực này sẽ tượng trưng cho một sai lầm, không thuộc sai lầm thực tại, nhưng sai lầm về tính kiên định. Việc Phụ tùy bất biến giữa hai hạn từ sẽ bị xuyên tạc. Chẳng có kết luận nhất định nào sẽ xảy ra tiếp theo và nguyên nhân sẽ trở nên “không chắc chắn”.¹⁵⁵¹ Như vậy, chúng ta sẽ có hai loại sai lầm luận lý chính, là những sai lầm đi ngược lại thực tại và những sai lầm đi ngược lại với tính kiên định. Loại sai lầm thứ hai này chính là những sai lầm luận lý hiểu theo nghĩa chính xác nhất, và để xác minh được con số và hệ thống sai lầm đó, ngài Dignāga đã nghĩ ra (phát minh) một biểu mẫu có hệ thống, ngài gọi đó là “Nguyên nhân luận lý thường”.¹⁵⁵²

Toàn bộ những vị trí khả thi của nguyên nhân giữa các trường hợp giống nhau và khác nhau đều được tính toán trong bảng biểu mẫu này, theo nguyên tắc toán học. Kết quả là chỉ có hai vị trí nguyên nhân, không hơn không kém, trong số đó chỉ có hai vị trí tượng trưng cho nguyên nhân đúng đắn, bảy nguyên nhân còn lại đều là sai lầm. Ngoài bảy nguyên nhân này ra, có hai tượng trưng cho sai lầm ở mức tối đa, đó là bộ phận

1549. NBT., p. 20. 5; bản dịch, p. 57.

1550. asiddha-hetv-ābhāsa.

1551. anaikāntika-hetv-ābhāsa.

1552. Hetu-cakra, đôi khi còn gọi là Hetu-cakra-ḍamaru và hetu-cakra-samarthana.

chống đối một cách trái ngược lại với bộ phận nguyên nhân đúng đắn, và được gọi là “điều trái ngược”¹⁵⁵³ hay là những nguyên nhân “đảo ngược”.

Năm nguyên nhân còn lại thuộc loại “không chắc chắn”¹⁵⁵⁴ bởi lẽ vị trí của hạn từ trung độ giữa những trường hợp giống nhau và khác nhau không thể xác định được; vị trí này hoặc là chồng chéo lên từ trường hợp giống nhau tới lãnh vực cấm của những trường hợp khác nhau, hay ôm trùm toàn bộ cả những trường hợp giống nhau lẫn những trường hợp khác nhau nữa, hay cuối cùng vị trí này lại bị giam hãm một cách hoàn toàn nơi chủ ngữ thuần túy mà thôi, và không được tìm thấy cả ở trong bất kỳ trường hợp giống nhau nào lẫn trong các trường hợp khác nhau nữa. Trong trường hợp sau nguyên nhân trở thành “độc quyền” hay “quá thu hẹp”¹⁵⁵⁵ và chính vì thế không dẫn đến bất kỳ hiệu quả nào. Ngược lại, nếu nguyên nhân ôm trùm toàn bộ những trường hợp giống nhau cũng như khác nhau, thời nguyên nhân đó trở thành “quá mở rộng” hay “quá chung chung”¹⁵⁵⁶ và chính vì thế không thể đem lại bất kỳ kết luận nào. Hai loại nguyên nhân này, một loại “quá mở rộng” và một loại “thu hẹp tối đa” rõ ràng là rất ít khi xảy ra trong thực tế, nhưng chúng ta chẳng nên đánh giá quá thấp tính quan trọng của nguyên nhân này. Bởi lẽ, rõ ràng những nguyên nhân này chỉ rõ cho thấy những giới hạn tối đa và tối thiểu giữa những gì chúng ta phát hiện ra được nguyên nhân chính đáng. Chỉ còn lại có ba nguyên nhân không chắc chắn, không chắc chắn hiệu theo nghĩa chính xác nhất, bởi lẽ nguyên nhân chồng chéo lên những lãnh vực cấm nơi những trường hợp khác nhau, hoặc chỉ một phần hay là toàn bộ.¹⁵⁵⁷ Như vậy, trong toàn bộ chín vị trí có thể xảy ra thuộc những nguyên nhân luận lý giữa những trường hợp giống nhau hay khác nhau sẽ là những nguyên nhân đúng đắn, hai nguyên nhân đảo ngược, có nghĩa là đối nghịch lại với nguyên nhân đúng đắn, hai nguyên nhân tượng trưng cho những giới hạn nhận thức tối đa và tối thiểu, và ba nguyên nhân còn lại sẽ chồng chéo lên những lãnh vực cấm và không chắc chắn.

Điều này được trình bày trong biểu mẫu của ngài Dignāga ngay dưới đây. Chúng tôi chỉ rõ cho thấy trong biểu mẫu đó sự hiện hữu của nguyên nhân trong những trường hợp giống nhau bằng ký hiệu S. Ba trường hợp có thể xảy ra - sự hiện hữu trong toàn bộ ký hiệu S (all S), hiện hữu không có S (no S) (= vắng mặt) và hiện diện nơi một số (ký hiệu) S (some S). Sự có mặt của nguyên nhân nơi những tình huống khác nhau chúng tôi sẽ chỉ rõ cho thấy bằng ký tự D. Ba trường hợp có thể xảy ra: các nguyên nhân xuất hiện nơi toàn bộ D (all D), nguyên nhân có mặt nơi không có D (= vắng mặt) và các nguyên nhân xuất hiện nơi một số D. Bằng cách phối hợp từng tình huống đầu tiên với

1553. viruddha-hetv-ābhāsa.

1554. anaikāntika = sandigdha.

1555. asādhāraṇa-hetv-ābhāsa = avyāpaka-anaikāntika.

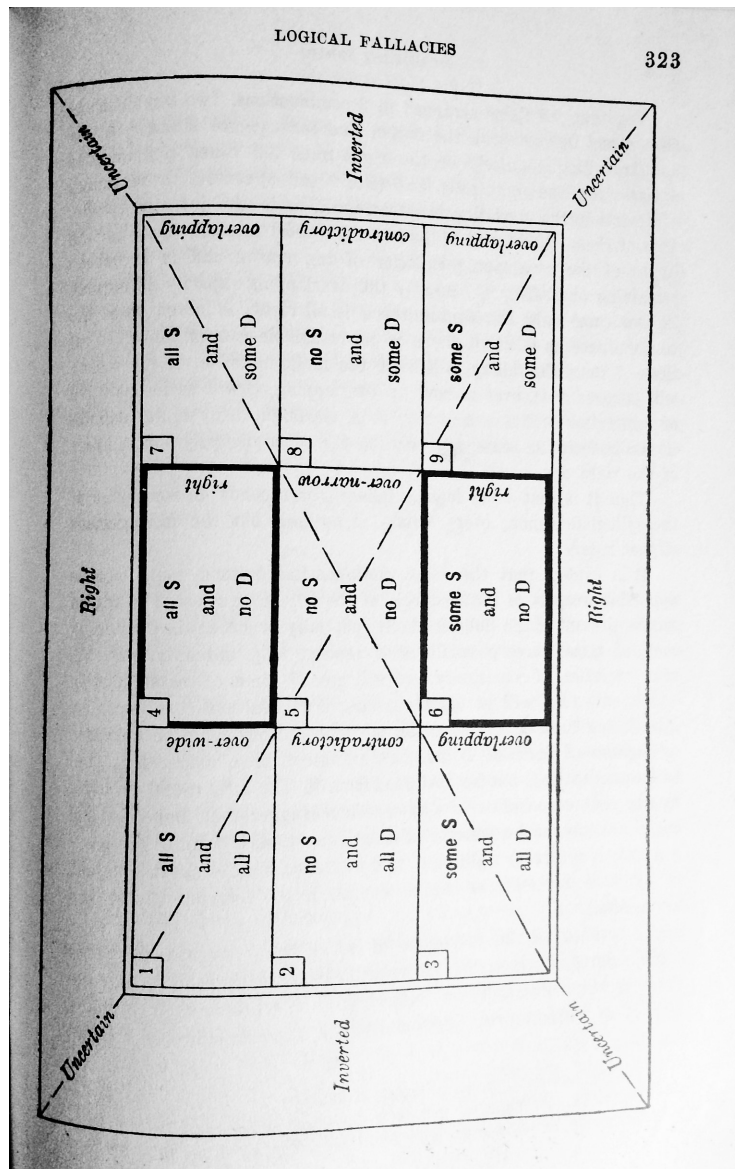
1556. sādharmaṇa-anaikāntika = ati-vyāpaka.

1557. asiddha-vyatirekin.

Luận lý học Phật giáo tập 1

ba vị trí khác với từng bộ ba vị trí, ở vị trí thứ hai chúng ta sẽ có tổng cộng chín cách phối hợp các vị trí nguyên nhân khác nhau giữa các tình huống giống nhau và các tình huống khác nhau, không hơn không kém.

Trong	biểu mẫu	này	tiết mục	“nơi all S”	được	phát hiện thấy	3	lần	(trong 1,4 và 7)
”	”	”	”	“nơi no S”	”	”	3	”	(” 2,5 ” 8)
”	”	”	”	“nơi some S”	”	”	3	”	(” 3,6 ” 9)
”	”	”	”	“nơi all D”	”	”	3	”	(” 1,2 ” 3)
”	”	”	”	“nơi no D”	”	”	3	”	(” 4,5 ” 6)
”	”	”	”	“nơi some D”	”	”	3	”	(” 7,8 ” 9)



Tất cả có 18 tiết mục được sắp xếp bằng 9 cách phối hợp. Hai phối hợp (số 4 và 6) tượng trưng cho nguyên nhân và hậu quả ở trong tình thế vững vàng và di chuyển điều hòa về hướng phải. Toàn bộ các cách phối hợp khác đều đi trệch khỏi hướng phải. Có hai phối hợp (số 2 và 8) bao gồm sai lệch tối đa, việc trệch hướng này quả là thảm khốc, đây chính là nguyên nhân đảo ngược. Hai trong số đó (số 1 và 5) lại có tầm quan trọng mang tính lý thuyết, chứng tỏ cho thấy những giới hạn khả năng chồng chéo của nguyên nhân và trong ba cách phối hợp còn lại (số 3, 7 và 9) khả năng chồng chéo lên nhau là rất bình thường. Chỉ trong hai trường hợp tính chất cùng đi đôi với nhau tỏ ra đúng đắn, còn trong bảy trường hợp tính chất này sai lầm, chẳng có tính chất cùng đi đôi nào với lại bất biến cả. Trong toàn bộ bảy trường hợp này sự sai lầm sẽ diễn ở ngay trong đại tiền đề. Nếu nguyên nhân tỏ ra quá mở rộng, thu hẹp đối đa hay chồng chéo lên nhau, thời nguyên nhân đó sẽ không đem lại hiệu quả hay “không chắc chắn”. Nếu ngược lại, mặc dầu có xác định rõ ràng, nhưng chỉ là xác định hiểu theo nghĩa không đáng ước ao, tượng trưng cho bộ phận mâu thuẫn đi ngược lại với nguyên nhân đúng đắn.

Như vậy, ta thấy rằng từng mỗi sai lầm luận lý đều tương ứng với một số qui luật thuộc qui tắc luận lý học, mỗi sai lầm đó chẳng là gì khác hơn là sự vi phạm qui luật đó.¹⁵⁵⁸

Có điều rất rõ ràng là chúng ta cũng có thể áp dụng cùng một phương pháp toán học trong phạm vi qui luật thứ nhất trong qui tắc Tam đoạn luận. Nguyên nhân có thể xuất hiện như là chủ đề một cách toàn diện, một phần hay chẳng có gì hết. Phối hợp từng khả năng một trong số ba khả năng thực tại trên, cộng với chín loại nguyên nhân kiên định, chúng ta có được 27 loại nguyên nhân, trong đó chỉ có bốn nguyên nhân chính đáng, có nghĩa là, có thực và kiên định. Bằng cách giới thiệu thêm nữa những phẩm chất tinh vi biểu mẫu nguyên nhân này có thể gia tăng bất tận (*Ad finitum*).¹⁵⁵⁹ Một số người bất chước Dignāga đã lao mình vào công việc vô dụng đó, nhưng ngài đã không nhúng tay vào công việc đó. Nguyên tắc có lợi nhất có thể biến thành phi lý (*ad absurdum*) bằng cách phóng đại vô nghĩa. Chỉ có những khác biệt căn bản ngài Dignāga đã thiết lập mới là quan trọng và hữu dụng – nguyên nhân có thể vừa là 1) đúng đắn, có nghĩa là có thực và kiên định, hay 2) không có thực, hoặc 3) bị đảo ngược, hoặc giả 4) không chắc chắn, có nghĩa là không cùng xảy ra và không kiên định.

Tóm lại, Tam đoạn luận chẳng là gì khác ngoài một cách diễn đạt bằng lời, trong đó có một hậu kết chính là một mối tương quan phức tạp giữa ba hạn từ. Một trong ba hạn từ đó đã trở thành thể nền (*substratum*) hay Chủ đề (S) chủ đề này tượng trưng, hay bao gồm một điểm thực tại tuyệt đối nhờ đó ám chỉ đến thượng tầng cơ sở cho hai hạn

1558. Xin đọc cp. và NBT., p. 80. 9; bản dịch, p. 220.

1559. Xin đọc cp. Stasiak, những sai lầm và cách phân loại các sai lầm này theo những nhà luận lý học Ấn Độ Cổ đại, bài báo. *Rocznik Orientalistyczny*, t. VI, p. 191-198.

từ phụ thuộc khác. Trong hai hạn từ này, một là bộ phận phụ thuộc, còn bộ phận kia nhất thiết phải phụ thuộc vào đó. Bởi lẽ bộ phận đó nhất thiết phải phụ thuộc, thế nên bộ phận phụ thuộc này sở hữu sức mạnh truyền tải sự hiện hữu của bộ phận phụ thuộc vào đó. Chính vì thế mà bộ phận sau này có tên gọi là Hậu Quả luận lý, hay còn gọi là Thuộc tính luận lý hay Đại Tiền đề (P) nữa. Hơn thế nữa, vì bộ phận phụ thuộc phải xuất hiện dựa trên thể nền đó để liên kết Thuộc tính với thể nền đó. Chính vì thế mà nguyên nhân hay hạn từ trung độ (M) thông qua đó đại tiền đề (P) được liên kết với chủ đề (S). Như vậy ta có tới hai mối tương quan giữa ba hạn từ này, hạn từ trung độ (M) phụ thuộc và thuộc tính (P), theo cách phổ quát, nhất thiết và luận lý; và hạn từ trung độ (M) quả thực hiện diện tùy thuộc hoàn toàn và thực tiễn chủ đề (S). Tam Đoạn Luận Phật giáo đang được áp dụng ở thời đại chúng ta ngày nay tại Tây Tạng và Mông Cổ có hình thái sau đây:

Chủ đề (S) của tôi là thể này thế nọ

Thuộc tính (P) của tôi là thể này thế nọ

Hạn từ trung độ (M) của tôi thế này thế nọ.

Điều này đúng hay sai? Có nghĩa là liệu sự xuất hiện của M dựa trên S đúng hay sai? Và liệu M phụ thuộc vào P đúng hay sai? Nếu cả hai điều này đều đúng cả, nguyên nhân chính là để kết luận và không còn gì phải nghi ngờ đây chính là một Tam đoạn luận.

Nếu điều này không đúng, thời không đúng ở chỗ nào? Phải chăng sự xuất hiện của M dựa trên S là sai chăng? Hay liệu sự phụ thuộc nhất thiết của M vào P là sai? Trong trường hợp thứ nhất nguyên nhân sẽ thiếu (hay không có) thực tại, trong trường hợp thứ hai nguyên nhân đó sẽ thiếu tính kiên định (trước sau như một).

Như vậy, khi ta kiểm tra tính chất hợp lệ của Tam đoạn luận ta chỉ có thể có được ba câu trả lời mà thôi. Người đồ đệ đang kiểm tra đó sẽ trả lời hoặc là:

Nguyên nhân là đúng, tôi chấp nhận nguyên nhân này (*ḥ dod=kāmam*).

Nguyên nhân không thực tế! (*rtag-ma-hgrub= asiddho hetuh*).

Không có cùng Phụ tùy! (*khyab-pa-ma-hbyuñ=vyāptir na bhavati*).

Cách phân loại này thật thấu đáo. Không còn câu trả lời nào khả thi khác hơn ba câu trả lời này nữa. Điều mà những vị tranh luận hiểu và những gì họ nói và các hạn từ nào họ sử dụng không còn mơ hồ và đã trở thành điều kiện hiển nhiên.

Điều sai lầm có thể bị giấu kín bằng các hạn từ không rõ ràng đầy đủ. Điều sai lầm này cần phải được phân tích và làm rõ vượt quá mọi khả năng nghi ngờ. Nói một cách thô thiển một sai lầm sẽ chẳng bao giờ, hay rất ít khi xảy ra. Nhằm mục tiêu giáo huấn

chính vì thế thật rất ích lợi để ta thực hành với những mệnh đề hơi có vấn đề, nói chính xác hơn là sai trái để những mệnh đề đó không còn bao giờ xảy ra cho bất kỳ ai. Một sai lầm thực sự chỉ được tạo ra khi tính chất đặc biệt của vấn đề đó bị che giấu bằng những ngữ cú không rõ ràng. Khi ngữ cú đã được làm rõ, trạng thái thô thiển của sai lầm đó sẽ xuất hiện một sai lầm, trong đó tuyệt đối không có quan hệ giữa M và S, cũng như không có quan hệ giữa M và P, tức là không phải một sai lầm nào khác (*nec phus ultra*), có những đặc tính như sau đây – “toàn bộ dê cừu đều thuộc loại ngựa, bởi lẽ chúng là những con bò”. Một tam đoạn luận như vậy sẽ chẳng bao giờ xuất hiện với bất kỳ ai, bởi lẽ, như ngài Vācaspati đã khẳng định, tâm trí loài người đều có khuynh hướng thiên về chân đế (sự thật). Nhưng những luận cứ nổi bật trong đó chẳng có chút thực tại nào cũng không phải là Phụ đồng cùng xảy ra. Cũng chẳng có bất kỳ mối ràng buộc nào giữa M và S nào cũng như giữa M và P, đều được tạo ra dưới dạng che giấu kỹ.

Những ví dụ sau đây sẽ chứng minh làm rõ, dưới dạng thô thiển, những trường hợp trong đó hoặc là 1) cả hai mối quan hệ đều đúng đắn, hay 2) nguyên nhân thiếu hẳn thực tại, hay 3) chẳng có phụ tùy nào xảy ra.

1. Chủ đề của bài thuyết trình (S) là chiếc bình gốm.¹⁵⁶⁰ Thuộc tính Luận lý (P) chính là “một hữu thể không thường hằng”. Nguyên nhân (M) – “bởi lẽ chiếc bình đã tồn tại”. Chúng ta sẽ có được những dạng tam đoạn luận sau đây:

Bất luận điều gì tồn tại là một Hữu thể không thường hằng,

Chiếc bình gốm thực sự tồn tại.

Chiếc bình gốm đó cũng không phải là một Hữu thể thường hằng.

Câu trả lời – Đó là điều chắc chắn tuyệt đối rồi!

2. Chủ đề diễn thuyết (S) là một chiếc bình gốm. Thuộc tính Luận lý (P) “không phải là Hữu thể”. Nguyên nhân (M) – “bởi lẽ chiếc bình gốm đó tồn tại”. Chúng ta sẽ có được những dạng tam đoạn luận sau đây :

Bất luận điều gì không tồn tại đều không phải là Hữu thể (Hữu thể).

Chiếc bình gốm không tồn tại.

Chiếc bình gốm đó không phải là một Hữu thể.

Câu trả lời – nguyên nhân không thực tế. Lỗi nằm ở tiêu đề, bởi lẽ chiếc bình gốm đó thực sự có tồn tại.

3. Chủ đề diễn thuyết (S) là một chiếc bình gốm. Thuộc tính Luận lý (P) “không phải là Hữu thể thường hằng”. Nguyên nhân (M) – “Bởi lẽ chiếc bình gốm đó tồn tại”. Chúng ta sẽ có được những dạng tam đoạn luận sau đây :

1560. Ví dụ của ngài Dignāga là “âm thanh”.

Bất luận điều gì tồn tại, lại là một Hữu thể Thường hằng.

Chiếc bình gồm tồn tại.

Chiếc bình gồm đó lại là một Hữu thể thường hằng.

Câu trả lời – Không có cùng Phụ tùy đồng xảy ra! Lỗi nằm ở đại tiền đề, bởi lẽ có những vật không tồn tại thường hằng.

Chuyển sang một hình thái có dạng biểu đồ những mối tương quan giữa S, M và P này có thể được tượng trưng như sau đây:

Khi P đặc biệt có liên quan với S là chính xác, câu trả lời sẽ là: khẳng định (yes)!

Khi P đặc biệt có liên quan với S không chính xác, ta có thể đặt câu hỏi là: Tại sao?

Khi M (nguyên nhân) có liên quan với P không chính xác, mặc dù chính xác trong tương quan với S, câu trả lời sẽ là: không có cùng phụ tùy đồng xảy ra!

Khi M (nguyên nhân) không chính xác trong tương quan với S và lại chính xác (hay cũng không chính xác) trong tương quan với P, câu trả lời sẽ là: nguyên nhân không thực tế!

Đây mới chỉ là một giản đồ thô thiển, những ví dụ sẽ được đưa ra tiếp theo sau đây. Mỗi sai lầm để có thể giản lược thành một trong những giản đồ thô thiển này.

§ 2. Sai Lầm Ngược Lại Với Thực Tại (*asiddha-hetv-ābhāsa*).

Người ta đã khẳng định thể nào là một sai lầm ngược lại với thực tại. Chúng ta đã cho rằng khi một mối tương quan bất biến của nguyên nhân với một hiệu quả nào đó được xác minh vượt qua bất kỳ nghi ngờ nào, nhưng sự hiện hữu của nguyên nhân trong một chủ đề hoặc là bị từ khước hay bị nghi ngờ; thời khi đó sai lầm khởi lên; nói cách khác, khi khía cạnh đầu tiên của nguyên nhân không được thể hiện, hay chúng ta vi phạm qui luật của qui tắc Tam đoạn luật Kinh Phật Pāli, - chúng ta sẽ có được một sai lầm thuộc loại nguyên nhân không có thực.

Như chúng ta đã nói rằng trong pháp cú của học thuyết phương Tây chúng ta gọi đó là một sai lầm nơi tiểu tiền đề. Khi sự hiện diện của nguyên nhân dựa trên tiểu tiền đề hoặc là không khả thi hay bị nghi ngờ, kết luận sẽ trở thành một sai lầm. Ví dụ đơn giản nhất về một loại sai lầm như vậy sẽ xuất hiện, khi không có một nghi ngờ nhỏ nhất nào thuộc mối tương quan bất biến giữa hai sự kiện, nhưng vị trí xảy ra điều đó được áp dụng trong một ví dụ nào đó phải không chắc chắn.

Giả như chúng ta nghe thấy một tiếng chim công¹⁵⁶¹ kêu. Không còn nghi ngờ gì nữa tiếng kêu này là một tiêu hiệu (tượng) có sự hiện diện của chim công. Và rồi lại

1561. NB, và NBT., p. 64. 17; bản dịch, p. 177.

có một số hang trước mặt chúng ta, trong đó con chim công đang ẩn nấp, nhưng chúng ta không thể quyết định được là trong chiếc hang nào. Kết luận đòi hỏi phải chắc chắn không khả thi trong lúc này. Quả thật chúng ta sẽ có:

Đại Tiền đề. Bất kỳ chỗ nào chúng ta phát hiện thấy có tiếng kêu của chim công, thời chim công hiện diện ở đó.

Tiểu Tiền đề. Tiếng kêu (rất có thể xuất phát từ chiếc hầm đó).

Kết luận. Con chim câu (rất có thể) hiện diện trong chiếc hầm đó.

Kết luận chỉ có thể xảy ra mà thôi, không mấy chắc chắn, và hiểu theo nghĩa này, kết luận này là một sai lầm. Sau đây chúng ta sẽ thấy rằng tên gọi của một nguyên nhân không chắc chắn bị giới hạn với nhiều loại khác.

Không những chỉ có nghi ngờ liên quan đến thực tại nhân mạnh đến phán đoán hậu kết mới làm cho nguyên nhân không có thực, hướng là tính chất phi thực tại được xác minh sẽ quay trở lại với từng nguyên nhân ám chỉ đến thực tại đó tới một sai lầm phi thực tại. Thí dụ như: Những người Phật tử bác bỏ không công nhận Linh hồn là một thực thể tâm linh tách biệt; linh hồn đó là một đối tượng không có thực. Kết quả là bất kỳ thuộc tính nào liên quan với linh hồn như là một nguyên nhân sẽ trở thành một nguyên nhân không có thực.

Thí dụ như ngài Vaiśeṣika quan niệm Linh hồn của một cá nhân đương sự như là một Thực thể có mặt ở khắp nơi, tự thân không ý thức được và bất động; bất động bởi lẽ linh hồn tồn tại ở khắp nơi. Những cảm thọ, dễ chịu hay khó chịu mặc dù là những đặc tính cố hữu của linh hồn lại không có mặt ở khắp nơi. Những cảm thọ này chỉ xuất hiện nơi thành phần xảy ra đồng thời với sự hiện hữu của thân xác và những bộ phận nội tại của thân xác đó. Có một sự tương tác giữa cơ quan nội tại và linh hồn tạo ra vào một khoảnh khắc đặc biệt nơi chính bộ phận nhất định của linh hồn hiện hữu khắp nơi đó một cảm thọ về điều gì đó sáng khoái hay khó chịu. Khi thân xác tự di chuyển đến chỗ này chỗ kia, những cảm thọ được tạo ra một cách phù hợp nơi các bộ phận khác của linh hồn bất động thuộc chính cùng một cá nhân đương sự đó.

Những ý tưởng này có thể được đưa vào một dạng Tam đoạn luận sau đây:¹⁵⁶²

Đại tiền đề. Một thực thể có những đặc trưng có thể hiểu được ở bất kỳ nơi nào thời có mặt ở khắp nơi, giống như không trung chẳng hạn.

Tiểu tiền đề. Linh hồn là một thực thể có những đặc trưng có thể hiểu được ở bất kỳ nơi nào.

Kết luận. Linh hồn có mặt ở bất kỳ nơi nào.

1562. NB, và NBT., p. 63. 13; bản dịch, p. 178.

Tính chất cùng xảy ra bất biến giữa Nguyên nhân và Hiệu quả đã được xác minh vượt qua bất kỳ nghi ngờ nào. Đại tiền đề là hoàn toàn đúng đắn. Nhưng tiểu tiền đề thời không. Lập luận, tranh luận thiếu hẳn thực tế, bởi lẽ điểm áp dụng, là điểm thực sự nhờ đó thượng tầng cơ sở của hai khái niệm phụ thuộc vào nhau phải được ám chỉ đến chính là một ảo tưởng. Linh hồn là một thực tại tách biệt có mặt ở khắp nơi lại không tồn tại, ít nhất đối với những người Phật tử. Chính vì thế lập luận tượng trưng cho một sai lầm về phi thực chất, là một sai lầm đi ngược lại qui luật đầu tiên trong nguyên tắc tam đoạn luận Phật giáo.

Theo ý kiến của những người Phật tử, mặc dù Linh hồn có là một thực thể tách biệt, lại là một phi thực thể và mỗi thuộc tính liên quan đến Linh hồn rõ ràng sẽ vô thực. Tuy nhiên linh hồn mang tính chất “phi thực tế” chỉ khi nào Linh hồn nắm giữ một vị thế nào đó trong tiểu tiền đề, là chủ đề của một kết luận mà thôi. Bởi lẽ ở đây chính là điểm tiếp xúc giữa luận lý và thực tại. Nếu điểm thực tại, là Thể nền hay là thực tại nhấn mạnh đến toàn bộ lập luận, tranh luận không có mặt, thời sai lầm sẽ trở thành một phi thực tại. Những tam đoạn luận khác, trong đó Linh hồn không chiếm được vị thế của tiểu tiền đề, sẽ được nghiên cứu từ quan điểm kiên định luận lý mà không ám chỉ đến học thuyết bác bỏ Linh hồn đặc biệt của các Phật tử. Thí dụ như, hậu kết dưới dạng “mọi thân xác đang sống sở hữu Linh hồn, bởi lẽ thân xác đó sở hữu đầy đủ chức năng sinh vật” sẽ được phân tích, sẽ được chứng minh như tình hình diễn biến sau đây, từ quan điểm luận lý học thuần túy, có hơi độc lập với ý kiến của các phần tử đang phấn đấu cho chính tính chất thực tại và phi thực tại của mình. Sai lầm Phi thực tại chính là một sai lầm liên quan đến thực tại hay đến tính chất không chắc chắn về tiểu hạn từ và về tiểu tiền đề.

Quả là một điều đương nhiên rằng trong các cuộc tranh luận công khai, cũng như trong toàn bộ suy luận, các phần tử đang phấn đấu đã sử dụng các hạn từ phải có ý nghĩa nhất định và đồng nhất. Nếu một bộ phận hiểu được một hạn từ theo một nghĩa nào đó và đối thủ của họ lại hiểu theo một nghĩa khác, thời giữa họ sẽ không tồn tại một cuộc tranh luận công khai ngay tình (*bona fide*) bình thường.

Nhưng khi một bộ phận ngay tình sử dụng một hạn từ có ý nghĩa đối phương không thể chấp nhận được, điều có thể xảy ra là Phép diễn dịch đối với bộ phận đó là chính xác, nhưng đối với đối thủ của họ lại không thể chấp nhận được và là điều phi thực tế. Thí dụ khi những người Kỳ na lập luận¹⁵⁶³ rằng:

Đại tiền đề. Một cơ thể sẽ chết khi ta lột mất phần vỏ che phủ quanh nó chính là một sinh vật.

Tiểu tiền đề. Cây cối là những cơ thể như vậy.

1563. NB, và NBT., p. 62. 13; bản dịch, p. 173.

Kết luận. Cây cối chính là những sinh vật vậy.

Theo quan điểm của những người Kỳ na luận cứ này hoàn toàn đúng đắn, bởi lẽ người Kỳ na này có những quan điểm riêng vật chết và vật sống là như thế nào. Nhưng đối với người Phật tử, nguyên nhân đó quả thực là không thực tiễn, bởi lẽ người Phật tử lại có một định nghĩa khác về vật chết và vật sống là như thế nào. Theo quan điểm của người Phật tử cây cối không phải là điểm có thực, trong đó ta có thể phát hiện ra được. Đối với người Phật tử sai lầm ở đây sẽ là một sai lầm về phi thực tại, là một sai lầm nơi tiểu tiền đề. Người Phật tử cũng có thể phản đối lại đại tiền đề, tức là chống lại qui luật cho rằng, “bất kỳ điều gì khi chết bị lột bỏ lớp vỏ che thân đều là một sinh vật” nhưng đây là một vấn đề khác. Trong trường hợp hiện tại qui luật này không bị bác bỏ cũng chẳng bị nghi ngờ gì. Nhưng giả sử rằng điều này hoàn toàn đúng đắn, thời việc áp dụng qui luật này vào cho cây cối thời không thể được theo quan điểm của người Phật tử, bởi lẽ hạn từ chết có một ý nghĩa khác đối với người Phật tử. Đối với người Phật tử chết có nghĩa là - chấm dứt cuộc sống nhận thức và thực sự ta không phát hiện thấy điều này nơi cây cối.

Cũng có một luận cứ tương tự của những người Kỳ-na¹⁵⁶⁴ như sau: “Cây cối ngủ bởi lẽ lá cây khép lại vào ban đêm” luận cứ này bị bác bỏ là phi thực tế, bởi lẽ chẳng phải toàn bộ các lá cây đều khép lại vào ban đêm đâu, nhưng chỉ có một vài loại lá cây đặc biệt mà thôi. Lại nữa, đây cũng là một sai lầm về tiểu tiền đề. Không có phán đoán đặc thù nào được chấp nhận nơi một tam đoạn luận chính xác. Phán đoán “một số cây khép lá lại vào ban đêm” không thể dẫn đến bất kỳ một kết luận rõ ràng nào.

Những điều ngược lại cũng có thể xảy ra. Điều này có thể xảy ra đó là tiểu tiền đề chính nhà triết học trích đoạn rất có thể trở thành phi thực tế. Điều này có thể xảy ra nơi những trường hợp đó khi mà mặc dù ông không chấp nhận ý kiến đối thủ của mình, tuy nhiên ông vẫn trích tiểu tiền đề đó để rút ra được một số lợi thế cho chính học thuyết của mình. Chính ngài Dignāga đã kết án mạnh mẽ phương pháp chiếm lợi thế từ một học thuyết ngoại lai và không đáng tin tưởng.

Thí dụ như nhà triết học Sāṅkhya đã chủ trương rằng toàn bộ các cảm thọ sướng cũng như khổ tự thân là không tự ý thức được, bởi lẽ chỉ có Linh hồn mới có khả năng ý thức mà thôi. Nhưng Linh hồn lại mang tính chất bất biến và chỉ có thể làm sáng lên, Linh hồn đó không thể chứa đựng bất kỳ cảm thọ nào. Đối với nhà triết học Sāṅkhya cảm thọ chỉ là những đường pháp bao cho một Chất Thể thường hằng, và hiểu theo nghĩa này đối với ông các cảm thọ này mang tính chất thường hằng,¹⁵⁶⁵ bởi lẽ chất liệu của các cảm thọ này là chất thể thường hằng. Nhưng để chứng minh rằng các cảm thọ này là vô thức, ông muốn chiếm đoạt lợi thế từ học thuyết Phật giáo đã từ khước hiện

1564. NB, và NBT., p. 19. 7; bản dịch, p. 54.

1565. kārāṇa-vasthāyām nityam.

hữu đối với bất kỳ thực thể vĩnh viễn nào. Cảm thọ xuất hiện và biến mất mà không có hữu nơi một số thực thể tồn tại lâu dài nào. Thế rồi ngài Sāṅkhya biện luận rằng - nếu cảm thọ là vô thường, thời chúng không thể tự ý thức về bản thân mình được (tự giác), bởi lẽ ý thức chính là một thực thể thường hằng chỉ thuộc về linh hồn mà thôi.

Ngài Dignāga đã kịch liệt lên án phương pháp chiếm lợi thế từ học thuyết của đối thủ. Đây là một sai lầm phi thực tại, bởi lẽ nguyên nhân là không có thực vì chính nhà triết học đó vẫn cố tìm kiếm hỗ trợ từ học thuyết đó.

Tuy nhiên, một sai lầm phối hợp giữa phi thực tại và đầy mâu thuẫn thời không thể khả thi, nhưng trong những trường hợp như vậy điều này thường ám chỉ đến một loại phi thực tế, vì thực tại của nguyên nhân tồn tại nơi một chủ thể thực sự chính là điều kiện đầu tiên phải được thỏa mãn.¹⁵⁶⁶

§ 3. Sai lầm nơi Nguyên nhân trái ngược.

Đây chính là một sai lầm về tính kiên định trước, hay tính phụ tùy (cùng đi đôi với nhau). Nguyên nhân (lý do), hay là hạn từ trung độ, tượng trưng cho phụ tùy hay tương liên bất biến, không phải với hậu quả tự nhiên, nhưng là với hậu quả tự nhiên, với một thành phần đối nghịch mâu thuẫn với hậu quả tự nhiên. Trong biểu đồ có hệ thống sai lầm này chiếm giữ vị trí thứ hai và thứ tám. Sai lầm này chủ yếu mang tính chất lý thuyết chứng tỏ cho thấy tính chất kiên định tối đa mà một nguyên nhân luận lý có thể gánh chịu. Trong thực tế sai lầm này rất khó xảy ra dưới dạng công khai và thuần túy. “Khuyh hướng tự nhiên của tâm linh nhân loại” hướng về chân đế và tính kiên định sẽ nổi lên rất mạnh mẽ chống lại một “nguyên nhân” thuộc loại này. Nhưng khi sai lầm này bị che giấu phía sau một thuật ngữ không chắc chắn, không rõ ràng hay không được lĩnh hội một cách đầy đủ, có điều thường xuyên xảy ra là sai lầm này thường xuất hiện ngay tận cuối một số luận cứ đặc biệt. Tính khác biệt giữa vị trí số 2 và vị trí số 8 chính là trước tiên nguyên nhân (lý do) xuất hiện trong mọi trường hợp khác nhau và thứ hai nguyên nhân này chỉ bao gồm một phần thuộc lãnh vực cấm kỵ đó. Khía cạnh thông thường của các trường hợp này chính sự vắng mặt hoàn toàn nguyên nhân này trong những trường hợp giống nhau, nơi nguyên nhân này nhất thiết phải có mặt. Một nguyên nhân bị che giấu như vậy mâu thuẫn được phát hiện bất kỳ khi nào nhà triết học, khi phân tích, đưa ra một luận cứ đi ngược lại với những nguyên tắc căn bản mà chính vị đó đã thừa nhận. Hình thức che giấu của luận cứ bị che giấu đó được phát hiện thấy trong hai ví dụ sau đây:

Âm thanh (Phê Đà) là những thực thể thường hằng,

1566. Ngài Dignāga tính được bốn asiddhas đó là: ubhaya, anyatara, sandigadha và āśraya- (dharmi-) asiddha. bằng cách phân nhỏ thêm asiddha thứ hai và Dharmakīrti cuối cùng hình như có đến sáu asiddhas. Xin đọc cp. Nyāya-mukha, p. 14.

Bởi lẽ có những nguyên nhân tạo ra những âm thanh này.

Bất kỳ điều gì là một sản phẩm cũng chính là một thực thể thường hằng, giống như khoảng không gian vũ trụ.

Trường hợp ngược lại với đồng phụ vừa diễn tả cũng chính xác. Chính vì thế nguyên nhân được viện dẫn này chính là một nguyên nhân dẫn đến điều trái ngược. Nguyên nhân này chiếm vị trí số 2 bởi vì nguyên nhân đó hiện hữu nơi toàn bộ những trường hợp giống nhau, thí dụ như, những đối tượng thường hằng, giống như khoảng không gian vũ trụ v.v... và nguyên nhân này cũng xuất hiện nơi toàn bộ những trường hợp khác biệt, thí dụ như, các đối tượng vô thường, như những chiếc bình gốm chẳng hạn.

Âm Thanh (Phệ Đà) là những thực thể thường hằng,

Bởi lẽ những âm thanh này được tạo ra theo ý muốn.

Bất luận điều gì được tạo ra theo ý muốn con người đều là thực thể thường hằng.

Cũng giống vậy nhưng nguyên nhân không xuất hiện nơi toàn bộ những gì giống nhau, thí dụ như, những đối tượng thường hằng chẳng hạn. Nhưng lại khác với nguyên nhân trước đó ở chỗ nguyên nhân này không hiện hữu nơi toàn bộ lãnh vực cấm kỵ trong những trường hợp giống nhau; mà còn chỉ hiện hữu nơi một số những sự vật vô thường, giống như những bình gốm chẳng hạn. Nguyên nhân này lại không hiện hữu nơi bộ phận khác trong các đối tượng khác nhau, như sấm chớp chẳng hạn.

Một ví dụ về một nguyên nhân đối nghịch mâu thuẫn như sau đây:¹⁵⁶⁷

Triết gia Sāṅkhya mong muốn xác minh rằng các cơ quan giác quan phải là những cơ quan của một nhân vật nào đó, có nghĩa đây chính là những cơ quan của một linh hồn. Linh hồn là một thực thể đơn giản, những cơ quan giác quan chính là những vật thể vật chất hỗn hợp. Chính vì thế, ngoài một nguyên tắc chung, cho rằng vật chất hỗn hợp tồn tại, nhằm đem lại lợi ích cho thực thể đơn giản, chính vì vậy (*ergo*) các cơ quan giác quan tồn tại, nhằm đem lại lợi ích cho Linh hồn. Tính chất mơ hồ của bạn “tồn tại vì lợi ích cho ai đó đã che đậy đặc tính thực sự của luận cứ này. Quả thật để tồn tại nhằm đem lại lợi ích cho ai đó có nghĩa là gây ảnh hưởng đến người đó một cách trực tiếp hay gián tiếp. Và để ảnh hưởng đến người này có nghĩa là tạo ra một biến đổi nơi người đó. Nhưng ta chỉ có thể tạo ra một biến đổi nơi một thực thể hỗn hợp, ta không thể tạo ra biến đổi cho một thực thể đơn giản được.

Như vậy, luận cứ của ngài Sāṅkhya chính là những cơ quan giác quan tồn tại nhằm đem lại lợi ích cho Linh hồn lại đi ngược lại với chính nguyên tắc cơ bản của ông đó là linh hồn là một thực thể đơn giản phi hỗn hợp và bất biến.

1567. NB, và NBT., p. 63. 13; bản dịch, p. 175.

Loại nguyên nhân đối nghịch mâu thuẫn rất thường xuyên xảy ra trong triết học. Người ta đã xác minh được rằng đây chính là một sai lầm đặc biệt nơi những Châm ngôn của trường phái Nyāya. Ngài Dignāga thừa nhận điều đó như là một loại thuộc nguyên nhân mâu thuẫn của ông. Nhưng ngài Dharmakīrti lại từ chối coi đó như là một loại sai lầm đặc biệt.¹⁵⁶⁸ Ông cho rằng sai lầm này được bao gồm trong hai loại nguyên nhân mâu thuẫn như ngài Dignāga đã xác minh, và chiếm vị thế số 2 và số 8 trong Chuyển Luân của ông.

§ 4. Sai lầm thuộc Nguyên nhân không chắc chắn.

Trong Luân Thường (Wheel logical) của ngài Dignāga liên quan đến những nguyên nhân luận lý, nguyên nhân nắm giữ nhận thức tối thiểu¹⁵⁶⁹ lại chiếm giữ vị trí trung tâm. Người ta xác định nguyên nhân này không tồn tại cả trong những trường hợp giống nhau lẫn khác nhau. Nguyên nhân này ở gần kề ngay với chủ đề, và chính vì thế mà không thuyết phục được. Đây không phải là một nguyên nhân gì cả. Nếu chúng ta cho rằng những Âm thanh Phệ Đà chính là những thực thể thường hằng bởi lẽ chúng ta có thể nghe được những âm thanh đó, nguyên nhân có thể nghe được này sẽ hiện hữu nơi chủ thể là âm thanh một cách rõ ràng. Nguyên nhân này sẽ không có mặt nơi tất cả những trường hợp giống nhau cũng như trong tất cả các trường hợp khác nhau. Nó sẽ trở nên quá hạn hẹp và chính vì thế mà bao gồm tất cả. Việc xác minh nguyên nhân này rõ ràng là chỉ mang tính chất quan trọng lý thuyết mà thôi, khi ta khẳng định theo cách không che giấu thô thiển và tuyệt đối như vậy. Những nguyên nhân này có thể nhận được tính chất quan trọng thực tiễn đáng kể, giống như nguyên nhân “mâu thuẫn”, khi nguyên nhân đó được che giấu đằng sau một số khái niệm hay những cách diễn đạt chưa được phân tích đầy đủ và thiếu rõ ràng, như chúng ta sẽ được thấy sau này. Trong bất kỳ trường hợp nào nguyên nhân này tượng trưng cho một tính chất quyết định tối thiểu, sức mạnh quyết định cuối cùng chỉ bằng không.

Ở trên và dưới sai lầm căn bản này có hai nguyên nhân chính; ở phía bên phải và phía bên trái là hai nguyên nhân mâu thuẫn chính; và ở bốn góc có bốn nguyên nhân “không chắc chắn”. Ngài Dharmottara cho rằng:¹⁵⁷⁰ “Điều chắc chắn chính là một vấn đề, chính mục đích của Tam đoạn luận thế rồi lại trở thành hết sức thuyết phục. Tính chất không đi đến kết luận lại chính là điều không chắc chắn. Đây chính là trường hợp một nguyên nhân khiến cho chúng ta phải dao động giữa một kết luận và việc khước từ kết luận đó.

Khía cạnh chung nơi toàn bộ những nguyên nhân không chắc chắn rõ ràng là phản

1568. NB, và NBT., p. 73. 8 ff.; bản dịch, p. 203 ff.

1569. asādhāraṇa.

1570. NBT., p. 65. 18, p. 180.

hướng luận của đại tiền đề vừa sai lầm lại vừa tỏ ra nghi ngờ.¹⁵⁷¹ Đây chính là một vi phạm qui luật thuộc quy tắc Tam đoạn luận. Việc thiếu vắng toàn bộ nguyên nhân nơi những tình huống khác biệt hoặc là trở thành sai lạc hay là đáng nghi ngờ. Mặc dù qui luật thứ ba thuộc quy tắc Tam đoạn luận chẳng là khía cạnh nào khác hơn là khía cạnh thuộc qui luật thứ hai, tuy nhiên chính khía cạnh của qui luật này đã trực tiếp đáng quan tâm đến trong toàn bộ những sai lầm mang tính chất không chắc chắn, chính vì thế điều thiết yếu đối với Vasubandhu và Dignāga là phân biệt rõ ràng được hai qui luật này, bởi lẽ đây chính là phận sự của họ là phân biệt rõ ràng giữa tam đoạn luận thỏa thuận và Tam đoạn luận khác biệt hay giữa dạng *mang tính đề quyết* và dạng *mang tính giả thuyết* thuộc dạng tam đoạn luận Giả Thuyết Hỗn Hợp.

Như chúng ta đã nói, bốn loại nguyên nhân không rõ ràng bao gồm sự vi phạm trực tiếp qui luật thứ ba thuộc quy tắc Tam đoạn luận được đặt ở vị trí bốn góc nơi biểu đồ của ngài Dignāga. Hai trong số bốn nguyên nhân đó được đặt ở vị trí bên trái, nơi góc trên phía trái và nơi góc dưới phía trái, lại có khía cạnh chung với nguyên nhân trùng khớp lên nhau lại có mặt nơi toàn bộ các lãnh vực cấm đoán thuộc những tình huống khác nhau, hai nguyên nhân còn lại, được đặt ở vị trí bên phải góc phía trên và phía dưới, có một nguyên nhân chỉ trùng khớp có một phần lãnh vực cấm đoán mà thôi.

Nếu chúng ta vẽ ngang qua biểu mẫu của ngài Dignāga thêm hai đường chéo nữa, hai đường chéo này sẽ đi ngang qua trung tâm do nguyên nhân “quá hạn hẹp” chiếm giữ và sẽ hợp lại cả bốn góc, trong đó lại có bốn “nguyên nhân không chắc chắn” ẩn ngữ. Cùng lúc đó hai đường chéo này sẽ tách rời những nguyên nhân không chắc chắn khỏi những nguyên nhân chắc chắn. Như chúng ta sẽ thấy bốn nguyên nhân chắc chắn gồm có hai nguyên nhân chắc chắn và chính đáng, nằm ở vị trí trung tâm phía trên hay phía dưới; và hai nguyên nhân chắc chắn nằm ở vị trí ngược lại, về phía trung tâm bên trái và bên phải. Quả thật đây là một “luân thường kỳ diệu”.

Ngay ở góc phía trên bên trái của biểu mẫu chúng ta thấy có sai lầm “quá rộng mở”. Đây là một nguyên nhân không đi đến kết luận (inconclusive) bởi lẽ nguyên nhân này hiện hữu nơi toàn bộ những tình huống giống nhau cũng như khác nhau. Nguyên nhân này cũng không chắc chắn ở một mức độ giống hệt như nguyên nhân “quá hạn hẹp”. Nếu chúng ta cho rằng: “Những âm thanh Phệ đà là những thực thể thường hằng, bởi lẽ chúng ta có thể nhận thức được những âm thanh đó”¹⁵⁷² thời lý do nhận thức đó rõ ràng là được nhận thấy nơi những thực thể thường hằng, giống như Không Gian, và nơi những thực thể vô thường, giống như những chiếc bình gốm v.v... Nguyên nhân này không đi đến kết luận, bởi lẽ nó bao hàm quá nhiều thứ. Tính chất quan trọng lý thuyết của nguyên nhân này thật là đáng kể, như được chứng minh bằng giới hạn tối đa thuộc

1571. asiddha-vyatirekin, sandigdha-vyatirekin vā.

1572. NB. và NBT.

nguyên nhân bao trùm hết thảy các nguyên nhân khác như chúng ta đã chứng minh cho thấy nguyên nhân “quá hạn hẹp” đã cho thấy giới hạn tối thiểu như thế nào. Nơi hình thức thô thiển nguyên nhân này khó có thể ăn nhập với thực tiễn. Nơi hình thức che giấu nguyên nhân này không chỉ có thể xuất hiện, nhưng triết học phương Tây cho thấy những trường hợp một khi khó lòng đạt đến được, thời những kết luận quan trọng lại có thể rút ra được từ tiêu hiệu (tượng) luận lý thuộc khả năng nhận thức của chúng ta và chúng ta phải cần cố gắng lâu dài của nhiều thế hệ khác nhau để thẩm định tính sai lầm thô thiển của luận cứ này.

Loại nguyên nhân không chắc chắn thứ hai, được đặt ở vị trí góc bên trái của biểu mẫu, loại nguyên nhân này được tạo ra do một nguyên nhân khác hiện hữu nơi một số tình huống giống nhau, nhưng lại chòng chéo lên nhau vào lãnh vực khác nhau và bao phủ hoàn toàn lãnh vực này. Ngài Dharmakīrti đưa ra một ví dụ sau đây:¹⁵⁷³ “Những âm thanh tiếng nói không do tinh tấn có ý thức tạo ra, bởi lẽ những âm thanh đó là vô thường”. Nguyên nhân mang tính vô thường chỉ hiện hữu một phần nơi những tình huống giống nhau, giống như sấm chớp hoàn toàn không phải là một sản phẩm do con người tạo ra. Nguyên nhân này hoàn toàn vắng mặt nơi thành phần khác nơi các tình huống tương tự, giống như Không Gian cũng không phải là một sản phẩm do con người tạo ra. Mặt khác, nguyên nhân mang tính vô thường này lại hiện hữu đi ngược lại với qui luật tam đoạn luận thứ ba, trong toàn bộ các tình huống khác nhau, giống như những chiếc bình gốm v.v... lại chính là những sản phẩm của con người tạo ra và mang tính vô thường. Bất kỳ nơi đâu có một sản phẩm do ý chí con người tạo ra, thời đặc tính vô thường cũng đều hiện hữu. Sai lầm này tiến rất gần đến sai lầm mâu thuẫn và rất khó có thể xuất hiện dưới hình dạng thô thiển được. Tuy nhiên, quan điểm hỗ tương đúng đắn thuộc ba thuật ngữ này là 1) “những âm thanh”, 2) “tính chất thường hằng” hay “hiện hữu bất biến” và 3) “sản phẩm liên quan đến nguyên nhân” hay hiện hữu biến đổi, với chính khái niệm sai đẳng này về “sản phẩm cố ý” sẽ được xác minh rõ ràng và dứt khoát bằng chính sự khác biệt mà thôi (*per differeñtiam*). Nếu như học thuyết luận lý có thể cho thấy rõ ràng điều gì được loại bỏ trong tình huống này, chỉ khi đó học thuyết này sẽ cho thấy điều gì được bao hàm trong đó. Nếu chúng ta thực hiện được cùng những cách đặt đả ba hạn từ này nơi ví dụ của ngài Aristotle: “Ngài Socrate phải chết, vì ông ta là một con người”, nếu chúng ta thử sắp đặt đủ mọi loại vị trí đối với ba hạn từ, ngài Socrate, phải chết và một người, để có thể loại bỏ những vị trí sai lầm, chúng ta sẽ có một sai lầm tương ứng với nguyên nhân không chắc chắn thứ hai dưới dạng sau đây: “Ngài Socrate không phải là người, vì ngài không phải chết”. Một nguyên nhân như vậy tiến rất gần đến một nguyên nhân mâu thuẫn. Nguyên nhân tử vong bao gồm trọn vẹn lãnh vực những tình huống khác nhau, bởi lẽ mọi người đều không bất tử, nhưng

1573. NB, và NBT., p. 66. 8 ff.; bản dịch., p. 182.

mọi người đều phải chết. Tuy nhiên đây không phải là một nguyên nhân mâu thuẫn, vì nguyên nhân này cũng xuất hiện nơi một thành phần thuộc những tình huống giống nhau. Tử vong có hiện hữu cả nơi những sanh vật không phải là con người, cũng như hiện hữu nơi nhân loại vậy.

Loại nguyên nhân không chắc chắn thứ ba, là nguyên nhân được đặt ở vị trí bên phải góc phía trên của biểu mẫu này hệ tại nơi sự hiện hữu trong toàn bộ các lãnh vực những tình huống giống nhau, và nơi một phần độ trùng khớp nơi lãnh vực mâu thuẫn thuộc các tình huống khác nhau. Sai lầm này tiến gần nhất đến với nguyên nhân chính trực. Nguyên nhân này xảy ra thường xuyên nhất. Hầu như đa phần đây là một kết quả của một tương phản không hợp lý. Nếu vạn vật do tinh tấn (hay cố gắng) tạo ra đều là vô thường, thời không hợp lý để cho rằng vạn vật vô thường đều do tinh tấn (hay cố gắng) tạo ra. Nếu khói luôn luôn do lửa tạo ra, thời sẽ không hợp lý để cho rằng lửa luôn luôn tạo ra khói. Nếu mọi người đều phải chết, thời sẽ không hợp lý để cho rằng mọi sinh vật đều phải chết đều là con người. Aristotle đã lưu ý đến sai lầm này và ông đã đặt tên cho sai lầm này là sai lầm đảo ngược thứ tự các hạn từ (*Fallacia Consequentis*). Đó chính là một cách chuyển đổi vị trí giữa nguyên nhân và hậu quả luận lý của nguyên nhân đó. Đương nhiên, tính chất quan trọng và ý nghĩa đầy đủ của nguyên nhân này đã trở nên luận ra một cách rõ ràng một khi vị trí của những hạn từ trong số chín vị trí, có nghĩa là trong toàn bộ hệ thống thuộc toàn bộ các vị trí nguyên nhân khả thi, đã được chỉ rõ trong bản biểu mẫu đó.

Sai lầm thứ tư của một nguyên nhân không chắc chắn, là nguyên nhân nằm ở vị trí góc dưới về phía tay mặt trong bản biểu mẫu của ngài Dignāga, cốt tại ở sự hiện hữu một phần thuộc các tình huống khác nhau. Ngài Dignāga đưa ra ví dụ sau đây:¹⁵⁷⁴ “Những âm thanh tiếng nói chính là những thực thể thường hằng, bởi lẽ những âm thanh đó không phải là những vật thể”. Một vật thể là một thực thể vật chất có những kích thước giới hạn có giới hạn. Trong một lãnh vực tương tự như vậy, trong số các thực thể thường hằng, chúng ta phát hiện thấy những nguyên tử thường hằng của những người Vaiśeṣika cũng là những vật thể và lại là những vật thể thường hằng. Nhưng chúng ta cũng thấy Khoảng Không vũ trụ cũng mang tính chất thường hằng và lại không phải là một vật thể có kích thước giới hạn. Nơi lãnh vực không giống nhau thuộc những thực thể không thường hằng, những thực thể biến đổi chúng ta thấy có những chiếc bình gốm chẳng hạn cũng là những vật thể; và chúng ta cũng khám phá ra chuyển động cũng không phải là một vật thể. Liên quan đến phép loại suy nơi những nguyên tử chúng ta có thể kết luận rằng âm thanh không biến đổi. Liên quan đến phép loại suy nơi chuyển động chúng ta có thể kết luận rằng những âm thanh đó lại đang biến đổi. Vị thế của một nguyên nhân hơi có vẻ không chắc chắn, tính chất không chắc chắn ở đây có thể đạt đến mức độ tối đa.

1574. NB, và NBT., p. 66. 12; bản dịch, p. 183.

Trị số tối đa tính chất trái ngược nhau được tìm thấy nơi nguyên nhân trái ngược nhau, trị số tối đa về nhận thức được phát hiện thấy nơi sai lầm quá rộng lớn, và trị số tối đa tính chất không chắc chắn được tìm thấy nơi loại sai lầm thứ tư. Sai lầm dễ dàng nhất và tự nhiên nhất được tìm thấy nơi loại sai lầm thứ ba.

§ 5. Sai lầm tương phản.

Không lệ thuộc từ chín vị thế thuộc hạn từ trung độ, liên quan đến những tình huống tương đồng và khác biệt, ngài Dignāga đề cập đến một sai lầm đặc biệt mà ngài ám chỉ đến loại không chắc chắn, mặc dù loại này không thấy xuất hiện trong biểu mẫu của ngài. Biểu mẫu được giả định là đã trở nên thấu đáo và những tiết mục của biểu mẫu này xem ra khử triệt lẫn nhau. Tuy nhiên, nguyên nhân phụ thêm vào, nếu phải được chèn thêm vào biểu mẫu, sẽ đồng thời chiếm giữ hai vị thế, lại là những vị thế thuộc nguyên nhân chánh đáng (số 4 hay số 6) và một với nguyên nhân đảo ngược hay nguyên nhân mâu thuẫn (số 2 hay số 8). Mỗi nguyên nhân không chắc chắn chứa đựng một sự dao động (fluctuation) giữa hai khả năng đối nghịch nhau. Đặc tính của tính chất không chắc chắn như vậy chính là sự thiếu vắng bất kỳ quyết định nào, thái độ tâm linh chính là nghi ngờ. Nhưng một khi hai cách giải quyết đối nghịch nhau được khẳng định với cùng một sức mạnh, thời thái độ tâm linh không còn là nghi ngờ nữa, nhưng lại chính là điều chắc chắn. Ngay tức khắc có hai điều chắc chắn xảy ra; mặc dù cả hai đều đã được cứu xét đến, hai điều chắc chắn này phải triệt diệt lẫn nhau phù hợp với qui luật mâu thuẫn. Học thuyết Vaiśeṣika về thực tại Phổ quát và học thuyết đối nghịch nhau về phi thực tại được trích đoạn như là một tình huống mâu thuẫn giữa hai qui luật đó. Vấn đề khó khăn liên quan đến tính chất vô tận và tính chất hữu hạn của Thời gian và Không gian, như đã được trình bày rõ ràng, chính xác trong các dữ liệu của Phật giáo rất có thể đã đem lại cho ta một ví dụ tốt hơn. Ngài Dignāga khẳng định rằng những tình huống mâu thuẫn giữa hai qui luật đó rất có thể đã trở thành khả thi nơi một phần lớn trong siêu hình học và tôn giáo và ngài cũng ghi thêm một nhận xét¹⁵⁷⁵ như sau: “Trên cõi đời này sức mạnh của nhận thức trực tiếp và uy quyền của Kinh Thánh có đôi khi còn mạnh mẽ hơn bất kỳ luận cứ nào”. Mặc dù có xuất hiện một giới hạn như vậy, ngài Dharmakīrti đã phê phán chính đạo sư của mình là đã giới thiệu vào lãnh vực Luận lý học một yếu tố siêu luận lý học. Ngài cho rằng: “Lãnh vực hậu kết thích đáng chính là ba mối liên quan luận lý học, (có nghĩa là tính chất nhất thiết phải có mặt một nguyên nhân dựa trên chủ thể, sự hiện diện cần thiết của nguyên nhân đó các tình huống tương đồng và sự vắng mặt tuyệt đối của các nguyên nhân đó nơi toàn bộ các tình huống khác nhau). Ba mối tương quan luận lý học này, ở mức độ được xác định do những sự kiện tích cực... sẽ tạo ra hậu kết. Chính vì thế mà chúng ta có thể gọi mối tương quan này

1575. Nyāya-mukha, p. 35 thuộc bản dịch của Tucci.

chính là lãnh vực hậu kết... Chính vì chỉ có mình hậu kết thực sự mới là chủ đề thảo luận của chúng tôi, chúng ta không thể xử lý một nguyên nhân ngay tức khắc vừa đúng lại vừa sai... Hai nguyên nhân vừa đúng và lại mâu thuẫn không thể nào được xác định dựa trên những sự kiện có thực được”.¹⁵⁷⁶ Chính vì hậu kết chỉ được xác minh dựa trên ba qui luật đồng nhất tính, qui luật Nhân Quả và qui luật Phủ định mà thôi, ngài nói tiếp như sau: “Chính vì thế để có được một mâu thuẫn thực sự, hiệu quả nhìn chung phải tồn tại mà không cần có một nguyên nhân thực sự nào hay một đặc tính chung phải hiện hữu đâu đó vượt quá khái niệm theo đó khái niệm đó được chứa đựng trong đó. Cách phủ nhận cũng phải trở thành điều gì đó khác với những gì chúng ta đã xác định được”. Ba mối tương quan này – và không còn bất kỳ mối tương quan nào khác nữa không đưa ra được bất kỳ cơ hội nào dành cho mâu thuẫn hay sự mâu thuẫn giữa hai qui luật nào đó. “Khi luận cứ được thiết lập dựa trên một nguyên nhân có thực được quan sát cẩn thận về những sự vật có thực... thời sẽ không còn chỗ dành cho tương phản luật xảy ra”.¹⁵⁷⁷ Trong Tam Đoạn Luận biện chứng đã vay mượn những qui luật từ những niềm tin giáo điều của một số loại niềm tin và không suy diễn ra những kết luận từ những nguyên tắc có được bằng phép qui nạp, những sai lầm như vậy rất có khả năng xảy ra. Chính vì thế, luận cứ tương phản phải được phân biệt rạch ròi khỏi tam đoạn luận thực sự hay tam đoạn luận chứng minh.

§ 6. Một số tình huống do ngài Dharmakīrti thêm vào.

Việc chống đối lại với nguyên nhân tương phản của ngài Dharmakīrti thật khả ái, thật đáng ước ao, đáng yêu, dễ thương, dễ chịu, hấp dẫn sắc dục, lại khéo trêu ngươi chú ý. Quả thật ngài Dignāga hình như không nhấn mạnh đến loại sai lầm này và sai biệt này cũng không khác biệt về cơ bản với cách lượng định giá trị của ngài Dharmakīrti về sai lầm này. Nhưng vị này lại nắm bắt cơ hội để nhấn mạnh đến mối tương quan nghiêm ngặt giữa Kinh qui tắc các qui luật tam đoạn luận và những loại sai lầm khác nhau. Ông cho rằng: “Chỉ có ba loại sai lầm là sai lầm không có thực, sai lầm chống đối và sai lầm không chắc chắn. Các loại sai lầm này được tạo ra một cách tương ứng khi hoặc là một quy luật duy nhất hay một cặp các qui luật đó đồng thời là sai hay không chắc chắn”. Ngài Dharmakīrti còn cho rằng: “Tương ứng có nghĩa là mỗi sai lầm lại do chính tính chất hảo huyền hay nghi ngờ cố hữu trong tính chất hảo huyền hay mỗi nghi ngờ đó liên quan đến qui luật tương ứng”.¹⁵⁷⁸ Sai lầm tương phản hay đối trọng bị gạt ra ngoài sắp xếp theo hệ thống này không được công nhận.

Nhưng luận lý học rõ ràng không thể tuyệt đối giữ nguyên không quan tâm trước những vấn đề khó khăn siêu hình học và tôn giáo tạo ra. Sau khi đã khép lại lối đi rất

1576. NBT., p. 80. 21 ff.; bản dịch, p. 221.

1577. Như trên, bản dịch, p. 222.

1578. NB., p. 80. 6; bản dịch., p. 220.

khiêm tốn chính ngài Dignāga đã bỏ lại, ngài Dharmakīrti lại tái giới thiệu lối đi đó thông qua một loại cửa hậu dưới dạng hai sai lầm thêm vào mà ngài cho rằng có thể buộc vào một sắp xếp theo hệ thống được chấp nhận. Vấn đề khó khăn tôn giáo liên quan đến Đấng Toàn Tri, là Đức Phật linh thiêng theo hệ phái Đại Thừa, và một vấn đề vận lại về Linh hồn mỗi vấn đề đã nhận được từ ngài Dharmakīrti một tiết mục phụ thêm vào một sắp xếp theo hệ thống chung cuộc các sai lầm.

Vấn đề về Linh hồn được công thức hóa theo một tam đoạn luận sau đây:¹⁵⁷⁹ “Sinh vật thể có sở hữu một Linh hồn, bởi lẽ sinh vật thể đó sở hữu hơi thở và những chức năng động vật khác”. Nguyên nhân hoàn toàn có thực, bởi lẽ nguyên nhân này được tìm thấy nơi chính chủ đề. Nhưng phụ tùy (concomitance) của nguyên nhân này lại không chắc chắn. Các vị duy thực chủ trương rằng phụ tùy được chứng minh bằng một cách “phủ định thuần túy”. Các chức năng động vật như đã được thừa nhận lại vắng mặt nơi các sinh vật không có linh hồn, sự hiện hữu của các sinh vật đó đã trở thành một nguyên nhân hợp lệ để xác minh *bằng tính khác biệt (per differentiam)* sự hiện hữu của một Linh hồn ở bất kỳ nơi nào các sinh vật này có mặt. Cách xử lý vấn đề do ngài Dharmakīrti thực hiện hoàn toàn mang tính luận lý học thuần túy. Ngài không nói đến Giáo điều khước từ¹⁵⁸⁰ Linh hồn của Phật giáo. Nhưng trong luận lý học ngài không chấp nhận bất kỳ nguyên nhân “thuần túy khẳng định” hay “thuần túy phủ định” nào. Nhằm đem lợi lại cho luận cứ của mình, ngài đã thừa nhận rằng có những tình huống giống nhau và những tình huống khác nhau, các đối tượng sở hữu một linh hồn và các đối tượng lại không sở hữu được linh hồn đó, và rằng hình thái này hiện hữu đâu đó nơi những sanh vật và những thực vật. Nhưng mối tương quan thiết yếu giữa một loại có linh hồn và loại khác không có linh hồn vẫn chưa được xác định rõ ràng. Cả qui luật thứ hai và thứ ba thuộc qui tắc chung đều đã bị vi phạm, bởi lẽ, ngay cả có thừa nhận rằng Linh hồn tồn tại ở đâu đó, sự hiện hữu của nguyên nhân trong những tình huống giống nhau và sự vắng mặt nhất thiết nơi toàn bộ những tình huống khác nhau đều không chắc chắn gì cả. Chính vì thế mà nguyên nhân trở nên không chắc chắn. Ngài cho rằng: “Chúng ta không thể xác định dựa trên những cơ sở như vậy, sự liên quan cần thiết của một linh hồn với một sinh vật, chúng ta cũng không thể bác bỏ điều đó được”.¹⁵⁸¹

Đề cập đến học thuyết liên quan đến Đấng Toàn Tri Tuyệt Đối, ngài Dharmakīrti lại thêm vào một sai lầm khác nữa có hơi khác với nguyên nhân số 7 của ngài Dignāga. Nguyên nhân này xuất hiện nơi những tình huống giống nhau, nhưng không chắc

1579. NB., p. 75. 20; bản dịch, p. 208 ff.

1580. Śrīdhara đã trích đoạn luận cứ của ngài Dharmakīrti và bác bỏ luận cứ đó, xin đọc cp. N. Kandalī p. 204. 5, như vậy trong khi giới thiệu vào hệ thống Vaiśeṣika kevala-vyatireki-hetu đây chính là nguyên nhân mà Praśastapāda đã bỏ qua, xin đọc cp. p. 201.

1581. NB, và NBT., p. 79. 23; bản dịch, p. 219.

chấn¹⁵⁸² có mặt trong những tình huống khác nhau. Trong sai lầm trước đó chúng ta thấy có điều không chắc chắn xảy ra liên quan đến cả hai qui luật số 2 và số 3 thuộc qui tắc chung. Trong Sai lầm này qui luật số 2 không bị vi phạm, nhưng qui luật số 3 lại chứa đựng một vấn đề chưa được giải quyết. Ta có công thức sau đây: “Một số người không có kiến thức toàn tri (không biết hết mọi sự), bởi lẽ người đó có khả năng nói và các (thuộc tính khác của một con người)”. Sự hiện hữu khả năng nói nơi con người đó được xác định. Qui luật thứ nhất được thể hiện. Nguyên nhân là “không có thực”. Sự hiện hữu của nguyên nhân này nơi các tình huống giống nhau, có nghĩa là nơi con người không có kiến thức toàn tri bình thường, cũng đã được xác minh rõ ràng. Như vậy, qui luật thứ hai cũng được thể hiện đầy đủ. Nhưng sự vắng mặt của nguyên nhân này nơi những tình huống khác nhau, có nghĩa là thiếu vắng khả năng tiếng nói nơi các sinh vật toàn tri, vẫn luôn luôn tồn tại là một vấn đề, bởi lẽ một sinh vật có khả năng toàn tri là một thực thể hình và siêu luận lý. Chúng ta không thể xác thực một cách chắc chắn sinh vật đó hoàn toàn không hiện hữu, bởi lẽ một phán đoán phủ định còn tùy thuộc vào chính kinh nghiệm của chúng ta. Thật chẳng có ích lợi gì lại phải khước từ một vật mà ta chưa bao giờ cảm nghiệm được. Việc khước từ đó chẳng có ý nghĩa gì cả, chúng tôi sẽ chứng minh điều này trong chương bàn về phán đoán tiêu cực. Bởi vì ta đã vi phạm đến qui luật thứ 3 trong qui tắc chung, thế nên nguyên nhân là không chắc chắn. Nguồn gốc thí dụ này rất có thể là do ta cho rằng Thực Thể Tuyệt Đối, do là điều gì đó không thể diễn tả được, Đấng Toàn Tri sẽ không diễn đạt điều đó bằng ngôn ngữ con người, ngôn ngữ này chỉ phù hợp để diễn đạt những khái niệm chung chung và mơ hồ do tưởng tượng¹⁵⁸³ tạo ra mà thôi. Điều này ăn khớp với ý tưởng do ngài Dharmakīrti diễn đạt trong những tác phẩm khác,¹⁵⁸⁴ cụ thể là ý tưởng cho rằng chúng ta không thể nào nhận thức cũng như diễn đạt được kiến thức toàn tri. Đấng Toàn Tri cũng chính là Chân Đế Tuyệt đối hay Thực tại Tuyệt Đối không thể nào diễn tả được bởi lẽ ta không thể nhận thức được, cũng như không biết được mọi thuộc tính ám chỉ đến kiến thức đó, dầu là các định hay phủ định, vẫn luôn là một vấn đề và không chắc chắn. Công thức viết về ví dụ này có thể là do những cách phối hợp hình thức về ba khái niệm nơi những cách sắp xếp khác nhau. Có điều không thể nào diễn ra đó là ví dụ này cũng giống như ví dụ ở trên, bao gồm một điểm đi ngược lại với học thuyết của ngài Nayāyika về nguyên nhân phủ định tuyệt đối. Chính vì toàn bộ những con người bình thường đều không có kiến thức toàn tri, thời con người không bình thường phải là người có kiến thức toàn tri. Phép diễn dịch này bị bác bỏ dựa trên cơ sở cho rằng khả năng toàn tri và tiếng nói không đối nghịch mâu thuẫn với nhau. Sự có mặt của một trong những thuộc tính này không biện minh cho kết luận khước từ một thuộc tính khác.¹⁵⁸⁵

1582. NB, và NBT., p. 66. 16 ff.; bản dịch, p. 184.

1583. Xin đọc cp. NK., p. 112. 24 – upadeśo... buddhādīnām sarvajñatva-abhāva-sādhanaṃ.

1584. Xin đọc đoạn kết tác phẩm Santānāntara-siddhi, p. 49 thuộc bản dịch tiếng Nga của tôi.

1585. NB, và NBT., p. 71. 1; bản dịch, p. 198.

Như đã khẳng định ở trên, hai loại sai lầm liên quan tính “không minh bạch rõ ràng” mà ngài Dharmakīrti đã giới thiệu thay thế cho sai lầm tương phản của ngài Dignāga có khác với sai lầm sau này nhưng chỉ khác nhau chút đỉnh mà thôi. Toàn bộ các sai lầm như vậy đều liên quan đến những đối tượng siêu hình và đã trở thành vấn đề với chính nguyên nhân đó. Các sai lầm này không mang tính luận lý hoàn toàn, bởi lẽ chúng di chuyển chúng ta sang một lãnh vực khác, một lãnh vực vượt quá phạm vi luận lý học.

§ 7. Lịch sử.

Cẩm nang viết về Biện chứng pháp.

Luận lý học là khoa học bàn về Chân Đế, ngay từ những ngày khởi đầu tại Ấn Độ, Luận lý học quan tâm nhiều hơn đến cách phân loại sắp xếp các sai lầm hơn là quan tâm đến một cách phân tích tỉ mỉ về Chân đế. Cuốn “Cẩm Nang viết về những Thất Bại của Bên Bị”¹⁵⁸⁶ (Manuals on the Respondent’s Failures) hình như đã trở thành cái mốc vào thời điểm khi mà học thuyết về các phương pháp nhận thức đúng đắn¹⁵⁸⁷ vẫn chưa được nghiên cứu tỉ mỉ. Những câu Châm ngôn thuộc trường phái Nyāya chứa đựng một cuốn cẩm nang thuộc loại này đi kèm theo với các câu châm ngôn đó, rõ ràng đây là một chuyên luận phụ thuộc ngay từ lúc đầu.

Vào thời điểm Asanga và Vasubandhu khi mà những người Phật tử bắt đầu nghiên cứu Luận Lý học, họ cũng đã biên soạn một số những cuốn cẩm nang thuộc loại này về cơ bản không khác nhiều so với những gì các châm ngôn của Nyāya đã đề cập đến. Tập cẩm nang này bao gồm một bảng liệt kê gồm có 22 tình huống, trong đó bên bị đơn phạm phải một sai lầm đáng bị đối phương khiển trách và cuộc tranh cãi sau đó được quan tòa chủ trì tuyên bố bên bị đơn thua. Cuộc tranh luận bình thường đòi hỏi sự có mặt của bên bị đơn,¹⁵⁸⁸ một người đặt câu hỏi hay đối thủ¹⁵⁸⁹ và một quan tòa không thiên vị¹⁵⁹⁰ vị này cũng được phép đưa ra những nhận định và đặt câu hỏi cho cả hai bên. Tập cẩm nang về những thất bại của bị đơn rõ ràng là một tập cẩm nang dành cho quan tòa, việc biên soạn tập cẩm nang này quả thật là một kết quả của một kinh nghiệm lâu dài trong thực hành nghệ thuật tranh luận mà kết quả đem lại là việc thiết lập được một hệ thống thuộc loại những tình huống và những qui luật chỉnh đốn cuộc tranh luận. Những khiếm khuyết thực sự hay có ý có thể qui tội cho bên bị đơn gồm 22 tình huống sau đây:

1586. nigraha-sthāna-sāstra.

1587. pramāṇa.

1588. pūrva-pakṣin.

1589. uttara-pakṣin – prati-pakṣin= pratidvadvin.

1590. madhyastha=prāśnika=sabhya.

tiêu hủy chính đề của chính mình (sử dụng những ví dụ không thích hợp)
chuyển sang một chính đề khác (trong cùng một cuộc tranh luận),
dùng một chính đề mâu thuẫn,
loại bỏ chính đề của chính mình,

– 6. Thay đổi nguyên nhân hay thay đổi đề tài,

– 10. sử dụng luận cứ vô nghĩa, khó hiểu, không mạch lạc hay không thích hợp,

11 – 12. không đầy đủ hay thiếu trong cách diễn đạt,

13. nhắc lại,

14. im lặng,

15. công nhận không am hiểu,

16. không hiểu (câu hỏi),

17. dừng cuộc tranh luận lấy lý do phải thực hiện công việc khác khi nhận ra rằng thất bại sẽ xảy ra là không thể tránh khỏi,

18. (gián tiếp) chấp nhận một cáo trạng,

19 – 20. bất cẩn trong việc ra rầy người đặt câu hỏi khi cần thiết hay lại làm thế khi không cần thiết,

21. không trung thành giữ nguyên tắc của mình,

22. đưa ra những lý do luận lý sai lầm.

Vị trí của tiết mục cuối cùng thật đáng quan tâm. Đây hình như không phải là một nguyên tắc thiếu sót. Nhưng điều tất yếu của tiết mục này phải trực xuất và thế chỗ cho toàn bộ các tiết mục khác. Hơn thế nữa, nguyên tắc này còn được nhắc lại ở nơi khác trong cùng những châm ngôn Nyāya, trong đó có liên quan đến học thuyết Tam đoạn luận về năm loại nguyên nhân luận lý học sai lầm đã được xác định.¹⁵⁹¹ Đây là một bằng chứng gián tiếp về nguồn gốc từ ghép của một chuyên luận có tên gọi là những châm ngôn Nyāya. Việc biên soạn chuyên luận này rõ ràng thuộc về giai đoạn đó trong sự phát triển luận lý học Ấn Độ khi mà tính chất quan trọng của một học thuyết rõ ràng về Tam Đoạn Luận bắt đầu xuất hiện. Vị Chú Giải lâu đời nhất Vātsyāyana đã mô tả tam đoạn luận như là một loại luận lý học đích thực, là một điều tuyệt diệu của khoa học luận lý học¹⁵⁹². Ông cho rằng việc ứng dụng thích đáng *dạng tam đoạn luận mang tính đề quyết* và *dạng mang tính giả thuyết* chính là một khía cạnh đặc biệt của một học giả thuộc loại đầu tiên vậy.¹⁵⁹³

1591. NS., I, 2. 4.

1592. paramo nyāyah, NBh., p. 5. 5.

1593. paṇḍita-rūpa, như trên, p. 43. 7.

Tuy nhiên, thành phần dành riêng cho hậu kết và Tam đoạn luận nơi các câu châm ngôn Nyāya lại tỏ ra nghèo nàn so với những chương viết về những thất bại biện chứng đã được xử lý chi tiết phù hợp với truyền thống. Hình như Vasubandhu đã biên soạn một tập cảm nang về những Thất Bại của bên Bị Đơn (Respondent's Failures), nhưng ngài Dignāga đã kiên quyết loại bỏ toàn bộ chương tương ứng, điều cốt yếu là chương này bao gồm cả những điểm phải được đúc kết thành công thức bằng một tam đoạn luận phủ định hay có những điểm không liên quan gì, không thuộc về lãnh vực luận lý học.¹⁵⁹⁴ Toàn bộ chương này biến mất hoàn toàn dưới thời luận lý học hậu Dignāga.

Chính vì chương này, hay tập cảm nang tách biệt viết về Những Thất Bại của Bên Bị, những áng văn chương cổ đại chứa đựng những cảm nang, hay những chương, về Những Thất Bại của Bên Bị, lại có tên gọi là những Phản luận Sai lầm, hay những phản bác giống như phản luận thiếu thực tại. Những phản luận như vậy chủ yếu gồm những phản biện luận cứ đặt cơ sở trên phép loại suy sai lầm. Thí dụ như khi bên bị khẳng định rằng: “Âm thanh không thường hằng, bởi lẽ âm thanh này chỏ là hiệu quả của một số tinh tấn nào đó, giống như chiếc bình gốm”. Bên phản biện đối lại rằng: “Âm thanh là thường hằng, bởi lẽ âm thanh không là một vật thể với kích cỡ giới hạn, giống như Khoảng Không vô tận. Bất luận điều gì không sở hữu một vật thể có kích thước giới hạn phải là thường hằng, v.v...”. Những câu châm ngôn Nyāya bao gồm một chương tách biệt liệt kê 24 loại từ khước nguy biện. Cũng giống vậy ngài Vasubandhu đã biên soạn một tập cảm nang về những từ khước này, trong đó ngài đã giảm bớt một số loại. Ngài Dignāga không bác bỏ chương này, nhưng đã thu gọn lại thành 14 loại khác nhau. Tuy nhiên, ông không gắn kết nhiều quan trọng vào chủ đề này và cho rằng các loại những từ khước sai lầm như vậy thời bất tận,¹⁵⁹⁵ chúng không thể được phân loại thành bất kỳ những loại nào khác. Cũng giống vậy luận lý học thời hậu Dignāga đã loại bỏ toàn bộ chương này. Những bác bỏ sai lầm lại chính là tam đoạn luận sai lầm và chẳng có gì khác hơn là những sai lầm luận lý học, trong đó chính ngài Dignāga đã xác minh một hệ thống thấu đáo.

Lời phát biểu mơ hồ, nguồn gốc các sai lầm và nguy biện được sáng tác nhiều nhất này, đã không được đề cập đến ngay cả trong tác phẩm Những Sai lầm của bên bị (Failures of the Respondent) cũng như nơi những phương pháp khước từ sai lầm. Điều này đã được để riêng sang một bên ở một chương khác, trong đó có nhiều loại tranh luận khác nhau được đề cập đến. Ba nguồn mơ hồ cũng được đề cập đến ở đây. Từ đồng âm¹⁵⁹⁶ hay các hạn từ nước đôi, Kiểu Chơi chữ hay những mệnh đề nước đôi¹⁵⁹⁷ và các

1594. Xin đọc cp. N. mukha, bản dịch, p. 71.

1595. N. mukha, bản dịch, p. 71.

1596. vāk-chala.

1597. sāmānya-chala.

phép ản dụ.¹⁵⁹⁸ Kẻ gây hấn không trung thực đã sử dụng lời phát biểu mơ hồ nhằm đạt đến chiến thắng bằng bất kỳ giá nào.

Cuộc tranh luận tại Ấn Độ cũng như tại Hy Lạp cổ đại hoặc mang tính biện chứng hay mang tính môn phái (peirastic),¹⁵⁹⁹ hay mang tính biện chứng và nguy biện.¹⁶⁰⁰ Trong một cuộc tranh luận ngay tình (bona fide) giữa hai vị tranh luận trung thực hay giữa đạo sư và đồ đệ, trước sự hiện diện của những vị phân xử không thiên vị, một chính đề hay một phản đề phải được bảo vệ không chỉ bằng những phương tiện trung thực, bằng những thực tế hay những giả thuyết¹⁶⁰¹. Nhưng trong một cuộc tranh luận biện chứng hay nguy biện đối thủ hăm hở đạt được chiến thắng bằng mọi cách do lời phát biểu mơ hồ không quan tâm đến sự thật gì cả, và đã câu viện đến lời phát biểu mơ hồ, những từ khước sai lầm và những lời buộc tội sai sự thật,¹⁶⁰² chỉ với một mục tiêu duy nhất là áp đặt lên khán thính giả và đạt đến chiến thắng. Tính chất mơ hồ, là những lời kết tội nguy biện và những từ khước nguy biện các vị tranh luận ngay tình cũng có thể sử dụng, nhưng không phải là một phương pháp nguyên tắc để dành được chứng cứ. Nếu vị đó đã thành công xác định được chính đề cho chính mình bằng những sự kiện có thật và những giả thuyết âm thanh, nhưng tuy nhiên các kẻ gây hấn không trung thực lại tấn công tới tấp, vị đó được phép trả lời theo cùng một tinh thần đó; quả thật đây không phải là một cách để chứng minh những gì đã được xác định theo cách bình thường, nhưng là để bảo vệ sự thật chống lại điều gây hấn bất chính và để chứng tỏ tính ngu ngốc của kẻ gây hấn này. Giống như những hạt giống được bảo vệ chống lại chim chóc bằng một lớp nhánh cây có gai, cũng vậy kẻ tranh luận trung thực được phép sử dụng những luận cứ gai góc bằng phép nguy biện để đẩy lùi không để cho một kẻ nguy biện vô liêm sỉ đạt đến đáng về chiến thắng.

Tam đoạn luận Phi bác của những người Mādhyamikas.

Cuộc tranh luận biện chứng ngài Dignāga bắt gặp thường xuyên tại Ấn Độ cho phép sử dụng tình trạng mơ hồ, những lời luận tội không có thực và những lời bác bỏ không thực tế. Mặc dù không nhắm đến xác định cho được sự thật chung cuộc và cưỡng bách, nhưng để thử nghiệm và bảo vệ chống lại những tên gây hấn nguy biện. Qui trình biện chứng ngay từ lúc đầu thực chất đã mang tính gây hấn. Qui trình này cho phép ta sử dụng phép nguy biện để chống lại những kẻ nguy biện. Tuy nhiên, lại có hai loại tranh luận nguy biện khác nhau. Khía cạnh chung của hai loại nguy biện này chính là không quan tâm tuyệt đối gì đến luận lý học và hăm hở chiếm được chiến thắng bằng mọi giá. Nhưng trong khi làm như vậy người biện chứng lại đề ra bảo vệ một chánh đề thực sự trong khi bảo vệ một dáng vẻ bề ngoài của chánh đề đó bằng những phương cách bất chính. Có kẻ

1598. upcāra-chala.

1599. vāda.

1600. jalpa-vitaṇḍe.

1601. pramāṇa-tarka.

1602. chala-jāti-nigrahasthāna.

khác lại đề nghị một cách công khai không bảo vệ bất kỳ một chánh đề nào cả, vì đó đơn giản chỉ đảm trách chánh đề đó để triệt phá bất kỳ luận cứ nào được đưa ra chống lại vị đó. Người này tỏ ra trung thực bằng cách này cách khác, vì ông không tin tưởng nơi bất kỳ luận lý nào. Phép ngụ biện ngưng không còn tỏ ra ngụ biện nữa, bởi lẽ khía cạnh đặc biệt nhất của phép ngụ biện này, là bất chính về mục đích và về những thủ đoạn, không có mặt kẻ tấn công chiếm được điểm nếu vị đó có thể chinh phục được người bảo vệ trước sự cần thiết mâu thuẫn với chính mình. Theo một số các nhà triết học ta có thể luôn luôn thực hiện điều này. Tâm trí con người luôn luôn tự mâu thuẫn với chính mình. Về bản chất điều này đã trở thành biện chứng. Nếu một nhà triết học duy thực đặt niềm tin vào sự tương đẳng luận lý học với thực tại khách quan phải viện đến loại thủ tục phủ định này, quả thật vị đó trở thành không trung thành với chính mình, phương pháp của ông ta sẽ trở thành sự cãi vạy không trung thực. Nhưng đối với những người Phật tử thực tại là điều gì đó hơi khác với luận lý học. Đối với một số người Phật giáo chân đế cốt tại ở việc phủ nhận luận lý học. Chân đế này chính là thế giới thần bí, người ta nhận ra chân đế này bằng Phương Pháp Thặng dư,¹⁶⁰³ như là phần thặng dư từ việc triệt phá được toàn bộ luận lý học, đây chính là siêu luận lý học. Trường phái Mādhyamikas đã tự khẳng định mình bằng phương pháp này. Ngài Candrakīrti đã tự giải bày ý kiến của mình theo cách này:¹⁶⁰⁴

“Quả thật đây chính là một qui luật chung chung cho rằng đối thủ nên được thuyết phục để đồng ý với chính đường lối luận cứ đó mà chính bên bị đơ đã đưa ra để chứng minh chánh đề của mình. Nhưng (trường hợp của Mādhyamika thời có hơi khác một chút). Ông ta đã không chứng minh là đúng bất kỳ lời khẳng định nào để thuyết phục đối thủ của mình. Ông ta đã không có những nguyên nhân và những ví dụ ngay tình (*fide bona*) (mà chính mình đã bị thuyết phục). Ông ta đã đưa ra một phản đề của riêng ông, và đảm nhận chứng minh phản đề đó chỉ bằng cách đi song hành và triệt phá luận cứ đối thủ của ông mà thôi. Như vậy, ông đã khẳng định rằng điều đó không thể chứng minh được. Ông đã tự mâu thuẫn với chính mình. Chắc chắn rằng ông không thể thuyết phục được đối thủ của mình (về chánh đề tưởng tượng này). Nhưng liệu có thể có một cách từ khước hùng biện hơn về một đối thủ hơn là một bằng chứng mà ông không có khả năng xác định được chính đề của mình? Liệu thực sự có nhất thiết phải tạo ra bất kỳ luận cứ nào thêm nữa hay không?”

Theo trường phái¹⁶⁰⁵ này mỗi Tam đoạn Luận đều là một sai lầm, bởi lẽ điều sai lầm này lại gây ra một tam đoạn luận trái ngược (mâu thuẫn) ta gọi là “hậu kết thừa kế,

1603. *pāriśeyāt*, xin đọc cp. *Tātp.*, p. 226.

1604. Xin đọc cp. *my Nirvāna*, p. 95.

1605. Như đã nói ở trên, p. 29, những người Vedāntins sau này đã nhận phương pháp này là của chính mình Śrīharṣa tự gọi mình là *vaitaṇḍika* và cho rằng phương pháp Mādhyamika không thể gây bối rối bằng luận lý học được.

hay tam đoạn luận ngược lại” của cùng một sức mạnh đó.¹⁶⁰⁶ Trường phái lại nhận được từ khía cạnh này một tên thứ hai là Tam Đoạn Luận Đối nghịch (*prāsaṅgika*) (hay là phản Tam đoạn luận).

Như vậy, Nhất Nguyên luận Phật giáo được xác định nơi trường phái những người chủ trương duy thực cực đoan (Mādhyamika-Prāsaṅgika) không dựa trên những cơ sở luận lý học, nhưng trên toàn bộ việc triệt diệt tất cả luận lý học. Tuy nhiên, việc thiếu quan tâm hoàn toàn đối với luận lý học chẳng bao lâu sau đã phải nhường chỗ cho một thái độ khác trong cùng một trường phái. Ngài Bhavya đã thành lập một ngành mới thuộc trường phái này (bhāva-viveka) ông này chủ trương rằng ta không thể thoát khỏi toàn bộ những phương pháp luận lý học đâu. Ngay cả nếu như bạn có ý định xác định rằng toàn bộ các Tam đoạn luận đều là những sai lầm bạn phải thực hiện điều này bằng một luận cứ vững chắc dưới dạng một tam đoạn luận chính xác.¹⁶⁰⁷ Để phân biệt với trường phái Tam đoạn luận Đối nghịch (*prāsaṅgika*) (hay là phản Tam đoạn luận) có một trường phái mới được gọi là trường phái Tam đoạn Luận độc lập.¹⁶⁰⁸ Ngài Asanga là người đầu tiên giới thiệu một chủ đề biện chứng và luận lý học trong số những chủ đề một vị Bồ Tát đã nghiên cứu, mà không loại bỏ những nguyên tắc Nhất Nguyên Luận,¹⁶⁰⁹ và Vasubandhu đi theo bằng cách tiếp tục nghiên cứu chủ đề biện chứng theo hệ thống Nyāya. Như vậy, ngài đã bắt đầu cải cách và chính ngài Dignāga và Dharmakīrti đã đem đến phát triển toàn diện.

Chúng ta không biết chính xác hệ thống những sai lầm luận lý học nào ngài Vasubandhu đã thiết lập. Nhưng khi ngài đã thiết lập qui tắc các qui luật Tam đoạn luận đúng theo cách tương ứng chính xác với qui tắc này, và khi chúng ta đã phát hiện ra tiết mục chính của hệ thống này trong trường phái Vaiśeṣika, chúng ta có thể đoán chừng rằng hệ thống của Vasubandhu rất có thể hoặc là giống hệt hay chỉ khác nhau đôi chút với hệ thống của ngài Dignāga.

Hệ thống của ngài Dignāga đã ảnh hưởng đến giáo lý của các trường phái Nyāya và Vaiśeṣika. Và hiện nay chúng ta sẽ tiến hành khảo sát ảnh hưởng đó trên học thuyết các sai lầm luận lý học.

c) Những người Phật tử ảnh hưởng đến hệ thống Vaiśeṣika như thế nào.

Những châm ngôn của Kaṇāda không tự liên quan đến các quy luật tranh luận và biện chứng. Nhưng chúng chứa đựng một định nghĩa hậu kết,¹⁶¹⁰ có một liệt kê các

1606. prasanga-anumāna.

1607. svatantra-anumāna.

1608. svātantrika.

1609. Xin đọc bản dịch của Obermiller về Uttaratantra của Di lặc Asanga.

1610. VS. IX. 1. 1.

tương quan dựa trên đó ta phát hiện ra hậu kết¹⁶¹¹ và lời tuyên bố cho rằng mối liên quan giữa nguyên nhân luận lý (với chủ đề và hậu quả luận lý học) phải đã “rất nổi tiếng” có nghĩa là đã được xác định một cách vĩnh viễn.¹⁶¹² Nếu nguyên nhân này không được xác minh một cách dứt khoát thời đây chính là một phi nguyên nhân¹⁶¹³ hay là một sai lầm luận lý học. Thế rồi họ tiến tới khẳng định, những nguyên nhân sai lầm “hoặc là không thực tế hay không chắc chắn”.¹⁶¹⁴ Có phải chúng ta không thể nói gì về những dính líu chính xác của các hạn từ này vào thời điểm của Kaṇāda hay sao, bởi vì không có tập chú giải cổ xưa nào có thể tận dụng được, nhưng chúng ta có thể phỏng đoán với khả năng có thể xảy ra sao từ tên các sai lầm này tương ứng với hai loại sai lầm chính của ngài Dignāga, là những sai lầm không thực tế và những sai lầm không chắc chắn. Về điểm này, cũng như nơi một số sai lầm khác, mặc dù với chủ trương duy thực, Vaiśeṣika hình như phải là người tiền thân trong việc cải cách Phật giáo.¹⁶¹⁵ Liệu nguyên nhân này hay một số nguyên nhân khác có cổ vũ Praśastapāda để giải thích bản văn của Kaṇāda với toàn bộ học thuyết tam đoạn luận của ngài Dignāga mà thiếu nền tảng nhận thức luận hay không đối với chúng ta không dễ gì có thể quyết định được.¹⁶¹⁶ Ngài bắt đầu công việc bằng cách đề ra qui tắc Phật giáo chính xác về ba qui luật Tam đoạn luận và khẳng định rằng việc vi phạm một trong ba qui luật này, hay hai trong số đó sẽ tạo ra tình trạng “phi lý do” có nghĩa là sẽ rơi vào tình trạng hoặc là phi thực tế, không chắc chắn hay mâu thuẫn. Ngài khẳng định thẳng thừng rằng đây chính là học thuyết của Kāśyapa, có nghĩa là do chính ngài Kaṇāda đề ra, mặc dù học thuyết này chẳng có gì khác hơn là cách phân loại sai lầm thành hai loại (phi thực tế và không chắc chắn) có thể khám phá ra, trong đó một phần giống như sắp xếp theo hệ thống của Phật giáo vậy.¹⁶¹⁷ Thế rồi ông ta còn bổ sung vào hai cách phân loại này bằng hai loại khác nữa tương ứng với những sai lầm “mâu thuẫn” và “tương phản” của ngài Dignāga. Để có thể gán sự

1611. Như trên.

1612. Như trên, III. 1. 13.

1613. Như trên, III. 1. 14

1614. Như trên, III. 1. 15

1615. Hơn thế nữa, các đoạn kệ VS., II. 2. 22 có chứa đựng một định nghĩa về một nguyên nhân không chắc chắn mà thực thể của nó rất giống với định nghĩa của ngài Dignāga về tính không chắc chắn như sự có mặt của cả hai trong những tình huống giống nhau (tulya-jāṭīya) và những tình huống khác nhau (arthāntara-bhūta). Praśastapāda, p. 239. 14 có đề cập đến đoạn kệ này và có đề cập đến một số sai lầm.

1616. Việc lệ thuộc của Praśastapāda với Dignāga đã được xác định trong bài báo về những bài tường trình của tôi về La Theorie bouddhique de la connaissance et l'enseignement des autres écoles de Philosophie de l'Inde (học thuyết Phật giáo về trí năng và học thuyết của các trường phái triết học khác tại Ấn Độ (Muséon, V, p. 129 ff.)....

1617. Một điều rất nổi bật là sau khi đã xuyên tạc sūtras III. 1. 14-15 Praśasta đã tự bào chữa cho mình nói rằng, p. 204 “Như vậy Sūtrakāra có cùng một hệ thống những sai lầm giống như Kāśyapa (etaḍ eva āha). Nhưng ông đã không quan tâm gì đến liên kết trairūpya với sūtra. Vị thế như vậy cho thấy rằng trairūpya lại bắt nguồn hoàn toàn từ Kāśyapa, nhưng hệ thống những sai lầm này cũng có thể được thấy trong các sūtras, nếu như không có một đối khác nào được đưa vào. Vậy vị Kāśyapa bí hiểm này là ai vậy? Rốt cuộc chẳng phải là ngài Dignāga hay Vasubandhu hay sao?

đổi mới này cho Kaṇāda ngài đã thực hiện một hành vi mô xẻ¹⁶¹⁸ bản văn các câu châm ngôn và đã cấu trúc một cách gượng gạo các sai lầm này thành bốn loại, thay vì thành hai loại như được tìm thấy hiện nay. Như vậy ngài thêm vào các nguyên nhân phi thực tế và không rõ ràng nguyên nhân mâu thuẫn và nguyên nhân “vô hiệu lực”. Nguyên nhân “mâu thuẫn” chính là nguyên nhân đảo ngược, nguyên nhân này chứng minh một thực tế đối nghịch mâu thuẫn liên quan đến thực tế cố ý xác định. Đây là một sai lầm ở mức độ tối đa, thí dụ như, “đây là một con ngựa, bởi lẽ con vật này có sừng” thay vì “đây không phải là con ngựa, bởi lẽ con vật này có sừng”. Nguyên nhân “vô hiệu lực” chính là một nguồn gốc gán ghép (lai tạo). Trước tiên nguyên nhân này bao gồm sai lầm “quá hạn hẹp” của Dignāga, là sai lầm thuộc loại “âm thanh thuộc loại phi thường hằng (hay thường hằng), bởi lẽ ta có thể nghe được” như chúng ta đã thấy, nguyên nhân này được đặt ở vị trí trung tâm (số 5) là giới hạn và điểm “không” lực suy diễn¹⁶¹⁹. Với hình dáng kém cỏi nhất nơi tất cả các nguyên nhân như vậy Prasastapāda đồng nhất nguyên nhân mâu thuẫn mà ngài Dignāga ám chỉ đến như là loại nguyên nhân “không chắc chắn”¹⁶²⁰. Ngài Prasastapāda¹⁶²¹ cho rằng: “Có một số nhà triết học (và ngài Dignāga rõ ràng cũng nhắm tới) xác nhận rằng khi hai nguyên nhân (ngang sức nhau) mâu thuẫn nhau, nghi ngờ sẽ khởi lên và nguyên nhân đó trở nên không chắc chắn. Nhưng chúng ta sẽ chứng minh rằng một nguyên nhân như vậy lại là “vô hiệu lực”,¹⁶²² giống như nguyên nhân “quá hạn hẹp”.¹⁶²³ Ngài Prasastapāda hình như cho rằng khi hai nguyên nhân tự triệt phá lẫn nhau, cả hai chỉ có thể là nguyên nhân một khi chúng ta cứu xét từng nguyên nhân riêng lẻ,¹⁶²⁴ nhưng chúng “không là nguyên nhân” riêng rẽ nữa nếu cả hai được phối hợp với nhau trong cùng một chủ đề, bởi lẽ việc phối hợp của hai nguyên nhân này chỉ được tìm thấy nơi chủ đề mà thôi. Chẳng có tình huống giống nhau hay khác biệt nào trong đó chúng ta có thể gặp được¹⁶²⁵ cách phối hợp này. Ngài Dignāga gán cho cách lý luận

1618. Hành vi này rất thịnh hành nơi các nhà ngữ pháp được gọi là yoga-vibhāga; nó hệ tại ở chỗ nối kết một cách gượng gạo tập hợp hai sūtras làm một hay phân chia một sūtras làm hai và như vậy tạo ra được một ý nghĩa mới. Bằng cách hợp nhất VS, III. 1. 14 với sūtra tiếp theo ý nghĩa được tạo ra là anapadeśa (= ahetu) một là trở thành aprasiddha hay là asan hay là sandigdha, xin đọc cp. Praśast., p. 204. 26. Bằng cách giải thích aprasiddha có nghĩa là viruddha chúng ta có được ba cách phân loại của ngài Dignāga. Nhưng p. 238. 9 ff. Prasasta lại thêm vào một cách phân loại thứ tư bằng cách bao gồm asādhāraṇa và viruddha-avyabhicāri của ngài Dignāga và ngài gọi đó là anadhyavasita. Chúng ta có thể dịch từ này là “vô hiệu lực”, bởi lẽ adhyavasāya có nghĩa là phán đoán, anadhyavasita chính là “phi phán đoán”. Xin đọc cp. liên quan đến điểm này Jacobi, Ind. Logik, p. 481, Keith; Ind. Logic, p. 133, 139; Faddegon, Vaiśeṣ. syst., p. 302.

1619. Về các nguyên nhân buộc ngài Dignāga phải bao gồm nguyên nhân này, xin đọc cp. bản dịch Nyāya-mukha., p. 33.

1620. Như trên, p. 31, 35, 60.

1621. P. 239.

1622. anadhyavasita.

1623. asādhāraṇa.

1624. Nguyên nhân thực sự tại sao hai nguyên nhân khác hẳn nhau này lại được bỏ chung với nhau là để tạo thành một loại nguồn gốc lai tạo, tuy nhiên rất có thể là một nguyên nhân khác nữa, xin đọc cp. chú thích thứ hai dưới đây.

1625. VS., III. 1. 14, xin đọc cp. Praśastap., p. 239. 13.

tương phản nhau này là những vấn đề siêu hình và tôn giáo. Các vấn đề này luôn luôn mang tính siêu luận lý học và không chắc chắn. Cả hai nguyên nhân mâu thuẫn nhau đều có sức lực ngang nhau, không thể đưa ra được một quyết định nào. Nhưng đối với ngài Praśastapāda khó khăn nào mâu thuẫn với tôn giáo có nghĩa là nguyên nhân đó đi ngược lại với sự thật (chân đế). Chính vì thế, ngài phân chia nguyên nhân tương phản nhau thành hai phân nửa. Một phân nửa ngài ám chỉ đến loại nguyên nhân “trái ngược nhau” và phân nửa thứ hai là loại nguyên nhân “vô tác dụng”. Trong lãnh vực tôn giáo một luận cứ đối nghịch là giáo điều đã được thiết lập được coi như là một sai lầm. Luận cứ này bị khước từ thẳng thừng và được ám chỉ đến một loại luận cứ “trái ngược nhau”, là loại luận cứ chứa đựng sai lầm đến mức tối đa. Nhưng nơi luận cứ siêu hình trần tục khi hai luận cứ xung khắc nhau lại có cùng một sức mạnh ngang nhau, hai luận cứ này sẽ triệt tiêu cách lý luận này và cùng với loại nguyên nhân “quá hạn hẹp” ta phải ám chỉ đến loại nguyên nhân “vô tác dụng”.¹⁶²⁶

Như vậy Praśastapāda, người làm luật thứ hai của hệ thống Vaiśeṣika đã biến đổi hệ thống luận lý học của hệ thống này bằng cách cố gắng hấp thụ, trong đó một số nguyên tắc thuộc hệ thống luận lý học hình thức của ngài Dignāga. Liên quan đến các sai lầm ông vay mượn 1) bốn chính đề sai lầm, và 2) ba bộ phận sắp xếp theo hệ thống các nguyên nhân sai lầm, tuy nhiên ngài có cải tiến lại thành bốn phần. Chúng ta sẽ thấy, trong hệ thống Nyāya- Vaiśeṣika các chánh đề sai lầm đã bị loại bỏ và hệ thống các nguyên nhân sai lầm này biến đổi thành một hệ thống gồm năm thành phần.

Biểu mẫu dưới đây sẽ làm rõ ảnh hưởng của ngài Dignāga trên hệ thống Praśastapāda và ảnh hưởng của vị này trên hệ thống Bhāsarvajña.

Biểu mẫu cho thấy ảnh hưởng của ngài Dignāga trên hệ thống những sai lầm của Vaiśeṣika

1626. Từ bản dịch Nyāya-mukha, p. 31-34 có một điều đã quá rõ ràng là một số đối thủ của ngài Dignāga đã loại bỏ asādhāraṇa (cũng chính là Chuyên Luân) và viruddha-avyabhicārin (không phải là chuyên luân, hay đồng thời phải chiếm vị trí số 2 và số 4) từ con số sau anaikāntika, như vậy đang lúc giảm con số xuống còn bốn tiết mục án ngữ vị trí ở bốn góc của bản biểu mẫu (số 1, 3, 7 và 9)....

Luận lý học Phật giáo tập 1

Vaiś. Sūtra	Dignāga	<i>Praśastapāda</i>	Bhāsarvajña
1. asat 2. sandigdha	1. asiddha 2. anaikāntika (gồm asādhāraṇa Và viruddha- avyabhi- carin) 3. viruddha 4. pakṣābhāsa	1. asiddha 2. sandigdha (ng. trừ asādhāraṇa và viruddha-avyabhicārin 3. viruddha 4. anadhyavasita (= asādhāraṇa + viruddha- avyabhi-cārin) 5. pakṣābhāsa	1. asiddha 2. anaikāntika (ng. trừ asādhār. và vir.- avyabhic.) 3. viruddha 4. anadhyavasita (= asādhāraṇa) 5. sat-pratipakṣa (= viruddha-avya- bhicārin) 6. bādhita (= pakṣā-bhāsa)

d) Ngài Dignāga ảnh hưởng đến hệ thống Nyāya

Thái độ của trường phái Nyāya đối với những người Phật tử cũng hơi khác so với thái độ của những người Vaiśeṣikas. Thực chất cả hai trường phái duy thực này đang thực hiện cùng một công việc giống nhau, họ đang vay mượn mà không nhận ra. Nhưng những người Vaiśeṣikas lại tỏ ra kín đáo và lễ độ, ngược lại những người Naiyāikas tỏ ra rất ồn ào và làm dụng. Ngài Uddyotakarayikas bác bỏ thẳng thừng học thuyết của ngài Dignāga về Ba Khía Cạnh Tiêu hiệu (tướng) Luận Lý học. Ông ta đã mãnh liệt tấn công cú pháp cũng như thực thể của học thuyết đó. Theo ông, Tiêu hiệu (tướng) Luận lý học không luôn luôn buộc phải có ba khía cạnh. Một số kết luận hợp lệ chỉ có thể được rút ra từ những ví dụ tích cực mà thôi. Những ví dụ tiêu cực hoàn toàn thiếu vắng. Những kết luận khác chỉ cần đến những ví dụ tiêu cực mà thôi. Bởi không có bất kỳ ví dụ tích cực nào cả. Điều này có nghĩa là việc bổ sung cho nguyên nhân của ngài Dignāga luôn luôn có những ví dụ tích cực lẫn tiêu cực (nguyên nhân này luôn luôn có những ví dụ như vậy, bởi lẽ cả hai phía đều hàm ý lẫn cho nhau), bằng hai loại khác, một loại chỉ gồm những ví dụ tích cực, còn loại kia chỉ gồm những ví dụ tiêu cực mà thôi. Quả thật ngài Uddhyotakara chính là người khởi đầu cách phân loại của người Nayāyika về những nguyên nhân theo cách thuần túy tích cực, thuần túy tiêu cực, mang tính lai tạo (hybrid) và tích cực tiêu cực nữa. Cuộc tấn công mãnh liệt như vậy đem lại kết quả bằng cách ngầm chấp nhận sắp xếp theo hệ thống của ngài Dignāga bằng cách thêm vào đó những lý do thuần túy tích cực và những nguyên nhân thuần túy tiêu cực.

Tuy nhiên, khi tác giả tập Uddyota đối mặt với vấn đề khó khăn về những sai lầm luận lý học, một lần nữa ông tỏ ra mình bác bỏ nguyên tắc phân loại của ngài Dignāga, nhưng trong thực tế ông đã lén lút giới thiệu và đưa thêm vào chính hệ thống của ông nguyên tắc này.¹⁶²⁷

Vātsyāyana bình luận về cách phân loại năm bộ phận nguyên nhân sai lầm được xác định trong những câu cách ngôn của Gotama – đó là nguyên nhân không chắc chắn,¹⁶²⁸ nguyên nhân đối kháng,¹⁶²⁹ nguyên nhân không được minh chứng,¹⁶³⁰ nguyên nhân không được quyết định¹⁶³¹ và nguyên nhân không đúng lúc (thời gian).¹⁶³² Xuất phát từ năm tiết mục này, hai tiết mục đầu tiên rõ ràng là tương ứng với loại nguyên nhân không chắc chắn và loại nguyên nhân đối kháng của ngài Dignāga. Nhưng ba loại nguyên nhân còn lại, trong phần giải thích do ngài Vātsyāyana đưa ra, lại chòng chéo lên toàn bộ lãnh vực các sai lầm này, bởi vì mỗi sai lầm hơn kém đều không được chứng minh làm rõ, không được quyết định và không đúng thời đúng lúc. Ngài Uddyotakara đặt câu hỏi, năm bộ phận phân loại này được giới thiệu nhằm mục đích gì vậy, và ngài trả lời rằng mục tiêu là đề ra được một cách phân loại thấu đáo về những sai lầm luận

1627. Đối với chín vị trí của ngài Dignāga trong số những điều giống nhau và khác nhau, Uddyotakara đưa thêm vào 1) năm vị trí với những điều không khác nhau gì cả, 2) ba vị trí với những điều không giống nhau gì cả, 3) một vị trí trong đó cả những điều giống nhau lẫn khác nhau đều thiếu vắng, bởi lẽ chủ thể ôm trọn tổng số những điều (sự vật hiện hữu) (như trong biểu mẫu sarvamanityam kṛtakatvāt, là chủ đề ôm trọn toàn bộ những gì hiện hữu, chẳng có bất kỳ điều gì giống nhau cũng như khác nhau). Điều này làm thành 16 loại cùng đi đôi với nhau. Nhân tiếp với 3 loại khác thuộc tiêu tiền đề (toàn bộ nơi chủ đề, một phần nơi chủ đề, nơi thiếu vắng chủ đề) chúng ta sẽ có tới 48 loại nguyên nhân khác nhau. Đến đây trong mỗi một nguyên nhân trong 48 loại nguyên nhân khác nhau này có thể hoặc là những nguyên nhân đích thực, (siddha) hay không đích thực (asiddha), hoặc là có tương quan (samartha) hay không có gì tương quan (asamartha). Tính từ 48 loại nguyên nhân khác nhau này, hai bộ đầu tiên của 16 loại và nhân với 4, chúng ta sẽ đạt đến con số $64 + 64 = 128$ và cộng thêm vào 48 loại nguyên nhân nguyên thủy với những nguyên nhân không đủ tư cách, ta sẽ đạt đến con số 176. Nhưng đó chỉ là sự khởi đầu của cuộc chơi. Bằng cách giới thiệu thêm những khác biệt thêm nữa chúng ta sẽ đạt đến con số cuối cùng là 2032 nguyên nhân.

1628. savyābhicāra, NS., I. 2. 5, chính là ý nghĩa của tên gọi nguyên nhân này, và thực chất giống hệt như anaikāntika. Đây chính là một sai lầm về đồng phụ (vyāptir na bhavati).

1629. viruddha, NS., I. 2. 6 chính là nguyên nhân đối nghịch lại những nguyên tắc của chính chúng ta. Nguyên nhân này tương ứng với iṣṭavighātakṛt của ngài Dignāga, đây là một trường hợp đặc biệt của viruddha như ngài Dharmakīrti đã khẳng định, xin đọc cp. NB., p. 73, 10; bản dịch, p. 203.

1630. Sādhya-sama, NS., I. 2. 8 theo ngài Gotama và Vātsyāyana, petitio principii (sai lầm đòi hỏi phải có kết luận). Nhưng U' biến đổi thành asiddha của ngài Dignāga, bởi vì theo ông nó bao gồm với ông āsraya-asiddha. Theo Dignāga, Sūtra của Gotama ám chỉ đến một hậu kết, trong đó có một ví dụ không khác với probandum (Tāpt., p. 238. 27), Nhưng U phản đối lại và biến đổi thành ba āsraya-asiddha, prajñāpaniya (= sādhyā) asiddha và anyathā-siddha. Trong Nyāya sau này nó tương ứng asiddha của ngài Dignāga.

1631. prakaraṇa-sama, NS., I. 2. 7, lại dễ dàng được biến thành sat-pratipakṣa, là lý do “đối trọng” hay “tự mâu thuẫn”.

1632. kalātayaya-apadiṣṭa, NS., I. 2. 9; ý nghĩa của từ này rất khó hiểu dưới thời Vātsyāyana (cp. p. 54. 11). Vācasoatimistra giải thích rằng “nổi không đúng lúc” có nghĩa là lý do không đáng được cứu xét, bởi lẽ nó vượt quá “thời khắc khi lời nói đó có thể ảnh hưởng đến tính tò mò của chúng ta”. Lời nói đó được xác định tương đồng với những chánh đề không thể xử lý được của ngài Dignāga và được gộp lại trong cùng những loại sau này được hợp nhất với Nyāya-Vaiśeṣika.

lý học này. “Nhưng có bao nhiêu loại nguyên nhân đúng sai khác nhau hiện đang lưu hành (nơi con người ta) vậy?” Ngài hỏi tiếp và lại đưa ra câu trả lời như sau: “Những loại nguyên nhân khác nhau do những tình huống thời gian, do đặc tính cá nhân và do đủ mọi loại đối tượng quyết định thời vô tận; nhưng những loại nguyên nhân đúng đắn hay sai trái có tương quan đến những sự kiện được suy diễn ra (có nghĩa là, những loại nguyên nhân và hậu quả có tương quan thuần túy luận lý học) khi được sắp xếp theo hệ thống nói chung chỉ đạt đến con số 176 mà thôi”. Ngài Uddyotakara¹⁶³³ cho rằng: “Và ngay cả khi sự tính toán của nhiều loại nguyên nhân mới được tạo thông qua những tiêu chuẩn mới vẫn được tiếp tục thực hiện chúng ta sẽ dễ dàng đạt đến con số 2032 loại nguyên nhân khả dĩ khác nhau”.

Giờ đây đâu là mục tiêu của công việc phóng đại đầy nực cười này vậy? Ngài Uddyotakara biết rõ rằng mỗi một nguyên tắc hợp lý có thể được suy diễn thành tối nghĩa (*ad absurdum*) chỉ bằng cách phóng đại. Mục đích của ngài chính là để làm cho ngài Dignāga mất hết tác dụng, vì quá cường điệu và để lừa gạt những độc giả ngây thơ bằng cách phô bày ra tính cách tài giỏi phi thường của ngài. Ngài Dignāga đã xác định theo nguyên tắc toán học 9 vị trí nguyên nhân. “Hầu như, tôi sẽ xác định 2032 vị trí theo toán học!” Nhưng ông thú nhận rằng con số này không quan trọng, đây chỉ là một cách biến cải con số căn bản mà thôi. Ngược lại, điều quan trọng là nguyên tắc cho rằng các sai lầm luận lý học thuần túy phải tồn tại bằng một con số cố định và còn có khả năng được sắp xếp thành một bảng mẫu có hệ thống đang hoàn. Chính ngài Uddyotakara đã vay mượn ý tưởng tâm linh này từ ngài Dignāga và con số 176 hay 2032 chẳng là gì khác hơn là một dạng bắt nguồn từ nhân tạo, được nhấn mạnh lừa phỉnh của 9 tiết mục của ngài Dignāga. Ngài Uddyotakara thừa nhận rằng: 1) một điều sai lầm luận lý học thuần túy được tạo ra do độ trùng khớp của hạn từ trung độ trong một lãnh vực cấm thuộc những tình huống khác nhau; khi độ trùng khớp đó hoàn tất, nguyên nhân trở thành trái ngược; 2) những vị trí của hạn từ trung độ có thể xảy ra liên quan đến những tình huống giống nhau và khác nhau đều có thể được tính toán theo toán học, và 3) con số những sai lầm đạt đến được như vậy phải ăn khớp với con số các qui luật luận lý học xác định vị trí của nguyên nhân giữa những tình huống giống nhau và khác nhau này. Theo hệ thống Phật giáo các qui luật này là ba và cũng có ba loại sai lầm. Ngài Uddyotakara không được tự ý thay đổi con số năm loại sai lầm, bởi lẽ con số này đã được hiển dâng (cúng) bằng uy quyền của Gotama và Vātsyāyana, nhưng ngài đã thay đổi toàn bộ cách giải thích năm loại sai lầm này và cấu trúc cho phù hợp với cách giải thích mới con số năm qui luật này thay vì ba. Tỷ lệ giữa con số các lời huấn thị và con số các cấm kỵ như vậy được cứu vãn. Sau đây ta liệt kê năm qui luật như sau:

1633. Cp. dựa trên hệ thống của Uddyotakara những lời nhận xét thật hấp dẫn của giáo sư S. Stasiak trong bài báo của ông có nhan đề là “những sai lầm và cách phân loại các sai lầm đó theo các nhà lý luận học Hindu” trong *Rocznik Orientalistyczny*, t. VI, p. 191 ff.

hiện hữu trong chủ đề,
hiện hữu trong những tình huống giống nhau,
vắng mặt khỏi những tình huống khác nhau,
không mang tính chất tương phản nhau,
không bị khước từ (ngay từ lúc khởi đầu).

Ba qui luật đầu tiên trùng khớp với qui tắc Phật giáo, qui luật thứ tư được cấu trúc phù hợp với nguyên nhân “tương phản” của ngài Dignāga và qui luật thứ năm thay thế cho những chính đề sai lầm của ngài, đã bị loại bỏ như là các chánh đề, nhưng lại được giới thiệu như là các nguyên nhân. Năm loại nguyên nhân sai lầm tương ứng như sau: 1) nguyên nhân không chắc chắn, tương ứng với qui luật không chắc chắn của ngài Dignāga, 2) nguyên nhân tương phản tương ứng với nguyên nhân tương phản của ngài Dignāga, 3) nguyên nhân không thực tế tương ứng với nguyên nhân không thực tế của Dignāga, 4) nguyên nhân tương phản tương ứng với cùng nguyên nhân đó của ngài Dignāga, 5) nguyên nhân “bị khước từ” tương ứng với bốn chánh đề không khả thi của ngài Dignāga.

Bảng biểu mẫu dưới đây chứng minh sự phát triển của hệ thống các sai lầm theo trường phái Nyāya. Ta cũng nên lưu ý rằng những vay mượn của Bhāsarvajña lại phỏng đoán theo những vay mượn của ngài Praśastapāda.

Biểu mẫu cho thấy ảnh hưởng của ngài Dignāga trên hệ thống những sai lầm của Nyāya

Luận lý học Phật giáo tập 1

Nyāta Sūtra và Bhāṣya	Dignāga	Uddyotakara	Bhāsarvajña	Gangeśa
1. savyabhicāra 2. viruddha 3. prakarāṇasama 4. sādhyā-sama 5. kālātīta	1. anaikāntika 2. viruddha - - 3. asiddha 4. asādhāraṇa (gồm cả trong anaikāntika) 5. viruddha -avyabhicārin (gồm trong cả anaikāntika) 6. pakṣābhāsa	1. savyabhicāra 2. viruddha - - 3. sādhyā-sama (= asiddha) 4. prakaraṇa- sama 5. kālātīta	1. anaikāntika 2. viruddha - - 3. asiddha 4. anadhyavasi- ta (cp. Praśa- stapāda) 5. sat- pratipakṣa 6. bādhita	1. savyabhicāra 2. viruddha - - 3. sādhyā-sama (= asiddha) 4. sat-pratipakṣa 5. bādhita

§ 8. Một số Học thuyết Tây Âu tương đương.

Rất có thể không có chương luận lý học phương Tây nào lại có nhiều lộn xộn vô vọng giống như chương bàn về những sai lầm luận lý học. Ý kiến của đa số các tác giả hiện đại hình như đều cho rằng Chân đế phải có những qui tắc riêng, chứ không phải sai sót. Theo họ, nguồn gốc và các loại sai sót thời bất tận giống như chính cuộc sống vậy và không thể sắp xếp theo bất kỳ hệ thống mạch lạc nào cả. Chính vì thế, họ quyết định bỏ qua toàn bộ chương bàn về những Sai lầm luận lý học. Các vị như Sigwart, B. Erdmann, Schuppe Wundt Bradley hay Bosanquet v.v... không có vị nào chiếu cố đến vấn đề chính yếu này cả. Cách phân loại về sai lầm Luận lý học có tồn tại nơi một số tác phẩm hiện đại. Song nhiều người đã tuyên bố nguyên tắc này là phi lô-gíc (phi lý) và đã đề ra những cải biên (cách sắp xếp) mới. Tuy nhiên, những liệt kê của các vị này cốt yếu không tăng triển là bao nhiêu.¹⁶³⁴ Archbishop Whately, người đã cống hiến hết sức mình để cải tiến vấn đề này bằng một cách sắp xếp lô-gíc hơn, cuối cùng đã phải thú nhận rằng: “Đây quả là một vấn đề nghi nan, hay một sự lựa chọn tùy tiện, không những ta nên nhắc đến từng loại sai lầm đó thuộc vào loại nào, nhưng ngay cả ám chỉ đến bất kỳ sai lầm riêng lẻ đó thuộc về loại nào nữa”. Nói đúng hơn chính ngài Aristotle,

¹⁶³⁴ Bain, op, cit., I. 278.

sau khi đã phân biệt và sắp xếp các Sai Lầm thành mười ba tiêu đề rõ ràng, cũng không thể tiến hành chứng tỏ cho thấy rằng toàn bộ các sai lầm đó có thể rút gọn lại thành một trong số đó mà thôi, tức là những bác bỏ Bất Khả Tri (Ignoratio Elenchi) - là quan niệm sai hay sao nhằm câu thả liên quan đến những điều kiện có được một bác bỏ hợp lý. Elenchus chẳng là gì khác hơn là một Tam đoạn luận Phản bác được tiến hành đối lại một số mệnh đề có sẵn.¹⁶³⁵ Mỗi sai lầm, bất luận có là gì đi chăng nữa, cũng đều vi phạm hay không thể thỏa mãn được những qui tắc hay những điều kiện để tạo thành một Elenchus hợp lý hay một tam đoạn luận hợp lý. Những qui luật phản Tam đoạn luận không gì khác hơn là những qui luật áp dụng cho một tam đoạn luận hợp lý vậy. Kết quả đương nhiên từ điều thú nhận đó chính là thừa nhận rằng chắc chắn phải tồn tại rất nhiều loại sai lầm giống như ta thấy có rất nhiều loại qui luật vậy. Như chúng ta đã thấy, đây chính là quan điểm Ấn Độ vậy. Chính vì ở đây tác ý không nhắm đến những mệnh đề, nhưng lại nhắm đến ba hạn từ, và đa phần là nhắm đến hạn từ trung độ hay nhắm tới Lý do (nguyên nhân), người ta định nghĩa một sai lầm luận lý là một sự vi phạm một trong số ba qui luật của lý do (nguyên nhân) một cách riêng lẻ, hay vi phạm đến cả cặp hạn từ vậy. Toàn bộ các sai lầm khác nếu không phải là những vi phạm đến một số qui luật qui tắc tam đoạn luận có thể là bất tận, đây không phải là những sai lầm luận lý học hiểu theo nghĩa chính xác của một thuật ngữ. Trong khi xử lý từng qui luật thuộc qui tắc luận lý đó ngài Dharmakīrti đã rất cẩn thận chỉ rõ cho thấy chính các qui luật đó¹⁶³⁶ đã loại bỏ được những sai sót tương ứng. Trong khi giới thiệu chương bàn về những sai lầm luận lý học ông cho rằng:¹⁶³⁷ “Nếu chúng ta muốn phát biểu có hệ thống bằng lời nói (một trường hợp có liên quan đến qui tắc các qui định Tam đoạn Luận, có nghĩa là) liên quan đến Ba Khía Cạnh nguyên nhân (lý do) luận lý học, chúng ta nên thực hiện điều đó thật chính xác, và tính chính xác này chỉ có thể đạt đến được một khi bên tương ứng phủ định (của từng qui luật) cũng được khẳng định rõ ràng giống như vậy. Khi chúng ta biết rõ phải bác bỏ điều gì, thời chúng ta cũng biết được chính xác hơn điều gì phải được chấp nhận”. Tam đoạn luận chính là một cách diễn đạt bằng lời về một thực chất theo ba qui luật nguyên nhân luận lý học vậy. Nếu chỉ có một qui luật độc nhất hay hai trong số đó bị vi phạm một cách liên kết với nhau, chúng ta sẽ rơi vào sai lầm luận lý. “Một sai lầm chính là có vẻ bề ngoài giống như một tam đoạn luận vậy”, song lại thiếu không có thực tại. “Lỗi sai phạm ở đây bao gồm việc vi phạm một vài qui luật trong số ba qui luật thiết yếu đó”.

Điều ngài Aristotle không thể kết hợp được quan điểm đơn giản và rõ ràng này lại được giải thích dễ dàng bằng mục đích của ông. Chuyên luận của ông, đôi khi tượng trưng việc điều tra nghiên cứu các sai lầm luận lý học, thực sự đã dành trọn cho việc dò

1635. Grote, op. cit., p. 390.

1636. NBT., p. 19. 6, 19. 8, 19. 10 v.v...; bản dịch, p. 53, 54 v.v...

1637. NBT., p. 61, 18 ff.; bản dịch, p. 171.

la phát hiện và việc từ khước thích hợp những lời ngụy biện. Một lời ngụy biện rất ít khi dựa trên một sai lầm về lý luận. Nguồn gốc các lỗi phạm quả là rất phong phú. Những sai lầm đó rất có thể chỉ mang tính lý luận, nhưng cũng có thể là những sai lầm tâm lý hay ngôn ngữ nữa. Chuyên luận của ngài Aristotle viết về lời ngụy biện lại tương ứng với những chuyên luận Ấn Độ viết về “Những Thất Bại của Bên Bị” (Failures of the Opponent)¹⁶³⁸ trong đó người ta đề cập đến những sai lầm luận lý, hay những sai lầm thuộc các nguyên nhân (Lý do) chỉ là một phần, và là một phần tương đối nhỏ, thuộc toàn bộ những thất bại.¹⁶³⁹

Tựa đề chuyên luận của ngài Aristotle chính là “Những Phản Luận Ngụy Biện”. Phản luận ngụy biện chính là phần đối kháng lại Elenchus của Socrate bao gồm việc đặt câu hỏi cho bên bị, nhằm mục đích làm sáng tỏ chân đế (sự thật). Ngược lại việc Phản Luận Ngụy Biện bao gồm việc đặt câu hỏi tạo ra lộn xộn bối rối. Đây chính là về bề ngoài của việc từ khước (phản luận) (semblance) được áp đặt lên một người bình thường và thuyết phục người đó chấp nhận điều đó là có thực”.¹⁶⁴⁰ Điều này tương ứng chính xác với một hạn từ tiếng Phạn Jāti được giải thích là *dūṣana-ābhāsa*, *dáng vẻ phản luận*. Chúng ta đã thấy rằng có 24 loại phản luận khác nhau được liệt kê trong những câu Cách Ngôn của Nyāya và ngài Dignāga đã chấp nhận 14 loại. Tuy nhiên, sự trùng khớp ngẫu nhiên chỉ nằm trong danh nghĩa mà thôi. “Phản luận rõ ràng” Ấn Độ thực sự tượng trưng cho một Elenchus (việc bác bỏ lô-gic) có nghĩa là một tam đoạn luận phản bác. Một tam đoạn luận phản bác sai lầm chính là một tam đoạn luận dựa trên một cách loại suy sai lầm điều tương ứng với việc bác bỏ Bất Khả Tri (Ignoratio Elenchi) hiểu theo nghĩa hẹp. Nhưng những sai lầm ngôn ngữ của ngài Aristotle, tức là *Fallacia in Dictione* (sai lầm trong lời nói) lại tương ứng với một phạm trù Ấn Độ có tên gọi là *chala*, có nghĩa là lời nói mơ hồ (lời nói tối nghĩa). Người ta xử lý những sai lầm này riêng biệt nhau, như là những sai lầm đặt cơ sở trên tính mơ hồ. Chính toàn bộ 6 loại sai lầm như vậy ngài Aristotle đã liệt kê lại không phải là những sai lầm lô-gic, rõ ràng là cũng không còn những sai lầm lô-gic nữa ngay khi chúng ta cố gắng dịch sang một tiếng nước ngoài nào đó. Theo ý kiến của chính Aristotle các sai này được dựa trên cách nói (*in dictione*). Ngài đã mô tả bảy loại còn lại là phi ngôn ngữ, *extra Dictione* nằm ngoài ảnh hưởng của ngôn ngữ, nhưng chỉ có ba sai lầm trong số đó mang tính chất lô-gic hiểu theo nghĩa chính xác của hạn từ đó.¹⁶⁴¹ Những sai lầm còn lại chỉ mang tính chất tâm lý và chất thể mà thôi.

Archbishop Whately đã phân loại các sai lầm thành sai lầm lô-gic và sai lầm phi lô-gic. Nhưng kỳ lạ thay, nhưng dưới tiêu đề bán lô-gic loại luận lý học của ngài lại bao gồm

1638. jāti-sāstra.

1639. nigrāha-shāna-sāstra.

1640. Grote, op. cit., p. 376.

1641. Fallacia Accidentis, Fallacia Consequentis, Fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter.

toàn bộ những sai lầm ngôn ngữ của Aristotle như lời nói lập lờ (Equivocation) lời nói nước đôi (Amphibolia) v.v... Còn đối với những loại sai lầm phi lô-gic của ông rõ ràng là từ tựa đề này các sai lầm này không thuộc loại luận lý. Ngài Whately ám chỉ đến toàn bộ các trường hợp loại yêu cầu phải có kết luận (*petitio principii*) và loại tránh né câu hỏi (*ignoratio elenchi*). Quả thật đây không phải là những sai lầm lô-gic, có nghĩa là các sai lầm này không phải là những thất bại nơi vị trí hạn từ trung độ liên quan đến đại tiền đề và tiểu tiền đề. Những sai lầm này chỉ là những thất bại không có ba hạn từ được xác định rõ ràng. Trong loại yêu cầu phải có kết luận (*petitio principii*) không thấy xuất hiện một đại tiền đề nào hết. Bởi vì trường hợp này trao đổi lẫn nhau với hạn từ trung bộ. Trong loại tránh né câu hỏi (*ignoratio elenchi*) hạn từ trung độ không được xác định trước.

Tuy nhiên, trong cách phân loại của ngài Whately vẫn còn có một chút sự thật (chân đế) nếu chúng ta hiểu như sau về các sai lầm này có thể được chia làm hai loại, một loại không chắc chắn rõ ràng còn loại kia là không có thật. Chỉ loại thứ nhất mới chính xác được coi là sai lầm luận lý (lô-gic) và ám chỉ đến thất bại xảy ra ở đại tiền đề. Loại thứ hai chỉ là thất bại chất thể hay bán lô-gic mà thôi, và được ám chỉ đến như là thất bại đi ngược lại với tiểu tiền đề. Gần như cùng một nguyên tắc xuất hiện trong sūtras Vaiśeṣika¹⁶⁴² và cũng là nền móng cho hệ thống của ngài Dignāga. Quả là một công lao lớn lao để vẽ ra một đường nét phức tạp và nhanh chóng giữa những sai phạm tự nhiên thuộc tâm linh nhân loại và sự cãi vã vật vãnh của những nhà nguy biện. Hình như có một vài nguyên nhân tương đồng đã nổi lên tại Hy Lạp cổ đại và Ấn Độ cổ xưa về việc những điều kiện đó đã tạo ra một sự phát triển nhiều nhà tranh luận chuyên nghiệp. Trong cả hai đất nước này những cuộc tranh luận công khai đã trở thành một và khía cạnh cuộc sống công cộng này đã tạo ra được một tầng lớp các nhà tranh luận chuyên nghiệp vì lợi nhuận¹⁶⁴³ tiền bạc họ đã khai thác triệt để khả năng tâm linh con người đã phải chịu phép nguy biện vô nguyên tắc phỉnh lừa. Ngài Vācaspati-miśra¹⁶⁴⁴ cho rằng Tâm trí nhân loại có khuynh hướng tự nhiên hướng về sự thật (chân đế). Nhưng cùng lúc đó sai sót cũng lan tràn trong tâm trí chúng ta vậy¹⁶⁴⁵. Ngài Uddhyotakara cho rằng, khi công việc học hành¹⁶⁴⁶ không chân thật tìm cách khắc sâu những tư tưởng nguy biện¹⁶⁴⁷ nhằm đem lại lợi nhuận, vinh hoa hay tiếng tăm, luận lý học sẽ bị sụp đổ¹⁶⁴⁸. Cuộc tranh luận trung thực nên trở thành mô phạm.¹⁶⁴⁹ Tranh

1642. VS., III. 1.15 – asan sandighdhas ca.

1643. NV., p. 15. 2 – lābha-pūjā-khyāti-kāma.

1644. NK., p. 151. 15 – buddher bhūtārtha-pakṣapātaḥ.

1645. NV., 21. 21 – puruṣa-dharma eva bhrāntir iti = errare est humanum (đã là con người ai cũng mắc sai lầm).

1646. paṇḍita-vyāñjana, NVTT., p. 29. 7.

1647. tīrtha-pratirūpakāḥ pravādaḥ, NV., p. 15. 2.

1648. NV., p. 15. 2 - nyāya-viplavo'sau.

1649. Như trên., p. 21. 18 – vādasya śiṣiādi- viśayatvāt.

luận không được trở thành nguy biện và trở thành cơ hội để gây gổ lẫn nhau¹⁶⁵⁰. Cuộc tranh luận đó cần phải được tiếp tục cho đến khi nào bên bị được thuyết phục thì mới thôi¹⁶⁵¹. Một sai lầm luận lý khác xảy ra trong điều kiện như vậy không phải là nguy biện cố tình, đây quả là một đối tác tự nhiên cho sự thật (chân đế) lô-gic.¹⁶⁵² Chính vì thế, chúng ta phải phân biệt rõ ràng những sai lầm lô-gic thực sự chỉ xuất hiện ngẫu nhiên trong khả năng hiểu biết nhân loại khỏi những cam bẫy thuần túy do các kẻ nguy biện và những kẻ hay tranh cãi giăng khắp nơi. Mục tiêu chính của Aristotle để vạch trần những kẻ nguy biện, chính vì thế những sai lầm lô-gic đích thực chỉ chiếm một bộ phận nhỏ nơi những gì ông đã liệt kê.

Chính vì luận lý học phương Tây không thành công tự giải thoát mình trong lãnh vực này khỏi cảm đoán của Aristotle, thế nên luận lý học này không thể xác minh được một hệ thống lô-gic nghiêm ngặt về những sai lầm này.

Ngược lại, như chúng ta đã thấy, ngài Dignāga đã xác minh được hệ thống những sai lầm lô-gic cho chính mình phù hợp với qui tắc các qui luật tam đoạn luận và như vậy ngài đã phân loại được các sai lầm này khỏi toàn bộ những điều nguy biện dựa trên lời phát biểu mơ hồ và những thiếu sót tâm lý.

Ngài Dharmakīrti đã thực hiện một bước tiếp theo cùng một phương hướng đó, như chúng ta đã thấy, ngài chống đối lại sai lầm tương phản nhau của ngài Dignāga. Bởi lẽ theo ý kiến của ngài một sai lầm như vậy không thể tồn tại nơi xu thế tư duy¹⁶⁵³ lô-gic được. Tư duy rất có thể bị trệch hướng khỏi chánh đạo do qui tắc qui luật qui định nhưng không thể thực hiện cả hai, vừa đi trệch hướng lại không đi trệch hướng, để có thể vừa đúng lại vừa sai cùng một lúc được. Luận cứ của ngài Dharmakīrti trong tình huống đặc biệt này đã trở thành một bài học thật thích đáng. Luận cứ này đã phơi bày trọn vẹn học thuyết tam đoạn luận hay cùng một lúc của cả nguyên nhân (lý do) của ông nữa. Quả thật thế nào là một Nguyên nhân đây? Đó chính là sự hiện hữu toàn diện nơi chủ thể, là sự hiện hữu thuần túy nơi những gì giống nhau mà thôi, và vắng bóng hoàn toàn nơi những khác biệt. Những qui luật này xác minh những mối tương quan thiết yếu theo hai hướng, hướng tới chủ thể và hướng tới Thuộc tính. Một qui luật duy nhất hay hai trong số đó liên kết lại có thể bị vi phạm không cố ý nơi xu thế tự nhiên của suy tư nhân loại, nhưng ta không thể ngay một lúc vừa vi phạm lại không vi phạm qui luật đó được. Thế nào là tam đoạn luận hiểu theo nội dung này? Đây vừa có thể là một tình huống thuộc đồng nhất tính hay mang tính nhân quả hay phủ định.¹⁶⁵⁴ Chẳng còn bất kỳ mối tương quan nhất thiết hay phổ quát nào khác nữa. Khả năng hiểu biết nhân

1650. Như trên – na śiṣyādibhiḥ saha apratibhādi-deśanā kāryā.

1651. yāvad asau bodhito bhavati, như trên.

1652. pramāṇa-pratirūpakatvād dhetv-ābhāsānām avirodhah, như trên.

1653. NB., III, 112-113; bản dịch, p. 220 ff.

1654. Như trên, bản dịch, p. 222.

loại có thể do sai sót mà trình bày sai mỗi tương quan thực sự này, nhưng khả năng hiểu biết đó không thể thực hiện cả hai việc cùng một lúc được. Tức là trình bày xu thế đó vừa đúng đắn lại vừa sai lạc được. Chính vì thế thực sự không thể nào có sai lầm tương phản được.

Những gì còn lại đối với chúng ta là cứ xét đến từng chi tiết mỗi tương ứng giữa những loại sai lầm của Aristotle và Ấn Độ. Nhưng trước tiên chúng ta phải cứ xét đến những tình huống khi một Tam Đoạn Luận hợp lệ của Aristotle ngài Dignāga cũng coi như là một sai lầm. Thí dụ như tam đoạn luận sau đây: “Socrates là người nghèo khổ, song Socrates rất thông thái, do đó một số người nghèo cũng rất thông thái”. Đây có thể là một tam đoạn luận hợp lệ theo như hình thái thứ ba. Ta thấy có ba mệnh đề, ba hạn từ, và một hạn từ trung độ được phân bổ trong cả hai tiền đề. Nhưng theo ngài Dignāga phán đoán: “Một số người nghèo rất thông thái” không phải là một phán đoán hậu kết đầu. Toàn bộ những gì có thể ở đây chỉ là một phán đoán giác quan mà thôi, tức là một phán đoán sau khi quan sát. Vậy thì Hậu kết là gì ở đây? Đây là một sự kiện phụ thuộc cần thiết và phổ quát của một hạn từ vào một hạn từ khác và tính chất đồng hiện hữu của cả hai hạn từ này lại do dựa trên cùng một vị trí. Ở đây, nếu tam đoạn luận có dạng như sau: “Bất kỳ người nào nghèo khổ luôn luôn là người thông thái, ngài Socrates là người thông thái, nhất thiết ngài phải là người nghèo khổ” - với dạng như vậy tam đoạn luận này có thể được coi như là dạng tam đoạn luận thực tiễn, có nghĩa là phép diễn dịch cần thiết. Nhưng được khẳng định với hình thái như vậy thời sai lầm của tam đoạn luận trở nên hiển nhiên. Mặc dù tiền đề là đúng đắn – ta thấy nơi Socrates có tính thông minh, - nhưng trên cơ sở này chúng ta không thể quyết định liệu ngài Socrates nhất thiết phải là người nghèo khổ, vì không xuất hiện một phụ tùy bất biến ở đây. Lý do (nguyên nhân) “thông thái” nằm ở vị trí số 9 trong bảng biểu mẫu Dignāga. Lý do này xuất hiện cả trong một số tình huống giống nhau - những người nghèo khổ - và trong những tình huống khác nhau - người giàu có. Lý do này không chắc chắn, dựa trên cơ sở của lý do này không có kết luận nào khả dĩ có thể rút ra được. Tình trạng nghèo khổ đó đôi khi cùng hiện diện với trí “thông thái” là một sự kiện không lấy gì làm quan trọng cả, bởi lẽ “đôi khi” tình trạng nghèo khổ cũng cùng có mặt với hết thảy mọi sự chỉ trừ tình trạng giàu có rõ ràng là mâu thuẫn đối nghịch lại với tình trạng nghèo khổ. Ta không thể phát hiện được những phán đoán bình thường nơi một tam đoạn luận bình thường.

Giáo sư Bain¹⁶⁵⁵ cũng cho rằng - dựa trên cơ sở điều khác biệt – khi chúng ta khảo sát những trường hợp như: “Socrates nghèo khổ, Socrates rất thông thái, do đó một số người nghèo cũng có thể là người thông thái”, chúng ta thấy có lý do tốt để loại bỏ những phán đoán này ra khỏi tam đoạn luận. Ở đây “lý luận là không chuẩn” (ăn khớp), chỉ có những sắc thái đề nghị tương đương hay là một hậu kết tức thời”. Ngài

1655. Logic, I. 159; xin đọc cp. Keynes, op. cit., p. 299.

Dharmakīrti¹⁶⁵⁶ cũng đưa ra cùng một ý kiến như vậy liên quan đến một ví dụ¹⁶⁵⁷ hợp chuẩn Ấn Độ: “Devadatta béo phì không ăn uống vào ban ngày, do đó hẳn ăn uống vào ban đêm”. Đây là những mệnh đề tương đương, không có bất kỳ biến đổi ý nghĩa nào xảy ra cả. Nếu ý nghĩa này phải xác minh một tương quan phổ quát cần thiết giữa hai hạn từ và việc áp dụng ý nghĩa này cho một tình huống cho sẵn, chỉ khi đó ta mới có thể ghép vào tiêu đề một tam đoạn luận mà thôi.

Mặt khác có một số sai lầm ngài Aristotle coi như là sai lầm lô-gic thời ngài Dignāga lại bác bỏ không thuộc về lãnh vực những lý do (nguyên nhân) sai lầm, vì các sai lầm này không ảnh hưởng gì đến hạn từ trung độ, cũng chẳng nói gì về tiểu tiền đề và cả đại tiền đề nữa. Điều sai lầm như vậy chính là sai lầm *petitio principii* (sai lầm yêu cầu phải có kết luận). Biến đổi thành hình thái ban sơ và được áp dụng vào loại tình huống vấn đề thường hằng, phi thường hằng, âm thanh thời sai lầm này sẽ có hình thái sau đây: “Âm thanh không thường hằng, bởi lẽ âm thanh không tồn tại vĩnh hằng” hay “thường hằng vì thường hằng”. Theo những người Phật tử không có bất kỳ nguyên nhân hay lý do nào ở đây cả.¹⁶⁵⁸ Do đó bên bị phải đưa ra một câu trả lời bằng một câu hỏi: Tại sao? Xin đưa ra lý do! Âm thanh là vô thường bởi lẽ âm thanh đó mang tính vô thường thì cũng tương đương như ta nói đơn giản là “âm thanh không thường hằng vậy”. Đây có thể là một sai lầm trong thực hành, khi sai lầm này được giấu kỹ và khó phát hiện ra. Hiểu theo nghĩa thông thường đây là điều các nhà luận lý Ấn Độ¹⁶⁵⁹ thường xuyên cho là như vậy, nhưng về lý thuyết mà nói, trong một hệ thống luận lý nghiêm ngặt đối với toàn bộ những vị trí của một nguyên nhân (lý do), sai lầm này không có chỗ đứng, bởi lẽ không có bất kỳ nguyên nhân (hay lý do) nào trong đó cả. Ngay cả một lý do “quá hạn hẹp” như “âm thanh không thường hằng, bởi lẽ chúng ta có thể nghe được”, cũng tượng trưng cho một lý do tối thiểu tuyệt đối. Đương nhiên đó cũng vẫn là một nguyên nhân hay lý do. Sai lầm này giả định phải có sự hiện hữu của đại tiền đề, “bất luận điều gì tai ta có thể nghe đều không thường hằng”. Nhưng trong một sai lầm *petitio principii* (sai lầm yêu cầu phải có kết luận), đại tiền đề được rút gọn thành dạng – “bất luận điều gì không thường hằng đều không thường hằng”, và điều này có nghĩa là thiếu hoàn toàn một nguyên nhân hay một lý do và sự trả miếng tự nhiên sẽ là “xin đưa ra cho tôi một lý do xem nào!”.

1656. NBT., p. 43. 12; bản dịch, p. 115.

1657. Những người Mīmāṃsakas coi đây như là một bằng chứng bằng cách ngụ ý (arthāpatti); Praśastapāda (p. 223) – là một hậu kết còn những người Phật tử - coi như là một mệnh đề tương đương.

1658. Như vậy định nghĩa của Aristotle là như sau đây: tiền đề đồng nhất với kết luận. Nhưng bản cảm nang tiếng Đức Antibarbarus Logicus lại định nghĩa là – die Beweisgründe sind entweder falsch oder bedürfen eines Beweises. Một định nghĩa như vậy cho phép chúng ta coi mọi sai lầm như là petitio principii (sai lầm yêu cầu phải có kết luận).

1659. sādhyā-sama, siddha-sādhana.

Nói một cách chính xác lô-gic của Aristotle chỉ gồm ba sai lầm duy nhất mà thôi, đó là: 1) *Fallacia Accidentis* (Sai lầm tùy thể (ngẫu nhiên)), 2) *Fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* (Sai lầm từ lời nói theo điều gì đó phải nói một cách đơn giản), và 3) *Fallacia consequentis* (Sai lầm nơi hậu quả đem lại).

Những sai lầm này đều có một khía cạnh chung đó là tất cả đều do một chuyển biến sai lầm bằng một sự khẳng định phổ quát. Không có phản hướng luận nào được xác minh,¹⁶⁶⁰ như có người người Phật tử đã nói. Đây chính là những sai lầm thuộc đại tiền đề.¹⁶⁶¹ Không có phụ thuộc nguyên nhân phổ quát và cần thiết nào dựa trên thuộc tính. Điều tiếp theo là thuộc tính không thể rút ra từ một nguyên nhân như vậy. Ngài Dignāga ám chỉ đến toàn bộ những nguyên nhân này thuộc loại không chắc chắn và đối kháng.

Mối tương quan các sai lầm này với những loại tương ứng của Dignāga như sau:

1. *Fallacia Accidentis* (Sai lầm tùy thể hay “ngẫu nhiên”). Aristotle đưa ra một ví dụ như sau: “Koriskus không phải là một người, bởi lẽ ông ta không phải là Socrates ông này là một người, trong khi đó một người không phải là Koriskus”. Cả hai trường hợp này không thể được sắp xếp vào loại các nguyên nhân (lý do) “phi lý”, vì nguyên nhân hiện hữu (có mặt) nhờ vào chủ đề. Nhưng tính chất phụ tùy bất biến của nguyên nhân đó không được xác minh cùng với thuộc tính. Bên bị mà các tam đoạn luận này lập luận phải trả lời “không mang tính phụ tùy!” Sai lầm hệ tại ở ngay đại tiền đề. Trong ví dụ thứ nhất Koriskus đứng làm chủ thể, cụm từ “không phải là người” làm thuộc tính, “không phải là Socrates làm Lý do (nguyên nhân). Phụ tùy “bất kỳ ai không phải là Socrates đều không phải là con người” là điều không chắc chắn. Có nhiều người không phải là Socrates nơi những “không phải là người” (điều giống nhau) và cũng có nơi nhiều người khác nữa (điều khác nhau). Lý do nằm ở vị trí số 9 lý do này cũng hiện hữu nơi một số điều giống nhau cũng như nơi một số điều không giống nhau. Không có kết luận nào được rút ra. Trong ví dụ thứ hai Chủ thể chính là “người này”, thuộc tính “không có người” còn Lý do là Koriskus. Cũng không có phụ tùy xảy ra ở đây. Phụ tùy được hàm ý chính là “Bất luận người nào là Koriskus, (toàn bộ các sự kiện đều được thống nhất lại trong tên Koriskus này) là không phải là người” đối kháng ở đây là có thật, lý do không thích hợp với thuộc tính. Đây là một lý do đảo ngược và chính vì thế phải được ám chỉ đến loại “điều ngược lại”; vị thế nằm ở số 8, Koriskus không bao giờ có mặt nơi “không phải là người” (điều giống nhau) và luôn có mặt nơi một số người nào đó (điều khác nhau).

1660. asiddha-vyatireka.

1661. Hay nói cách khác, các sai lầm này tương ứng với một sai lầm hạn từ trung độ không được phân phối bởi lẽ “Việc phân phối hay khối lượng Phổ quát nơi hạn từ trung độ là điều căn bản đối với toàn bộ những gì ngẫu nhiên xảy ra” (Bain, op. cit. I. 163)....

Aristotle đã lựa chọn những sai lầm không có vẻ giống nhau này và đặt ở vị trí đầu tiên rõ ràng là do thủ thuật luận cứ từ một qui luật điều phụ (Koriskos không phải là Socrates) đến một qui luật chung chung (Koriskus không phải là một người) là điều đã trở thành một nơi những vị nguy hiểm.

2. Sai lầm thứ hai, *extra dicto* (sai lầm từ lời nói) là điều rất khó nhận ra so với sai lầm thứ nhất. Ví dụ của Aristotle về sai lầm này là, “E-ti-o-pi có răng trắng và da đen, chính vì thế người đó cùng một lúc vừa đen lại vừa không đen”. Lý do (nguyên nhân) “có răng da đen và răng trắng” nằm ở vị trí số hai, thuộc loại đối kháng. Ta không bao giờ có thể tìm thấy một tình huống tương tự (vừa đen lại vừa trắng hoàn toàn) và luôn luôn hiện hữu. Trong tất cả điều giống nhau (đen một phần và không đen một phần).

3. *Fallacia Consequentis* (sai lầm do hậu quả đem lại) là điều sai lầm thường tình nhất, lý do hơi chông chéo lên nhau một chút trong lãnh vực giống nhau. Sai lầm này gần nhất với lý do chính đáng (đúng đắn) giá trị nguy hiểm của sai lầm này không lớn lắm. Đại tiền đề tượng trưng cho một lý do một chuyển biến sai lầm bằng một sự khẳng định phổ quát. Lý do vừa nằm ở vị trí số 7 khi lý do hiện hữu nơi toàn bộ những tình huống giống nhau và hơn thế nữa còn hiện hữu ở một số tình huống khác nhau nữa; hay nằm ở vị trí số 9, khi lý do hiện hữu một phần ở cả hai phía. Một phần trong lãnh vực giống nhau và một phần trong lãnh vực khác nhau. Ví dụ: “Con người này là một trên trộm, vì hắn đi ra ngoài vào ban đêm”. Vị trí ở đây rơi vào số 9; bởi lẽ những người đi ra ngoài vào ban đêm một phần rơi vào cả hai phía, vừa trong lãnh vực giống kẻ ăn trộm cũng như trong lãnh vực không giống như kẻ ăn trộm.

4. Những sai lầm *Ignoratio Elenchi* (thuộc loại tránh né câu hỏi) hay đưa ra câu trả lời không đúng, *Non causa pro Causa*¹⁶⁶² (không có nguyên do cho một lý do chính đáng) hay rút ra một kết luận từ điều gì đó không thực sự là một tiền đề cốt yếu, và thuộc loại *Plurium Interrogationum ut Unius* (nhiều câu hỏi để được một kết luận) không hoàn toàn là những sai lầm luận lý, những sai lầm này dựa trên những hiểu lầm mà thôi.

Ngài Aristotle cho rằng, cho dù tất cả mọi sai lầm đều dựa trên hiểu lầm, tất cả những sai lầm đó hơn kém đều thuộc loại tránh né câu hỏi (*Ignoratio Elenchi*), tuy nhiên những sai lầm hoàn toàn thuộc loại luận lý học chính là những sai lầm được tạo ra do 1) hoặc là do vị trí của hạn từ, trong đó được đặt ở vị trí sai lầm giữa các tình huống giống nhau và khác nhau, các sai lầm này đều là những sai lầm đại tiền đề, 2) hay là do vị trí của hạn từ trung độ đặt ở vị trí sai lầm giữa chủ thể và kết luận, đây chính là những sai lầm ở tiểu tiền đề. Chính vì thế, để có thể ước lượng được chính xác giá trị luận lý học của một tam đoạn luận thời ba hạn từ phải được lựa chọn cẩn thận và mỗi tương

1662. Từ này tương ứng với *anyathā-siddha*, là một sai lầm thường hay xảy ra, nhưng thường là sai lầm trong lãnh vực tâm lý hơn là trong lãnh vực luận lý.

quan giữa 1) là M với S và 2) là M với P nên được thử nghiệm cho cẩn thận. Những sai lầm do trả lời ngoài câu vấn đề, do viện dẫn một tiền đề không thiết yếu và do đa phần các câu hỏi không thể xảy ra khi ba hạn từ này xuất hiện trong những cách diễn đạt rõ ràng. Những sai lầm thường xuất hiện trong cuộc sống thực tế, nhưng đây chỉ là những sai lầm thuộc lãnh vực tâm lý chứ không thuộc lãnh vực luận lý học đâu. Chính vì lý đó chúng ta được khuyên chỉ nên đưa vào công thức những tam đoạn luận không bằng những mệnh đề dễ dẫn đến lạc lối, nhưng phải lựa chọn cho cẩn thận ba hạn từ S, M và P diễn đạt chúng làm sao đó cho không rơi vào tình huống mơ hồ. Đây chính là phương pháp được chấp nhận trong các trường phái Tây Tạng và Mông Cổ. Tương quan từ M dẫn đến S và M phải trở nên rõ ràng. Câu trả lời của bên bị chỉ có thể hoặc là “có” (khẳng định); hay là “lý do đó không thực tế” hay là “không có phụ tùy”. Câu trả lời theo cách sau cùng này nên được phân ra thành hai lý do đối kháng hay đảo ngược (vị trí số 2 và số 8), bốn lý do không chắc chắn (vị trí số 1, số 2, số 7 và số 9) và một vị trí quá hạn hẹp (vị trí số 5). Lý do tương phản ngay lập tức chiếm hai vị trí trong bảng biểu mẫu (số 2 hay số 8 liên kết với số 4 hay số 6) có thể được thêm vào. Không còn vị trí nào khác khả thi. Bảng biểu mẫu của ngài Dignāga đã trở thành thấu đáo. Chẳng còn bất kỳ nghi ngờ nào nữa liên quan đến loại sai lầm ta có thể ám chỉ đến nữa.

Ngài Aritotle đã tiến rất gần đến giải pháp của ngài Dignāga khi ngài khẳng định rằng bên bị một khi có liên quan đến một dạng tam đoạn luận từ khước sai lầm được trình bày phải khảo sát xem “trong đó các tiền đề và bằng cách nào sự xuất hiện sai lầm nơi một tam đoạn luận đã khởi lên”.¹⁶⁶³ Nếu ngài Aristotle tỏ ra trung thành với nguyên tắc này và loại sang một bên tất cả những nguyên nhân ngôn ngữ và tâm lý, thời rất có thể ngài đã đạt đến một hệ thống giống như hệ thống ngài Dignāga đã chủ trương vậy.

1663. Grote, op. cit., p. 406.

Phần IV

PHỦ ĐỊNH

Chương I

PHÁN ĐOÁN PHỦ ĐỊNH

§ 1. Yếu tính của Phủ định là gì?

Bởi vì những người Phật tử đều cho rằng mỗi nhận thức đều là nhận thức trực tiếp hay gián tiếp về một số điểm thực tại ngoại vi nào đó, và mỗi quan tâm họ dành cho luận lý học không chỉ mang tính hình thức, nhưng lại mang tính chất nhận thức luận là chủ yếu, vấn đề Phủ định đã đem đến cho họ những khó khăn đặc biệt. Chính vì thế chúng ta phải xử lý vấn đề phủ định này một cách thấu đáo đặc biệt. Quả thật Phủ định là gì? Phải chăng phủ định này chính là nhận thức? Liệu phủ nhận có phải là một nhận thức về thực tại hay chẳng? Phải chăng phủ định này cũng chính là nhận thức trực tiếp hay gián tiếp, có nghĩa là liệu ta phải xử lý phủ định như là nhận thức hay hậu kết? Thoạt nhìn hình như phủ định là phi nhận thức, là huỷ bỏ nhận thức; hay nếu phủ định không phải là nhận thức, thời cũng phải là một nhận thức phi thực tại, ý muốn nói là, không nhận thức được gì cả. Tuy nhiên, phủ định vẫn tồn tại và hình như phủ định còn là một loại nhận thức và là một nhận thức không về điều gì hết, mà là nhận thức về điều gì đó. Tình cờ, cách giải quyết các vị theo trường phái duy thực đề ra đã được nói đến ở trên khi những người Phật tử cứu xét và phân tích khái niệm của chúng ta về Hiện hữu. Theo họ chủ trương phủ định hoặc là một cách nhận thức đặc biệt hoặc là một cách hiện hữu vậy.

Vị trí của những người Phật tử hơi có khác đôi chút. Như chúng ta đã thấy, đối với họ hiện hữu ám chỉ đến một thực tại tuyệt đối về một thời điểm nào đó và nhận thức thực tại này chính cảm giác tương ứng thuần túy. Phi hiện hữu, hay một vật nào đó không hiện hữu chính là tưởng tượng mà thôi, tưởng tượng này không thể tạo ra được cảm giác trực tiếp; nhưng một vật xác thực xác định được cảm giác, là khả năng hiểu

biết có thể giải thích khi liên quan đến vắng mặt của một vật nào khác mà ta khước từ sự hiện diện của vật đó. Phủ định chính vì thế không bao giờ là một thái độ trực tiếp hay nguyên thủy của tâm linh, giống như cảm giác thuần túy vậy¹⁶⁶⁴. Phủ định luôn luôn là công việc của trí năng trong khi điều đến những cách trình bày thuộc trí nhớ đã giải thích một cảm giác nào đó dựa trên khía cạnh tiêu cực. Nếu chúng ta có một nhận thức đại loại như “Ở đây không có chiếc bình gốm nào” hay “chiếc bình gốm không có mặt ở đây”, nhận thức trực tiếp, ta tạo ra một cảm giác thị giác thông qua chỗ trống không đó, chứ không phải thông qua chiếc bình không hiện hữu ở chỗ đó. Sự việc không có chiếc bình do trí nhớ tạo ra và do khả năng hiểu biết tạo dựng nên, các giác quan không nhận ra được sự thiếu vắng này. Đến đây quan điểm của những người Phật tử xem ra có vẻ đáng tin cậy và các vị Duy thực phải rất khó khăn trong việc chiến đấu chống lại quan điểm này. Tuy nhiên, tính chất cần thiết phải bác bỏ quan điểm này đã thôi thúc họ thông qua duy thực thuyết cực đoan. Họ không thể chấp nhận ý tưởng thuần túy về sự vắng mặt này. Chính vì thế họ đã tưởng tượng ra rằng vật không có mặt tại đó thực sự cách này cách khác cũng có tương quan với vị trí trống không đó.¹⁶⁶⁵ Những người Phật tử đã xác định được một đường nét cứng nhắc giữa thực tại và lý tưởng, giữa cảm giác và tưởng tượng, không nhất thiết phải trở nên dao động giữa thực tại và phi thực tại bằng cách thừa nhận ý tưởng phủ định. Khước từ nhận thức trực tiếp sự vật vắng mặt đó thông qua giác quan là điều không lấy gì làm khó khăn. Nhưng vấn đề còn lại là liệu phán đoán phủ định thuộc dạng, “không có chiếc bình gốm” phải được phân loại thành một phán đoán nhận thức giống hệt như nhận thức “đây là chiếc bình gốm”, hay ta phải ám chỉ đến một loại phán đoán hậu kết, trong đó một vật không có mặt được nhận thức dựa trên cơ sở tương thị giác; chúng ta đã thấy, vì hậu kết chủ yếu là nhận thức về điều gì đó không hiện hữu nơi tầm mắt quan sát của ta. Tuy nhiên, dầu sao đường phân ranh giữa một phán đoán nhận thức và một hậu kết không quá rõ nét đến như vậy, bởi vì mỗi nhận thức, một khi được phân tách khỏi cảm giác thuần túy lại chứa đựng một lượng lớn những yếu tố giúp trí nhớ và một cách tổng hợp trí năng vậy. Mặt khác mỗi hậu kết phải được coi như là một hành vi trí năng duy nhất, như là một khái niệm¹⁶⁶⁶ được dựng lên trên cơ sở một cảm giác thuần túy. Thế rồi khái niệm này còn bao gồm một bộ phận hữu hình và một bộ phận vô hình, một bộ phận được tạo dựng lên và bộ phận khác thì không. Một bộ phận phi tưởng tượng còn bộ phận kia lại được tưởng tượng ra. Hậu kết “có đám cháy trên đồi, bởi lẽ tôi nhìn thấy có khói bốc lên” có thể được coi như là một hình ảnh được tạo nên một cách tổng hợp của khói và lửa có cơ sở là một cảm giác. Không có khác biệt gì trên nguyên tắc, mà chỉ có khác biệt ở mức độ mà thôi; tưởng tượng đang chiếm ưu thế vượt trội trong hậu kết đó. Trong phán đoán phủ định “chẳng

1664. Cảm giác thuần túy chính là vidhi= bgrubs-byed, là khẳng định thuần túy.

1665. Có tương quan thông qua svarūpa-sambandha=viśeṣaṇa-viśeṣiṇa-bhāva.

1666. ekam vijñānam anumānam, cp. NK., p. 125.

có chiếc bình gồm nào cả, vì tôi không nhận ra được bất kỳ chiếc nào”, tưởng tượng cũng đang chiếm ưu thế vượt trội giống như vậy. Chính vì thế, ta phải ám chỉ phủ định thuộc một loại nhận thức hậu kết, tuy nhiên phủ định cũng có thể được coi như là một khái niệm riêng lẻ, chứa đựng một bộ phận hữu hình và một bộ phận vô hình, một bộ phận tưởng tượng ra và một bộ phận khác không tưởng tượng ra được.

Phủ định như vậy chủ yếu vẫn là tưởng tượng. Để đối lại với những người chủ trương duy thực, cho rằng phủ định đặt cơ sở trên nhận thức tích cực về một vật nào đó không có mặt (*thiếu vắng* hiện hữu), những người Phật tử khẳng định rằng phủ định dựa trên cơ sở nhận thức phủ định về một sự vật hiện hữu (*không có mặt, không hiện hữu*), nhận thức một vật không hiện hữu quả là điều không thể, đây chính là một mâu thuẫn. Nếu có một nhận thức, thời phải là nhận thức về một vật đang hiện hữu, vật đó không thể vắng mặt được. Nhưng vật đó có mặt ra sao? Vật đó hiện hữu nơi tưởng tượng và điều đó có nghĩa là ta hội đủ được toàn bộ những điều kiện cần thiết cho một nhận thức. Nếu một vật nào đó hiện hữu thời vật đó nhất thiết phải được nhận ra; nhưng vật đó không có mặt và chính vì thế vật đó chỉ được tưởng tượng ra, chứ không phải được nhận ra. Vật đó được nhận ra bằng tưởng tượng. Ngài Sigwart¹⁶⁶⁷ yêu cầu chúng ta chú ý đến một thực chất là xuất phát từ quan điểm bình thường và hiện thực mệnh đề “ở đây không có lửa” hay “ngọn lửa không bốc lên” chứa đựng một mâu thuẫn. Nếu không có lửa bốc lên thời làm sao có một ngọn lửa được đây? Được yêu cầu nhìn vào trong bếp lò và không tìm thấy có lửa trong bếp lò ông hy vọng sẽ tìm thấy, người đó sẽ trả lời rằng không có lửa, ý nghĩa thực sự là ngọn lửa được kỳ vọng sẽ xem thấy không có mặt tại đó. Phủ định như vậy được hướng về một ngọn lửa tưởng tượng, là tình trạng có thể nhận thấy được tưởng tượng của ngọn lửa. Ngài Dharmakīrti¹⁶⁶⁸ công hiến một cách giải thích sau đây, “Bằng cách nào đối với một đối tượng, như chiếc bình gồm chẳng hạn, lại có thể nhận ra được, một khi đối tượng đó không có mặt? Người ta cho rằng vẫn có thể nhận ra được, cho dù đối tượng đó không có mặt, bởi lẽ ta có thể tưởng tượng ra khả năng có thể nhận ra được của vật đó! Chúng ta có thể tưởng tượng ra theo cách sau đây: “Nếu đối tượng đó có mặt ngay tại điểm đó, thời chắc chắn ta đã có thể nhận ra được đối tượng đó”. Trong trường hợp như vậy, mặc dù không có mặt ngay tại điểm đó, đối tượng đó theo giả thuyết (*ex hypothesi*) vẫn có thể được nhận ra. Và đối tượng được tưởng tượng ra như thế đó là gì vậy? Đó chính là một đối tượng có vị trí trống không được nhận ra, bởi lẽ vật đó đã hội đủ mọi điều kiện cần thiết cho một nhận thức. Khi nào chúng ta có thể quyết định được vật đó đã hội đủ mọi điều kiện cần thiết? Khi chúng ta thực sự nhận ra được một đối tượng khác bao gồm trong cùng một hành vi nhận thức đó, (khi chúng ta nhận ra được đối tác của điều chúng ta phủ nhận, chúng ta tưởng tượng trong khoảng trống không, trong đó đối tượng bị khước từ có mặt). Chúng

1667. Logik³, I. 168.

1668. NBT., p. 33. 8 ff., bản dịch., p. 62

ta gọi đó là “được bao gồm trong cùng một hành vi nhận thức” hai đối tượng có tương quan với nhau tuân thủ theo cùng một căn giác quan, một đối tượng mà trên đó mắt hay bất kỳ một cơ quan nào khác có thể đồng thời tập trung chú ý đến. Quả thật khi hai đối tượng như vậy xuất hiện trước tầm nhìn của chúng ta, chúng ta không thể giới hạn nhận thức của chúng ta vào một trong hai đối tượng đó, vì không có khác biệt giữa hai đối tượng đó liên quan đến khả năng nhận thức của chúng ta. Chính vì thế, nếu thực sự chúng ta chỉ nhận ra được một trong hai đối tượng đó, tự nhiên chúng ta sẽ tưởng tượng rằng nếu đối tượng khác có mặt, chúng ta cũng sẽ nhận ra đối tượng đó giống như vậy, bởi lẽ mọi điều kiện cần thiết để nhận ra các vật đó đã hội đủ hoàn toàn. Như vậy, một khả năng nhận thức tưởng tượng được phổ biến cho đối tượng. Tính chất phi nhận thức về một đối tượng như vậy ta gọi là phủ định, nhưng đây là một phủ định về một tầm nhìn giả định. Chính vì thế, ngay tại địa điểm mà chiếc bình gốm không xuất hiện và nhận thức có ý nhắm đến đối tượng đó, cả hai đều được hiểu như là một cách phủ định về một tầm nhìn khả thi, bởi vì cả hai đều là nguồn gốc thực sự của một phán đoán tiêu cực phát sinh. Phủ định chính là thiếu vắng một vật nào đó, cũng như nhận thức về vật đó; hay cũng là thể nền cơ bản và nhận thức tương ứng. Mỗi nhận thức, chính nhận thức đó đều là nhận thức về một thực tại, ngài Dharmakīrti tiếp tục cho rằng,¹⁶⁶⁹ “Hậu quả là phủ định, với tư cách là một nhận thức (*qua*) không chỉ đơn giản là thiếu vắng hiểu biết (trí năng), đây là một thực tại đích thực và cũng là một nhận thức khẳng định về thực tại đó, bởi vì tự bản thân nhận thức chẳng bao gồm bất kỳ khẳng định nào, thế nên đơn giản, sự thiếu vắng nhận thức, không đủ tư cách truyền đạt được trí năng hiểu biết. Nhưng khi chúng ta nói đến phủ định có yếu tính là một phủ định khả năng nhận thức giả định, những hạn từ này có thể được coi như là nhất thiết ám chỉ đến sự hiện diện của một vị trí từ đó đối tượng không có mặt và nhận thức về cùng một vị trí như vậy; ở mức độ đây là một vị trí ở đó một đối tượng nhất thiết phải được nhận ra, được nhận thức giống như một nơi hư không, được nhận thức giả như vị trí đó thực sự tồn tại”.

Như vậy, phủ định được hiểu một cách bản thể và lô gíc. Điều này có nghĩa là sự có mặt của một chiếc bình gốm thực sự, cũng như sự kiện của nhận thức về điểm đó.

§ 2. Phủ định cũng chính là hậu kết.

Chúng ta thấy rằng đến mức độ này Phủ định không loại trừ qui luật chung đó là mọi nhận thức đều là nhận thức về một thực tại nào đó. Thoạt nhìn phi thực tại và phi hiện hữu chúng ta phải nhận ra nơi phủ định, tự bản chất đều tự tiết lộ như là một phi thực tại tưởng tượng mà thôi. Chúng ta không nên quên thực tại, hiện hữu, sự vật đều là các từ đồng nghĩa mà thôi; các từ này đều đối lại một cách mâu thuẫn với năng lực tưởng tượng, phi hiện hữu, hình ảnh hay nhận thức, tất cả các từ này cũng đều là các

1669. NBT., p. 22, 17 ff., bản dịch., p. 63.

tên khác nhau để gọi phi thực tại mà thôi. Nhưng lại tồn tại một năng lực tưởng tượng sai lầm, ví dụ như, “có một bông hoa trên bầu trời.” đây là một năng lực tưởng tượng không còn liên lạc được với thực tại; hay một khả năng tưởng tượng kiên định hay đáng tin cậy đều phải có liên lạc với thực tại, giống như một bông hoa thực sự có liên lạc với một thời điểm thực tại tuyệt đối nào đó, như đã được tiết lộ trong một cảm giác. Phủ định cũng chính là một phi thực tại thuộc loại này. Đây là một ý tưởng, đây là một tưởng tượng, nhưng lại là một ý tưởng đáng tin cậy, đây cũng là một tưởng tượng sáng tạo, là nguồn trí năng có khả năng hướng dẫn những hành vi có mục đích của chúng ta.

Nhưng Phủ định chẳng gì khác hơn là một nhận thức về một điểm thực tại nào đó tiếp theo sau là một cấu trúc tâm linh, cấu trúc này trên nguyên tắc không khác gì với nhận thức, mà nhận thức này cũng chỉ là một cảm giác tiếp theo ngay sau đó là một hình ảnh của vật gì đó ta nhận thức. Đây không phải là một nhận thức về một sự vật không hiện hữu, mà ta chỉ nhận thức được tiêu hiệu (tướng) của nó mà thôi. Đây cũng không phải là một nhận thức thông qua tiêu hiệu về “điều gì chỉ là một tiêu hiệu” mà thôi, có nghĩa là đây không phải là một hậu kết, nhận thức này không bao gồm bất kỳ một tác động của một suy tư nào xuất phát từ những gì ta đã biết và ta không biết và bởi lẽ chẳng còn nguồn nhận thức nào khác hơn là hai nguồn này, tức là nguồn nhận thức trực tiếp và gián tiếp, trên nguyên tắc điều này không khác với nhận thức là bao, và nguồn nhận thức này cũng sẽ được phối kết hợp với nhận thức. Như những vị duy thực chủ trương, liệu sẽ có một nhận thức tích cực và tiêu cực, tức là một phán đoán nhận thức khẳng định và phủ định chăng? Quả thật, nếu phủ định không còn ý nghĩa nào thực sự nữa như có sự hiện hữu của một chốn hư vô và cả nhận thức về cõi đó, thời hậu kết “ở đây chẳng có chiếc bình gốm nào, bởi lẽ tôi không nhìn thấy bất kỳ chiếc bình nào ráo trọi”, lại không còn ý nghĩa nào khác hơn là “ở đây không có chiếc bình gốm hiện hữu, vì chẳng có chiếc bình nào cả” hay “tôi chẳng nhận ra chiếc bình gốm nào ở đây, bởi lẽ tôi không nhìn thấy chiếc bình đó”. Ngài Dharmakīrti¹⁶⁷⁰ cho rằng, “Chiếc bình không ở đây được gọi là hiện hữu, bởi lẽ ta tưởng tượng chiếc bình đó như đang hiện hữu, như ta đang nhận ra chiếc bình đó với mọi điều kiện có thể nhận ra được, ở tại một vị trí mà chúng ta hy vọng chiếc bình đó sẽ có mặt, là một nơi mà ngược lại với chiếc bình không tồn tại và nơi đó có liên quan với chiếc bình trong cùng một hành vi nhận thức, nhưng nơi đó lại là hư vô (trống rỗng)... Chính vì thế¹⁶⁷¹ Điều ta gọi là phủ định hay là xóa bỏ nhận thức, chẳng gì khác hơn là hiện hữu thực sự của một đối tượng liên quan đến vị trí đó và cũng chính là nhận thức về đối tượng đó...” có nghĩa là¹⁶⁷² “Cái ta gọi là phi hiện hữu của chiếc bình hiện hành, (tức là cái ta gọi là chiếc bình không hiện hữu), chẳng gì

1670. NBT., p. 28. 18 ff.; bản dịch., p. 80.

1671. Như trên., p. 28. 20.

1672. Như trên., p. 28. 22.

khác hơn là một nhận thức tích cực về một thực tại vậy”¹⁶⁷³. Ngài Dharmakīrti¹⁶⁷⁴ cho rằng, “Nếu nó có thực, thời phủ nhận chiếc bình đó là điều không thể”, có nghĩa là, nếu sự vắng mặt hay không hiện hữu, đã trở thành hiện thực, như các trường phái thừa nhận, thời nhận thức tiêu cực không là điều khả thi, đây có thể là không còn nhận thức, là một khoảng trống không tuyệt đối. Nhưng ta tưởng tượng ra điều này, tưởng tượng ở đây không như là “một bông hoa trên trời”. Nhưng dựa trên cơ sở một nhận thức của một đối tượng đang tồn tại. Đây chính là lý do tại sao đối tượng đó lại là một loại trí năng đáng tin cậy và là một lý do dành cho một hành vi có mục tiêu thành công.

Những cáo buộc lẫn nhau giữa những người Phật tử và những người chủ trương duy thực liên quan đến vấn đề phi hiện hữu đã được đề cập đến khi nghiên cứu những quan điểm của những người Phật tử liên quan đến thực tại. Các vị chủ trương duy thực cáo buộc những người Phật tử là chủ trương phi hiện hữu là hư vô và hư không, bởi lẽ tự bản chất phi thực tại chẳng là gì hết, chẳng là gì nằm ngoài cơ hữu thể cả, không phải một đơn tính khác phi hiện hữu này gồm trọn nơi đối tác có thực của nó. Ngược lại, những người Phật tử lại tố cáo các vị duy thực là thừa nhận một Phi hữu thể¹⁶⁷⁵ có thực, là phi hữu thể được giả định, một phi hữu thể chất thể,¹⁶⁷⁶ một phi hữu thể tách biệt¹⁶⁷⁷, có thể nói như là một Phi hữu thể¹⁶⁷⁸ Đáng Kính, sau khi đã được cứu xét một cách nghiêm túc, hữu thể này tự tỏ lộ ra như là một tưởng tượng thuần túy. Tuy nhiên, một phi hữu thể không có thực được tưởng tượng ra dựa trên một nhận thức cụ thể trên nguyên tắc không khác gì một thực tại đơn giản đâu, nhận thức này bao gồm một cảm giác kèm theo một hình ảnh thông qua trí năng mà được cấu thành. Đây chẳng phải là điều gì được suy diễn ra¹⁶⁷⁹ từ một sự kiện nào khác, tự bản chất¹⁶⁸⁰ đây là thực tế tuyệt đối, đây lại không phải là một hậu kết. Một thực chất không nhận ra một đối tượng được giả định một cách giả thiết không thể được lại đến là một hạn từ trung độ được, từ đó ta có thể suy diễn ra đối tượng này không có mặt, bởi lẽ đối tượng này chẳng là gì cả, đã thế lại còn vắng mặt nơi vị trí cũng chính là cõi hư không. Tuy nhiên, bởi lẽ ngài Dignāga và Dharmakīrti lại định nghĩa nhận thức giác quan như là một yếu tố cảm giác thuần túy trong qui trình nhận thức, và bởi lẽ sự phủ định như là phủ định chẳng phải là cảm giác đâu, tuy nhiên hai vị đã ám chỉ phủ định như là một lãnh vực hậu kết, tức là một nguồn kiến trí năng, trong đó một bộ phận chức năng suy diễn của trí tuệ đang chiếm ưu thế.

1673. artha-jñāna eva, như trên.

1674. NB., p. 27. 17.

1675. vāstavo'bhāvaḥ.

1676. vigravahān abhāvaḥ.

1677. bhinna-mūrtir abhāvaḥ.

1678. āguṣmān abhāvaḥ.

1679. sādhyā.

1680. siddha, cp. NBT., p. 29. 9; bản dịch., trang 84, n.4; cp. TSP., TSP., 479. 22, và 481. 2,

Hơn thế nữa, nếu như đối tượng đó không hiện hữu, tỷ như chiếc bình gốm chẳng hạn, mà chúng ta nhận ra, chứ không phải là điều suy ra, thì những hậu quả thực tiễn của một nhận thức như vậy liên quan đến một vị trí trống rỗng đó lại rất khác với nhận thức giác quan về đối tượng đó, thời điểm này chứng thực cho việc chúng ta phủ định ám chỉ đến một loại nhận thức gián tiếp. Ngài Dharmottara¹⁶⁸¹ cho rằng, “Việc chiếc bình không hiện hữu, không thực sự suy diễn ra, điều ta suy diễn ra lại còn là những hậu quả thực tiễn hơn của điều ta phủ định đó.” Những hậu quả này là gì vậy? Đây chính là những mệnh đề phủ định và là hành vi có mục đích tương ứng, cũng như mục tiêu thành công của hành vi đó, khi tất cả các mục tiêu này được dựa trên nhận thức phủ định thuộc loại ta đã mô tả¹⁶⁸². Tuy nhiên, lại còn có một loại phủ định khác nữa, nhưng lại là một loại phủ định không phải là nhận thức phủ định về một sự hiện hữu tưởng tượng, nhưng chính là một nhận thức phủ định về một thiếu vắng, là một thiếu vắng không được tưởng tượng ra hay không thể tưởng tượng được. Đây không phải là một nguồn trí năng đúng đắn, trí năng này không dẫn đến một hành vi thành công có mục tiêu. Ta sẽ nghiên cứu đến một số chi tiết hấp dẫn liên quan đến một nhận thức phủ định như vậy về tính phi hiện hữu này.

Chính ngài Dharmakīrti¹⁶⁸³ đã tự giải bày theo cách sau đây dựa trên cơ sở buộc chúng ta phải ám chỉ đến lãnh vực hậu kết như sau đây, “Ta không buộc phải khẳng định rằng phán đoán “có một chiếc bình gốm” là tạo ra do nhận thức giác quan, do nhận thức một vị trí trần trụi nào vậy? Và hiện thời chúng ta kết luận rằng phán đoán này áp dụng vào những hậu quả thực tiễn được tạo ra do hậu kết từ nhận thức này. (Tuy vậy! Chúng ta không chối bỏ điều đó!) Bởi lẽ một vị trí trần trụi do nhận thức giác quan nhận ra, và bởi lẽ phán đoán tiêu cực “ở đây chẳng có chiếc bình nào cả” là một phán đoán được tạo ra do chức năng của nhận thức trực tiếp đã khiến cho đối tượng xuất hiện nơi giác quan chúng ta. Chính vì thế, đây là điều rất chính xác đó là phán đoán phủ định tiếp theo sau một nhận thức về một vị trí hoàn toàn trống trụi chính là một phán đoán giác quan. Quả thật phán đoán phủ định theo những gì ta đã giải thích ở trên, đã trực tiếp do nhận thức giác quan tạo ra, bởi vì một nhận thức có đủ tư cách (vượt xa cảm giác thuần túy) lại có khả năng tạo ra một phán đoán liên quan đến hiện hữu trước chúng ta về một vị trí trần trụi. Tuy nhiên, chức năng thích hợp của phủ định gồm những bước sau đây. Ta có thể không nhận thức được những đối tượng, nhưng điều này chỉ tổ tạo ra nghi ngờ mà thôi, (câu hỏi nổi lên đó là đối tượng nào trong số đó có thể hiện hữu). Bao lâu nghi ngờ này không được loại bỏ, thời phủ định không có tính chất quan trọng thực tiễn nào cả, nghi ngờ này không có thể hướng dẫn những hành vi có mục tiêu của chúng ta. Thế nên tưởng tượng nhập cuộc, và như vậy đây chính là một phủ định, nhưng là một diễn dịch

1681. NBT., p. 29. 10; bản dịch., p. 83.

1682. NBT., p. 29. 22; bản dịch., p. 84.

1683. Như trên., p. 30. 1; bản dịch p. 84

tiêu cực, lại đưa ra một ý nghĩa thực tiễn đối với ý tưởng phi Hữu thể¹⁶⁸⁴. Chính vì một đối tượng tôi tưởng tượng hiện hữu nơi một vị trí nào đó, thực sự đã không được nhận thức một cách đúng đắn. Chính vì thế khi tôi phán đoán rằng: “Đối tượng đó không hiện hữu ở đó”. Kết quả là điều phủ định về sự hiện hữu tưởng tượng này chính là một hậu kết đã đem lại tính chất sống động cho một khái niệm có sẵn về Phi thể chất, hậu kết này không phải vừa mới tạo ra chính khái niệm này. Như vậy, chính là phán đoán tiêu cực này nhận được ý nghĩa thực tiễn thông qua một hậu kết xuất phát từ một tưởng tượng thách thức. Mặc dù tưởng tượng này thực sự do nhận thức giác quan tạo ra và chỉ được áp dụng vào cuộc sống thông qua một qui trình suy diễn của một hậu kết có lý do lô gíc bao gồm trong thực tiễn của một kinh nghiệm tiêu cực. Chính vì thế, một hậu kết tiêu cực hướng dẫn bước đi của chúng ta khi chúng ta áp dụng trong cuộc sống ý tưởng về một phi hữu thể”.

§ 3. Những Hình thái Tam đoạn luận Phủ định.

Hình thái Phủ định Đơn giản.

Một khi yếu tính và chức năng của Phủ định đã được xác minh. Yếu tính của phủ định luôn luôn qui về một số tính chất nhận thức giả định. Chẳng có phủ định nào nơi thể giới bên ngoài cả; phủ định không bao giờ là một nhận thức. Tuy nhiên, một cách gián tiếp ta thấy có một thực tại ngoại vi tương ứng phủ định, đó chính là thực tại thuộc thể nền phủ định này. Ta cũng có thể gọi Thể nền cộng với nhận thức thuộc thể nền đó như là yếu tính của Phủ định vậy. Vì tính chất này điểm đặc trưng của phủ định, mặc dù thuộc về lãnh vực tưởng tượng phủ định có được “ý nghĩa và giá trị” thực sự. Chức năng của phủ định chính là hướng dẫn những hành vi có mục đích của chúng ta theo một cách đặc biệt. Đây chính là một nguồn trí năng mang giá trị gián tiếp, là kiến tri thuộc loại hậu kết gián tiếp, là sự kiện có tầm nhìn giả định đóng vai trò làm hạn từ trung độ liên kết thể nền với phủ định. Như vậy, phủ nhận khả năng nhận thức chính là yếu tính hay một hình thái chung chung cho phủ định vậy, một hình thái hiện hữu nơi mỗi hiện trạng đặc biệt của phủ định. Khi được làm cho trở thành một hình thái Tam Đoạn luận, như trong từng hậu kết, chúng ta có được lựa chọn giữa Phương Pháp Thoả Thuận hay Phương Pháp Biệt Dị. Như vậy, chúng ta sẽ có phủ định được diễn đạt thông qua thoả thuận với thực thể phủ nhận và phủ định được diễn đạt thông qua bất đồng với sự kiện phủ nhận; có nghĩa là phủ định được diễn đạt một cách tích cực và phủ định được diễn đạt một cách tiêu cực. Phương pháp phủ định diễn đạt phủ định sẽ trở thành kết quả bằng cách suy diễn ra phủ định đó từ một Khẳng định, bởi lẽ mỗi phủ định kép (gấp đôi) luôn luôn mang lại kết quả bằng một lời khẳng định. Những mô hình các tam

1684. Xin đọc cp. với điều này học thuyết của Windelband, phủ định đó chính là một phán đoán thứ yếu, một phán đoán; xin đọc cp. dưới đây trong phần những điểm tương đồng trong tư tưởng Tây Âu.

Stcherbatsky, I.

đoạn luận này sẽ được chứng minh ngay sau đây. Các mô hình này chỉ là những loại tam đoạn luận hình thức, là những khác biệt nơi công thức hay bằng cách diễn đạt. Cho đến hiện nay chúng vẫn chưa nghe nói đâu là những đối tượng dựa vào đó mà phủ định có ý nhắm đến.

Phủ định có thể nhắm tới hoặc là một sự vật nhất định nào đó hay nhắm tới một mối tương quan. Như chúng ta đã thấy những sự vật lại được phân nhỏ thành năm phạm trù; những mối tương quan này chỉ có trong hai phạm trù, đó là Đồng nhất tính hiện hữu thiết thực và một chuỗi gồm nhiều sự kiện hiện hữu thiết thực; phạm trù này cũng có tên gọi là Nhân quả. Năm phạm trù các sự vật đó, tức là những phạm trù cá nhân, các loại, những phẩm chất, chuyển động và thực thể có thể là nội dung của phủ định đơn giản. Các phạm trù này không có đủ điều kiện làm cơ sở cho một cách phân loại phủ định với tư cách là một phủ định nào cả. Nhưng những tương quan bởi lẽ là những tương quan phụ thuộc lẫn nhau, lại có thể được coi như khác đi là một mối tương quan thuộc bộ phận phụ thuộc vào đó mà tương quan đó mang mối liên hệ, và ngược lại như là mối tương quan phụ thuộc và điều phụ thuộc vậy. Giống như nguyên nhân phụ thuộc vào hậu quả và ngược lại như hậu quả phụ thuộc vào nguyên nhân vậy; giống như các thuật ngữ phụ thuộc với các thuật ngữ được phụ thuộc và các thuật ngữ được phụ thuộc với các thuật ngữ phụ thuộc vậy. Hơn thế nữa, những phạm trù này có thể phối hợp với nhau, và chúng ta có được những tình huống như vậy làm tương quan giữa một vật với các vật khác khi sự vật này, thí dụ như là thuật ngữ bao hàm có liên quan đến nguyên nhân của hạn từ trước đó. Để phủ nhận lẫn nhau, việc phủ định của chúng ta sẽ đặt cơ sở trên mối tương quan kép giữa nhân quả và tính đồng nhất.

Cứu xét toàn bộ những cách phối hợp có thể chúng ta sẽ có được mười một hình thái Tam đoạn luận phủ định. Những phán đoán đặc biệt hoặc là chỉ được coi như là không phải là những kết luận lô-gíc hay chỉ là những sai lầm lô-gíc mà thôi.

Mười một hình thái phủ định như sau đây, trước tiên ta có –

Phủ định đơn giản. Hình thái phủ định được chứa đựng trong mỗi phán đoán nhận thức tiêu cực. Tuy nhiên, hình thái này không phải là một phán đoán nhận thức. Bởi lẽ đối tượng được nhận thức mang tính chất vô hình. Ta chỉ có thể nhận ra đối tượng này thông qua tiêu hiệu (tướng) lại là một phi nhận thức. Chính vì thành phần được suy diễn ra không khác mấy với thành phần từ đó nó được suy diễn ra, chính vì phi nhận thức và phi hiện hữu (hay vắng mặt) thực tế là cùng một điều, điều này được thừa nhận là thành phần được suy diễn ra bao gồm nơi loại hành vi đặc biệt là kết quả của một phán đoán tiêu cực mà ra. Mỗi nhận thức nhìn chung chẳng gì khác hơn là một sự sửa soạn cho một hành vi. Những hình thái phủ định tự bản chất không được phân biệt một cách rõ ràng, yếu tính của các hình thái này luôn luôn giống nhau, đây chính là một cách xoá bỏ tầm nhìn giả định. Nhưng những hậu quả từ đó xuất phát những hướng dẫn từ khước xem

ra có vẻ khác nhau; những công thức phủ định được phân biệt theo những hậu quả này. Hiệu quả một phủ định đơn giản chính là một loại hành vi tương ứng. Đương nhiên, phán đoán nhận thức khẳng định cũng được coi như là một hậu kết của sự hiện hữu một đối tượng từ một thực chất nhận thức và hậu quả được suy diễn ra cũng có thể là một loại hành vi tương ứng. Nhưng sự khác biệt cốt tủy tại ở tính chất sinh động tức thời của hình ảnh cụ thể, cũng là nét đặc trưng và phân biệt được hình ảnh này với hình ảnh mơ hồ của những vật không hiện hữu với hình ảnh đó hậu kết phải xử lý. Hình ảnh này có một yếu tính khác biệt, là một nhiệm vụ khác biệt và những hình thái của nó phải được xử lý một cách tách biệt khỏi những hình ảnh của một tam đoạn luận khẳng định.

Như đã nói ở trên phủ định đơn giản có thể được diễn đạt bằng một công thức theo phương pháp thoả thuận, cũng như bằng công thức theo phương pháp biệt dị. Phương pháp thoả thuận sẽ được xử lý như sau đây –

Đại tiền đề. Phi nhận thức của một đối tượng có thể hình dung ra được đi theo sau bằng một hành vi tương ứng.

Thí dụ. Giống như phi nhận thức về một bông hoa trên không trung, (không được theo sau bằng một hành vi nhỏ búng bông hoa đó).

Tiểu tiền đề. Ngay tại vị trí này chúng ta không nhận thấy (quan sát thấy) chiếc bình gốm, có thể hình dung ra được.

Kết luận. Ngay tại địa điểm này chúng ta sẽ không phát hiện ra chiếc bình gốm đó.

Ở đây hạn từ trung độ tượng trưng bằng nhận thức “ngay tại vị trí này” đây chính là thể nền của một thực tại nhấn mạnh đến toàn bộ sự suy luận. Những đại hạn từ tượng trưng bằng khái niệm về một hành vi tiêu cực tương ứng “ở đây chúng ta không tìm ra được chiếc bình đó” hạn từ trung độ cốt tủy tại ở việc huỷ diệt sự hiện hữu giả định của đối tượng bị từ khước. Đại tiền đề chỉ đến cùng phụ tùy với nhau. Quả thật như ngài M. H. Bergson cho rằng, “Từ việc huỷ diệt đến phủ định, là một hoạt động chung chung hơn, chỉ có một bước mà thôi!”. Ngài Dharmakīrti cho rằng, điều này có nghĩa là đối tượng có thể hình dung ra được không được nhận ra, hoàn cảnh này đem lại một cơ hội cho một hành vi có mục tiêu phủ định liên quan đến đối tượng đó”¹⁶⁸⁵ Phi nhận thức chính là một bộ phận được bao gồm cả,¹⁶⁸⁶ là một thành phần phụ thuộc. Là nguyên nhân hay lý do. Phủ định hay thái độ phủ định lại là một thành phần kể cả thành phần đã nêu¹⁶⁸⁷, là một quá trình hoạt động chung chung hơn là thành phần mà thành phần trước đó phụ thuộc vào¹⁶⁸⁸ cũng là hậu quả¹⁶⁸⁹ nhất thiết phải xảy ra.

1685. NBT., p. 44. 1; bản dịch p. 117.

1686. vyāpya.

1687. vyāpaka.

1688. pratibandha-viśaya.

1689. nīścita-anubandha.

Có lời khẳng định rằng nguyên nhân (lý do) lô-gic nhất thiết phải liên kết với hậu quả của nó là một lời khẳng định liên quan đến tính đồng phụ bất biến điều này phù hợp với những qui tắc các qui luật Tam Đoạn Luận, tức là tính phụ tùy bất biến giữa nguyên nhân (lý do) và hậu quả tất yếu (hay giữa chủ ngữ và vị ngữ) cốt tại ở chỗ 1) sự hiện hữu cần thiết (không bao giờ vắng mặt) của thuộc tính dựa trên chủ ngữ và 2) với sự hiện hữu của chủ ngữ đặc biệt dành riêng cho lãnh vực thuộc tính, không bao giờ vượt quá lãnh vực đó.¹⁶⁹⁰

Ví dụ, nhắm đến những tình huống cá nhân riêng rẽ, trong đó mệnh đề chung chung diễn đạt tính phụ tùy chính là một điều khái quát bằng phép qui nạp. Mỗi đối tượng tượng, là đối tượng hiện hữu với tư cách chỉ hiện hữu nơi tượng tượng mà thôi lại chính là một tình huống của một đối tượng không hiện hữu trong thực tại, có nghĩa là nơi thế giới khách quan. Bằng hậu kết này đối với những sự kiện chứng minh qui luật chung chung, khi nào tính phụ tùy được xác minh một cách đầy đủ.

Sau khi đã xác minh được qui luật chung, qui trình tam đoạn luận này bắt đầu chỉ rõ cho thấy việc áp dụng vào từng tình huống đặc biệt một trong tiêu tiền đề “ngay tại vị trí này chúng ta không nhận ra bất kỳ chiếc bình gốm có thể hình dung ra được.” Cách thức theo đó một chiếc bình gốm không tồn tại chính sự miêu tả hay tượng tượng đã sắp đặt vào vị trí một cách giả định nơi toàn bộ các điều kiện thiết yếu của khả năng nhận thức, cốt hệ tại ở chỗ một phán đoán giả định ở dạng “nếu chiếc bình đã hiện hữu ngay tại vị trí này, nhưng tôi không thể quan sát thấy bất kỳ chiếc bình nào, chính vì thế chiếc bình đó chẳng hiện hữu”.

Như vậy, mỗi kinh nghiệm tiêu cực có thể được coi như là một sự kiện đặc biệt bao gồm việc ám chỉ một qui luật riêng; phi hiện hữu chỉ là những đối tượng mà chúng ta có thể nhận thức ra được nơi những tình huống khác. Mặt khác, những đối tượng mà chúng ta không quan sát thấy và chúng ta không thể đặt vào những điều kiện có khả năng nhận thức một cách giả định bằng chính bản chất của các đối tượng đó. – Không thể nào bị khước từ, bởi lẽ phủ định chẳng là gì khác hơn là một cách triệt phá tượng tượng mà thôi.

Cùng một hình thái phủ định đơn giản đó cũng có thể được diễn đạt theo phương pháp biệt dị. Khi chúng ta có cách diễn đạt tiêu cực về một phủ định, một phủ định từ khước. Có nghĩa là một mệnh đề khẳng định chung chung, từ đó phủ định sẽ diễn ra tiếp theo. Công thức của phủ định đó như sau:

Đại tiền đề. Một vật xuất hiện ngay nơi tầm mắt quan sát được quan sát thấy một cách nhất thiết một khi toàn bộ các điều kiện khả năng nhận thức đều được đáp ứng.

Thí dụ: Một mảng màu xanh v.v...

1690. NBT., p. 44. 4 ff.; bản dịch p. 118.

Tiểu tiền đề. Ở đây ta chẳng nhìn thấy một chiếc bình gồm nào cả, tất cả mọi điều kiện khả năng nhận thức đều được đáp ứng đầy đủ.

Kết Luận. Ở đây không có chiếc bình gồm đó.

Để nghiên cứu tỉ mỉ yếu tính phủ định ở đây chúng ta xem đến phương pháp biệt dị. Chúng ta so sánh hai tình huống có mọi hoàn cảnh hoàn toàn giống nhau. Nếu một tình huống, trong đó có hiện tượng ta đang nghiên cứu xảy ra, có nghĩa là, trong tình huống đó Phủ định xuất hiện, thời chúng ta có thể tuyên bố: “Ở đây không có điều gì xảy ra”, và một tình huống, trong đó phủ định đó không xuất hiện, có nghĩa là, trong đó không có phủ định, thời chúng ta không thể tuyên bố: “Ở đây không có điều gì đó xảy ra”, vì phủ định không xuất hiện ở đây - nếu hai tình huống này có toàn bộ hoàn cảnh hoàn toàn giống nhau, có nghĩa là, tất cả mọi điều kiện khả năng nhận thức đều được đáp ứng đầy đủ, chỉ trừ một tình huống,¹⁶⁹¹ tức là phi nhận thức về đối tượng, đối tượng này chỉ thấy được một cách giả định mà thôi, như ở trong tình thế mọi điều kiện khả năng nhận thức cần thiết; điều kiện duy nhất này chỉ xảy ra trong hình huống trước đó mà thôi và không xảy ra trong trường hợp thứ hai là nguyên nhân hay là một bộ phận không thể thiếu đối với hiện tượng phủ định. Như vậy, điều này chứng tỏ rằng yếu tính của Phủ định cốt tại ở việc triệt diệt tính chất giả định có thể nhận ra được. Chúng ta đã nhận thấy, có cùng một kết quả có thể xảy ra thông qua Phương pháp Thoả thuận thời chúng ta so sánh một tình huống, trong đó có một chiếc bình gồm tưởng tượng được công bố là vắng mặt ở một vị trí nhất định nào đó, bởi lẽ nếu chiếc bình gồm đó hiện hữu thời chúng ta đã nhận ra được. Chúng ta so sánh điều đó với những tình huống khác, bởi lẽ những tình huống khác đều chỉ là tưởng tượng, thí dụ như, có bông hoa trên bầu trời, con thỏ rừng có sừng mọc trên đầu, người con trai của người đàn bà hiếm muộn, v.v.. Chỉ có một tình huống duy nhất, trong đó các tình huống này ăn nhập với điều kiện thứ nhất, đó chính là sự hiện hữu tưởng tượng về một vật không có mặt. Tình huống đó là nguyên nhân hay là một bộ phận thiết yếu của một Phủ định. Như vậy, yếu

1691. *pratyayāntarā* = các tình huống khác, *pratyayāntara-sākalyam* = tất cả các tình huống khác ngoại trừ một tình huống, *sākalyam*=*sannidhih*= sở hữu chung hay hiện diện, xin đọc NBT., p. 22. 23-23.1. Phi nhận thức khó có thể mô tả như là nguyên nhân của Phủ định được, bởi vì phi hiện hữu và phủ định hiện hữu này đều được hiểu theo hạn từ này, xin đọc cp. NBT., p. 28. 22 – *artha-jñāna eva pratyakṣasya abhāva ucyaate*. Phủ định hệ tại ở nhận thức phủ nhận này. Mối tương quan giữa nhận thức phủ nhận và hành vi phủ nhận nhìn chung mang tính chất phân tích, ý nghĩa thứ nhất là một thành phần của ý định thứ hai, và hệ tại ở việc nhận thức. Chính vì thế, bước hậu kết từ phi nhận thức đến phi hiện hữu mới được chấp nhận, bởi vì ý nghĩa thứ nhất, nhất thiết phải là một bộ phận của ý nghĩa thứ hai. Có điều thật hấp dẫn là A Bain với công thức qui tắc thứ hai cũng cho rằng nếu phép qui nạp mà loại bỏ các hạn từ “hay một bộ phận thiết yếu của nguyên nhân” được hàm chứa trong công thức của ngài J. St. Mill. Nếu ngài Mill đã cho rằng: “Hoàn cảnh trong đó chỉ có hai tình huống khác nhau cả về hiệu quả hay bộ phận thiết yếu của hiện tượng mà thôi.” Lời tuyên bố của ông rất có thể đứng vào hàng ngũ với quan điểm Phật giáo, theo đó chỉ có hai loại tương quan giữa các đối tượng, là những đối tượng được tìm thấy nơi Đồng nhất tính (=Luật mâu thuẫn) và những đối tượng được tìm thấy về Nhân Quả; những nội dung của từng trường hợp một duy nhất này được kiến lập nơi cả hai trường hợp bằng phép qui nạp từ những trường hợp giống nhau và khác nhau.

tính của phủ định hệ tại ở việc triệt diệt sự hiện hữu giả định. Ở đây Phương pháp biệt dị khẳng định rằng với việc triệt diệt hậu quả thời nguyên nhân cũng sẽ bị loại bỏ. Đây là một tam đoạn luận giả định tổng hợp, được diễn đạt thông qua dạng tam đoạn luận mang tính giả thuyết (*mudo tollente*). Quả thật đại tiền đề khẳng định rằng:

Nếu đối tượng hiện hữu, ta có thể nhận ra được, giả sử không có bất kỳ cản trở nào đối với việc nhận thức đối tượng đó. Nhưng tại một vị trí nào đó ta không thể nhận ra được đối tượng này, kết quả là đối tượng đó vắng mặt không có ở đó (không hiện hữu).

Mệnh đề phổ quát diễn đạt như sau: sự hiện hữu của điều gì đó ta có thể nhận thấy được, toàn bộ những điều kiện nhất thiết được thoả mãn hoàn toàn thời nhất thiết nhận thức phải xảy ra mà thôi. Hiện hữu chính là phủ định phi hiện hữu, và nhận thức - lại chính là phủ định phi nhận thức vậy. Chính vì vậy, ở đây chúng ta thấy có phản hướng luận thuộc về phổ quát được diễn đạt theo phương pháp thoả thuận. (Trong đó phi nhận thức tượng trưng cho một đồng phụ với phi hiện hữu). Phủ định chủ ngữ được thực hiện thông qua vị ngữ và phủ định vị ngữ lại được thực hiện thông qua chủ ngữ. Như vậy, mệnh đề phổ quát diễn tả rằng phủ định về hậu quả dứt khoát chỉ mang tính phụ tùy hay tương liên mà thôi, bằng phủ định nguyên nhân (lý do) vì phủ định trước đó tùy thuộc vào phủ định sau này. Nếu ta bác bỏ phi hiện hữu, có nghĩa là nếu hiện hữu được khẳng định, thời nhận thức (Phi phi nhận thức) nhất thiết phải diễn ra theo sau đó, bất kỳ ở đâu không thấy xuất hiện những trở ngại. Việc thiếu vắng hiệu quả (có nghĩa là phi nhận thức) nhất thiết phải có liên quan đến tới thiếu vắng nguyên nhân hay lý do (có nghĩa là thiếu vắng phi nhận thức). Nhưng nguyên nhân hay lý do lại có mặt. Chính vì thế nên hậu quả của nguyên nhân đó cũng phải có mặt. Ta có thể nói, đối tượng đó không được nhận ra, toàn bộ những điều kiện sau khi đã được đáp ứng đầy đủ; chính vì thế đối tượng đó không có mặt, không hiện hữu ở bất kỳ vị trí nào cả. Phủ định lý do luôn luôn tượng trưng cho một hạn từ bao gồm,¹⁶⁹² nhờ hạn từ này ta có phủ định hậu quả, vì là hạn từ bao gồm¹⁶⁹³ nên hạn từ này chính là phụ thuộc. Khi ta áp dụng phương pháp biệt dị, ta luôn luôn chứng tỏ được rằng với việc triệt diệt những hậu quả đã được suy diễn ra, mà ở đây lại là phi nhận thức một điều nhìn thấy giả định, thời nhất thiết phải có liên quan đến việc triệt diệt Nguyên nhân (Lý do) vậy.

1692. vyāpaka.

1693. vyāpya.

§ 4. Mười Hình thái còn lại.

Mười hình thái Tam đoạn luận phủ định còn lại “không diễn đạt trực tiếp một phủ định có tầm nhìn tường tượng, nhưng lại diễn đạt hoặc là xác định hay phủ định về điều gì khác, và điều này nhất thiết qui về phủ định đơn giản về điều giả định hiển nhiên”.¹⁶⁹⁴ Chính vì thế những hình thái tam đoạn luận này cho dù là được diễn tả một cách gián tiếp, cũng chẳng gì khác hơn là những công thức trá hình thuộc Phủ định đơn giản.

Thứ tự mười một hình thái này hình như được dàn xếp theo tính phức tạp tiệm tiến trong phép diễn dịch. Bắt đầu bằng hình thái Phủ Định Đơn Giản và kết thúc với Khẳng Định một hiệu quả bất tương hợp với nguyên nhân của sự kiện bác bỏ. Mười hình thái này có thể được phân thành hai loại chính. Một loại bao gồm tất cả các công thức, cốt tại ở Phủ định suy diễn từ việc khẳng định điều không tương hợp. Phủ định này chứa đựng bảy hình thái, từ IV đến VIII và từ X đến XI. Các loại hình thái khác bao gồm ba hình thái số II, III và IX, ba hình thái này suy diễn Phủ định từ một phủ định khác, từ phủ định điều gì đó hoặc là có tương quan nhân quả với sự kiện phủ nhận, hay từ phủ định một hạn từ bao gồm nhiều hạn từ khác từ đó việc khước từ một hạn từ bao gồm đó sẽ diễn tiến theo lô-gíc.

Hình thái thứ hai hệ tại ở Phủ Định Hiệu Quả, từ đó phủ định các nguyên nhân nhất thiết phải xảy ra, thí dụ như:

Đại tiền đề. Bất kỳ nơi nào không có khói, những nguyên nhân tác thành khói đó không xuất hiện.

Tiểu tiền đề. Ở đây không có khói.

Kết luận. Ở đây chẳng có các nguyên nhân tác thành khói đó xuất hiện.

Vị trí được ám chỉ đến bằng hạn từ “ở đó” tương ứng với tiểu tiền đề. Sự kiện có các nguyên nhân tác thành tạo ra khói hiện diện tương ứng với đại tiền đề, và sự kiện “không có khói” – tương ứng với hạn từ trung độ. Nếu chúng ta coi hạn từ “không có khói” là một từ xác định, tam đoạn luận sẽ trở thành Tam đoạn luận Celarent. Bằng không tam đoạn luận này sẽ bao gồm ba mệnh đề phủ định và sẽ không có lối thoát nào để cứu vãn qui luật Aristotle khác hơn là chấp nhận đại tiền đề vì hai mệnh đề phủ định sẽ trở thành một mệnh đề xác định, hình thái này sẽ trở thành hình thái Camestres.

Hậu kết xuất phát từ các nguyên nhân hiển hữu đến sự cần thiết phải có hậu quả không phải là một khẳng định phải an toàn trong hệ thống lô-gic Phật giáo, bởi lẽ những nguyên nhân không luôn luôn tạo ra hiệu quả. Cho đến thời điểm cuối cùng này một số sự kiện không đáng ước mong rất có thể sẽ luôn gây trở ngại và kết quả tiên đoán rất có thể sẽ không xảy ra. Chính vì thế, chỉ có giây phút cuối cùng như chúng ta đã thấy, sau

¹⁶⁹⁴ NBT., p. 37. 7; bản dịch p. 100.

khi đã nghiên cứu học thuyết nhân quả Phật giáo, mới chính là nguyên nhân đích thực, là giây phút thực sự đem lại hiệu quả, là thực tại tuyệt đối. Nơi một hậu kết xuất phát từ một hiệu quả không xuất hiện đến thiếu vắng nguyên nhân chính vì thế nguyên nhân được đề cập đến đã trở thành nguyên nhân tác thành, có nghĩa là đề cập đến giây phút cuối cùng trước khi hậu quả xuất hiện.

Hình thái suy luận được xét đến trong những trường hợp khi những nguyên nhân không có khả năng nhận ra. Chúng ta phủ nhận khả năng có thể trông thấy đã được thừa nhận.

Tiếp đến, hình thái thứ ba cũng là một trường hợp khi phủ định một hiện thực đã được suy diễn từ việc phủ định một sự kiện nào khác, nhưng ta thấy mối liên quan giữa hai sự kiện này lại không có cơ sở nơi nhân quả. Chúng ta phát hiện thấy mối tương quan này lại đặt trên cơ sở trên Đồng nhất tính của một thể nền. Mối tương quan này lại hệ tại ở việc phủ định một hạn từ bao gồm từ đó phủ định của từ được bao gồm đó sẽ xảy ra một cách lô-gíc, thí dụ như:

Đại tiền đề. Bất kỳ ở đâu không có cây cối, thời tự nhiên cũng không có cây Asoka nào cả.

Tiểu tiền đề. Ở đó không có cây cối nào cả.

Kết luận. Cả cây Asokas cũng không xuất hiện ở đó.

Tiểu tiền đề được diễn đạt bằng hạn từ “ở đó”, đại tiền đề bằng từ “không có cây Asokas nào” và hạn từ trung độ bằng “không có cây cối nào cả”. Giống như một trường hợp trước đó hình thái tam đoạn luận bao gồm ba mệnh đề phủ định và có thể được ghép vào hình thái Celarent hay Camestres. Việc vắng bóng hạn từ bao gồm ở đây do phủ định đơn giản xác định. Việc vắng bóng hạn từ bao gồm cũng được tìm thấy trong qui luật Đồng nhất tính.

Trong hình thái tam đoạn luận này và các hình thái tiếp theo các trường phái duy thực tỏ ra hài lòng trong việc xác minh được mối tương quan bất biến giữa hai sự kiện hay hai khái niệm, không tìm hiểu thêm đặc tính mối tương quan và không cho chúng tôi biết loại tương quan nào tồn tại giữa hai hạn từ, và qui luật nào được tìm thấy trong đó. Toàn bộ các hình thái tam đoạn luận phủ định Phật giáo sẽ được đưa vào khuôn phép của một hay cùng những hình thái tam đoạn luận Celarent, rất có thể được đưa vào hình thái Camestres. Nhưng học thuyết Phật giáo khởi đầu từ nguyên tắc cho rằng chỉ có hai loại tương quan giữa các sự kiện và khái niệm, một loại được tìm thấy dựa trên qui luật Mâu thuẫn, loại còn lại dựa trên qui luật Nhân Quả và từ quan điểm này việc thực hành tam đoạn luận có thể đem lại 11 cách phối hợp khác nhau, mặc dù những phối hợp này có thể thể hiện dưới dạng tam đoạn luận Celarent nhưng lại là những loại tam đoạn luận khác nhau phát hiện thấy nơi luận lý phủ định. Cách phân loại này không thể bị kết án

là tượng trưng cho “Tính chất Tinh vi sai lầm nơi các Hình thái Tam đoạn luận” (False Subtlety of Syllogistic Figures) nhưng chỉ là một cách phân loại các hình thái được phát hiện ra dựa trên mối quan tâm với hai qui luật nhận thức căn bản ở trên.

Hình thái thứ tư hệ tại ở việc khẳng định một sự kiện không tương hợp từ đó phủ định của đối tác khẳng định này diễn ra như sau, thí dụ như:

Đại tiền đề. Bất kỳ nơi đâu ngọn lửa có hiệu lực xuất hiện, thời giá lạnh sẽ không xảy ra.

Tiểu tiền đề. Tại đó có một ngọn lửa đang có hiệu lực.

Kết luận. Tại đó chẳng có giá lạnh tồn tại.

Hình thái tam đoạn luận này thuộc dạng Celarent và ám chỉ đến các sự kiện có liên quan thông qua Đồng nhất tính phù hợp với quy luật Mâu thuẫn. Sức nóng, là thành phần đối nghịch với giá lạnh, ta không thể cảm nhận một cách trực tiếp, và lửa, loại trừ hơi nóng, có thể cảm nhận được, hay có một hình thái nào khác ta có thể xét đến. Hình thái này được áp dụng trong những trường hợp như vậy, trong đó ta nhận ra lửa một cách trực tiếp bằng thị giác. Nhưng ta lại không thể cảm nhận được sức nóng, do khoảng cách tách biệt giữa người quan sát với ngọn lửa đó. Như vậy, ta phủ nhận một cảm giác tưởng tượng về giá lạnh là điều đương nhiên.

Tiếp theo, hình thái Tam đoạn luận thứ năm là một cách biến đổi hình thái trước đó bằng cách giới thiệu mối tương quan nhân quả thêm vào mối tương quan mâu thuẫn, mối tương quan này hệ tại ở một Khẳng định về một hiệu quả bất tương hợp, thí dụ như:

Đại tiền đề. Bất kỳ nơi nào có khói, thời không có giá lạnh.

Tiểu tiền đề. Tại đó không có khói.

Kết luận. Tại đó không có giá lạnh.

Lượng khói như vậy đương nhiên có nghĩa là, lượng khói đó gợi ý có sự hiện diện của một ngọn lửa đủ mạnh. Hình thái này được xét đến khi cả ngọn lửa và cảm giác giá lạnh được cảm nhận một cách trực tiếp. Khi ta có thể cảm nhận trực tiếp được giá lạnh, thời phủ định đơn giản có thể được sử dụng theo hình thái phủ định thứ nhất. Khi ta trực tiếp cảm nhận được ngọn lửa, hình thái phủ định thứ tư, là khẳng định bất tương hợp phải được sử dụng. Nhưng khi cả hai không thể đạt đến được bằng các giác quan, có nghĩa là hình thái khẳng định hậu quả bất tương hợp cũng được áp dụng.

Tiếp theo, hình thái phủ định thứ sáu hệ tại ở việc khẳng định thuộc cấp bất tương hợp. Hình thái này giới thiệu một tính chất phức tạp thêm nữa, Nhưng tuy nhiên ta phát hiện thấy phụ thuộc vào mối tương quan phân tích từ hai sự kiện, sự kiện này là thành phần của thành phần kia, thí dụ như:

Đại tiền đề. Điều gì phụ thuộc vào những nguyên nhân xảy không liên tục thời không thay đổi hay bất biến.

Tiểu tiền đề. Tính chất phù du nơi vạn vật thực nghiệm đều phụ thuộc vào những nguyên nhân đặc biệt.

Kết luận. Điều đó không mang tính bất biến.

Đây là một luận cứ của các vị chủ trương duy thực chống lại học thuyết Phật giáo về hiện hữu tức thời hay Tính chất phù du bất biến. Những người Phật tử chủ trương rằng sự triệt phá hết mọi sự chính là một tiền nghiệm bất biến, bởi lẽ đây chính là yếu tính của hiện hữu. Hiện hữu và triệt phá có liên quan với nhau bằng Đồng nhất tính; bất luận điều gì tồn tại như thật và có nguồn gốc, thời tức khắc (*eo ipso*) mang tính chất phù du bất biến. Những người chủ trương duy thực nại đến một hiện thực là bất kỳ sự triệt phá nào cũng đều có nguyên nhân, thí dụ như chiếc bình gốm bị triệt diệt không những do thời gian mà còn do một cú búa đập bể. Nguyên Nhân tình cờ này lại là một thành phần mâu thuẫn đối nghịch lại với phi nhân quả và phi nhân quả lại phụ thuộc vào tính bất biến và thường hằng tính. Như vậy, ta bác bỏ thường hằng tính bằng cách trưng ra được khía cạnh phụ thuộc bất tương hợp với thường hằng tính. Như vậy, thường hằng tính được bác bỏ bằng cách chỉ ra cho thấy khía cạnh phụ thuộc mang tính chất bất tương hợp với thường hằng tính. Mỗi tương quan của các khái niệm nhân quả, phi nhân quả và thường hằng tính được tìm thấy phụ thuộc vào những quy luật Mâu thuẫn và Đồng nhất tính.

Vì rõ ràng chúng ta đã xử lý tình huống này với những khái niệm trừu tượng khó hiểu, vấn đề khởi lên là liệu nguyên tắc phủ định khả năng nhận thức giả định ở đây có thể được duy trì luôn luôn là yếu tính của mọi phủ định hay chẳng. Ngài Dharmakīrti¹⁶⁹⁵ cho rằng “Một khi ta bác bỏ thực tại thuộc tính hay đại hạn từ, “tính bất biến” quả thật chúng ta phải biện luận theo kiểu sau đây: Nếu sự kiện diễn ra trước mắt chúng ta mang tính thường hằng, chúng ta sẽ phải có một số kinh nghiệm nào đó về yếu tính thường hằng này. Tuy nhiên, chúng ta chẳng cảm nghiệm được bất kỳ yếu tính thường hằng nào cả, chính vì thế yếu tính đó không phải là thường hằng”. Điều xảy ra tiếp theo đó là một khi chúng ta phủ nhận tính thường hằng (hay tính vĩnh cửu), việc phủ nhận này ám chỉ đến điều gì đó được xếp vào tất cả các nguyên nhân một cách giả định. Ngay cả khi chúng ta phủ nhận có sự hiện hữu của ma quái, được liệt kê vào loại vô hình, chúng ta có thể làm được như vậy chỉ sau khi cố gắng tưởng tượng ra ma quái đó trong giây lát như là một vật ta có thể quan sát được. Chỉ bằng cách như vậy chúng ta mới có thể đạt đến được phán đoán “đây là chiếc bình gốm”, “đây chẳng phải là một thứ ma quái nào cả”. Xuất phát từ học thuyết Phật giáo về phán đoán và việc nhận dạng phán đoán này

1695. NBT., p. 33. 16; bản dịch p. 94.

bằng hai khái niệm giác quan, điều trực tiếp xảy ra đó là chẳng có ý tưởng nào hoàn toàn trừu tượng. Mỗi ý tưởng trừu tượng chỉ là một “bông hoa trên bầu trời”, nếu ý tưởng đó không gắn kết với cảm giác bằng cách này hay cách khác.

Hình thái phủ định thứ bảy cũng lại là một phủ định gián tiếp và đặt cơ sở trên nguyên tắc Nhân quả, hình thái này chính là xác định tính chất bất tương hợp với Hiệu quả, thí dụ như:

Đại tiền đề. Bất kỳ nơi nào có ngọn lửa đang tạo ra hiệu năng, thời chẳng có bất kỳ nguyên nhân tác thành ra giá lạnh cả.

Tiểu tiền đề. Nhưng ở đây xuất hiện một ngọn lửa tạo ra hiệu năng.

Kết luận: Chính vì thế ở đây chẳng có bất kỳ nguyên nhân tác thành nào tạo ra giá lạnh cả.

Vì chẳng có bất kỳ khả năng nào giúp ta cảm nhận trực tiếp được sự hiện hữu của những yếu tố khiến ta có thể biết tạo ra được giá lạnh, chúng ta tưởng tượng sự hiện hữu của các yếu tố đó và rồi lại cự tuyệt gợi ý đó bằng cách chĩa vào một khoảng cách có nguồn ánh sáng của ngọn lửa được trực tiếp nhận ra. Chúng ta phải lợi dụng đến hình thái này khi chính chúng ta không cảm thấy giá lạnh, cũng như không nhận ra những nguyên nhân trực tiếp quan sát được giá lạnh đó. Nơi nào ta không cảm nhận được giá lạnh ta nên áp dụng hình thái thứ hai, là hình thái giúp phủ nhận kết quả, “Ở đây chẳng có bất kỳ nguyên nhân nào giúp tạo ra giá lạnh. Bởi lẽ ở đây không có giá lạnh tồn tại.” Và khi nào những nguyên nhân tạo ra giá lạnh tuân thủ theo các giác quan, chúng ta có thể sử dụng phép Phủ định đơn giản, là Hình thái đầu tiên – “Ở đây chẳng có nguyên nhân nào tạo ra giá lạnh, bởi lẽ chúng ta chẳng cảm thấy những nguyên nhân đó”. Ở đây phép diễn dịch một phần lại dựa trên qui luật Nhân Quả và một phần dựa trên qui luật Mâu Thuẫn. Việc một ngọn lửa xuất hiện ở đây hoàn toàn dựa trên sự vắng mặt của giá lạnh theo qui luật Mâu Thuẫn. Sự thiếu vắng các nhân duyên tạo ra giá lạnh có liên quan mật thiết với sự thiếu vắng ngọn lửa thông qua qui luật Nhân Duyên.

Tiếp theo sau đây là hình thái tam đoạn luận phủ định thứ tám, cũng lại đặc biệt dựa trên các qui luật Đồng nhất tính và Mâu thuẫn, hình thái này hệ tại ở việc khẳng định bất khả hợp liên quan đến một sự kiện bao gồm nào đó, thí dụ như:

Đại tiền đề. Điều gì liên kết với danh xưng, không phải là một phản xạ đơn giản do kích thích giác quan tạo ra.

Ví dụ: Giống như những ý tưởng về Thượng Đế, về Chất Thê, v.v...

Tiểu tiền đề. Bất kỳ ý tưởng nào của chúng ta đều liên kết với một danh xưng.

Kết luận: Đây không phải là một phản xạ đơn giản.¹⁶⁹⁶

Ở đây điều ta phủ định là một sự kiện do kích thích giác quan đến từ đối tượng tạo ra. Hình thái này phụ thuộc vào một hiện thực không nhạy cảm để nhận được một danh xưng, và điều này đối nghịch lại một cách mâu thuẫn với hiện thực nhạy cảm để nhận được một danh xưng. Chính vì thế, hiện thực sau này được xác minh, nó loại bỏ khả năng khả dĩ có những ý tưởng có thể cho rằng đây chỉ là những phản xạ đơn giản mà thôi.

Cũng trong trường hợp này để phủ nhận rằng khả năng có những ý tưởng có thể cho rằng đây chỉ là những phản xạ đơn giản, chúng ta phải cố gắng tưởng tượng ra một phản xạ đơn giản giúp tạo ra một ý tưởng như vậy và rồi cố gắng ngăn cản bước tiến của tưởng tượng đó bằng một phủ nhận xác thực rõ ràng. Tính chất tương quan gắn liền với nhau và tính phụ thuộc lẫn nhau vào khái niệm ý tưởng có thể diễn tả được, như là một khái niệm tạo dựng lên và một phản xạ không thể diễn đạt được bằng lời dựa trên cơ sở các qui luật Đồng Nhất và Mâu Thuẫn. Đây chính là một phép diễn dịch thông qua Đồng nhất tính hiện hữu. Tính chất khả năng nhận thức giả định thuộc hiện thực phủ định này phải được hiểu theo hình thái Tam Đoạn Luận thứ sáu.

Hình thái phủ định thứ chín có cơ sở rõ ràng đặt trên nguyên tắc Nhân quả. Hình thái này hệ tại ở việc phủ định các nguyên nhân, thí dụ như:

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

Tiểu tiền đề. Ở đây không có ngọn lửa nào.

Kết luận: Ở đây không có khói.

Hình thái này được nại đến khi hiệu quả của một nguyên nhân không thể trực tiếp nhận ra. Khi sự hiện diện của hiệu quả này có thể tưởng tượng ra xuất hiện ở một vị trí nơi tầm mắt quan sát, chúng ta sẽ sử dụng hình thái Phủ Nhận Đơn Giản.

Chính cùng đại tiền đề này có thể được sử dụng cho một tam đoạn luận khẳng định được diễn đạt theo Phương Pháp Biệt Dị. Thế rồi phương pháp này sẽ tượng trưng cho một loại tam đoạn luận qui nạp và suy diễn Ấn Độ bình thường, trong đó phép qui nạp có cơ sở dựa trên phương pháp dị biệt và phương pháp này tượng trưng cho hình thái tam đoạn luận mang tính giả thuyết (*modus tollens*) thuộc loại giả định hỗn hợp. Quả thật, chúng ta sẽ có cách suy diễn sau đây:

Đại tiền đề. Bất kỳ nơi nào không có lửa, cũng sẽ không có khói.

Tiểu tiền đề. Nhưng ở đây có khói.

Kết luận: Ở đây có lửa.

1696. Tātp., p. 88. 17 ff.

Hình thái Tam đoạn luận phủ định thứ mười cũng lại có cơ sở dựa trên hai mối tương quan, một đặt cơ sở trên qui tắc Nhân Quả, còn mối tương quan kia có cơ sở đặt trên qui luật Mâu thuẫn. Hình thái này hệ tại ở việc khẳng định bất khả hợp với nguyên nhân của sự kiện phủ định, thí dụ như:

Đại tiền đề. Bất kỳ nơi nào có lửa đang tạo ra hiệu năng, thì sự việc run rẩy vì lạnh giá sẽ không xảy ra.

Tiểu tiền đề. Ở đây có lửa mang đặc tính như vậy.

Kết luận: Ở đây không có ai phải run rẩy vì lạnh giá cả.

Hình thái này được nại đến có giá lạnh tuy có hiện hữu, nhưng ta lại không thể cảm nhận được một cách trực tiếp, ta cũng không thể cảm nhận được những dấu hiệu của giá lạnh này như run rẩy chẳng hạn. Các dấu hiệu này chỉ được tưởng tượng ra và việc gợi ý gây trở ngại bằng cách chỉ ra cho thấy một sự hiện hữu của điều tốt lành cho tôi (good me). Mối tương quan của run rẩy với giá lạnh có cơ sở đặt nơi qui luật nhân quả. Mối tương quan giữa giá lạnh với không có giá lạnh hay là ngọn lửa có cơ sở đặt trên qui luật mâu thuẫn.

Hình thái cuối cùng là hình thái tam đoạn luận phủ định thứ mười là một loại phủ định phức tạp hơn nhiều do bởi mối tương quan nhân quả khác nữa. Hình thái này hệ tại ở việc Khẳng định hiệu quả, được tạo ra do những điều bất tương hợp với nguyên nhân của sự kiện phủ định, thí dụ như:

Đại tiền đề. Bất kỳ nơi nào có khói, thì ta không phải run rẩy.

Tiểu tiền đề. Ở đây có khói bốc lên.

Kết luận: Ở đây chẳng có ai (phải) run rẩy cả.

Trong những tình huống ta có thể quan sát trực tiếp thấy có sự run rẩy diễn ra, chúng ta có thể phủ nhận bằng cách áp dụng Phủ Định Đơn Giản. Trong những tình huống có nguyên nhân run rẩy đó, tức là có cảm giác giá lạnh ta có thể cảm thấy trực tiếp, chúng ta có thể áp dụng hình thái phủ định thứ chín, là phủ nhận thức nguyên nhân. Trong trường hợp ta có thể quan sát thấy ngọn lửa, chúng ta áp dụng hình thái tam đoạn luận phủ định thứ mười, là Khẳng định Bất khả tương hợp với nguyên nhân. Nhưng khi cả ba không thể trực tiếp quan sát thấy, chúng ta tưởng tượng có sự hiện hữu của sự kiện được suy diễn ra và rồi bác bỏ sự hiện hữu đó trong một tam đoạn luận phủ định, một khi việc khẳng định hiệu quả hiện hữu, được tạo ra thông qua điều bất không tương hợp nào đó với các nguyên nhân. Như vậy, hình thái này cơ bản cũng chẳng là gì khác hơn là một gợi ý khước từ. Như vậy, hình thái đầu tiên hình như bao gồm trong đó mười hình thái còn lại. Chẳng còn hình thái phủ định nào khác là khả thi cả. Thí dụ như, hình thái khẳng định một hạn từ bất tương hợp bao gồm trong đó sẽ mang lại một hình thái

tương hợp hợp lệ. Hình thái đó sẽ chỉ tạo ra một phán đoán đặc biệt, và toàn bộ những phán đoán đặc biệt như chúng ta đã thấy đã bị loại khỏi lãnh vực suy luận hợp lệ trong luận lý học Phật giáo.

§ 5. Tính chất quan trọng của Phủ định.

Chúng ta đã theo dõi các nhà Luận lý học Phật giáo trong từng phân tích phủ định nhỏ nhất họ đã thực hiện. Phủ định đơn giản cũng như toàn bộ các loại phủ định suy diễn khả thi đã được khảo sát một cách tỉ mỉ. Trong mọi tình huống phủ định đã được thấy đặt cơ sở trên cùng một nguyên tắc, đây là một gợi ý gây cản trở, đây không phải là cách trực tiếp nhận ra thực tại. Như vậy, phủ định có một số tính chất quan trọng trong việc hướng dẫn phẩm hạnh (cách hành động của chúng ta), phủ định đó cũng có “ý nghĩa” và giá trị gián tiếp, nhưng tuy nhiên hình như phủ định đó chỉ là điều gì đó hoàn toàn vô dụng và tuyệt đối không cần thiết. Tại sao trí năng của chúng ta, tự bản chất là yếu tính nhận thức về thực tại, tại sao chỉ có một nửa lãnh vực liên quan đến chính phủ định đó lại không là gì khác hơn là một gợi ý gây trở ngại?¹⁶⁹⁷ Chính vì mối tương quan giữa thực tại và nhận thức về thực tại đó chỉ là mối tương quan nhân quả - trí năng tích cực chỉ là một sản phẩm của thực tại mà thôi - quả là điều tự nhiên để phỏng đoán rằng trí năng tiêu cực phải là một sản phẩm của sự thiếu vắng thực tại. Như vậy, đây chính là quan điểm của rất nhiều trường phái triết học tại Ấn Độ và tại Phương Tây. Đây lại là một sai lầm thực tại không bao gồm hiện hữu và phi hiện hữu nào cả. Thực tại luôn luôn chỉ là hiện hữu. Vấn đề còn lại là tại sao toàn bộ phân nửa trí năng của chúng ta lại phải bận bịu đến việc phủ nhận những gợi ý này, trong khi đó hình như rất có thể tốt hơn là giao việc đó cho nhận thức trực tiếp về thực tại? Việc trả lời cho câu hỏi này được đưa ra như sau. Mặc dù thực tại không chỉ bao gồm có thực tại và phi thực tại, và trí năng không chỉ có bao gồm trí năng và phi trí năng, tuy nhiên mỗi nhận thức lại hệ tại ở một nhận thức đi trước bằng một phi nhận thức của cùng một đối tượng, có nghĩa là, bằng việc thiếu vắng tầm nhìn giả định, không chỉ thông qua phi nhận thức đơn giản mà thôi, mà còn thông qua một phi nhận thức của điều gì đó tuyệt đối không thể nhận ra được. Nhận thức không bao giờ bị các khoảnh khắc phi nhận thức gián đoạn sẽ không phải là một nhận thức. Nhận thức luôn luôn là nhận thức bị gián đoạn, nhận thức luôn luôn bị các khoảnh khắc phi nhận thức gián đoạn, nhận thức bị các khoảnh khắc phi nhận thức của cùng một đối tượng tách rời ra. Chính vì thế phi nhận thức có thể không bao giờ xâm phạm đến giới hạn nhận thức giác quan, phủ định chẳng gì khác hơn là phi nhận thức, và phi nhận thức luôn luôn ám chỉ đến một nhận thức khả thi, nhận thức này phải giữ cho trí năng của chúng ta nằm trong phạm vi kinh nghiệm giác quan vậy.

1697. Xin đọc Sigwart, op. cit.; I. 171: “res handelt sich nur darum, zu erkennen, warum wir dieser subjectiven Wege bedürfen um die Welt des Realen zu erkennen”.

Dharmakīrti tự tuyên bố về vấn nạn này trong các câu sau đây.¹⁶⁹⁸ “Chính vì mọi loại phủ định đều ám chỉ đến những đối tượng thuộc loại có thể đặt vào những điều kiện có khả năng nhận thức, chính vì thế, mọi phủ định đều là những điều gì đó có thể cảm nhận được (*sensibilia*)¹⁶⁹⁹ vì lý do này mỗi phủ định hình như chẳng là gì khác hơn là một phủ định đơn giản thuộc dạng có khả năng nhận thức, hơn thế nữa phủ định lại được đặt cơ sở dựa trên qui luật mâu thuẫn hay dựa trên qui luật nhân quả. Nhưng cả hai loại qui luật này không trải rộng thế lực vượt quá phạm vi kinh nghiệm khả thi. Nếu có điều gì đó đi ngược lại với sự mở rộng và tính am hiểu của một khái niệm, hay nếu điều gì đó đi ngược lại với nguyên nhân hay hiệu quả của một điều gì đó, chúng ta có thể tuyên bố đó chính là một phán đoán phủ định vậy”. Tác giả đó¹⁷⁰⁰ cũng tuyên bố rằng, “Bất luận khi nào chúng ta nhận thức được điều gì, là điều trái ngược với sai đẳng thuộc về các hiện thực hay là điều đi ngược lại với mối tương quan nhân quả được xác minh, nhất thiết chúng ta phải ý thức được rằng “Chúng ta phải nắm bắt được các sự kiện đó nằm trong một nhận thức, cũng như phi nhận thức đi trước nhận thức đó. Đến đây những đối tượng ta đã nhận thức được hay không nhận thức được (bằng cách khác) nhất thiết phải có khả năng nhận thức được. Chính vì thế, nơi toàn bộ các hình thái đặt cơ sở trên qui luật mâu thuẫn, thí dụ như trong hình thái thứ tư, là hình thái khẳng định về sự kiện bất tương hợp; và trong toàn bộ các hình thái dựa trên qui luật nhân quả, thí dụ như hình thái thứ chín, là hình thái phủ nhận các nguyên nhân; trong toàn bộ các hình thái này ta phải hiểu rằng phủ định về các sự kiện mâu thuẫn; (về các nguyên nhân hay hiệu quả ám chỉ đến kinh nghiệm cảm giác mà thôi).

§ 6. Mâu thuẫn và Nhân quả chỉ tồn tại trong lãnh vực thường nghiệm.

Như vậy người ta đã xác minh được rằng toàn bộ các loại phủ định khả dĩ chỉ có thể tồn tại dựa trên các sự kiện khả giác. Mặt khác, người ta cũng xác minh rằng toàn bộ các loại phủ định này đều dựa trên hai qui luật căn bản, toàn bộ các kiến tri liên quan đến các mối tương quan của chúng ta đều được dựa trên đó, đó là qui luật Đồng Nhất và Nhân Quả. Điều xảy ra tiếp theo là phạm vi, trong đó hai qui luật căn bản này vẫn tồn tại, phải là lãnh vực thường nghiệm. Vượt quá lãnh vực này, tức là nơi cõi tuyệt đối, không còn chỗ nào để cho phủ định hay ngay cả mâu thuẫn tồn tại; vì nơi cõi đó không có phi hiện hữu, mà chỉ có hiện hữu phi tương quan tuyệt đối thuần túy mà thôi và chính vì thế chẳng còn bất kỳ mâu thuẫn, cũng như nhân quả nào tồn tại cả. Ngài Dharmakīrti¹⁷⁰¹ cho rằng: “Chính vì thế hai qui luật căn bản này không mở rộng thế lực trên bất kỳ đối tượng nào khác hơn là các đối tượng thường nghiệm”. Để giải thích câu

1698. NBT., p. 38. 6; bản dịch p. 102.

1699. *dr̥śya*.

1700. như trên., p. 38. 11; bản dịch p. 103.

1701. NB., p. 38. 19; bản dịch p. 104.

này ngài Dharmakīrti¹⁷⁰² cho rằng: “Các đối tượng khác với những gì ta nhận thức được và không nhận thức được bằng cách khác, tất cả đều là những đối tượng siêu nghiệm, ta chẳng bao giờ có thể nhận thức được. Tính chất mâu thuẫn của các đối tượng này đối với điều gì đó, mối tương quan nhân quả của các đối tượng này với đối tượng nào đó thật không thể nào tưởng tượng ra được. Chính vì thế ta không thể khẳng định điều gì các đối tượng này đối nghịch một cách mâu thuẫn, và điều gì chúng có tương quan nhân quả. Vì lý do này các sự kiện mâu thuẫn (cũng như nguyên nhân và hậu quả) thật hoàn toàn thích hợp để phủ nhận chỉ sau khi việc quan sát tích cực và tiêu cực của các đối tượng này đã được tìm thấy tái diễn đều đều”. Như vậy điều không thể xảy ra là bất kỳ mâu thuẫn nào khác hay bất kỳ nhân quả nào khác cũng đã được xác minh. Các sự kiện bất tương hợp chỉ có thể bị phủ nhận sau khi chúng đều là những sự kiện có thể cảm nhận được (*sensibilia*), có nghĩa là có thể mở ra được đối với cả nhận thức và phi nhận thức. Quả thật¹⁷⁰³ mâu thuẫn chỉ được thể hiện khi có sự hiện diện của một hạn từ chúng ta đã nhận thức rõ ràng sự thiếu vắng của một hạn từ nào khác. Mối tương quan nhân quả được xác minh khi nào sự thiếu vắng kết quả, và các sự thể hiện khác, là nguyên nhân của kết quả này cũng không xuất hiện. Tính chất sai đẳng (*subalternation*) của các khái niệm được cho rằng phải được xác minh khi dựa trên cơ sở sự thiếu vắng các hạn từ bao gồm, thời hạn từ bao hàm nhất thiết phải vắng mặt. Quả thật chúng ta phải hiểu rõ sự kiện là việc mở rộng và hiểu rõ các khái niệm của chúng ta đều dựa trên phủ định vậy. Sự mở rộng tương đối các hạn từ cây và cây Asoka được ấn định khi chúng ta biết rõ rằng nếu ở một vị trí nào đó không có cây, thời chắc chắn cây Asoka cũng không thể tồn tại và hiểu biết về sự vắng mặt của điều gì đó luôn luôn được tạo ra bằng cách cự tuyệt sự hiện hữu tưởng tượng về điều đó. Chính vì thế, nếu chúng ta nhớ lại được một số tình huống về Mâu thuẫn, về Nhân quả hay về các mở rộng khác, chúng ta phải có trong trí nhớ một số kinh nghiệm tiêu cực nào đó. Phủ định sự kiện có thể cảm nhận được (*sensibilia*) chính là nền tảng cho những khái niệm của chúng ta liên quan đến phi hiện hữu, lại nhấn mạnh đến kiến tri của chúng ta về các qui luật mâu thuẫn, nhân quả và sai đẳng”. “Nếu chúng ta không có trong trí nhớ một số kinh nghiệm tiêu cực tương ứng, chúng ta sẽ không nhớ được mâu thuẫn và các mối tương quan khác, và rồi trong trường hợp đó, phi hiện hữu của một sự kiện sẽ không xảy ra tiếp theo sự hiện hữu của một sự kiện bất tương hợp, hay từ phủ định của nguyên nhân sự kiện đó v.v... Chính vì thế kinh nghiệm tiêu cực mà chúng ta có được vào thời điểm khi chúng ta lần đầu tiên ý thức được sự kiện bất khả hợp hay về mối tương quan nhân quả, nhất thiết phải hiện hữu trong trí nhớ của chúng ta, có điều rõ ràng rằng một phủ định tiêu cực luôn luôn dựa trên việc khước từ hiện tại hay trước đó thuộc khả năng nhận thức tưởng tượng vậy”.¹⁷⁰⁴

1702. NBT., p. 38. 20; bản dịch p. 104.

1703. Như trên., p. 39. 2; bản dịch p. 105.

1704. NBT., p. 39. 9; bản dịch p. 106.

§ 7. Phủ định những đối tượng vô dụng.

Học thuyết Phủ định Phật giáo chính là hậu quả trực tiếp của học thuyết phán đoán Phật giáo mà ra. Chúng ta đã thấy, hình thức phán đoán căn bản chính là phán đoán mang tính nhận thức, hay - điều gì đó giống hệt như vậy - tên dành để gọi phán đoán, thuộc mô hình “Đây chính là chiếc bình gốm”. Một phán đoán như vậy bao gồm nơi mỗi khái niệm ám chỉ đến thực tại khách quan và hiểu theo nghĩa này khái niệm và phán đoán trở thành các hạn từ có thể dùng thay thế cho nhau được.¹⁷⁰⁵ Chính vì thế, phủ định hệ tại ở phán đoán nhận thức cố gắng vượt qua và vì lý do này mỗi phủ định lại chính là một phủ định có thể cảm nhận được (*sensibilia*). Về những đối tượng như vậy ta có thể tưởng tượng ra được là hiện hữu. Như chúng ta đã thấy, việc phủ định sự hiện hữu của một bóng ma vô hình, chỉ là một sự phủ định sự hiện hữu của bóng ma đó, có nghĩa là phủ định về hình dáng hữu hình của bóng ma đó. Nhưng các vị chủ trương duy thực và chủ trương duy lý, *Vaiśeṣikas* và *Sāṃkhya*s lại đề cập đến những đối tượng siêu cảm giác¹⁷⁰⁶, là những đối tượng tự bản chất đã là vô hình, là những đối tượng không bao giờ hiện hữu trước giác quan, lại mang tính chất bất khả cảm nhận (*sensibilia*). Phủ định hành vi phi nhận thức đối với các đối tượng như vậy chính là “phi nhận thức liên quan đến một điều bất khả nhận thức (không thể quan sát được)” phi nhận thức về một đối tượng có thể cảm nhận được (*sensibilia*) bằng tưởng tượng là nguồn chánh trí năng¹⁷⁰⁷. Vì nguồn trí năng này dẫn ta đến hành động thành công. Nhưng phi nhận thức, hay phủ định các đối tượng có sự hiện hữu đối với các giác quan không thể tưởng tượng ra được lại không phải là nguồn trí năng đâu. Bởi lẽ nguồn trí năng này không thể dẫn ta đến hành vi có mục đích thành công. Ngài Dharmakīrti đã đặt câu hỏi đâu là yếu tính và đâu là chức năng của một phủ định như vậy? Và ngài trả lời rằng: “Yếu tính của phủ định này hệ tại ở việc loại bỏ được cả cách thức trí năng trực tiếp lẫn gián tiếp” và chức năng phủ định này cũng giống hệt như chức năng một phán đoán khó giải quyết, ý muốn nói là phủ định này là phi phán đoán, chẳng có trí năng nào trực tiếp hay gián tiếp về các đối tượng siêu hình cả, chỉ có các vấn đề mà thôi, có nghĩa là những vấn nạn các đối tượng siêu hình cũng chính là phi đối tượng, các khái niệm siêu hình cũng chính là phi khái niệm và các phán đoán siêu hình cũng chỉ là phi phán đoán mà thôi. Phán đoán khó giải quyết chính là một *contra dictio in abject* (đổi lại lời nói nơi phụ từ). Chúng ta đã thấy, vấn đề chính là một câu hỏi và một phán đoán cũng chính là một câu trả lời, một lời phán quyết vậy.

Ngài Dharmakīrti¹⁷⁰⁸ giải thích. “Ta khó có thể hiểu được một đối tượng ở cả ba khía cạnh, thời gian, không gian và yếu tính”. Điều này có nghĩa là một đối tượng siêu

1705. vikalpa=adhyavśāya.

1706. adrśya-anupalabdhi.

1707. pramāṇa.

1708. NBT., p. 39. 21, bản dịch p. 107.

hình vượt qua thời gian, vượt qua không gian và vượt qua thực tại khả giác. “Phủ định liên quan đến những đối tượng như vậy chính là nguồn gốc lý luận khó giải quyết (khó hiểu). Vậy thì, yếu tính của lý luận như vậy là gì vậy? Yếu tính chính là việc khước từ trí năng trực tiếp hay gián tiếp. Điều này có nghĩa là yếu tính đó chẳng phải là trí năng nào cả, bởi lẽ yếu tính trí năng phải là một mối tương quan khẳng định giữa nhận thức và đối tượng của nhận thức đó”.

Trí năng chính là mối tương quan giữa điều có thể nhận thức được và nhận thức, giữa đối tượng và nhận thức của đối tượng đó hay là mối tương quan giữa thực tại và lý luận (lô-gíc). Chính vì thế lại có câu hỏi được nêu lên:¹⁷⁰⁹ “Nếu nhận thức chúng mình được có đối tượng nhận thức tồn tại, thời đương nhiên ta có thể kỳ vọng rằng thiếu vắng nhận thức có thể là một bằng chứng để cho đối tượng nhận thức đó cũng không tồn tại chẳng?”

Chính ngài Dharmakīrti¹⁷¹⁰ đã trả lời câu hỏi này theo cách sau đây: “Một khi chẳng còn cách nào để giải thích ý nghĩa của nhận thức, thời ta cũng chẳng có cách nào để xác minh được đối tượng đó có thể tồn tại hay không”. Điều này có nghĩa là khi một đối tượng không thể nhận ra được một cách tích cực, thời đối tượng đó cũng chẳng được nhận ra một cách tiêu cực đâu. Ta không thể khẳng định được một đối tượng siêu hình, cũng không thể phủ nhận đối tượng đó. Điều này vẫn luôn luôn tồn tại như là một vấn đề muôn thuở.

Ngài Dharmakīrti lại đưa ra thêm cách giải thích sau đây¹⁷¹¹. “Một khi nguyên nhân không tồn tại, thời kết quả cũng không xuất hiện; và khi thiếu vắng một sự kiện với qui mô lớn hơn, thời sự kiện phụ thuộc, sự kiện có qui mô nhỏ hơn, được bao hàm nơi sự kiện đó cũng không tồn tại giống như vậy”. Chỉ có hai mối tương quan phụ thuộc lẫn nhau một cách mật thiết, đó là tương quan nhân quả và tương quan đồng đẳng kết. Nếu kiến tri nhất thiết có liên quan với thực tại, thời mối tương quan này là gì vậy? Liệu đây có phải là mối tương quan nhân quả hay là mối tương quan Đồng nhất hậu kết? Nếu kiến tri là nguyên nhân cho thực tại hay nếu trí năng không bao gồm bất kỳ thực tại nào làm thành phần phụ thuộc, thời việc thiếu vắng kiến tri đó sẽ xác minh được thực tại tương ứng đó không hiện hữu. Nhưng kiến tri không rơi vào bất kỳ một trong hai tình huống trên. Chính vì thế, sự vắng bóng trí năng đó không chứng minh được điều gì cả. Quả thật mối tương quan giữa thực tại và nhận thức là mối tương quan nhân quả, là thực tại tạo ra nhận thức. Dị chất tính thuộc nhân duyên không chứng minh được tính nhân quả không thể xảy ra. Theo nguyên tắc Duyên Khởi, thực tại không hề ngăn cản tính phụ thuộc nhân quả lẫn nhau được, bởi lẽ mỗi sự vật có thực đều là kết quả của

1709. NBT., p. 40. 1; bản dịch p. 107.

1710. NB., p. 40. 2; bản dịch p. 107.

1711. NBT., p. 40. 4 ff.; bản dịch p. 107.

nguyên nhân sự vật đó tạo ra. Chúng ta luôn luôn có thể suy ra thực tại nguyên nhân một cách hợp pháp. Khi chúng ta có được kết quả do nguyên nhân nào đó tạo ra. Chính vì thế, hậu kết xuất phát từ kiến tri đến thực tại của đối tượng là hoàn toàn hợp lệ. Hiện hữu của một nguồn trí năng thích hợp chứng minh được một đối tượng tương ứng với trí năng đó cũng hiện hữu, nhưng điều ngược lại là không thể. Thiếu hiểu biết về một vật nào đó không thể chứng minh được vật đó không tồn tại. Ngài Dharmakīrti¹⁷¹² cho rằng: “Chánh kiến tri hiện hữu có thể chứng minh được những đối tượng có thật tồn tại hay không, nhưng thiếu hiểu biết không thể chứng minh được một đối tượng tương ứng không tồn tại”.

Quả thật thiếu vắng kết quả có thể chứng minh được kết quả cũng không tồn tại theo hình thái phủ định tam đoạn luận thứ hai của Ngài Dharmakīrti. Phủ định hiệu quả chỉ có thể có được một khi, thí dụ như dựa trên cơ sở không có khói bốc lên chúng ta có thể phủ nhận nguyên nhân của khói đó là ngọn lửa tồn tại. Ngài Dharmakīrti giải thích rằng:¹⁷¹³ “Quả thật bởi lẽ những nguyên nhân không nhất thiết tạo ra được hiệu quả, chính vì thế khi chúng ta quan sát hiệu quả không xuất hiện, chúng ta có thể suy ra chỉ do thiếu vắng những nguyên nhân như vậy mà thôi, đồng thời tính hiệu quả của nguyên nhân này không gây ra được ảnh hưởng gì, nhưng các nguyên nhân khác thời không phải như vậy.” Và những nguyên nhân này là gì vậy? “Những nguyên nhân có mang lại hiệu quả không nhất thiết bị đối kháng lại, chính là những nguyên nhân tồn tại ngay vào thời điểm tuyệt đối (thuộc chuỗi thời khắc súc tích xảy ra trước đó). Bởi lẽ khả năng những khoảnh khắc xảy ra trước đó được thẩm tra bằng tính hiệu quả đem lại không thể bị loại ra ngoài được”. Nếu chúng ta chủ trương rằng phủ định giống như một hiện tượng tâm linh trong bất kỳ tình huống nào đều phải có một nguyên nhân trong thực tại ngoại vi, điều này chỉ đúng hiểu theo nghĩa cho rằng Phủ định chính là một nhận thức tích cực về điều gì đó, có nghĩa là về một thời điểm bất tận của một thực tại nào đó.

Những điều cân nhắc này rất quan trọng, chúng đụng chạm đến tận tâm điểm của Phật giáo như là một tôn giáo. Việc tồn tại một Đấng Toàn Tri, là Đức Phật đang bị lung lay. Ngài dứt khoát là một thực thể siêu hình và theo các nguyên tắc vừa được truyền lại ta không thể phủ nhận bất kỳ điều gì cũng như không thể khẳng định được điều gì về ngài cả. Nếu ta đồng nhất ngài với chính hiện hữu, thời đương nhiên ta không thể phủ nhận ngài được. Hiện hữu đồng thời không thể là phi hiện hữu được. Nhưng liên quan đến loại hiện hữu này ta không thể nhận thức bất kỳ điều gì kể cả bằng cách phủ định, cũng như theo cách khẳng định nào cả.

1712. NBT., p. 40. 8; bản dịch p. 108.

1713. NBR., p. 31. 10; bản dịch p. 88.

§ 8. Những diễn biến tại Ấn Độ.

Tính chất độc đáo học thuyết Phật giáo về Phủ định và những luận cứ nhờ đó Phật giáo được hỗ trợ không thể không tạo được một loại cách mạng trong lãnh vực luận lý học Ấn Độ và buộc toàn bộ các trường phái phải cứu xét lại quan điểm của chính mình liên quan đến vấn đề này. Để thích ứng với học thuyết mới càng nhiều, có thể đối với những nguyên tắc căn bản, mà đương nhiên ta không thể loại bỏ được. Một số các trường phái chấp nhận học thuyết Phật giáo hầu như hoàn toàn, một số chỉ chấp nhận một phần, số khác lại chống lại bằng những kháng cự ngoan cố. Quả thật những người Phật tử chủ trương, 1) thực tại không bị chia tách ra thành hiện hữu và phi hiện hữu, thực tại đó chỉ bao gồm có hiện hữu mà thôi, 2) tuy nhiên phi hiện hữu được liệt kê vào loại thực tại đặc biệt cũng có giá trị khách quan như là một phương pháp nhận thức có khả năng hướng dẫn những hành vi có mục tiêu rõ ràng, 3) phủ định không phải là một cách trực tiếp để nhận thức được thực tại mà chỉ là một cách vòng vo loanh quanh và chính vì thế bao gồm trong hậu kết, 4) lý lẽ luận lý nơi hậu kết này là “phi nhận thức”. Ý muốn nói đây là một nhận thức giác quan bị cự tuyệt theo nguyên tắc. Xuất phát từ bốn điểm này những người Naiyāyiks chỉ chấp nhận điểm cuối cùng, nhưng họ lại giải thích điểm này với ý định tước bỏ hết toàn bộ giá trị của điểm này. Trường phái Vātsyāyana¹⁷¹⁴ chấp nhận rằng họ nhận thức được phi hiện hữu theo cách phán đoán giả định. Nếu đối tượng tồn tại, ta có thể nhận ra được đối tượng đó, nếu không hiện hữu, tức khắc ta sẽ không nhận thức được, vì nếu đối tượng hiện hữu thì chắc chắn ta có thể nhận ra được. Tuy nhiên, điều này không gây trở ngại đối với quan điểm căn bản của trường phái này cho rằng thực tại bao gồm hiện hữu và phi hiện hữu, chúng ta nhận thức được cả hai khía cạnh này bằng nhận thức giác quan. Phán đoán giả định, nhờ đó ta nhận ra được đối tượng không có mặt, được giải thích như là một loại nhận thức trực tiếp thông qua giác quan và phi hiện hữu như là một loại phẩm chất phụ thêm vào cho hiện hữu. Giữa một chiếc bình không hiện hữu và vị trí từ đó chiếc bình đó không có mặt có một mối tương quan thuộc dạng “định rõ cho một đối tượng được định rõ”¹⁷¹⁵. Mối tương quan này không phải là một mối liên kết có thật, cũng không phải là hậu kết, nhưng là một “mối tương quan đơn giản”¹⁷¹⁶, tuy nhiên lại là điều gì đó có thực một cách khách quan, do giác quan chúng ta nhận thức được. Như vậy, ta thấy tồn tại một tương tác¹⁷¹⁷ giữa giác quan và đối tượng vắng mặt; như vậy sự vắng mặt cũng là một thực tại vậy.

1714. NB., p. 2. 5.

1715. viśeṣya-vi śe ṣaṇa-bhāva.

1716. svabhāva-sambandha.

1717. sannikarṣa.

Những người Vaiśeṣikas đã khởi hành từ một con đường dài đáng kể xuất phát từ những cuộc chiến đấu với duy thực thuyết, là những người Naiyāyiks. Họ chấp nhận rằng phi hiện hữu không phải là hiện hữu, rằng chẳng có một phạm trù hữu thể nào được gọi là phi hiện hữu¹⁷¹⁸ cả. Chính vì thế, các giác quan¹⁷¹⁹ không nhận thức được thực tại, nhưng ta nhận ra được thực tại đó trong hậu kết;¹⁷²⁰ thí dụ như khi việc không tạo ra được kết quả lại là lý do đầy đủ để ám chỉ đến sự vắng mặt của nguyên nhân thực tại này. Họ chấp nhận cho rằng hậu kết này hệ tại ở việc từ khước một nhận thức khả dĩ¹⁷²¹ ở chỗ duy trì được thực tại mỗi tương quan của một “định rõ cho một đối tượng được định rõ” tồn tại giữa đối tượng vắng mặt và vị trí nhận thức trống không. Nhận thức một vật vắng mặt đối với họ không phải là một nhận thức độc lập, nhưng chỉ là một nhận thức¹⁷²² phụ thuộc mà thôi. Dựa trên cơ sở này những người Vaiśeṣikas bằng cách này hay cách khác đã làm hoà được với những người Nayāyiks và những quan điểm của trường phái sau này đã được sát nhập vào một nguồn cung cấp chung với nhau khi các trường phái này hợp nhất lại.

Trường phái Mīmāṃsaka đã chia rẽ với nhau về vấn đề phủ định này, cũng giống như nhiều người khác trong hai trường phái phụ này. Ngài Prabhākara “một thân hữu với những người Phật tử”¹⁷²³ đã chấp nhận học thuyết Phật giáo một cách trọn vẹn. Ông chủ trương rằng Phi hiện hữu không phải là một thực tại riêng biệt và phủ định không phải là một nguồn trí năng riêng rẽ. Cõi hư vô là một thực tại ngoại vi, đối tượng vắng mặt chính là tưởng tượng. Các giác quan có thể nhận ra được cõi hư vô, đối tượng vắng mặt bị phủ nhận trong một phán đoán phủ nhận, phán đoán này lại cự tuyệt sự có mặt tưởng tượng của đối tượng đó.¹⁷²⁴ Nhưng nguồn cung cấp chính của trường phái này, là những đệ tử của Kumārila-bhaṭṭa, lại trung thành với từng nét chữ của uy quyền Śabarasaṁvāmin cổ xưa, tuyên bố rằng: “Không có hiện hữu, phương tiện nhận thức là một bằng chứng cho thấy (đối tượng nhận thức)¹⁷²⁵ cũng không hiện hữu. Họ khước từ học thuyết Phật giáo cho rằng một vật không hiện hữu chính là một vật tưởng tượng. Không những họ chấp nhận phi hiện hữu như là một thực tại ngoại vi, nhưng họ còn chấp nhận một cặp thực tại phi hiện hữu, là thực tại khách quan và thực tại chủ quan nữa. Họ cho rằng một quan điểm như vậy đã thuyết phục họ bằng chính những lời dạy của Sabara. Phi hiện hữu khách quan chính là sự thiếu vắng thực tiễn về đối tượng, hoặc

1718. Xin đọc cp. N. Kandalī, p. 226. 21, trong đó tác phẩm Nyāya-vārtika-kāra được trích đoạn có được chấp nhận, nhưng họ lại bác bỏ có nhận thức trực tiếp được phi hiện hữu.

1719. Như trên., p. 225. 16, 23.

1720. Praśast., p. 225. 14.

1721. Họ chấp nhận rằng yoga-anupalambhaḥ pratipādaḥ, nhưng lại không chấp nhận bhūtalasyaiva abhāvasya pratyakṣalā, xin đọc cp. N. kandalī, p. 226.

1722. Như trên., p. 226. 23.

1723. bauddha-bandhuḥ Prabhākaraḥ. Xin đọc cp. bài báo của tôi trong tạp chí Festchrift của Jacobi.

1724. Śāst. Dīp., p. 326 ff.

1725. abhāvopi prāmāṇyābhavo nāstīty asya arthasya asannikṛtasya.

là trước khi tạo ra đối tượng này hay sau khi đối tượng này đã bị triệt phá, hay là phi hiện hữu lẫn với nhau, những vật khác nhau (alias) “otherness” được coi như là một đối tượng khác, hay là phi hiện hữu tuyệt đối. Tất cả bốn loại phi hiện hữu này đều là những thực tại khách quan. Phi hiện hữu chủ quan cũng là phi hiện hữu, hay là phi hiệu quả đối với toàn bộ các phương tiện nhận thức. Một khi ta không thể tận dụng được cả nhận thức lẫn hậu kết, hay bất kỳ nguồn trí năng nào khác, việc thiếu vắng nguồn trí năng này tự bản chất sẽ trở thành một nguồn nhận thức mới. Như vậy, sự thiếu vắng thực sự đối tượng sẽ trở thành nhận thức do thiếu vắng toàn bộ các nguồn trí năng¹⁷²⁶ thực sự. Phi hiện hữu (*bhāva*) vừa là phi hiện hữu đối tượng và cũng là phi hiện hữu tương ứng với nguồn trí năng. Trường phái này chống lại quan điểm của những người Phật tử và Prabhākara bằng cách phủ nhận rằng đối tượng không có mặt chỉ được tưởng tượng ra mà thôi. Họ cũng đối nghịch lại với những người Naiyāyikas bằng cách phủ nhận rằng các giác quan có thể nhận ra một cách trực tiếp. Họ chống lại những người Vaiśeṣikas bằng cách phủ nhận rằng ta có thể nhận thức được bằng hậu kết. Họ chủ trương rằng phi hiện hữu tự bản chất là một nguồn trí năng đặc biệt và nguyên thủy, phối hợp với hậu kết nhưng lại phụ thuộc vào hậu kết đó.¹⁷²⁷

Như vậy, ở đây chúng ta có một ví dụ về hai ảnh hưởng của một học thuyết luận lý, là tích cực và tiêu cực. Một bộ phận tạo ra ảnh hưởng cho một ý tưởng mới, loại bỏ chính học thuyết của ý tưởng đó và thế chỗ cho ý tưởng đó bằng một ý tưởng mới và ngoại lai khác. Bộ phận khác khước từ điều mới, củng cố niềm tin cũ và phát triển niềm tin ấy trở thành những hậu quả tách biệt nhất, nhưng lại được suy diễn ra một cách lô-gíc.

Trường phái Kinh Viện Vedānta đã chấp nhận phủ định là một nguồn trí năng phối kết hợp nhận thức, hậu kết và các nguồn trí năng khác. Học thuyết phủ định của trường phái này vay mượn từ những người Phật tử. Để chủ trương phủ định như là một nguồn chánh trí năng cũng giống như chủ trương rằng phủ định cũng mang tính chất khẳng định, trí năng này bao gồm một khẳng định cần thiết và, hiểu theo nghĩa này, trí năng này không phải là phủ định, nhưng là khẳng định, khẳng định một thực tại tuyệt đối. Quả thật theo trường phái Kinh viện Vedānta toàn bộ nguồn chánh trí năng đều là những nhận thức Phạm Thiên, nhận thức về một thực tại duy nhất, một thực tại có một không hai. Giống như nhận thức giác quan chính là một nhận thức về thực tại thuần túy nơi yếu tố “this” (điều này) của phán đoán “đây là chiếc bình gốm”, cũng như vậy phủ định cũng là chánh nhận thức về yếu tố “this” (điều này) trong phán đoán “đây là chiếc bình gốm” hay “đây không phải là chiếc bình” hay “đây là một cõi hư vô”. Yếu tố “this” của các phán đoán này chính là tính chất “thisness” siêu thế. Nội chất thể thuộc luận lý

1726. Slokavārt (abhava), p. 473 ff.; S. D., p. 322 ff.

1727. Học thuyết phủ định Bhāṭṭa-Mīmāṃsaka được bình luận trong tác phẩm N. Kandalī p. 227. 5 ff.

học Phật giáo cũng đồng nhất với trường phái Kinh viện Vedānta cùng với thực tại tuyệt đối của một vị phạm thiên bất diệt.¹⁷²⁸

§ 9. Một số Học thuyết phương Tây tương đương.

a) Học thuyết Sigwart.

Ngài Sigwart đã giải quyết vấn đề phủ định theo học thuyết phương Tây, cũng giống như Ngài Dharmakīrti (và một phần ngài Dignāga) đã giải quyết vấn đề đó tại Ấn Độ. Chính vì thế, có một vài loại suy giữa vị thế tương ứng của hai nhà lý luận học này trong những lãnh vực hoạt động tương ứng với nhau. Một loại thuộc thế kỷ thứ VII sau CN tại Ấn Độ còn loại kia vào thế kỷ thứ XIX tại nước Đức. Giống như lịch sử những quan điểm về phủ định tại Ấn Độ phải chiếu cố đến những điều kiện trước thời Dharmakīrti, đến cải cách của ông và ảnh hưởng của cải cách này nơi những trường phái khác nhau, cũng giống vậy về phía phương Tây chúng ta phải chiếu cố đến điều kiện trước thời Sigwart, đến cải cách của ông và phản ứng của cải cách này trong thời hiện đại.

Aristotle không nhận ra khó khăn gì trong việc xử lý phủ định trên cùng một mức độ giống như khẳng định. Đối với ông cả hai đều độc lập lẫn nhau, cả hai rõ ràng đều rất căn bản và phối kết hợp những phương thức nhận thức. Tuy nhiên, ngài không bao gồm cả phủ định lẫn phi hiện hữu trong số các phạm trù của ngài và như vậy ngài tránh được điều cần thiết phải thừa nhận phi hiện hữu hiện có. Tuy nhiên, sự kiện cho rằng phủ định không mang tính căn bản bằng khẳng định quả thật đã rõ ràng, và điều đó đã không thoát khỏi tầm chú ý của ngài hoàn toàn. Ngài nhận xét rằng “Khẳng định đi trước phủ định, cũng giống như hiện hữu có trước phi hiện hữu.”¹⁷²⁹ Nhận định này không ngăn cản ngài không đặt phủ định sát bên nhau trên cùng một mức độ với khẳng định trong một định nghĩa của một mệnh đề hay một phán đoán. Thái độ này được trung thành bảo toàn trong luận lý học phương Tây thông qua toàn bộ thời trung cổ và trong thời hiện đại cho đến thời ngài Sigwart. Kant lại không khởi đầu trong trường hợp này thông qua luận lý học truyền thống, mặc dù luận lý học đó có xuất hiện từ một trong những nhận định¹⁷³⁰ rất sáng chói của ngài, là học thuyết tương lai đã hiện hữu nơi tâm trí ngài. Tuy nhiên, ngài không gán cho tầm quan trọng to lớn vào nhận định đó và nhận định đó đã không nhận được từ tay ngài phát triển nào. Đối với Aristotle Khẳng định và Phủ định

1728. Xin đọc Vedāna-Paribhāṣā, Nyāyamakaranda, v.v... passim.

1729. Anal. Post., I, 25, 86 b 33. xin đọc cp. B Erdmann, Logik³ p. 495, số. 4.

1730. Ngài nói, CPR., p. 508 (tái bản lần thứ hai, p. 709), “đối tượng thích hợp của những phán đoán tiêu cực chính là để ngăn ngừa sai sót. Chính vì thế, những mệnh đề tiêu cực nhằm để ngăn chặn kiến tri sai lầm trong những trường hợp sai sót không bao giờ có thể xảy ra, chớ không có gì nghi ngờ là điều đúng đắn, nhưng những trường hợp đó chỉ là trống rỗng, chúng không trả lời được bất kỳ mục tiêu và ấn tượng tinh thần nào, chính vì thế thường tỏ ra vô lý; giống một lời nói nổi tiếng của một thầy giáo đã khiến cho Alexander Đại Đế không thể chinh phục được bất kỳ lãnh thổ nào mà không dùng đến quân đội”.

chỉ là những đối tác lô-gíc cho Hiện hữu và Phi hiện hữu mà thôi. Đối với Kant những phán đoán khẳng định và phủ định là những mô hình từ đó những phạm trù thực tại và Phủ định được suy diễn ra. Các phạm trù này tượng trưng cho hai khía cạnh phối kết hợp với nhau của một thế giới gồm toàn là các hiện tượng.

Ngài Sigwart bắt đầu bằng cách khẳng định rằng ngài Aristotle và toàn bộ những nhà lý luận học theo sau ngài trong lúc mô tả phán đoán hoặc là khẳng định hay phủ định và bao gồm cả những phân đoạn vào trong định nghĩa là đúng đắn ở mức độ toàn bộ những phán đoán đã được phân loại một cách thấu đáo như vậy và rằng phán đoán nói chung chỉ có thể khả thi một là bằng khẳng định hay là bằng phủ nhận một thuộc tính của một chủ đề, nhưng họ không chính xác bằng cách phối kết hợp hai cách nhận thức này như cả hai điều rõ ràng là căn bản và không phụ thuộc lẫn nhau.¹⁷³¹ “Phủ định luôn luôn được hướng dẫn chống lại một hợp đề cố gắng thử vượt qua, và giả định trước một gợi ý¹⁷³², hoặc là khởi lên từ nội tại hay được đem vào từ phía bên ngoài, để liên kết chủ thể với thuộc tính”. Do đó, “một phủ định chỉ có được ý nghĩa tốt một khi nó cố gắng cự tuyệt một phán đoán phủ định đã xảy ra trước đó.” Phán đoán khẳng định không đòi hỏi phải có một phủ nhận xuất hiện trước đó, trái lại phán đoán này là một điều kiện thiết yếu cho mọi phủ định; phải xuất hiện trước trong suy tư thông qua một khẳng định cố gắng vượt qua.¹⁷³³

Điều này thực sự là như vậy, “Phủ định chỉ có ý nghĩa đứng trước một lời khẳng định tích cực, sẽ trở nên rõ ràng, khi chúng ta cho rằng chỉ có một số thuộc tính tích cực giới hạn có thể được gán cho một chủ thể, ngược lại con số thuộc tính có thể bị phủ nhận thời vô số kể.”¹⁷³⁴ Tuy nhiên, những thuộc tính thực sự phải phủ nhận chỉ là những thuộc tính nào có sự hiện diện là điều tự nhiên chúng ta mong đợi. Những phán đoán, “trong lò không có lửa” hay “không có sấm chớp”¹⁷³⁵ là những phán đoán về những sự việc không tồn tại. Bằng cách nào một phán đoán về một vật không hiện hữu lại có thể xảy ra được? Chỉ có trong tưởng tượng mà thôi! - Bằng cách này sự vật không hiện hữu được tưởng tượng ra. Một phán đoán tiêu cực liên quan đến một vật không hiện hữu được tưởng tượng một cách giả định là hiện hữu. Chính vì thế, phủ định những sự vật được kỳ vọng và có thể dễ dàng tưởng tượng ra là điều tự nhiên. Nhưng điều này trở

1731. Op. cit., I. 155.

1732. Zumuthung = āropa.

1733. Có một báo hiệu nổi tiếng về học thuyết của Sigwart được tìm thấy trong lý luận học⁸ của J. S. Mill, I, p. 44. những việc xử lý riêng, ngài cho rằng các tên gọi này vừa “mang tính tiêu cực lẫn tích cực”. Những tên như blind (mù) không thể áp dụng cho gậy gộc và sỏi đá được, mặc dù chúng không nhìn thấy gì cả. Các tên này bao hàm sự thiếu vắng một phẩm chất và một sự kiện mà có sự hiện hữu của phẩm chất và sự kiện đó “có thể là điều được kỳ vọng một cách tự nhiên”. Chính vì thế, ta không bao giờ nói rằng sỏi đá mù mắt như vậy, chỉ trừ trong thơ văn. Thí dụ về những hòn đá không nhìn thấy hay không nói, đã được chính ngài Sigwart nhắc lại, I. 172 Bradley,² I. 119 và các tác phẩm khác nữa.

1734. Như trên., I. 156.

1735. Như trên., I. 168.

thành nực cười, nếu ta không bao giờ kỳ vọng vào sự hiện hữu của đối tượng bị phủ định đó. Nếu có ai đó thay vì nói rằng “Trong lò nấu không có lửa” nên nói là “Trong đó không có con voi nào cả”, mặc dù cả lửa và con voi đều vắng mặt, song phán đoán thứ hai xem ra có vẻ kỳ quặc, vì ta không kỳ vọng điều đó.

Nếu ta so sánh lời tuyên bố này của ngài Sigwart với học thuyết của ngài Dharmakīrti, chúng ta không thể không phát hiện ra một điều tương tự rất ấn tượng. Như chúng ta đã thấy, nhà triết học Phật giáo bắt đầu bằng cách phân loại mọi nhận thức thành trực tiếp và gián tiếp. Phủ định ám chỉ đến loại gián tiếp, mà ngài gọi là nhận thức hậu kết.¹⁷³⁶ Ngay cả một trường hợp phủ định đơn giản nhất, phán đoán về mô hình, “ở đây không có chiếc bình nào cả” được xử lý không phải là một loại tri giác, nhưng lại là một loại nhận thức gián tiếp, cũng như một phi tri giác hậu kết vậy. Ý nghĩa đầy đủ của một phán đoán như sau đây: “Bởi vì mọi điều kiện của khả năng nhận thức bình thường đều còn nguyên vẹn, chiếc bình, phải có mặt ngay tại điểm này, chúng ta đã phải nhận ra. Chính vì thế, chúng ta phải kết luận rằng chiếc bình không hiện hữu ở địa điểm này.”¹⁷³⁷ Phán đoán đơn giản về phi nhận thức như vậy đã suy diễn thành một Tam Đoạn Luận giả định hỗn hợp. Ngài Dharmottara lại đặt câu hỏi: “Bằng cách nào một vật vắng mặt được nhận ra ngay tại một địa điểm nào đó” và ông¹⁷³⁸ đã đưa ra một câu trả lời thật tự nhiên: “Vật đó được tưởng tượng ra” tưởng tượng theo cách một phán đoán giả định dưới dạng sau đây: “Nếu một chiếc bình đã hiện hữu ngay tại điểm này, chắc chắn ta đã có thể nhận ra được chiếc bình đó, nhưng vì ta không quan sát thấy chiếc bình đó, chúng ta có thể phủ nhận sự hiện hữu của chiếc bình ấy.” Sự kiện phi tri giác chính là hạn từ trung độ từ đó sự vắng mặt của chiếc bình được suy diễn ra. Phán đoán tiêu cực, cho dù có là phán đoán đơn giản nhất, cũng là phán đoán phi tri giác, là một hậu kết. Sự kiện Ngài Dharmakīrti gọi là hậu kết, trong khi đó ngài Sigwart nói về những phán đoán tiêu cực, không quan trọng, bởi lẽ hậu kết có nghĩa là nhận thức gián tiếp. Phủ định là nhận thức gián tiếp và hệ tại ở việc cự tuyệt một khẳng định giả định vậy.

Như vậy, chúng ta phải qui việc khám phá và tạo công thức rõ ràng cho Ngài Dharmakīrti tại Ấn Độ và cho ngài Sigwart tại phương Tây. Giải pháp trùng khớp này về vấn đề luận lý trọng đại phải được coi như là một sự kiện nổi bật trong lịch sử triết học so sánh.

Cả hai nhà triết học đã phải dẫn đến việc khám phá này bằng một cách có phần tương tự nhau. Ngài Sigwart tuyên bố đây không thể nào cứu vãn được hàng ngũ độc lập của phán đoán phủ định bằng cách định nghĩa phán đoán đó. Ăn khớp với lời tuyên bố tình cờ của Aristotle, như là một cách phân tách chủ thể ra khỏi đối tượng. Tương

1736. anumāna=anumāna-vikalpa.

1737. NBT., p. 49. 17; bản dịch., p. 138.

1738. NBT., p. 22. 8; bản dịch., p. 62.

phản với hợp đề trong một mệnh đề khẳng định. Ngài cho rằng,¹⁷³⁹ “Thuộc tính của một phán đoán không bao giờ là một hữu thể, thuộc tính đó chẳng bao giờ được hình thành trong đầu như là một Hữu thể riêng biệt, để được thừa nhận như là điều gì đó thực sự khác với chủ thể”. “Khác biệt này không tồn tại trong thực tại mà phán đoán của chúng ta ám chỉ đến”.¹⁷⁴⁰ “Sự vật này chỉ tồn tại cùng với một số phẩm chất nào đó và phẩm chất cũng chỉ tồn tại nơi sự vật mà thôi. Cả hai tạo thành một thể thống nhất bất khả tách biệt”. “Nếu chúng ta giữ nguyên phán đoán giác quan¹⁷⁴¹ đơn giản nhất, thời tính chất thích hợp cảm giác với cách thức miêu tả chỉ là mối tương quan hoàn toàn nội tại và chúng ta không thể cho rằng việc liên kết các yếu tố của một phán đoán tương ứng với một tính chất liên kết nơi các yếu tố khách quan tương tự như nhau”.¹⁷⁴² Chúng ta biết đây chính xác là quan điểm Ấn Độ, theo quan điểm này phán đoán thực sự chỉ là phán đoán giác quan, giúp nối kết cảm giác với cách thức miêu tả và qui về mối tương quan hợp đề giữa chủ thể luôn luôn là một Hữu thể với thuộc tính lại chẳng là một Hữu thể bao giờ.

Nếu thuộc tính luôn luôn chỉ là những cấu trúc chủ quan, dẫn cho có được xác định hay phủ nhận, thời sự khác biệt giữa khẳng định và phủ định qui về sự khác biệt của tính chất mô tả nơi cùng một hữu thể hoàn toàn giống nhau. Ngài Aristotle đã gợi ý đến một điểm hoàn toàn chính xác khi ông thừa nhận hữu thể có thực, là vật thể khác này (*Hoc-Aliquid*), như là chủ thể chung cho toàn bộ những khẳng định và không thừa nhận bất kỳ phạm trù phi hiện hữu nào.

b) Hệ từ phủ nhận và thuộc từ phủ định.

Do kết quả sự trùng hợp ngẫu nhiên giữa quan điểm chung về phủ định lại có một sự trùng hợp nữa trong việc trả lời câu hỏi về vị trí thích hợp của tiểu từ phủ định. Vì mỗi phán đoán bao gồm chủ từ, vị ngữ và hệ từ. Điều tự nhiên là tìm hiểu xem liệu Phủ định nằm với hệ từ hay với vị ngữ. Vì rõ ràng phủ định không thể nằm ở vị trí chủ ngữ được. Chủ ngữ thuộc dạng phán đoán nhận thức học là điều thực sự đặc biệt, yếu tố “this” (điều này) tự bản chất lại là hiện hữu và không thể là phi hiện hữu được. Nhưng vị ngữ luôn luôn là điều Phổ quát vừa được khẳng định và cũng vừa bị phủ nhận. Dưới dạng thí dụ “Đây không phải là điều nọ” (this is not that); hay vị ngữ có thể bị phủ nhận và thế rồi chúng ta sẽ được “điều này chẳng phải điều kia) (this is non-that). Ngài Sigwart chủ trương rằng phủ định luôn luôn ảnh hưởng đến hệ từ. Chúng ta có thể phủ nhận hệ từ chứ không phải phủ nhận vị ngữ. Ngài nhận xét rằng có thể có hệ từ không

1739. Như trên., I. 170.

1740. Như trên., I. 104. Giống như toàn bộ các Luận lý gia phương Tây, ngài Sigwart có phán đoán mà theo đó người Ấn Độ gọi là phán đoán phân tích (svabhāva-anumāna). Bởi lẽ trong phán đoán hậu kết dựa trên nhân quả chủ thể và thuộc tính ám chỉ đến hai Hữu Thể khác nhau.

1741. Benennungsurtheil.

1742. Như trên.

bị phủ nhận, vì một hệ từ bị phủ nhận sẽ trở thành mâu thuẫn nơi hệ từ (*contradictio in adjeco*). Chỉ có thể có một hệ từ bị phủ nhận. Theo quan điểm này phán đoán đi kèm với vị ngữ phủ định sẽ trở thành phán đoán khẳng định. Bởi lẽ hệ từ không hề bị phủ nhận bao giờ. Đây cũng là ý kiến của ngài Aristotle,¹⁷⁴³ vì theo ông các vị ngữ *không người nào, không chính trực (non-homo, non justus (người nào cũng chính trực)* lại là mệnh đề khẳng định. Mặc dù bất định, và phán đoán *non est justus (không chính trực)* là mang tính chất phủ nhận. Và như vậy cũng đã phải là ý kiến của Kant, ông gọi những vị ngữ phủ định hay bất định là “yếu tố định giới” và phán đoán tương ứng cũng mang tính chất bất định. Ngài Wundt¹⁷⁴⁴ đã kịch liệt chống lại quan điểm của Sigwart, theo ông phán đoán đi kèm với vị ngữ phủ định chính là một loại phán đoán phủ định nổi bật hơn hẳn phán đoán đi kèm với hệ từ phủ định. Ngài gọi là “phán đoán tách biệt”, thời ít quan trọng hơn. Tiếp theo sau một số dao động, ngài B. Erdmann¹⁷⁴⁵ đã quyết định, cho rằng phán đoán đi kèm một vị ngữ phủ định “tuy thế mà” cũng là phán đoán phủ định, và ngài Bradley¹⁷⁴⁶ cũng làm y như vậy.

Giờ đây đâu là vị thế của luận lý học Phật giáo đối diện với ý kiến của ngài Sigwart và tính chất gây tranh cãi Phật giáo đã kích động lên?

Theo ngài Dharmakīrti Phủ định luôn hướng tới đối nghịch lại sự khẳng định về một số hiện hữu nào đó, kết quả là phủ định cũng hướng tới đối nghịch lại các hệ từ, nếu các hệ từ đó có nghĩa là hiện hữu hay có mặt. Một phán đoán đi kèm với một vị ngữ phủ định sẽ “đương nhiên” trở thành khẳng định. Phán đoán đó cũng có thể là phán đoán phủ định nếu như hệ từ cũng là phủ định, thí dụ như, theo ví dụ của ngài Aristotle *non est justus non homo (người nào cũng chính trực)* hay ví dụ của người Ấn Độ cho rằng “vạn vật đều không thường hằng” (*all things are not im-parmanent*), nhưng những phán đoán *est justus non-homo* (không ai công chính cả) *all things are impermanent* (vạn vật đều vô thường) đều là những phán đoán khẳng định. Trong lãnh vực này ta thấy ý kiến của ngài Sigwart và của ngài Dharmakīrti hoàn toàn phù hợp với nhau.

Lại còn tồn tại một bất động về một lãnh vực khác nữa. Học thuyết Ấn Độ đứng về phía phán đoán giác quan. Do đó, phán đoán phủ định là một phán đoán phi nhận thức, phi nhận thức về một vật được kỳ vọng là có mặt ở một vị trí nào đó. Ngài Dharmakīrti và ngài Dharmottara đã so sánh tất cả những tình huống phán đoán tiêu cực và suy diễn mỗi phán đoán trong số đó đều là phi nhận thức về khả năng thị giác tưởng tượng. Trước tiên, cơ sở để khước từ một sự hiện hữu gợi ý lại chính là nhận thức giác quan trực tiếp, tức là nhận thức về một vị trí hư không tại đó đối tượng bị phủ nhận được kỳ

1743. Xin đọc cp. Grote, op. cit . p. 122.

1744. Logik³, (Erkenntnislehre, p. 223, n.).

1745. Logik³, p. 500.

1746. Những nguyên tắc Luận lý học, p. 116. Ngài cho rằng cơ sở cho một phủ định luôn luôn mở ra cho hai tiềm ẩn đối kháng giữa chủ ngữ và vị ngữ, vị ngữ phủ định chính là vị ngữ đối nghịch vậy.

vọng là có mặt (xuất hiện). Đây chính là phủ định¹⁷⁴⁷ đơn giản hay trực tiếp. Nhưng lại còn có một phủ định gián tiếp hay suy diễn. Thông qua hậu kết chúng ta có thể khẳng định sự vắng mặt của một vật ngay tại vị trí mà nhận thức trực tiếp không thể đạt đến được. Và đây là điều khả thi bằng hai cách, tức là, hoặc là chúng ta không thể nhận ra ngay tại một vị trí nào đó vật đó nhất thiết phải hiện hữu, nếu đối tượng phủ nhận của chúng ta cũng có mặt¹⁷⁴⁸ ở đó hay chúng ta quan sát được thông qua nhận thức giác quan trực tiếp sự hiện hữu của vật nào đó không tương hợp với vật đó¹⁷⁴⁹. Nhưng cho dù cơ sở đó có thiếu vắng một vật nhất thiết có liên quan hay sự hiện hữu của một vật không tương hợp dẫn cho vật đó có thể rơi vào tình trạng thiếu thốn hay đối nghịch.¹⁷⁵⁰ Trong bất kỳ trường hợp nào phủ định sẽ có thể suy diễn thành một tình huống phi nhận thức có khả năng trông thấy giả định. Như vậy, phủ định luôn luôn ảnh hưởng đến hệ từ và cơ sở dựa vào đó để trông thấy hoặc là nhận thức trực tiếp hoặc là những luật lệ liên kết thiết yếu, lại chính là ba qui luật mâu thuẫn, Đồng nhất tính và Nhân quả. Những hình thái phủ định nào do tương tác thuộc các qui luật Đồng nhất tính và Nhân quả tích cực đó tạo ra cùng với qui luật mâu thuẫn đã được chỉ rõ cho thấy ở trên¹⁷⁵¹ và không cần nhắc lại ở đây nữa.

Nhưng tuy nhiên, thực sự phủ định trong phán đoán phủ định ảnh hưởng nhiều đến hệ từ, chúng ta không được quên rằng động từ biểu thị sự tồn tại (substantive verb), diễn đạt một hệ từ, lại có hai nhiệm vụ: 1) để diễn tả tính chất hiện hữu và 2) để dùng làm một hệ từ trong việc xác định. Phù hợp hoàn toàn với điều này, hệ từ phủ định hay được coi như là phủ định cũng có hai nhiệm vụ: 1) để diễn đạt phi hiện hữu và 2) là để phủ nhận mối liên quan, có nghĩa là, diễn đạt tính tách biệt. Quả thật giống như ngài Sigwart đã nhận định rằng, một hệ từ tách biệt chính là *contradictio in adjecto* (mâu thuẫn nơi hệ từ), tuy nhiên hệ từ lúc đó sẽ chỉ là một hệ từ trên danh nghĩa mà thôi, hệ từ đó sẽ là dấu hiệu ám chỉ tách biệt hiểu theo nghĩa không phù hợp. Và chính vì tình trạng chia cắt này chỉ có thể được tìm thấy trong hai khái niệm, thế nên một phán đoán như vậy luôn luôn là một phán đoán với hai khái niệm, hay là một phán đoán hậu kết, một đại tiền đề. Sẽ

1747. NBT., p. 38. 5.

1748. svabhāvanupalabdhi.

1749. Xin đọc cp. Sigwart, op. Cit., I. 172 - “entweder fehl das Prädikat, oder... ist das Chủ thể mit dem Prädicate unverträglich”.

1750. Xin đọc cp. Bradley, Logic², p. 117.

1751. Sigwart, op. cit., p. 179 ff. hình như đang tìm kiếm một luật hay nhiều luật giải thích tại sao một số cách mô tả trình bày vậy (hay khái niệm) tự bản chất lại mang tính không tương hợp và số khác thì không; ông muốn có được một cơ sở để phủ nhận. Ngài cho rằng tính không tương hợp chính là điều gì đó “được đưa ra” cùng với tính chất thực tế của các nội dung các cách trình bày của chúng ta và tương quan của các qui luật đó; và Bradley, cũng đi theo Sigwart trong cuộc nghiên cứu này, lại tìm ra một cách giải thích, p. 119, bằng “cách ghê tởm tâm linh đối với các phẩm chất” chủ quan, có nghĩa là một tính chất không thể hiểu được về tâm linh chỉ là một phép ẩn dụ từ tính chất không thể hiểu được về thể lý. Đối với những người Ấn Độ chúng ta sẽ thấy tính chất bất tương hợp luôn luôn gián tiếp hay trực tiếp dựa trên qui luật mâu thuẫn. Không còn cần đến cách giải thích nào khác nữa.

chẳng còn phán đoán giác quan nào khác nữa. Tuy nhiên, thay thế cho phán đoán giác quan đó sẽ nằm ở tiền đề của hậu kết vậy, thí dụ như:

Đại tiền đề. Bất kỳ nơi nào không có cây cối, thời cũng không có cây *siṃsapās*.

Tiểu tiền đề. Ở đây không có cây cối nào cả, (= nhận thức!)

Kết luận: Ở đây không có cây *siṃsapās*.

Kết luận phải được coi như là điều kiện (*proviso*) “nếu các cây cối đó hiện hữu và không có gì gây cản trở cho khả năng nhận thức ngăn cản chúng ta, thời dứt khoát chúng ta sẽ quan sát thấy các cây đó”. Như vậy, trong mọi tình huống phủ định phải được suy diễn thành phi nhận thức về một đối tượng hữu hình giả định. Ta không thể phản đối cho rằng còn có các khái niệm trừu tượng, không thể được xử lý như là hữu hình hoặc vô hình, bởi vì theo quan điểm Phật giáo, mỗi khái niệm phải cùng một lúc là một phán đoán giác quan; phán đoán này phải ám chỉ đến thực tại, bằng không phán đoán đó sẽ nằm ngoài lãnh vực trí năng.

Ta cũng có thể chủ trương rằng, vì đối tượng đó xuất hiện từ những gì đã được giải thích ở trên, đó là trong phán đoán phủ định không có hệ từ nào cả, bởi lẽ động từ biểu hiện sự tồn tại trong những phán đoán phi nhận thức chẳng bao gồm ý nghĩa của một hệ từ hay một mối liên kết nào cả, cũng chẳng có một hệ từ phủ định nào hay sự phân tách (*separation*) nào cả; ở đây phán đoán được sử dụng theo một nghĩa khác, đó là ý nghĩa hiện hữu. Dạng phủ định của phán đoán này có nghĩa là sự thiếu vắng một đối tượng ở một vị trí nào đó, nhưng không có sự phân tách nào giữa hai phẩm chất hay sự khẳng định của một phẩm chất phủ định. Một phẩm chất phủ định chẳng là gì khác hơn là một phẩm chất phân biệt rạch ròi và toàn bộ các phẩm chất đều mang tính chất phân biệt rạch ròi như vậy. Chẳng có một phán đoán duy nhất nào lại không có thể phân biệt được và phủ định cùng một lúc. Học thuyết Phật giáo liên quan đến các vị ngữ phủ định sẽ được thảo luận sau này, cũng như một số vấn đề quan trọng khác, không tách rời khỏi vấn đề phủ định. Các vấn đề này sẽ được xử lý và hình thái Ấn Độ so sánh với hình thái phương Tây nữa, liên quan đến qui luật mâu thuẫn.¹⁷⁵²

Phán đoán và tái phán đoán.

Nhiều triết gia, như ngài Bergson tại nước Pháp chẳng hạn, ngài Bradley và

1752. Như vậy quả là đã rõ ràng rằng các vị triết gia Ấn Độ đã ý thức hoàn toàn về hai nhiệm vụ của một động từ biểu hiện sự tồn tại (*substantive verb*). Một điều khá thú vị là Tây Tạng và Mông Cổ không bao giờ lẫn lộn hai chức năng này, vì ngôn ngữ của họ đem lại cho họ hai từ hơi khác nhau để diễn tả điều này. Động từ *yod* và *med* trong tiếng Tây Tạng không bao giờ được lẫn lộn với động từ *yin* và *min*, cặp thứ nhất có nghĩa là hiện hữu, đôi lại là vắng mặt, cặp thứ hai có nghĩa là mối liên kết và sự phân tách. Nhưng trong ngôn ngữ phương Tây hai ý nghĩa này luôn luôn lẫn lộn với nhau. Người đầu tiên đã mô tả rất rõ ràng và sắc nét đó là một triết gia người Pháp tên ông là Laromiguère, và tất cả tính nhạy bén của những người khác như Hobbes, James Mill và J. S. Mill cần đến để được vạch ra đầy đủ và làm sáng tỏ sự lẫn lộn này, xin đọc cp. Grote, op., cit., p. 387.

Bosanquet tại Anh quốc, đã rất hoan hỷ chấp nhận học thuyết của Sigwart, các vị khác, thí dụ như Wundt, lại bác bỏ học thuyết đó, các vị khác, như B. Erdmann chẳng hạn chấp nhận học thuyết đó kèm theo nhiều sửa đổi quan trọng. Rất có thể chúng ta cũng đáng đề cập đến ở đây thái độ của ngài Windelband, bởi lẽ những học thuyết Ấn Độ tương đương cũng cần rọi chiếu một vài tia sáng lên chính tự thân vấn đề này. Theo học thuyết này¹⁷⁵³ mỗi phán đoán đều gồm có hai vấn đề; học thuyết đó bao gồm một phán đoán và một tái phán đoán (*Beurtheilung*). Vấn đề thứ hai là một phán đoán về học thuyết đầu tiên (*ein Urtheil über in Urtheil*). Khẳng định và phủ định lại phối kết hợp trên cùng một cơ sở. Nhưng cả hai đều thuộc về cùng một loại tái phán đoán, đây không phải là phán đoán. Thoạt tiên, Phán đoán không bao gồm một quyết định nào cả. Phán đoán này cũng không mang tính chất xác định mà cũng không phủ định. Như vậy, đặc tính gián tiếp và chủ quan mà học thuyết Sigwart gán cho phán đoán gián tiếp chỉ là một điểm đặc trưng đặc biệt của học thuyết này, đã được Windelband triển khai mở rộng để khẳng định và cả hai loại nhận thức cơ bản này lại trở nên phối kết hợp như cả hai nhận thức thứ cấp và gián tiếp. Lotze gọi bước thứ hai, là một “ý tưởng phụ” thứ cấp (*Nebengedanke*); ngài B. Erdmann giữ lại hạn từ “tái phán đoán” (*Beurtheilung*), Nhưng Brentano và Bergman lại thích gọi bước đầu tiên là cách trình bày đơn giản và hạn từ phán đoán là bước thứ hai. Theo hai vị này bước đầu tiên, một khi không có khẳng định cũng như không có phủ định nào, thời cũng chẳng có phán đoán nào cả. Phán đoán có thực được bao gồm trong bước thứ hai, đã được chính ngài Windelband đặt tên cho là Phán đoán,¹⁷⁵⁴ nhưng theo họ đây là một phán đoán thực sự. Ý kiến trên phù hợp hoàn toàn với một số quan điểm Ngài Dharmakīrti đã diễn đạt mà không hề ảnh hưởng một chút gì về phán đoán phủ định như là một nhận thức gián tiếp của ngài dùng để khước từ một khẳng định tưởng tượng.

Chúng tôi đã trích đoạn ở trên¹⁷⁵⁵ chính lời tuyên bố đặc biệt này của ngài về sự khác biệt giữa hai bước trong nhận thức, tương ứng với hai căn khác nhau thuộc tâm linh nhân loại. Ngài cho rằng cảm giác (đơn giản) không thuyết phục được bất kỳ ai; nếu cảm giác này có nhận ra được điều gì, cảm giác đó chỉ làm điều đó theo cách một phản xạ đơn giản, chứ không phải là một phán đoán (*na niścayena, kimtarhi, tat-pratibhaāsenā*). Chỉ bởi vì (*yatrāṃśe*) phán đoán này có khả năng tạo ra được một *phán đoán xảy ra sau đó* (hay là một quyết định) thời phán đoán đó mới đảm đương được (phẩm cách của một) nguồn nhận thức thực sự”. Phán đoán xảy ra sau đó thực sự là bước thứ hai trong nhận thức. Nhưng bước thứ nhất lại không bao gồm bất kỳ phán đoán nào cả. Tuy nhiên, tính khác biệt cơ bản này lại chẳng có gì ăn nhập với cách phân

1753. W. Windelband, Beiträge zur Lehre vom negativem Urtheil. Tübingen, 1921.

1754. Xin đọc học thuyết Ấn Độ về jñānasya tat-prāmāṇyasya ca svatastvam paratastvam đã đề cập đến ở trên, p. 65.

1755. Xin đọc cp. ở trên, p. 241.

loại phán đoán thành khẳng định và phủ định cả. Mỗi phán đoán đều là bước thứ hai có liên quan đến một phản xạ đơn giản, hay một cách trình bày đơn giản; nhưng mỗi phán đoán phủ định cũng là bước thứ hai có liên quan đến một khẳng định cố gắng thực hiện điều gì đó, mà chính phán đoán này đã gây trở ngại. Học thuyết của ngài Windelband rõ ràng xuất hiện như là điều không thể đứng vững được, khi chúng ta áp dụng học thuyết đó với phán đoán giác quan, là phán đoán có thực duy nhất. Quả thật dựa trên sức mạnh của học thuyết này phán đoán “Đây là chiếc bình” sẽ không thể chứa đựng cả về khẳng định lẫn phủ định trong chính phán đoán đó. Nhưng một tái phán đoán hay phán đoán thứ hai xuất hiện, nói cho chúng ta hoặc đó là “thực sự ở đây có một chiếc bình” hoặc là “sai rồi ở đây chẳng có chiếc bình nào cả.” Điều này rõ ràng dẫn chúng ta đến một điều thoái bộ bất định, trong cùng một lúc phán đoán đó trở thành một bằng chứng hùng biện cho tính đúng đắn nơi học thuyết của hai vị Sigwart và Dharmakīrti. Windelband chấp nhận rằng¹⁷⁵⁶ hiện thời vẫn đề xoay quanh một định nghĩa chính xác thế nào là một phán đoán và nếu ý kiến của ngài Schuppe và các vị khác được đem ra cứu xét kỹ càng, thời tái phán đoán đã được bao gồm trong phán đoán vậy. Bởi lẽ theo quan điểm này – chúng ta đã thấy, cũng chính là quan điểm Ấn Độ vậy, - chẳng có khác biệt nào giữa khái niệm và phán đoán cả đâu. “Hiện hữu đã tồn tại trong khẳng định thuộc mỗi khái niệm không chỉ là một dạng phán đoán đúng đắn nhất, song còn là một loại phán đoán căn bản đơn giản nhất thuộc phán đoán chung chung”. Chúng ta đã thấy, học thuyết Ấn Độ là như vậy. “Tính cách phân biệt truyền thống giữa khái niệm và phán đoán xuất hiện dưới điều kiện này vì không liên quan gì tới nhiệm vụ, thường được gán cho luận lý học,¹⁷⁵⁷ tức là nhiệm vụ thiết lập một hệ thống có tính cách quy phạm thuộc các dạng tư duy. Việc phân loại mang tính chất ngữ pháp chứ không phải lô-gic... Chẳng còn điều gì sót lại hơn là giải thích mỗi phán đoán như là một phán đoán hiện hữu đối với sự trình bày phức tạp mà suy tư thông qua đó. Tuy nhiên, theo những người Ấn Độ phán đoán thực sự không phải là phán đoán hiện hữu, nhưng chỉ là phán đoán quan sát mà thôi. Hiện hữu, có nghĩa là khẳng định, lại chứa đựng trong từng phán đoán, không phải như là một vị ngữ, nhưng là chính chủ ngữ cần thiết cho vị ngữ đó. Nếu phán đoán thực sự được phát hiện thấy trong hợp đề, là đồng nhất hóa (identification), khách quan tính (objectivization) và quyết định lại chứa đựng trong một mô hình đơn giản “đây là chiếc bình” chúng ta sẽ có học thuyết Ấn Độ.

Cũng giống vậy ngài Windelband đã tiến đến rất gần với điểm chính khác của học thuyết Ấn Độ về phán đoán. Điểm liên quan đến phán đoán hậu kết và những phạm trù của mối tương quan được diễn đạt trong đó.¹⁷⁵⁸ Ông cho rằng, “Hiện hữu được hiểu trong phán đoán “bông hồng là một bông hoa” có hơi khác biệt với hiện hữu, đã được

1756. Như trên., p. 181.

1757. Như trên., p. 182.

1758. Xin đọc như trên., p. 183 – 184.

chứa đựng trong phán đoán, “Tia chớp tạo ra sấm chớp”. Nếu chúng ta thay đổi cả hai ví dụ này thành ví dụ của Ngài Dharmakīrti “*Siṃśapā* là một cây” và “khói do lửa tạo ra” chúng ta sẽ thấy rằng ngài Windelband ở đây đã tiến gần đến một cách phân loại căn bản và thấu đáo về toàn bộ những mối tương quan trong những phán đoán đặt cơ sở trên Đồng nhất tính và nhân quả thuyết. Bởi lẽ trong mệnh đề, “*Siṃśapā* là một cây” có hai khái niệm, trong đó cũng bao gồm hai phán đoán giác quan “Đây là cây *Siṃśapā*” và “đây là một cây”. Ngài Sigwart¹⁷⁵⁹ cũng diễn đạt một ý kiến tương tự như vậy liên quan đến một ví dụ của Kant “Một người có kiến thức không phải là người vô học”, trong đó ngài cũng phân biệt được hai phán đoán giác quan “ông X có học” và “ông X là người vô học”.¹⁷⁶⁰

1759. Op. cit., I. 196.

1760. Trong mối tương quan này rất có thể chúng ta đánh bạo đưa ra một cách giải thích về điều nằm ở tận đáy học thuyết của ngài Windelband có phần hơi kỳ lạ về tái phán đoán”. Phán đoán với hai khái niệm, thường được coi như là một mô hình của tất cả mọi phán đoán, quả thật lại không chứa đựng bất kỳ yếu tố khẳng định thực tại của hợp đề này. thí dụ như phán đoán, “bông hồng là một bông hoa” là một phán đoán về phụ tùy hay tương liên hay là đại tiền đề, chỉ khẳng định tính chất kiên định (trước sau như một) hay sự phù hợp của hai khái niệm. Quả thực, thực tại đã được khẳng định trong bước thứ hai, trong tiểu tiền đề, “đây là một bông hồng” và bởi vậy, là một bông hoa. Tiểu tiền đề này xuất hiện như là một loại tái phán đoán liên quan đến thực tại, hay chân đế, thuộc hợp đề được gọi ý trong đại tiền đề. Việc lẫn lộn giữa hậu kết và phán đoán liên quan đến đại tiền đề đã dẫn đến lộn xộn liên quan đến tái phán đoán chứa đựng trong tiểu tiền đề. Tận đáy tái phán đoán chúng ta phát hiện ra nhiệm vụ tương tự như một tiểu tiền đề. Chính vì lý do đó học thuyết của ngài Windelband xuất hiện hơi kỳ lạ khi được áp dụng với phán đoán giác quan hay phán đoán đích thực. Sau khi đã nói, “Đây là một chiếc bình” không cần phải nhắc lại điều đó trong tái phán đoán “Quả thật đây là một chiếc bình” nữa.

Chương II

QUI LUẬT MÂU THUẦN

§ 1. Nguồn gốc Mâu thuẫn là gì?

Như chúng ta đã biết,¹⁷⁶¹ nguồn gốc mỗi phán đoán cũng như mỗi khái niệm, như chúng ta hiểu được trong luận lý Phật giáo, hệ tại ở một hành vi chạy xuyên suốt¹⁷⁶² một lượng lớn các trực giác bất định và gắn chặt¹⁷⁶³ với một điểm thuộc số lượng lớn đó, có liên quan đến điểm đó, số còn lại sẽ phân làm hai phần, cứ sự thường là không đều nhau. Một phía chúng ta sẽ có một số tương đối giới hạn các vật giống nhau, mặt khác là một số các vật khác nhau bất tận hay ít giới hạn hơn. Vật giống nhau sẽ trở thành một “Tha thể” so với vật giống nhau và vật khác nhau cũng sẽ là một “Tha thể” so với các vật giống nhau; cả hai thành phần đều tượng trưng cho thiếu vắng lẫn nhau đối với tha thể, chẳng có bất kỳ thành phần trung gian nào ở giữa để trở thành thành viên quá độ¹⁷⁶⁴. Như vậy, mỗi suy tư ý thức hay mỗi nhận thức đều tượng trưng tính lưỡng phân. Thành phần tích cực của nhận thức, là tự động tính nơi nhận thức bắt đầu với một hành vi phân đôi. Ngay sau khi con mắt nhận thức của chúng ta bắt đầu le lói, thời mâu thuẫn đã bao vây suy tư của chúng ta. Thời điểm suy tư của chúng ta dừng lại bất động và gắn vào một điểm bên ngoài nào đó, giống như tạo ra một phán đoán nội tại “đây là màu xanh” vào khoảnh khắc đó chúng ta tách biệt thể giới diễn giải của chúng ta thành hai phần nửa không bằng nhau, là thành phần giới hạn của màu xanh và phần kia ít giới hạn hơn là phần không-xanh. Suy tư bất định về màu xanh chẳng là gì khác hơn là loại bỏ tính chất hữu hạn của màu không – xanh; đây chính là cách gắn kết với một điểm phân ranh giới, tự thân chẳng có gì là màu xanh cả, nhưng liên quan đến màu đó, về phía bên kia, chúng ta sẽ có màu không-xanh. Chính vì thế, trong lúc ta nhận thức được điều gì đó như đối tượng “đám cháy,” trong cùng thời điểm đó chúng ta cho rằng “ở đây có ngọn lửa” và “ở kia chẳng có ngọn lửa nào” và chẳng có ngọn lửa trung gian nào cả. Hai thành phần đó chỉ tương đối rõ

1761. Xin đọc cp. ở trên., p. 209 ff.

1762. vitarka.

1763. vicāra.

1764. tṛtīya-prakāra-abhāva.

ràng từ một thực tế là một phủ định kép bằng với một khẳng định; không không ngọn lửa chính là ngọn lửa vậy, bởi lẽ ngọn lửa không phải là không - ngọn lửa. Khi hai thành phần hơn kém nắm được cân bằng với cùng một vật khả dĩ xác định được, vật đó sẽ trở thành đứng vững trước thành phần nào sẽ được diễn đạt một cách tích cực, còn thành phần nào được diễn đạt một cách tiêu cực, ví dụ như, nóng và lạnh, sáng và tối, thường hằng và vô thường, hay phi vô thường và vô thường. Nhưng tuyệt đại đa số các trường hợp thành phần giống nhau chính là thành phần của cặp đó, mà chúng ta chú ý đến hơn là phần khác và chúng ta diễn đạt thành phần đó một cách tích cực, thành phần có tương quan sẽ được diễn đạt một cách phủ định. Như vậy, suy tư một cách tích cực, suy tư một cách suy diễn có nghĩa là suy tư một cách lưỡng phân vậy. Các hạn từ “cấu trúc”¹⁷⁶⁵ và “lưỡng phân”¹⁷⁶⁶ trong lúc áp dụng vào suy tư đều là từ đồng nghĩa với nhau và bao gồm mỗi hành vi tâm thức, chỉ trừ thành phần tiêu cực thuần túy, là cảm giác thuần túy. Khái niệm, hình ảnh, cách trình bày, phán đoán và hậu kết sẽ được bao gồm trong lưỡng phân, như cấu trúc tư duy hay tưởng tượng sáng tạo, điều này sẽ đối kháng với cảm giác thuần túy.

Giờ đây luật Mâu Thuẫn chẳng là gì khác hơn là cách diễn đạt một sự kiện mà toàn bộ nhận thức đều là lưỡng phân và tương đối. Chúng ta có thể tích cực nhận thức hay xác định được một vật nào đó bằng cách đối kháng vật đó về phía tiêu cực.

Phần phủ định trong cặp này bao gồm việc phủ định, hay phi hiện hữu của phần khẳng định, và đến lượt mình việc phủ định này bao gồm hoặc điều gì đó chỉ là “tha thể”, hay điều gì đó đối kháng lại vật đó. Như vậy, Phi hiện hữu chính là một khái niệm chung chung: mà tha thể và mâu thuẫn phải phụ thuộc vào khái niệm này. Ngài Dharmakīrti¹⁷⁶⁷ cho rằng: “Ta chỉ có thể nhận ra được tính khác biệt và điều trái ngược bao lâu ta nhận thức rõ được phi hiện hữu của vật giống nhau. Chính vì thế, ta nhận ra được tha thể và đối kháng khi hai điều này tương trưng cho việc phủ định điều giống nhau, bởi lẽ đây chính là nội dung của tha thể và đối kháng đó. Ta trực tiếp nhận ra vật giống nhau không có mặt, ta chỉ gián tiếp nhận ra tha thể và đối kháng do thiếu vắng vật giống nhau. Loại khác biệt liên quan đến ngọn lửa bao gồm 1) việc vắng bóng đơn giản của ngọn lửa đó, 2) có điều gì đó hiện hữu thay vì ngọn lửa, và 3) có điều gì đó bất tương hợp với ngọn lửa xuất hiện và đối kháng một cách tích cực với ngọn lửa đó. Điều khác nhau và bất tương hợp này bao hàm ý tưởng thiếu vắng đơn giản trên.

Tính chất bất tương hợp hay đối kháng lại có hai loại, một là tính chất tương phản tác thành, hung hãn của hai vật đó khiến cho chúng không thể cùng tồn tại với nhau mà không va chạm lẫn nhau, như hơi nóng và giá lạnh; hay chỉ là đối kháng luận lý đơn giản giữa hai vật đó, khiến cho vật này phủ định “hoàn toàn” vật kia, giống như màu

1765. kalpanā=ekīkaraṇa.

1766. vikalpa=dvaidhīkaraṇa.

1767. NBT., p. 21. 6; bản dịch p. 59.

xanh và không phải màu xanh (màu không-xanh). Đây chính là mâu thuẫn mang tính chất luận lý và tính chất Antiphrasis (phản ngữ)¹⁷⁶⁸.

§ 2. Mâu thuẫn mang tính chất Luận lý.

Vạn vật và từng vật trong vũ trụ này, dầu có thực hay chỉ là tưởng tượng đều phải trải qua luật “Tha thể,” do luật này mà vật nào ra vật đó, tức là vật này hoàn toàn khác biệt, hay tách biệt khỏi những vật khác trong vũ trụ này. Ta cũng có thể gọi đây là Luật Đồng Nhất, bởi lẽ luật này xác định rằng đối tượng nào ra đối tượng đó và chỉ đồng nhất với chính mình mà thôi. Nhưng đối với những Phật tử chẳng có bất kỳ vật nào thực sự đồng nhất đâu. Một vật không hoàn toàn giống nhau vào những khoảnh khắc thời gian khác nhau hay nơi những địa điểm khác nhau. Mỗi khác biệt về thời gian và không gian đều khiến cho vật đó trở thành một “tha thể”. Ngài Sāntirakṣita cho rằng: “Nếu màu xanh lại là một thực tại lan tỏa khắp”, có nghĩa là một thực tại ở chỗ nào cũng đồng nhất với chính màu xanh đó, “thời sẽ chẳng còn giới hạn khả dĩ có thể gán cho việc nhận dạng này, bởi lẽ ở đâu ta cũng chỉ phát hiện ra điều giống nhau mà thôi. Điều “toàn bộ” đó sẽ trở thành điều “toàn diện”, vũ trụ này sẽ trở thành một vật thể “Độc Nhất Vô Nhị”¹⁷⁶⁹. Chính vì thế, vạn vật trong vũ trụ này đều tách biệt nhau,¹⁷⁷⁰ mỗi vật tự thân đều hoàn toàn có thực, Mỗi thực tại tuyệt đối đều là Nội Chất Thể. Tính đồng nhất có nghĩa là đồng nhất tính thuộc những gì không thể nhận thức được, những vật đó đồng nhất hay giống nhau chỉ khi nào chúng ta nhận ra được những khác biệt nơi những vật đó.¹⁷⁷¹ Có một luật, theo đó hai vật “không được phép trở thành một vật độc nhất được”¹⁷⁷², đó chính là Luật Mâu Thuẫn. Theo triết học Phật giáo Thực tại tuyệt đối chính là thực tại thuộc một thời điểm nào đó; nguyên nhân thực sự và tuyệt đối chính là tính hiệu quả của thời điểm đó đem lại; cũng như vậy khác biệt tuyệt đối chỉ là khác biệt của những Nội Chất Thể mà thôi.

Tuy nhiên, luật Mâu Thuẫn lý tưởng này không thể đáp ứng được những yêu cầu thực tiễn trong cuộc sống chúng ta, luật này không giúp chúng ta tạo được những khái niệm cũng như không hướng dẫn những hành vi có mục đích của chúng ta. Ngài Dharmakīrti¹⁷⁷³ cho rằng: “Bất kỳ cặp đối tượng nào, cũng đều bao gồm việc phủ định lẫn nhau không thể tránh khỏi được”, và ngài nói tiếp: “Nhưng điều gì chúng ta nhận được là phi hiện hữu nơi điều gì khác? Đó là điều gì đó hoàn toàn tách biệt. Không phải điều vô hạn định, thí dụ như, sự kiện trở thành một thời điểm nào đó nơi thực tại tuyệt

1768. lākṣaṇiko virodhah.

1769. TS., p. 493. 3-4, xin đọc cp. TSP., p. 493. 19 ff.

1770. sarvam pṛthak.

1771. bhedāgrahāt.

1772. niṣiddha-ekatva., xin đọc cp. NBT., p. 70. 19; bản dịch p. 197.

1773. Như trên.

đối). Bởi lẽ chính yếu tính của toàn bộ các đối tượng hiện hữu, của một mảng màu xanh và các (bề mặt có màu khác) đều bao gồm những thời điểm (của một thực tại tuyệt đối và thuần túy, mà những thời điểm này ám chỉ tới), chính vì thế sự kiện này không bị giới hạn. Bằng cách đối kháng với những thời điểm thuần túy đó, ta chẳng hiểu được bất kỳ điều gì hữu hạn cả.” Ở đây người Phật tử vượt khỏi tính bất định của một phán đoán bất định, hay một khái niệm vô hạn định, thông qua học thuyết phủ định của mình. Ngài Dharmottara nêu câu hỏi: “Liệu tính Phi hiện hữu này có bị giới hạn hay chẳng?” Ở mức đó phi hiện hữu có hình dáng hữu hạn nơi một đối tượng ta khước từ, hiện hữu của đối tượng này chỉ được tưởng tượng ra mà thôi, thời đối tượng này không bị giới hạn. Đây thực sự là một tình huống tưởng tượng cụ thể của phi hiện hữu đó và chính vì thế khi chúng ta nhận thức được trong phán đoán phủ định rõ ràng thiếu vắng một vật hữu hạn tại một điểm hữu hạn nào đó, chúng ta nhận ra vật đó không phải dưới dạng phi hiện hữu bất định đâu, nhưng dưới dạng một Hình Thể hữu hạn, dấu cho ta đã thực sự cảm nghiệm được hình dạng này hay chỉ là hình dạng tưởng tượng mà thôi.

Ngài Dharmakīrti định nghĩa Luật Mâu Thuẫn chính là khía cạnh của mỗi vật, dấu cho có thực hay chỉ là tưởng tượng, do đó vạn vật tự hiện hữu nơi các cặp hai thành phần, trong đó một vật phủ định hoàn toàn là vật khác. Ngài nói thêm: “Có mâu thuẫn¹⁷⁷⁴ trong một cặp mà yếu tính của cặp đó lại được ấn định trong việc loại trừ hoàn toàn lẫn nhau. Thí dụ như hiện hữu và phi hiện hữu”. Việc loại trừ hoàn toàn¹⁷⁷⁵ lẫn nhau có nghĩa là loại trừ lẫn nhau không thông qua bất kỳ vật quá độ nào. Xét từ quan điểm hữu thể học đối kháng lẫn nhau sẽ được gọi là hiện hữu và phi hiện hữu, còn từ quan điểm luận lý đây sẽ là sự khẳng định và phủ định lẫn nhau trong cùng một vật. Xét một cách năng động, ta có thể gọi đây chính là lực đùn đẩy lẫn nhau. Xét theo góc độ tĩnh tại ta có thể gọi đây là vị thế và đối kháng; trong tương quan đây chính là mối tương quan đối xứng hay thế tương liên, là mối tương quan, trong đó sự kiện này có tương quan với vật khác theo cùng một cách giống nhau như vật trước ngược lại (*vice versa*) với vật sau. Đây không phải là mối tương quan đáp lại lẫn nhau, mà chính là một mối đáp trả qua lại hoàn hảo. Ngài Sāntisakṣita cho rằng, về một phía chẳng có điều gì nhỏ nhất nào tồn tại nơi phía bên kia.¹⁷⁷⁶ Chính vì lý do đó ta có thể gọi luật này là luật Khử Trung Độ (hay luật Khử Tam),¹⁷⁷⁷ bởi lẽ chỉ có hai thành phần trong toàn khối tương ứng phân làm hai. Ta cũng có thể gọi đây là luật Phủ Định Kép, bởi lẽ thành phần này lại chính là phủ định của thành phần trước đó. Giống như trong cùng một mức độ như vậy vật sau phủ định vật trước. Nếu A có liên quan với Không-A, điều rõ ràng là việc phủ định của Không-A sẽ giống như phủ định của A vậy. Nếu trong màu xanh chẳng có

1774. NB., p. 69. 20; bản dịch p. 192 (Phải thêm từ “hoàn toàn” vào đây).

1775. pari-hāra=pari-tyanta-tyāga- tṛtīya-prakāra-abhāva.

1776. TSP., p. 1. 6, cp. 486. 20.

1777. tṛtīya-prakāra-abhāva, TSP., p. 390.

gì khác hơn là đối kháng của màu xanh với màu không-xanh, thời rõ ràng là đối kháng với màu không xanh chẳng là gì khác hơn là đối kháng với chính màu xanh vậy. Bởi lẽ vạn vật chỉ là tương đối, mỗi vật, ngoại trừ thực tại tuyệt đối của một thời điểm nào đó, chẳng gì khác hơn là đối tác phủ định của chính vật đó. Rất có thể các vị duy thực Phật giáo đều có lý khi họ chủ trương rằng mọi vật bao gồm hiện hữu và phi hiện hữu, nhưng họ lại sai lầm hoàn toàn khi giả định cả hiện hữu lẫn phi hiện hữu và quên rằng đây chỉ là những thượng tầng cơ sở tâm linh dựa trên đó một yếu tố thực tại thuần túy mà chỉ có mình yếu tố đó là tuyệt đối và không tương đối. Những thượng tầng kiến trúc đó được tạo ra do chính tưởng tượng sáng tạo của chúng ta hoạt động dựa trên nguyên tắc lưỡng phân. Những người Mādhyamikas và Vedāntins cũng một phần có lý khi họ trình bày một quan điểm ngược lại, tức là vạn vật đều tương đối, thế nên không có thực, “giống như dài và ngắn”. Chiều dài chẳng gì khác hơn là phủ định của chiều dài và ngược lại (*vice versa*). Nhưng họ sai lầm khi phủ nhận thực tại về thời điểm nhấn mạnh đến từng cấu trúc tư duy tương quan. Chỉ một mình học thuyết phê phán của Trường phái Sautrāntika-Yogācāra thoát khỏi những thiếu sót của cả hai thái cực bằng cách duy trì một thế giới hiện tượng tưởng tượng đã được chính tưởng tượng sáng tạo của chúng ta tạo dựng ra dựa trên một nền tảng thực tại siêu thế.

§ 3. Đối kháng Năng động.

Đặc tính loại trừ hoàn toàn lẫn nhau hay việc đùn đẩy lẫn nhau được gán cho các thành phần mâu thuẫn của một cặp chỉ bằng phép ẩn dụ mà thôi. Các thành phần đó có thể tồn tại gần bên nhau một cách yên ổn mà không gây phiền toái lẫn nhau. Đây là một việc đùn đẩy luận lý chứ không mang tính chất thực sự.

Tuy nhiên, có một loại mâu thuẫn thêm vào tính chất luận lý lại còn mang tính chất có thực và năng động. Các thành phần đối kháng một cách tuyệt đối không chỉ là điều này phủ định điều kia theo luận lý, hơn thế nữa một thành phần này lại còn là đối thủ chiến đấu chống lại thành phần khác. Chính xác hơn đây không phải là một trường hợp mâu thuẫn luận lý giống như tình huống Antiphrasis; ta có thể gọi đây là tính Nhân quả phản đấu chống lại lẫn nhau. Trong những trường hợp như vậy cả hai thành phần đều ráng sức loại bỏ lẫn nhau ra khỏi những vị trí của nhau. Ánh sáng và bóng tối chính là hai thành phần phủ định hoàn toàn lẫn nhau. Ánh sáng chính là phủ định hoàn toàn bóng tối và ngược lại (*vice versa*). Trong lãnh vực này lại xuất hiện một mối tương quan luận lý, ánh sáng chính là phủ định hoàn toàn bóng tối và bóng tối chẳng có gì khác hơn là phủ định hoàn toàn ánh sáng. Tuy nhiên, cả hai không thể nào tồn tại yên ổn gần gũi lẫn nhau được. Giống như màu xanh và màu không-xanh. Giữa hai thành phần này luôn xảy ra trận chiến liên tục, thành phần này cố gắng liên tục để chiếm đoạt lấy lãnh địa của thành phần kia. Ngài Dharmakīrti đã đưa ra một định nghĩa sau đây về loại mâu

thuần¹⁷⁷⁸ này như sau: “Nếu một hiện tượng được tạo ra bằng toàn khối các nguyên nhân của hiện tượng đó, (và chính vì thế) mà được tồn tại, nhưng (bất thành linh) hiện tượng đó biến mất do một hiện tượng nào khác tiến lại gần, giữa cả hai hiện tượng đó đã có đối kháng (thực sự), ví dụ như giữa giá lạnh và sức nóng”. Trước tiên trong ví dụ này điều đòi hỏi chúng ta phải chú ý đến chính là việc đề cập đến “toàn khối các nguyên nhân thấy nơi một hiện tượng đối kháng”. Liệu giá lạnh ở một số thời cơ nào đó có luôn luôn xuất hiện trước hơi nóng, là nguyên nhân hay là một trong những nguyên nhân của hơi đó hay không? Liệu ánh sáng ở một số thời cơ nào đó có luôn xảy ra tiếp theo sau bóng tối, là hiệu quả của bóng tối đó hay không? Liệu đây có phải luôn luôn là nguyên nhân hay một trong các nguyên nhân tạo ra không thay đổi đó hay không? Đây là những câu hỏi khiến cho các nhà triết học luôn luôn suy tư. Người Phật tử trả lời khẳng định cho những câu hỏi này. Chúng ta đã khảo sát học thuyết nhân quả Phật giáo. Theo học thuyết này, mỗi điểm thực tại thuần túy khởi lên trong mỗi phụ thuộc thực dụng trên một tổng số các sự kiện xảy ra trước đó, mà tất cả đều là những nguyên nhân của thực tại đó. Trong toàn bộ này không chỉ có những tính chất trọng đại tích cực mới được dàn thành hàng, nhưng cả những tính chất trọng đại tiêu cực cũng được bao gồm trong đó. Những tính chất đó không ngăn cản một hiện tượng tiếp theo sau xuất hiện.¹⁷⁷⁹ Nếu một gián đoạn trong tổng số các nguyên nhân của một hiện tượng bất ngờ xảy ra và một trong số những sự kiện đó lại không ngăn cản được sự xuất hiện của hiện tượng này bị loại bỏ, thời hiện tượng đó sẽ tan biến ngay tức khắc và sự gián đoạn nơi toàn thể các nguyên nhân này sẽ trở thành nguyên nhân, hay một trong số các nguyên nhân cho sự xuất hiện hiện tượng xảy ra tiếp theo. Theo ý nghĩa này ánh sáng xảy ra tiếp theo được tạo ra bằng bóng tối trước đó, ánh sáng này được tạo ra là do thiếu những nguyên nhân nâng đỡ sự hiện hữu của bóng tối xảy ra trước đó. Trong những trường hợp như vậy thành phần trước đó chính là nguyên nhân, hay là một trong số các nguyên nhân, tạo ra thành phần xảy ra tiếp theo. Nếu một thành phần đối kháng với một thành phần nào khác, cùng một lúc nó sẽ thực hiện điều gì đó”¹⁷⁸⁰ thành phần này gián tiếp tham gia vào việc tạo thành đó.

Mâu thuẫn cũng không hoàn toàn nơi toàn bộ xung khắc đem lại hiệu quả. Ánh sáng mâu thuẫn hoàn toàn với không-ánh sáng. Chẳng có gì quá độ giữa ánh sáng và không-ánh sáng (bóng tối) cả. Luật khử trung độ áp dụng đầy đủ ở đây. Nhưng giữa ánh sáng và bóng tối được coi như là một hiện tượng có thực luôn luôn lại có điều gì đó nằm ở giữa ánh sáng và bóng tối. Ngay cả nếu như biến đổi hơi có vẻ đột ngột, ngay cả

1778. NBT., p. 68.3; bản dịch p. 187.

1779. Xin đọc ở trên, p. 129.

1780. kimcit-kara., xin đọc NBT., p. 68. 9; xin đọc cp. TSP., p. 157. 7 - akimcit-karo virodho có nghĩa là điều gì đó chính là thời điểm nói đến lại là hiệu quả tác thành như một nguyên nhân, nhưng đây không phải là đối kháng hay mâu thuẫn, bởi lẽ mâu thuẫn do khả năng hiểu biết tạo nên.

nếu như ánh sáng xuất hiện hết sức bất ngờ. Ở bất kỳ nơi nào¹⁷⁸¹ có khoảnh khắc trước đó bóng tối hoàn toàn ngự trị, tuy nhiên ít nhất cũng có một khoảnh khắc quá độ nào đó của tranh tối tranh sáng. Nếu biến đổi được tạo ra nhanh bao lâu có thể, tuy nhiên biến đổi đó vẫn đòi hỏi phải có ít nhất một vài khoảnh khắc: khoảnh khắc bóng tối tuyệt đối, khoảnh khắc bắt đầu có ánh sáng, và ít nhất một khoảnh khắc giữa ánh sáng và bóng tối, để cho biến đổi đó xuất hiện.

Nếu liên quan đến thời gian việc đối kháng không hoàn toàn, đối kháng đó cũng chẳng hoàn toàn liên quan đến không gian. Khi ánh sáng được tạo ra trong một căn phòng rộng lớn thì bóng tối bị triệt tiêu hoàn toàn chỉ trong phần căn phòng gần với ngọn đèn¹⁷⁸² đó mà thôi. Trong phần còn lại căn phòng sẽ có hoặc là tranh tối tranh sáng hay là bóng tối. Ánh sáng được tạo ra ở mức độ các lực tác thành tạo ra ánh sáng đó có đủ khả năng thực hiện điều này hay không.

Đây là điều hơi khác trong trường hợp đối kháng luận lý giữa ánh sáng và không-ánh sáng. Đối kháng này là hoàn toàn, chẳng có tranh tối tranh sáng giữa ánh sáng và không - ánh sáng, tranh tối tranh sáng được bao gồm trong không-ánh sáng (bóng tối). Đối kháng này cũng không bị những điều kiện không gian ảnh hưởng. Ánh sáng chính là việc phủ định không ánh sáng ở khắp mọi nơi và luôn luôn là như vậy. Mỗi tương quan đối kháng giữa ánh sáng và không ánh sáng được mô tả bằng tính nhất thiết luận lý, không phải là trường hợp được coi như là mối tương quan giữa ánh sáng và bóng tối như là một hiện tượng có thật.

Như vậy đây cũng là ý nghĩa cuộc tranh luận liên quan đến cảm thọ vô ký. Phái Tiểu Thừa chủ trương rằng giữa cảm khoái và đau khổ có một cảm khoái vô ký ở ngay trung độ. Nhưng các nhà luận lý học trả lời rằng vì không phải là cảm khoái thế nên cảm thọ vô ký phải được coi như thuộc về phạm trù đau khổ,¹⁷⁸³ bởi lẽ chỉ có hai thành phần trừ khử lẫn nhau, là cảm khoái và phi cảm khoái (đau khổ), điều đáng mong ước và điều không đáng mong ước. Những người duy thực đối lại rằng nếu cảm thọ vô ký phải liên quan đến đau khổ, vì chẳng có cảm khoái, thì cảm thọ đó cũng có liên quan đến cảm khoái nữa, bởi lẽ cảm khoái không phải là đau khổ. Cuộc tranh luận được giải quyết bằng cách chỉ ra một sự kiện cho hai đối kháng giữa cảm khoái và đau khổ, đối kháng luận lý này không có một hạn từ trung độ, đối kháng thực sự khác lại đi kèm với một thành phần chuyển tiếp.

Nhưng nếu mối tương quan thuộc loại mâu thuẫn này biến đổi như vậy thành một trường hợp nhân quả, liệu đây không phải là một nhầm lẫn tên khi ta gọi đó là mâu thuẫn. Liệu đây không phải là một nhân quả đơn giản hay sao? Điều này hình như phải

1781. NBT., p. 68. 19 ff.; bản dịch p. 189.

1782. Như trên., p. 68. 16; bản dịch p. 189.

1783. Tātp., p. 65. 1 ff.

là ý kiến của các vị Vaisesikas cổ xưa, họ đã mô tả mối tương quan nhân quả được hiểu như là một đối kháng tác thành như là một mối tương quan giữa kẻ “giết người và nạn nhân”¹⁷⁸⁴ đây là một đối kháng tự nhiên giữa hai sự vật, thí dụ như việc thù địch tự nhiên không thể hoà giải được giữa con tò vò và con rắn. Những người Phật tử không đối lại với đặc điểm của mối tương quan đối kháng tác thành như là mối tương quan giữa “điều gì đó dừng lại với điều bị dừng lại”,¹⁷⁸⁵ nhưng với sự dè dặt cho rằng việc dừng lại và điều bị dừng lại là những “kỳ gian”.¹⁷⁸⁶ Chính vì thế, định nghĩa của loại mâu thuẫn này, hệ tại ở đối kháng tác thành, bao gồm cả đặc điểm cho rằng hiện tượng biến mất phải sở hữu kỳ gian. Điều này cũng áp dụng với các hiện tượng thế chỗ cho nhau; có một số kỳ gian và việc thế chỗ hay hiện tượng đối kháng, cũng tồn tại giống như một số thời khắc nào đó. Đây chính là nguyên nhân hiểu theo ẩn dụ, không phải nhân quả thực sự, bởi lẽ như chúng ta đã thấy nhân quả thực sự chỉ là điều tồn tại giữa hai thời điểm tác thành. Khoảnh khắc cuối cùng của một loạt cái gọi là bóng tối là nguyên nhân, hiểu theo nghĩa nguyên nhân duyên khởi, thuộc khoảnh khắc đầu tiên của những loạt đối tượng ta gọi là ánh sáng. Nhưng ánh sáng và bóng tối lại không chỉ là những khoảnh khắc đâu, cả hai đã trở thành những gì thực sự phải tồn tại, là những hiện tượng ánh sáng và bóng tối, chỉ khi nào chúng đã tồn tại trong một số khoảnh khắc nào đó. Kết quả chính là sự khác biệt giữa đối kháng tác thành và nhân quả thực sự, là nguyên nhân thực sự. Cũng giống như hiện hữu thực sự, chỉ thuộc về một khoảnh khắc duy nhất mà thôi và một tập hợp các nguyên nhân khác nữa; điều này được tạo ra giống như chính các tập hợp được tạo dựng nên bằng khả năng hiểu biết của chúng ta, nói cách khác, mỗi tương quan giữa đối kháng tác thành không phải là một sự kiện tuyệt đối. Đối kháng này không thuộc về các Nội Chất Thể, nhưng chỉ là những hiện tượng được tạo dựng lên mà thôi. Luật mâu thuẫn luận lý không được áp dụng đối với các Nội Chất Thể đâu, là điều ta đã vạch ra, hơn thế nữa rõ ràng là từ đặc điểm mang tính chất luận lý, vì luận lý chính là tư duy và tư duy lại chính là tưởng tượng, chứ không phải là thực tại tuyệt đối.

Xuất phát từ những lời của ngài Dharmottara¹⁷⁸⁷ đã có một tranh luận nơi những nhà luận lý Phật giáo về vấn đề liệu mối tương quan của đối kháng tác thành là có thực hay chỉ mang tính chất luận lý, liệu mối tương quan đó có thực một cách siêu thế hay chỉ mang tính chất hiện tượng mà thôi. Chính ngài Dharmottara đã giải quyết vấn đề đó theo ý nghĩa đó, là bởi vì có hai loại nguyên nhân, một loại siêu thế và là có thật giữa hai thời điểm, còn loại kia chính là một phạm trù, siêu hình có được giữa hai hiện tượng; cũng giống như vậy lại có hai loại đối kháng tác thành, nhưng loại đối kháng có được giữa hai thời điểm chỉ là nguyên nhân đơn giản mà thôi, và nguyên nhân thời không

1784. ghātya-ghātaka-bhāva, cp. VS. III. 1. 11.

1785. vivartya-rivartaka-bhāva.

1786. bhavatah = prabandhena vartamānasya, NBT., 69. 9.

1787. NBT., p. 69. 11. bản dịch p. 192.

phải là mâu thuẫn. Ngài Kamalaśīla giải thích¹⁷⁸⁸ điểm này theo cách sau đây: “Có một số thực thể lại chính là những nguyên nhân của việc cắt xén liên quan đến các thực thể khác, các thực thể này đạt được điều đó bằng việc chuyển động qua các thời điểm đó (đã giúp tạo ra những thực thể đó, dần dần chúng lại trở hành thấp hơn và yếu hơn, thí dụ như lửa liên quan đến giá lạnh. Nhưng các thực thể khác lại không phải như vậy chúng không phải là những nguyên nhân co rút lại, thí dụ như cùng một ngọn lửa liên quan đến khói (tạo ra do ngọn lửa đó). Như vậy, mặc dù có mối tương quan thuần túy nhân quả giữa những thành phần đối tác vừa nói đến ở trên, giữa những thực thể tạo ra loại co rút lại và việc co rút lại này; nhưng nhân loại nói chung, có khả năng thị giác đã bị bóng tối vô minh làm lu mờ đi, ở đây đã thừa nhận là một mối tương quan mâu thuẫn (đây chính là đối kháng) đối kháng này xuất hiện bằng nhiều dạng khác nhau, thí dụ như giá lạnh đối kháng với lửa, ngọn lửa bóng đèn đối kháng với gió, bóng tối do ánh sáng đối kháng, v.v... Tuy nhiên, trong thực tại tuyệt đối chẳng có mối tương quan đối kháng nào giữa các thực thể (là các nội Chất Thể)... Đây chính là lý do tại sao vị Đạo Sư (Dharmakīrti) đã tự tuyên bố theo cách sau đây¹⁷⁸⁹: “Khi một sự kiện có kỳ gian dài bằng tổng số các nguyên nhân cộng lại vẫn còn nguyên vẹn và rồi kỳ gian này co rút lại ngay sau khi một sự kiện khác (đối kháng với sự kiện đó) xuất hiện; điều xảy ra tiếp theo là cả hai đều đối kháng với nhau một cách năng động (giống như những cảm giác hơi nóng và giá lạnh). (Vị đạo sư cho rằng) “Sự đối kháng của các cảm giác đó xảy ra thiếp theo sau”, điều đó có nghĩa là đối kháng đó được tạo ra (do chính khả năng hiểu biết của chúng ta) lại không phải tuyệt đối có thực”.

§ 4. Luật Tha thể.

Luật Tha Thể là một luật phụ thuộc, phụ thuộc vào luật Mâu Thuẫn. Quả thật màu xanh và màu không-xanh mâu thuẫn với nhau, bởi vì chúng tượng trưng lẫn nhau, màu này hoàn toàn phủ định màu kia. Nhưng màu xanh và màu vàng cũng mâu thuẫn với nhau, bởi lẽ màu vàng là một thành phần của màu không-xanh. Chính vì thế, cả hai màu chỉ mâu thuẫn với nhau một phần mà thôi, có nghĩa là cả hai hoàn toàn là “tha thể” liên quan với nhau. Như vậy, màu xanh và màu không-xanh có mâu thuẫn trực tiếp với nhau, còn màu xanh và màu vàng lại mâu thuẫn gián tiếp với nhau. Bởi lẽ màu vàng nhất thiết phải là màu không-xanh”.¹⁷⁹⁰ Giống như chúng ta đạt đến một phán đoán tiêu cực, “Chẳng có chiếc bình gốm nào tại vị trí này cả”, sau khi đã tưởng tượng một cách giả định sự hiện diện của chiếc bình đó ngay tại vị trí này và sau khi đã khước từ gợi ý đó. Chính vì thế, chúng ta đi đến quyết định rằng màu xanh không phải là màu vàng, sau khi đã giả định thừa nhận sự có mặt của màu xanh trên mảng màu vàng và sau khi

1788. TPS., p. 156. 27 ff.

1789. Xin đọc cp., NBT., p. 68. 3; bản dịch p. 187.

1790. NBT., p. 70. 3.

đã cự tuyệt sự hiện hữu tương tượng đó. Điều này đặc biệt rõ luận ra khi hai bóng dáng màu sắc khó lòng có thể nhận ra được đem so sánh với nhau. Hai màu đó phải đối mặt với một màu được tương tượng, xuất hiện ở vị trí của một màu khác và rồi tuyên bố là có khác nhau nếu sự khác biệt của hai màu đó có thể nhận ra được hay đồng nhất với nhau. Nếu sự khác biệt của chúng không thể nhận ra được sẽ luôn luôn có một sự khác biệt, khác biệt đó có thể là cực kỳ nhỏ, đây chính là “đồng nhất tính thuộc những điều không thể nhận ra được”. Nếu một đối tượng là vô hình tự thân là yếu tính của vật đó. Nếu yếu tính của đối tượng đó như thể không bao giờ trở thành hiện hữu. Tuy nhiên, đối tượng đó vẫn có thể được tuyên bố là một “khách thể”, có nghĩa là sự hiện hữu của đối tượng đó có thể bị phủ nhận, chỉ sau khi đã đổ tại vật đó là có sự hiện hữu có thể thấy tại một vị trí nào đó. Khi trong bóng tối ta nhìn thấy đứng trước chúng ta một đối tượng thẳng đứng và dài, chúng ta có thể quyết định là một cây cột hay là một người, chúng ta chỉ đi đến quyết định đó sau khi đã có được một khoảnh khắc tương tượng có sự hiện hữu của đối tượng bị phủ nhận đó. Thế rồi chúng ta tuyên bố một phán đoán nội tại: “Đây là cây cột, chứ không phải là một người.” Chúng ta đã trích đoạn ngài Dharmottarā về điểm này. Ngài chủ trương rằng “Khẳng định hay phủ định (hay hiện hữu và phi hiện hữu) chính là trong mâu thuẫn trực tiếp, nhưng hai thành viên của một cặp đối tượng lại mâu thuẫn với nhau (hay loại trừ lẫn nhau) bao lâu hai thành phần đó nhất thiết bao gồm lẫn nhau, đối tượng này phủ định đối tượng khác. Giờ đây thế nào là một đối tượng có phủ định nhất thiết phải bao gồm trong một thành phần khác (của cặp đối tượng đó)? Đó chính là một đối tượng có một hình dạng nhất định có thể mô tả được, chứ không phải là điều gì đó bất định (hay vô giới hạn) ví dụ như tính khản trương. Như chúng ta đã thấy tính khản trương là thuộc tính của mỗi sự vật có thực của từng mỗi thực tại tuyệt đối, nằm dưới) một mảng màu xanh hay (bất kỳ một đối tượng có thực) khác. Chính vì thế, bằng cách loại trừ (một vật bất định như là hiện hữu nói chung) ta chẳng còn có thể nhận ra được điều gì có thể mô tả được”. Ngài Dharmottara có ý muốn cho rằng bằng mâu thuẫn một vật với một đặc tính bao trùm toàn diện như hiện hữu chẳng hạn, chẳng còn điều gì hữu hạn có thể nhận ra được nữa. Nhận thức chính là việc mâu thuẫn một vật hữu hạn với một vật hữu hạn khác, không với vật gì đó có giới hạn. Nhưng rồi ngài Dharmottara¹⁷⁹¹ tiếp tục cho hay, “Không phải phủ định đó (hay phi hiện hữu) là điều gì đó tự thân lại chẳng phải là bất định sao?” (có nghĩa là liệu không-A có phải là không bị giới hạn sao)? Và ngài trả lời: “Tại sao điều đó lại nhất thiết là vô hạn? (Tại sao không-A lại là điều gì đó vô hình dạng?) Bao lâu còn là phủ định (như chúng ta hiểu được) chính phủ định của một hiện hữu tương tượng, đây chính là một sự vắng mặt tương tượng có được hình dạng nhất định nơi một đối tượng hữu hạn có thực”. Như vậy, ngài Dharmottara chủ trương rằng: “Bằng phủ định vô giới hạn, cũng giống như hiện hữu vô hạn định, chẳng có gì ta có thể thực sự nhận ra được.”

1791. Xin đọc cp. ở trên, p. 103 và 403.

Yếu tính của trí năng chúng ta chính là giới hạn, luật Mâu Thuẫn không thể hành động một cách khác hơn là phân hai được, trong mọi tình huống hiện hữu, trong hai thành phần tương tượng, tượng trưng cho phủ định hoàn toàn lẫn nhau. Luật “đối kháng tác thành” và luật Tha Thể chính là những luật phụ thuộc, là những hậu quả trực tiếp của luật Mâu Thuẫn mà ra.

§ 5. Những công thức luật Mâu thuẫn và luật Tha thể.

Chúng ta đã làm rõ¹⁷⁹² tính chất quan trọng to lớn, cách thức những người Phật tử quan niệm về các luật Mâu Thuẫn và luật Tha Thể đối với môn hữu thể học của họ. Đây chính là một trong những luận cứ chính trong việc xác định học thuyết Hữu Thể Xảy Ra Tức Thời. Trong những cuộc tranh luận bất tận của họ với những đối thủ của mình, là các trường phái Bà La môn, những người Phật tử nại đến luật mâu thuẫn của mình hầu như trong mọi bước. Luật này thường được định rõ như là luật Mâu Thuẫn Tân Từ¹⁷⁹³, bằng tên gọi đó toàn bộ những khía cạnh khác nhau của mâu thuẫn, như thể Đối Kháng Tác Thành¹⁷⁹⁴. Phân tích Antiphrasis¹⁷⁹⁵ luật Tha thể¹⁷⁹⁶, luật Đồng Nhất¹⁷⁹⁷ và luật Khử Trung Độ¹⁷⁹⁸ đã được hiểu rõ một cách chung chung. Luật này thường được diễn đạt trong các mệnh đề có điều kiện. “Điều gì các phẩm chất mâu thuẫn bao vây thật là vô số kể, như giá lạnh và hơi nóng”.¹⁷⁹⁹ Ý nghĩa thực sự của mệnh đề này hình như thoát đầu đã là chuyện hiển nhiên, đó là chẳng có hai vật nào khác nhau, nhưng nếu một vật hay điều gì được giả định là tượng trưng cho một khối đồng nhất, sở hữu hai phẩm chất mâu thuẫn nhau, thời thực sự đây không phải là một vật, nhưng là hai vật khác nhau. Điều này dẫn chúng ta đến một công thức cho rằng một vật không thể sở hữu hai phẩm chất mâu thuẫn cùng một lúc. Nếu chúng ta thay thế “hai phẩm chất mâu thuẫn” bằng sự hiện hữu và sự vắng mặt của cùng một phẩm chất giống nhau, chúng ta sẽ có được một công thức của ngài Aristotle, “cùng một vật có thể thuộc về và không thuộc về¹⁸⁰⁰ cùng một vật ở những thời gian khác nhau và trong những lãnh vực khác nhau,” hay “cùng một vật có thể sở hữu hai phẩm chất mâu thuẫn trong những thời điểm khác nhau, vật đó có thể lạnh ở một khoảnh khắc và trở nên nóng vào một khoảnh khắc khác.”¹⁸⁰¹ Theo những người Phật tử một vật không bao giờ sở hữu hai phẩm chất mâu

1792. Xin đọc cp. ở trên, p. 103 và 403.

1793. viruddha-dharma-samsarga (hay adhyāsa) = lākṣaṇika-virodha.

1794. saha-anavasthāna-virodha = nivartya-nivartaka-bhāva.

1795. paraspara-parihāra.

1796. anyatva(= niṣiddha-ekatva)-virodha.

1797. ekātmakatva-virodha.

1798. tṛtīya-prakāra-abhāva.

1799. Cp. SDS., p. 24.

1800. Tiếng Hy Lạp.

1801. Chúng ta tìm thấy cùng một ví dụ trong những tác phẩm còn dở dang của ngài Heraclitus, nhưng ở đó có nghĩa là (hay được giả định có nghĩa là) nóng và lạnh có thể cùng tồn tại hay cùng được ám chỉ đến trong

thuần nhau. Nếu một vật hình như sở hữu được hai phẩm chất như vậy, vật đó chẳng còn là một vật thực sự nữa, nhưng có hai vật khác nhau tồn tại. Một vật lạnh còn vật kia lại nóng. Lập trường của những người Phật tử không khác gì cả. Khi một vật bao gồm một chất liệu thường hằng và những phẩm chất biến đổi của vật đó, các phẩm chất có thể biến đổi và vật đó vẫn tồn tại đồng nhất như trước. Nhưng nếu toàn bộ chất liệu không tồn tại và vật đó chỉ bao gồm những phẩm chất qua đi, mỗi biến đổi phẩm chất cũng sẽ là biến đổi chính vật đó. Chúng ta đã thấy từ việc phân tích luật mâu thuẫn đó là duy chỉ có “tha thể” được bao gồm trong mâu thuẫn. Nếu màu vàng tuy khác biệt với màu xanh và không mâu thuẫn với màu xanh đỏ, vật màu vàng đỏ vẫn mâu thuẫn, bởi lẽ màu vàng được gộp trong màu không-xanh và mỗi màu không-xanh nhất thiết phải mâu thuẫn với màu xanh. Chính vì thế để sở hữu những phẩm chất mâu thuẫn đơn giản chỉ là khác nhau, một vật sở hữu hai phẩm chất khác nhau không bao gồm lẫn nhau, thời chính vì thế không phải là một vật duy nhất, nhưng điều đó tượng trưng cho hai vật tách biệt.

Một công thức có hơi khác đôi chút cho rằng: “Từ mỗi thống nhất với một phẩm chất mâu thuẫn vật đó sẽ trở thành một vật khác”,¹⁸⁰² có nghĩa là, một vật để mất đi tính đồng nhất hay trở thành một vật khác, nếu vật đó phối hợp với những phẩm chất bất tương hợp. Và thế nào là những phẩm chất bất tương hợp? Đó là thời gian, không gian và yếu tính (các phẩm chất cảm giác được v.v...). Nếu một vật tồn tại ở một thời điểm, vật đó mâu thuẫn nếu thừa nhận rằng vật đó tồn tại nơi một thời điểm khác hay khoảng khác khác. Nếu vật đó hiện hữu ở một chỗ khác, thời mâu thuẫn thừa nhận rằng hiện hữu của vật đó ở một nơi khác hay một điểm khác. Nếu một vật một yếu tính hay nội dung giống nhau, thời mâu thuẫn nếu ta thừa nhận rằng vật đó là cùng một vật với một đối tượng “khác” có một nội dung khác nhau. Điều gì là xanh tự thân chẳng bao giờ có thể biến thành không-xanh, một ngàn người thợ tài khéo cũng không thể biến đổi tự thân màu xanh thành một màu không-xanh được. Luật mâu thuẫn phá huỷ thực tại của màu xanh và ngay tại cùng một thời gian nó lại tạo ra chính ý tưởng dựa trên cơ sở đối kháng của vật đó với màu không-xanh.

Vẫn còn một công thức hay một bằng chứng về luật mâu thuẫn đến từ luận cứ sau đây¹⁸⁰³ “Bất luận điều gì được thanh toán toàn bộ”¹⁸⁰⁴ thời cũng được “dọn dẹp sạch sẽ”¹⁸⁰⁵ và điều gì được trở nên sáng sủa trong treò tùy thuộc ở mức độ vật đó được dọn dẹp thanh toán, thí dụ như viên hồng ngọc được trở nên sáng sủa trong treò có nghĩa là được trình bày một cách dứt khoát, ngay sau khi viên ngọc đó được mài dũa cẩn thận, có nghĩa là đổi lại những viên Hồng ngọc vẫn còn thô thiển, những viên đá Hoàng ngọc

cùng một vật. Điều này được viện dẫn như là một ví dụ chống lại luật mâu thuẫn.

1802. NBT., p. 4. 2; bản dịch p. 8.

1803. NBT., p. 69. 22 ff. và Tātp., p. 92, 15 ff.

1804. paricchinna = rnam-par-chad-pa.

1805. vyavacchinna = yons-su-chad-pa.

v.v...và viên ngọc đó trở nên trong sáng tùy thuộc chính xác ở mức độ viên ngọc đó được mài dũa dọn dẹp trước đó. Những gì chứa đựng trong viên hồng ngọc đó là biểu trưng, hay là khái niệm của viên hồng ngọc sẽ chính xác trở nên rõ ràng tùy thuộc vào mức độ viên ngọc đó đối kháng lại với những gì không-là hồng ngọc; và chính xác phụ thuộc vào những đặc tính bao gồm nơi những gì không là hồng ngọc. Tuy nhiên điều khoản này cũng còn ám chỉ đến những điều kiện thời gian, không gian và những dữ liệu giác quan nữa. Thời gian viên ngọc trở thành hồng ngọc loại bỏ toàn bộ những thời điểm khác, có nghĩa là toàn bộ những khoảnh khắc khác chỉ trừ thời khắc đã được định sẵn. Và cũng giống vậy đối với điều kiện không gian. Như vậy, điều kiện không gian này sẽ được qui về một thời điểm thực tại tuyệt đối, qui về *Hoc Aliquid* (điều gì khác này), không còn có kỳ gian và sẽ biến mất ngay sau khi điều này xuất hiện.

Như vậy, đến một mức độ nào đó luật mâu thuẫn Phật giáo đảm bảo được đồng nhất tính của viên hồng ngọc, luật đó cũng đảm bảo được tính đồng nhất lý tưởng của viên hồng ngọc đó như là một hiện tượng, nhưng chỉ bao gồm việc triệt phá được tính đồng nhất lý tưởng lại chính là Nội Chất Thể vậy.

Tuy nhiên, vẫn có những phẩm chất và những khái niệm mặc dù có là “tha thể” lẫn cho nhau, lại không mâu thuẫn với nhau, thí dụ như màu xanh và bông sen, hay chính xác hơn là “chất xanh” và “chất sen” ở vào một thời điểm nào đó. Hai tính chất này tương hợp với nhau, và tính chất cùng hiện hữu chung với nhau trong cùng một vật giống nhau không hề mâu thuẫn với nhau, theo thuật ngữ Phật giáo hai vật này đồng nhất với nhau. Phần học thuyết Phật giáo này sẽ được xem xét tỉ mỉ sau đây.

§ 6. Những Trường phái Ấn Độ bàn về Luật Mâu thuẫn.

Tại Ấn Độ người ta gọi luật Mâu Thuẫn bằng một tên khác là luật Mâu Thuẫn Xác Định (Contradictory Predication)¹⁸⁰⁶, là một luật đặc biệt Phật giáo. Chẳng có trường phái nào khác phủ nhận hay bác bỏ luật “rất nổi tiếng và đầy sức thuyết phục này” trong toàn bộ các khoản luật tư duy căn bản, nhưng hình như luật này được coi như là điều gì đó hiển nhiên và không kêu gọi bất kỳ giải thích nào, mãi tới khi những người Phật tử bàn bạc thảo luận vấn đề.

Những Châm ngôn (Aphorisms) của hệ thống Vaiśeṣika chứa đựng một học thuyết mâu thuẫn là mối tương quan thực sự giữa các sự kiện có thực, liên quan mật thiết với nhau thông qua một ràng buộc đối kháng.¹⁸⁰⁷ Đây chính là một đối kháng thực sự hay năng động, hình như được coi như là một loại Nhân Quả. Người ta không đả động gì đến thành phần luận lý nguyên thủy của hệ thống đó. Như chúng ta đã thấy, nguyên nhân mâu thuẫn luận lý được đưa vào hệ thống đó như là một sai lầm đặc biệt dưới

1806. viruddha-dharma-saṃsarga.

1807. V. S., III. 1. 10-12.

ảnh hưởng¹⁸⁰⁸ của Phật giáo. Ngược lại, những châm ngôn của hệ thống Nyāya lại không chú ý đến mâu thuẫn như là mối tương quan thực sự giữa các sự kiện, nhưng lại chứa đựng một học thuyết sai lầm luận lý được gọi là nguyên nhân mâu thuẫn.¹⁸⁰⁹ Một nguyên nhân như vậy chính là lý do triệt phá chánh đề của bên bị. Đây chính là một mâu thuẫn thuộc hai phán đoán, là mâu thuẫn phủ nhận những gì người khác khẳng định.

Hệ Thống Sāṅkhya cũng bao gồm mối tương quan mâu thuẫn hay đối kháng, trong số các loại tương quan giữa các sự kiện có thực,¹⁸¹⁰ chính trong lãnh vực này dựa trên cùng mức độ với hệ thống Vaiśeṣika. Bởi lẽ họ là đồng minh với những người Phật tử trong cuộc chiến chống lại thuyết Phạm Trù Đỉnh Kết,¹⁸¹¹ thế nên chúng ta hy vọng rằng ở một mức độ nào đó, những người Sāṅkhyas có thể chia sẻ với người Phật tử về học thuyết Mâu Thuẫn Phẩm Hóa (Contradictory Qualification). Nhưng trong những dữ liệu còn sót lại chúng ta không phát hiện thấy dấu vết của một học thuyết luận lý như vậy.

Như chúng ta đã thấy,¹⁸¹² đối với những người Phật tử luật Mâu Thuẫn đã tạo cho một trong những luận cứ chính ủng hộ cho học thuyết Hữu Thể Tức Thời (Instantaneous Being). Nếu một thực tại không bao gồm những khoảnh khắc thời gian bất tương hợp, loại trừ lẫn nhau và lại không bao gồm những điểm không gian loại trừ lẫn nhau, thời thực tại này qui về một thời điểm riêng rẽ. Như là câu trả lời cho luận cứ này những người Naiyāikas đã tạo cho chính họ một định nghĩa về luật Mâu Thuẫn¹⁸¹³ như sau đây: “Ý nghĩa của mâu thuẫn lại là hai vật không thể cùng tồn tại chung với nhau tại cùng một không gian và thời gian giống nhau”. Theo nguyên tắc định nghĩa này không khác với công thức cho rằng: “Một và cùng một điểm đặc trưng giống nhau không thể vừa tồn tại lại không tồn tại trong cùng một thời điểm giống nhau.” Hay các công thức cho rằng: “Trong cùng một không gian một vật không thể cùng một lúc vừa tồn tại lại vừa không tồn tại”. Vì đối với các vị chủ trương duy thực hiện hữu và phi hiện hữu cả hai đều có thực giống như các đối tượng vậy. Sự hiện diện đồng thời trong cùng một không gian và thời gian là điều không thể được. Công thức này dựa trên nguyên tắc cho rằng đối với hai vật thể lý khác nhau, nhìn chung không thể nào chiếm đoạt được ngay tức khắc một không gian giống nhau. Như vậy nguyên tắc mâu thuẫn luận lý dựa trên nguyên tắc bất khả xâm nhập của Nội Chất Thể. Ngài Dharmottara nhận định rằng¹⁸¹⁴ “Đây không phải là một công thức đúng đắn ngay cả đối với luật xung khắc năng động, cũng chỉ là một thành phần phụ thuộc vào luật Mâu Thuẫn, là một thành phần chỉ tương

1808. Xin đọc cp. ở trên, p. 349.

1809. NS., 1. 2. 6.

1810. Xin đọc cp. Tātp., p. 131. 27.

1811. Tātp., p. 131. 15.

1812. Xin đọc cp ở trên, p. 103 ff.

1813. Cp Jayanta, p. 60.

1814. NBT., p. 69. 5 ff.

đôi bị giới hạn vào mục tiêu ứng dụng. Ngài cho rằng,¹⁸¹⁵ tất cả các nguyên tử đều sở hữu nét đặc trưng chung đó đến nỗi chúng không thể chiếm được một vị trí giống nhau, có nghĩa là một nguyên tử không thể chiếm giữ được vị trí mà các nguyên tử khác chiếm giữ cùng một lúc. Nhưng điều này vẫn chưa đủ, đối kháng tác thành hệ tại ở điều này, đó là “kỳ gian” của một vật tồn tại ở một vị trí nhất định có khác, hay đối kháng một cách có hiệu quả thông qua kỳ gian của một vật khác, đang gắng công trục xuất điều trước ra khỏi vị trí đó và chiếm lấy chỗ đó.

Một vị trí tách biệt liên quan đến luật Mâu Thuẫn hình như những người Kỳ-na nắm được ngay từ những ngày đầu. Họ đã thẳng thừng phủ nhận luật Mâu Thuẫn. Vào thời điểm khi mà trận chiến diễn ra giữa những người thành lập Phật giáo và những người Sāṅkhyas, lúc đó những vị này chủ trương “vạn vật mang tính chất thường hằng” bởi lẽ Chất Thể là thường hằng, và những nhà thành lập Phật giáo đối lại là “vạn vật chỉ là vô thường” bởi lẽ Chất Thể chỉ là điều hư cấu, những người Kỳ-na đối lại cả hai thành phần này cho rằng “Vạn vật cùng một lúc vừa thường hằng lại vừa vô thường.” Theo học thuyết này bạn không thể khẳng định một cách toàn diện, cũng chẳng có thể phủ nhận hoàn toàn bất kỳ thuộc tính nào của chủ thể. Cả việc khẳng định lẫn phủ nhận đều không có thực. Mọi tương quan thực sự chỉ là điều hoàn toàn nửa vời giữa khẳng định và phủ nhận. Giống như học thuyết của ngài Anaxagoras tại Hy Lạp, điều phủ định này hình như nhằm chống lại luật Khử Trung Độ nhiều hơn là chống lại luật Mâu Thuẫn.¹⁸¹⁶ Họ cho rằng đối tượng cụ thể chính là đặc thù hóa điều Phổ Quát, điều phổ quát và điều đặc thù cùng một lúc. Đây cũng là thái độ của một trong những giáo phái Phật giáo đầu tiên, là giáo phái Vātsīputrīyas. Họ chống lại nguyên tắc Tiểu Thừa đã phủ nhận có Linh hồn, họ chủ trương hiện chỉ có hiện hữu của từng những yếu tố tách biệt của một nhân tính, những yếu tố nắm giữ chung lại một cách đặc biệt thông qua những luật nguyên nhân thuộc sự xuất hiện có dự tính. Họ chủ trương rằng nhân phẩm bao gồm những yếu tố đó, chỉ điều gì đó mang tính thực sự nửa vời, họ chủ trương nhân phẩm đó chính là điều gì đang tồn tại và lại không tồn tại ở cùng một thời điểm giống nhau.¹⁸¹⁷

Do một số những người Mādhyamikas và Vedāntins chủ trương thuyết Nhất Nguyên chênh mảng Luật Mâu Thuẫn có một số nhận định được thực hiện tiếp theo. Từ những gì ta đã trình bày chi tiết trong chương này có một điều đã được làm rõ là Luật Mâu Thuẫn không mở rộng ảnh hưởng vượt quá lãnh vực Kinh Nghiệm, trên lãnh vực những Nội Chất Thể. Mặc dù ngài Dharmottara cho rằng mọi đối tượng đều là có thực hay không có thực đều phải chịu phụ thuộc vào luật Mâu Thuẫn.¹⁸¹⁸ Nhưng trong

1815. Như trên.

1816. TS., và TSP., p. 555. 5 ff.; cp. Ślokan., sūnyav., 219.

1817. Cp. AK. IX và tập My Soul Học thuyết of the Buddhists.

1818. NBT., p. 70. 22.

bối cảnh này ngài đã ám chỉ đến thực tại hữu vi của đối kháng năng động. Giá lạnh và khí nóng cả hai đều có thực, bởi lẽ cả hai ám chỉ đến hai thời điểm, cả hai tự thân đều không phải là hai thời điểm. Loại đối kháng này, bởi lẽ chỉ ảnh hưởng đến các đối tượng sở hữu “kỳ gian” nên không thể tự mở rộng đến các Nội Chất Thể, không phải là đối tượng không có bất kỳ kỳ gian nào. Nơi thực tại tuyệt đối chúng không thể trở thành Mâu Thuẫn, bởi lẽ ở đây các thành phần mâu thuẫn đều đã sinh hợp với nhau.

§ 7. Một số Học thuyết phương Tây tương đương.

Ngài Sigwart đã nói cho hả dạ mỗi thất vọng của ngài đối với các hạn từ Đồng Nhất, Đối Kháng và Mâu Thuẫn. Ngài¹⁸¹⁹ cho rằng, “Các hạn từ này đã không còn dùng được trong triết học, bởi lẽ hình như có rối loạn Ngôn Ngữ Babylon đang ngự trị nơi cách áp dụng các hạn từ này.” Như chúng ta đã thấy, một người Anh thực dụng là ngài J. N. Keynes đã khuyên chúng tôi chẳng nên đụng chạm tới chủ đề phủ định làm chi, bởi lẽ “bất kỳ cố gắng nào để giải thích đều chỉ tổ đem lại tối nghĩa thay vì làm rõ được điều gì”.¹⁸²⁰ Tuy nhiên, tình trạng vô vọng này đã không cản trở chúng tôi, nhưng còn động viên chúng tôi, thử cố gắng thực hiện một so sánh với những quan điểm Ấn Độ, trong mỗi hy vọng là điều trái ngược này rất có thể sẽ công hiến một chút ánh sáng nào đó thay vì làm tối mù chủ đề này.

a) Luật khử Trung độ (hay luật khử tam).

Đối với ba luật cơ bản Tư Duy luận lý học phương Tây hiện đại của chúng ta, là luật Đồng Nhất, Luật Mâu Thuẫn và Luật Khử Trung Độ, chúng ta thấy chỉ có Luật Mâu Thuẫn là tương ứng về phía Ấn Độ mà thôi, người ta gọi là Nguyên Tắc “Mâu Thuẫn phối hợp vị ngữ”¹⁸²¹ (Uniting Contradictory Predicates). Tình trạng này cũng phù hợp với quan điểm của ngài Aristotle, ngài đã lựa ra chỉ có duy nhất luật Mâu Thuẫn được coi như là một Nguyên tắc, là nguyên tắc có sức thuyết phục nhất và nổi tiếng nhất, nơi toàn bộ tư duy nhân loại.¹⁸²² Đối với ông hai luật còn lại chẳng gì khác hơn là những hậu quả hay những khía cạnh mà nguyên tắc mâu thuẫn đem lại. Quả thật Luật Mâu Thuẫn chẳng gì khác hơn là luật Khử Trung Độ (Khử Tam) bởi lẽ mâu thuẫn được mô tả và phân biệt từ đối kháng do chính sự kiện thiếu vắng điều gì đó nằm giữa hai điều trái ngược mâu thuẫn nhau. Ngài Dharmakīrti cho rằng,¹⁸²³ “Mâu Thuẫn chính là việc khử triệt hoàn toàn lẫn nhau”.¹⁸²⁴ Khử triệt “hoàn toàn” chính là việc khử triệt bất kỳ điều gì nằm ở trung độ. Ngài Aristotle cũng cho biết giống như vậy: “Trong mâu thuẫn,

1819. Logic³, I, p. 167-168; cp. I, p. 108.

1820. Formal Logic⁴ (luận lý học hình thức) p. 120.

1821. viruddha-dharma-saṃsarga=virodha.

1822. Cp. Sigwart, op. cit., I. 191.

1823. NBT., p. 69. 21; bản dịch p. 193.

1824. paraspara=pari-hāra=pari-tyāga, như trên.; pari=hoàn toàn.

chẳng còn điều gì nằm ở trung độ các thành phần đối kháng nữa cả.”¹⁸²⁵ Như chúng ta đã thấy, mỗi nhận thức chính là nhận thức về một điểm thực tại nằm giữa những vật giống nhau và được tách biệt khỏi những vật khác nhau. Nguyên tắc Đồng Nhất kết hợp toàn bộ những vật giống nhau lại với nhau, nguyên tắc Mâu Thuẫn còn tách biệt những vật giống nhau này khỏi những vật khác nhau và Luật khử Trung Độ¹⁸²⁶ còn được tách biệt một cách “hoàn toàn”. Nhưng đây chẳng phải là ba nguyên tắc khác nhau đâu, mà chỉ là một nguyên tắc căn bản trong ba cách áp dụng mà thôi. Khi chúng ta nhận ra một mảng màu xanh với phán đoán “đây là màu xanh” thế rồi do một Chức Năng Cơ Bản của Tưởng Tượng sáng tạo,¹⁸²⁷ chúng ta sáng tạo từ toàn bộ hệ thống trình bày (universe of discourse) thành hai thành phần, là màu xanh và màu không-xanh. Toàn bộ những gì không được ám chỉ đến màu xanh sẽ nhất thiết trở thành màu không-xanh. Không thể có khả năng thứ ba, không có gì nằm ở trung độ cả. Như vậy, đây chính là yếu tính của đối kháng mâu thuẫn.¹⁸²⁸

b) Luật phủ định kép.

Một hậu quả rất quan trọng khác nữa xuất phát từ định nghĩa của Ngài Dharmakīrti. Mâu thuẫn không chỉ là khử triệt “hoàn toàn”, mà mâu thuẫn này còn là khử triệt “qua lại”. Ý muốn nói là, A và không-A khử triệt qua lại lẫn nhau. Tự thân A và không-A chẳng có gì là tích cực, giống như tự thân chúng chẳng có gì là tiêu cực cả. Phủ định của chúng hoàn toàn mang tính chất phủ định lẫn nhau. Phủ định của cả hai đều là phủ định qua lại. A khử triệt không-A trong cùng một mức độ giống như không-A khử triệt A vậy. Nói cách khác, A khử triệt không-A là A khử triệt việc khử triệt A, bởi lẽ không-A chẳng là gì khác hơn là việc khử triệt A. A khử triệt không-A tự thân tượng trưng cho việc khử triệt của khử triệt A vậy, có nghĩa là $A = -(-A)$. Và ngược lại (*vice versa*), không-A tượng trưng cho việc khử triệt A cũng ở một mức độ tương tự như vậy, trong đó A tượng trưng cho việc khử triệt không-A, đó là $(-A) = -A$ cũng như $A = -(-A)$. Đây chính là nguyên tắc Phủ Định Kép chính xác hơn chúng ta phải gọi là nguyên tắc Phủ Định Qua lại và phủ định qua lại chẳng là khác hơn là nguyên tắc Mâu Thuẫn được diễn đạt theo công thức của Leibnitz-Kant vậy.

Cũng giống như luật Khử Trung Độ không phải là một nguyên tắc riêng biệt, nhưng đây là tự thân luật Mâu Thuẫn mà thôi. Lại nữa, cũng vậy nguyên tắc Phủ Định Kép chẳng là gì khác hơn chính tự thân luật Mâu Thuẫn này mà thôi. Định nghĩa của

1825. Metaph. I, 7, 1057 a 33.

1826. $tṛtīya-prakāra-abhāva = sapakṣa-vipaksābhyām tṛtīya-abhāva$.

1827. $prāgbhavīya-vikalpa-vāsanā$.

1828. Aristotle đã đưa ra một tên gọi cho mâu thuẫn này chính là mâu thuẫn Antiphrasis, nhấn mạnh đến đặc tính luận lý học hơn là đặc tính hữu thể học. Đây chính là một “cách nói đối nghịch” chứ không phải là một “hiện hữu đối nghịch”. Nhưng Grote (op. cit., p. 579) lại cho rằng cả hai Châm ngôn (maxim) mâu thuẫn và châm ngôn khử trung độ đều có ý nghĩa luận lý học cũng như bản thể học đối với ngài Aristotle.

Ngài Dharmakīrti về luật này như là 1) phủ định “hoàn toàn” và 2) phủ định lẫn nhau đơn giản cho rằng luật Mâu Thuẫn chính là 1) luật khứ Trung Độ và luật phủ định kép vậy.

Ta cũng có thể khẳng định Luật Phủ Định Lẫn Nhau theo dạng như sau. Chính vì $A = -(-A)$ cũng giống vậy $(-A)$, được coi như là một đồng đơn vị của A , sẽ là $= -(-(-A))$. Thế nên, đây chính là luật Phủ Định tam (Luật Khử Tam). Ngài Sāntirakṣita cho rằng,¹⁸²⁹ khi người ta cho rằng, “ông ta ngưng không nấu ăn”. Điều này có nghĩa là ông ta nấu ăn. Bằng một phủ định thứ ba (có nghĩa là ông ta không không không nấu ăn) thời việc thôi không nấu ăn được áp dụng. Bằng phủ định thứ tư (có nghĩa là ông ta không không không không nấu ăn) thời việc thôi nấu ăn này bị loại bỏ và ý nghĩa là “ông ta nấu ăn” lại được tái xác định. Như vậy, một phủ định được ám chỉ trong chính mệnh đề khẳng định. Luật Phủ Định Kép quả thật có thể cũng có tên gọi là luật khứ tam, khứ tứ v.v... Sự kiện quan trọng chính là mỗi mệnh đề cùng một lúc lại tự thân là mệnh đề phủ định. Hegel cho rằng, Linh hồn của thế giới mang tính chất phủ định và lời quả quyết của ông được phát hiện thấy có một phần hỗ trợ của học thuyết Phật giáo.

Tuy nhiên, ngài Sigwart lại nhận ra chính xác rằng: “Chính bởi lẽ việc xoá bỏ một phủ định lại tự thân trở thành khẳng định, chính vì lý do này chẳng có gì nằm ở trung độ giữa khẳng định và phủ định”.¹⁸³⁰ Như vậy, ngài đã xác định được đồng nhất tính nơi luật phủ định kép với luật khứ trung độ (hay khứ tam). Ông cũng nhận định một cách chính xác rằng cả hai nguyên tắc khứ trung độ (hay khứ tam) và nguyên tắc phủ định kép cùng với luật mâu thuẫn chỉ nhằm phục vụ cho việc khởi dậy yếu tính và ý nghĩa Phủ định mà thôi.¹⁸³¹ Chỉ có một luật tư duy độc nhất chung chung nhất, đó là luật Phủ Định vậy. Ngài Aristotle đã gọi chính xác đây chính là “luật của vạn vật”¹⁸³² vậy. Theo các vị duy thực Phật giáo, điều này có nghĩa là tư duy nhân loại mang tính biện chứng. Bởi lẽ một trong các chương tiếp theo của chúng tôi sẽ dành trọn cho một cách giải thích và suy tư của phương pháp biện chứng Phật giáo. Ở mức độ giới hạn hiện nay việc giải thích cho cách chỉ rõ cho thấy đó là điều nhất thiết trong mối tương quan với lời khẳng định của luật Mâu Thuẫn và những luật tương đương phương Tây vậy.

c) Luật Đồng nhất.

Người ta thường khẳng định luật này như sau “ A là A ” hay “Điều gì hiện hữu thời tồn tại” và được coi như là nguyên tắc cho mọi khẳng định luận lý, giống như hệ luận của nguyên tắc này, luật Mâu Thuẫn được thể hiện dưới hình thức “ A không phải là

1829. TS., p. 354. 6.

1830. Như trên., I. 200.

1831. Như trên., I. 202.

1832. Luật Phủ định cũng giống hệt như luật Mâu Thuẫn đây chính là định lý đầu tiên. Không may lại có quá nhiều phương pháp để hiểu giá trị tuyệt đối cũng giống như có quá nhiều hệ thống Triết học vậy. cp. Metaph. T, 3. 1005 b.

không-A” được coi như là nguyên tắc cho mọi phủ định. Tính thoả đáng của các công thức như vậy lại đáng đặt câu hỏi.

Đôi khi luật này cũng được giải thích như thể có nghĩa là tính đồng nhất cho ý nghĩa mặc dù có sự khác biệt nơi lời tuyên bố. Thế rồi những người Phật tử bác bỏ điều này, bởi lẽ họ cho rằng những khác biệt ngôn ngữ không thuộc lãnh vực luận lý. Ngài Dharmottara cho rằng¹⁸³³ nếu hai mệnh đề “Tên Devadatta béo mập chẳng ăn gì vào ban ngày” và “hắn ăn vào ban đêm” được sử dụng để diễn đạt cùng một sự kiện, thời hai mệnh đề này không chứa đựng hậu kết nào cả. Hai mệnh đề này chứa đựng cùng một sự kiện bằng ngôn ngữ diễn đạt khác nhau. Ta không phải coi hai mệnh đề này thuộc dạng suy tư luận lý, bởi lẽ luận lý có liên quan đến tương quan cần thiết của hai sự kiện thông qua nguyên nhân Nhân Quả hay hai khái niệm khác nhau thông qua mối quan hệ đồng nhất tính nhưng không phải có liên quan đối với các hạn từ khác nhau.

Như vậy, luật đồng Nhất được mô tả như là luật bất biến (law of constancy) thuộc nhận thức của chúng ta nhờ đó một số kỳ gian của vạn vật phải đáp ứng. Ngài Vācaspati gọi đó là Nhận Biết Bậc Thánh,¹⁸³⁴ Điều này có nghĩa là tôi có thể cho rằng: “Đây chính là cùng một viên ngọc pha lê mà tôi đã nhìn thấy trước đó”, hay “Đây chính là cùng một tên Devadatta mà tôi đã nhìn thấy ở nơi nào khác. Thiếu đặc tính kiên định như vậy chẳng có nhận thức nào cũng chẳng có lời nói nào có thể nhận ra được cũng không có hành vi có mục tiêu nào là khả thi hết trơn. Chính những người Phật tử mô tả nhận thức chỉ là kinh nghiệm phi mâu thuẫn¹⁸³⁵, có nghĩa là nhất quán hay kinh nghiệm bất biến và không thể có được nếu thiếu nhận biết. Tuy nhiên, tính nhất quán hay tính đồng nhất lại chẳng tìm đâu ra dấu vết thực tại luôn chuyển động và biến đổi cả. Tính nhất quán và đồng nhất tính mang tính chất luận lý chúng chỉ tồn tại trong đầu chúng ta mà thôi, chứ không nơi thế giới khách quan. Chính vì thế, thay vì từ luật đồng nhất nơi Phật giáo chúng ta có luật Cấu Trúc Đồng Nhất¹⁸³⁶ hay tính khách quan hóa đồng nhất. Những vật đồng nhất chỉ là những hình ảnh¹⁸³⁷ được chiếu lên mà thôi.

Nhưng nếu những người Phật tử nhấn mạnh rằng chẳng tồn tại nơi thực tại tuyệt đối bất kỳ đồng nhất tính thực sự nào cả, như vậy cũng giống như nhấn mạnh rằng trong luận lý học tuyệt đối không có biến đổi. Các Hình Thể (Forms), là bản chất của yếu tính chung chung được chồng chất lên thực tại. Lại mang tính bất biến và vĩnh cửu. Chẳng có bất kỳ sức mạnh nào trên cõi trần gian này có thể thay đổi được một Hữu Thể cả và chuyển đổi Hữu Thể thành Phi Thể được. Chính thần Indra đầy quyền năng cũng không

1833. NBT., p. 43. 12; cp. như trên, p. 357 chú thích.

1834. pratyabhijñā bhagavati, cp. NK., p. 125. 8.

1835. avisamvādakam samyag-jñānam, cp. NBT., p. 3.

1836. ekatva-adhyavāya-kalpanā, cp. NBT., p. 3.

1837. alika-bāhyatva, cp. tập II, p. 411.

thể biến đổi yếu tính của các vật đó,¹⁸³⁸ tức là bản chất có thực của các vật đó. Toàn bộ màn kịch nhận thức hệ tại ở triết lý Phật giáo, giống như trong hệ thống của ngài Plato, về tính mâu thuẫn đó giữa các dạng bất biến tuyệt đối và thực tại luôn luôn biến đổi vậy.

Một luật đồng nhất hơi khác chính ngài Sigwart gợi ý. Chính luật này trực tiếp liên quan đến học thuyết phán đoán của ông và ta cần cứu xét đến ở đây, bởi lẽ học thuyết này biểu lộ một số đường nét trùng hợp ngẫu nhiên thật hấp dẫn, cũng như việc đối kháng hấp dẫn với học thuyết phán đoán của các nhà luận lý Phật giáo và luật đồng nhất của họ.

Theo ngài Sigwart phải có một luật đồng nhất là nguyên tắc cho việc phối kết hợp giữa chủ ngữ và thuộc từ trong một phán đoán và một nguyên tắc phổ biến đối với việc phối kết hợp thực tại khách quan và tính nhất quán này¹⁸³⁹. Đó chính là luật Đồng Thuận và Khách Quan Hóa. Ông cho rằng, học thuyết hiện thực chủ trương có mối tương quan giữa những yếu tố phán đoán cũng như giữa những yếu tố khách quan tương ứng của thực tại phải bị loại bỏ dứt khoát. Trong thực tại khách quan chủ ngữ và thuộc từ chính là một toàn khối¹⁸⁴⁰ liên kết hữu cơ với nhau. Tuệ tri tách chúng ta để rồi lại phối kết hợp lại trong một phán đoán. Không có phân biệt thực sự (*distinctio Realis*) nào tương ứng với phân biệt duy lý (*distinctio Rationis*) cả.¹⁸⁴¹

Thuộc từ được tạo dựng lên như vậy luôn luôn là điều Phổ Quát, ngược lại chủ ngữ lại luôn luôn chỉ là điều độc nhất mà thôi. “Điều Phổ quát chỉ tồn tại trong đầu, ngược lại điều Độc Nhất luôn luôn tồn tại¹⁸⁴² trong thực tại khách quan. Hơn thế nữa liệu các đối tượng ngoại vi có tồn tại nơi toàn bộ hay chúng không tồn tại như vậy, đây lại là một vấn đề siêu hình mà luận lý học không trực tiếp liên quan¹⁸⁴³. Phán đoán cho rằng “đây là tuyết” ám chỉ không những tính đơn nhất của chủ ngữ và thuộc từ, song còn ám chỉ cả thực tại khách quan hiểu theo nghĩa một bất biến của đối tượng “tuyết” trong nhiều thời điểm khác nhau, đối với nhiều người khác nhau và từ nhiều quan điểm khác nhau. Chức năng suy diễn của phán đoán tồn tại tuyết đối giống nhau mặc dù chúng ta thừa nhận với các vị duy thực rằng một thực tại độc lập nằm đằng sau những cách trình bày của chúng ta, hay liệu chúng ta, có chủ trương cùng với các vị duy thực chủ trương rằng phán đoán tồn tại như là một cấu trúc tâm linh trong cả hai trường hợp, cho dù chúng ta chấp nhận một luật đồng nhất.¹⁸⁴⁴ Luật này có thể là điều kiện cần thiết cho mọi nhận thức, mọi lời nói và mọi hành vi có mục đích rõ ràng. Nhưng ông Sigwart chống lại

1838. Cp. NK., p. 124. 13.

1839. Sigwart, *Logik*³, I 105ff.; cp. J. N. Keynes, op cit p. 451 ff.; Bradley op. cit., p. 142.

1840. Như trên. I. 104 - ungeschiedene Einheit; cp. TPS., p. 157. 5 – sarvātmanā utpadyate.

1841. Như trên., I. 105.

1842. Như trên., 107, chú thích.

1843. Như trên., I. 105; cp. theo lời của ngài Dignāga anumāna-anymeya-bhāvo na sad-asad apekṣate, *Tātp.*, p. 127.

1844. Cp. ở trên, p. 63.

tên gọi đồng nhất tính đối với một luật như vậy, bởi lẽ tính đồng nhất của chủ ngữ và của thuộc từ không bao giờ hoàn toàn (ngoại trừ trong phép nhắc lại vô nghĩa). Hạn từ “một phần đồng nhất” mà một số các nhà luận lý học gợi ý, lại mâu thuẫn, bởi lẽ một phần đồng nhất không có nghĩa là đồng nhất. Chính vì thế ông muốn gọi là luật Đồng Thuận¹⁸⁴⁵ hay là luật “phi xác thực”¹⁸⁴⁶ cũng được.

Liên quan đến quan điểm này như là một chức năng khách thể hóa mà chúng ta đã thấy cũng là một quan điểm Phật giáo, ta phải lưu ý đến hai nhận định của ngài Sigwart, bởi lẽ hai nhận định này đều là những nhận định tương ứng quan trọng đối với quan điểm Ấn Độ. Ngài cho rằng bởi lẽ thuộc từ chỉ mang tính chất chung chung nên luôn luôn không rõ ràng so với tính sinh động của điều đặc thù trong trực giác.¹⁸⁴⁷ Thuộc từ này chỉ ám chỉ đến một phần của thể thống nhất cụ thể nơi chủ ngữ mà thôi. Ngài cũng nhận định rằng đồng nhất tính không bao giờ tạo ra do việc nhắc lại nhận xét thuần túy mà thôi “mà được tạo ra do phủ định sự khác biệt nơi nội dung giữa hai hoặc nhiều cách trình bày riêng rẽ tách biệt”.¹⁸⁴⁸ Đây chính là ý tưởng cụ thể cho rằng đồng nhất tính được tạo ra một phủ định khác biệt và không thể đạt đến bất kỳ điều gì hơn thế nữa, đây không phải là một khẳng định,¹⁸⁴⁹ như chúng ta sẽ thấy sau này, là nền móng của học thuyết Phật giáo về những tên gọi chung chung. Luật đồng nhất hay đồng thuận như vậy được giả định, nếu không phải để giải thích, thì ít nhất cũng để ấn định sự kiện phối kết hợp giữa một thực tại sống động cụ thể của chủ ngữ và năng lực tưởng tượng mơ hồ và chung chung của thuộc ngữ.

Chúng ta đã thấy rằng những người Phật tử gọi sự kiện này bằng tên gọi một luật Phù hợp tính¹⁸⁵⁰ và rằng toàn bộ học thuyết phán đoán Phật giáo đều dựa trên luật này.

Điều gì những người Phật tử gọi là luật đồng nhất chính là điều gì đó khác biệt cơ bản luật Phù hợp tính ám chỉ đến toàn bộ các phán đoán giác quan, có nghĩa là các phán đoán có một thuộc từ. Luật đồng nhất ám chỉ đến một loại phán đoán nhất định với hai khái niệm, tức là những phán đoán phân tích. Điều quan trọng to lớn là phân biệt giữa một phán đoán với một khái niệm và một phán đoán với hai khái niệm, hay một phán đoán bất biến, ở đây phải được cứu xét đến kỹ càng. Trong một phán đoán như vậy cả chủ ngữ và thuộc từ đều mang tính chất chung chung và mơ hồ. Tính chất sống động cụ thể của chủ ngữ không thấy có mặt chúng ta có thể gọi là những phán đoán với hai

1845. Ubereinstimmung.

1846. In-eins-setzung.

1847. Sigwart, op cit., I. 111; cp. NK., p. 263. 12 – navikalpānubandhasya spaṣṭārtha-pratibhāsātā; cp. TSP., p. 553. 9.

1848. Như trên., I. 42; đây chính là nguyên tắc Ấn Độ về bheda-agraha đối nghịch với nguyên tắc hiện thực abheda-graha, cp. Tātp., p. 56.

1849. Khẳng định thực sự chỉ mang tính chất thực tại giác quan mà thôi, vastu=vidhi=pratyakṣa=vidhi-svarūpa, cp. ở trên, p. 192.

1850. sārūpya, cp. ở trên, p. 220.

thuộc từ. Tuy nhiên, ngài Sigwart lại gom vào cùng một tiêu đề của luật đồng thuận của ông cả hai mối liên quan này về chủ ngữ và thuộc từ trong một phán đoán phối kết hợp đến hai khái niệm, thí dụ như “đây là tuyết” và mối liên quan của cả hai là trong một phán đoán phối kết hợp hai khái niệm thí dụ như “Tuyết có màu trắng”. Từ quan điểm Ấn Độ những khái niệm này là những hình thức hơi khác nhau của phán đoán và những nguyên tắc hơi khác nhau nằm tận đáy. Phán đoán phối kết hợp hai khái niệm chính là một khái niệm bất biến giữa các khái niệm đó không phải về thực tại khách quan của các khái niệm này đâu, thực tại khách quan lại nằm ở một phán đoán khác, nơi phán đoán sau đây, trong phán đoán “đây là tuyết, có màu trắng” hay “đây chính là tuyết trắng” chủ ngữ thực sự chứa đựng trong yếu tố “đây” Tính bất biến, khả năng liên kết “tuyết” với “màu trắng”, quả thật nằm ở đồng nhất tính của tham chiếu khách quan của cả hai khái niệm này. Đây chính là một luật đồng nhất thực sự. Nhưng luật này liên quan đến chỉ có một phần những phán đoán của chúng ta mà thôi. Cụ thể là những phán đoán phân tích; làm theo cách giải thích Ấn Độ phải được gọi là những phán đoán tham khảo đồng nhất mới thích hợp hơn.

Sigwart trải rộng luật đồng thuận đồng nhất tính của ông để có thể bao gồm một nửa khác toàn bộ những phán đoán của chúng ta. Ông cho rằng¹⁸⁵¹ “đồng nhất tính này không loại trừ tính khác biệt của các đối tượng tại những thời điểm khác nhau. “ Cùng một cây có lá che phủ trước đó nay đã trơ trụi. “Cùng một người tôi đã biết khi còn trẻ giờ đây đã già khụ”. Trong triết học Phật giáo điều này có hơi khác. Những phán đoán này chẳng phải là những phán đoán đồng nhất. Cũng không phải là phán đoán phân tích.¹⁸⁵² Các phán đoán này chính là các phán đoán tổng hợp hay phán đoán nhân quả. Ý nghĩa luận lý như sau đây. “Bất kỳ nơi nào có một cây trơ trụi thời trước đó phải đã có một cây xanh tươi”, “nếu cây này đã trơ trụi, thời trước đó cây này đã là một cây xanh tươi.” “Bất kỳ nơi nào có một cụ già, trước đó đã phải có một chàng thanh niên mà ông cụ già này đã được tạo thành.” Nếu một đối tượng có thể hoàn toàn giống nhau ở các thời điểm khác nhau. Đâu là giới hạn vậy? Nếu một cây già cỗi lại giống hệt như cây non trước đó, cây non này chính là cùng một cây với thân chồi, và thân chồi lại giống hệt với hạt giống, còn hạt giống lại giống hệt như những yếu tố của nó v.v... chúng ta sẽ trực tiếp rơi vào học thuyết đồng nhất tính của Sāṃkhya giữa nguyên nhân chất thể và hiệu quả tác thành¹⁸⁵³. Đây chính là một luật mà người người Phật tử đã chống lại ngay từ lúc đầu được tuyên bố như là một trận chiến không khoan nhượng. Những người Phật tử chống lại Luật đồng nhất của Sāṃkhyas bằng luật mâu thuẫn là luật cụ thể như “các thuộc tính tự loại trừ lẫn nhau thuộc về nhiều vật khác nhau.”¹⁸⁵⁴ Mỗi đối tượng

1851. Op. cit., p. I . 109.

1852. tādātmya-vat.

1853. sat-kārya=vāda.

1854. yad viruddha-dharma-saṃsṛtaṃ tan nānā.

hiện hữu lại chính là một đối tượng khác nhau. Ở đây đồng nhất tính chỉ là luận lý, đây là một xao lãng khác biệt, đây là một cấu trúc của tưởng tượng sáng tạo của chúng ta, chứ không phải là một đồng nhất tính có thực. Hạn từ “đồng thuận”, nếu được sử dụng để bao gồm cả hai tham chiếu đồng nhất của hai khái niệm trong một đại tiền đề phân tích và không phải là tham chiếu khách quan đồng nhất của nguyên nhân và hậu quả. Là điều sai lầm đồng thuận nơi đại tiền đề phân tích được dựa trên đồng nhất tính, trong tiền đề tổng hợp lại dựa trên nguyên nhân nhân quả.

Như vậy chúng ta phải phân biệt giữa 1) luật đồng nhất Sankhya, là đồng nhất tính giữa nguyên nhân và hiệu quả, 2) luật Phật giáo về đồng nhất tính, lại là đồng nhất tính giữa các khái niệm được ám chỉ đến một và cùng một điểm thực tại, 3) luật Phật giáo Phù hợp, liên kết một chủ ngữ độc nhất với thuộc từ chung chung và 4) luật đồng thuận của ngài Sigwart hình như lại làm thất bại toàn bộ những mối tương quan này do cách cấu tạo không đầy đủ giữa phán đoán giác quan và phán đoán phụ tùy.

Một cách giải thích có giống nhau đôi chút về luật đồng nhất được tìm thấy trong luận lý học của ngài W. Hamilton. Mặc dù có chiều theo phiên bản truyền thống của luật “A là A” ngài trình bày luật này có nghĩa như là một khẳng định của đồng nhất tính giữa một khái niệm toàn diện và các thành phần của khái niệm này. Điều này nhắc nhở chúng ta về đồng nhất tính của *cây Simsapā* với một cây bình thường, bởi lẽ khái niệm cây là một thuộc từ, hay một phần của khái niệm cây *Simsapā*, ngài W. Hamilton trình bày nguyên tắc đồng nhất này là “nguyên tắc của mọi khẳng định luận lý”. Nhưng J. S. Mill đã nhận định một cách đúng đắn rằng,¹⁸⁵⁵ ta có thể chấp nhận là một tường trình chính xác về bản chất của một khẳng định chỉ trong trường hợp các phán đoán phân tích mà thôi. Thế rồi ông nói tiếp như sau. chúng ta buộc phải chấp nhận “càng nhiều nguyên tắc căn bản như có nhiều qua lại tương quan vậy”.¹⁸⁵⁶

Nhận định cuối cùng này xem ra có vẻ kỳ quặc. Ngài Mill hình như nghĩ rằng nhiều loại tương quan khác nhau quả là bất định và không thể nào tóm tắt vào một hệ thống được. Nhưng người Phật tử sẽ nhắc lại gợi ý của Mill với lòng tin tưởng tuyệt đối. Ngài hiểu rõ mối tương quan như là sự phụ thuộc thiết yếu và chỉ chấp nhận hai loại căn bản của mối tương quan như vậy. Ngài không thể bị cản trở do tính nhất thiết sở hữu được “càng nhiều những nguyên tắc căn bản như có nhiều loại tương quan”. Bởi lẽ các mối tương quan được phát hiện ra hoặc dựa trên nguyên tắc đồng nhất hay phi đồng nhất. Thứ hai là chẳng có điều gì khác hơn là nguyên tắc nhân quả tồn tại đâu.¹⁸⁵⁷

1855. Một khảo sát tỉ mỉ triết học của ngài W. Hamilton (ấn bản lần thứ 6), p. 484.

1856. Như trên., p. 482.

1857. Ta cần phải lưu ý rằng lãnh vực phán đoán phân tích của Mill thời hạn hẹp hơn lãnh vực của người Phật giáo rất nhiều. Ngài cho rằng (như trên., p. 484), “trong phán đoán tổng hợp thuộc tính được khẳng định là tư duy không phải là một thành phần, nhưng lại tồn tại trong một chủ ngữ chung cùng với một nhóm các thuộc tính bao gồm khái niệm đó”. Nhưng để tồn tại “trong một chủ ngữ” cũng chính là một thành phần

d) Hai Luận lý học phương Tây.

Quay trở lại với luật mâu thuẫn đích thực, chúng ta phải nhận định rằng có hai loại luận lý học tại châu Âu, một loại dựa trên luật Mâu Thuẫn còn loại kia lại do chênh mảng luật Mâu Thuẫn. Loại đầu tiên chính là loại luận lý phi mâu thuẫn một thứ luận lý trốn thoát và chống lại Mâu Thuẫn. Chính ngài Aristotle đã thành lập loại luận lý này và chính châu Âu hiện đại đã thừa hưởng từ ngài. Luận lý này đã nhận được sự bành trướng mạnh mẽ trong môn Nhận thức học từ Kant và còn tiếp tục thống trị cho tới thời gian hiện nay.

Luận lý học khác là một loại luận lý học mâu thuẫn, một loại luận lý theo đó Thực tại bao gồm chỉ toàn là đối nghịch mà thôi. Bởi lẽ vạn vật tiến hành từ những đối kháng và tư duy tương ứng chẳng là gì khác hơn là mâu thuẫn thuần túy. Xét từ quan điểm luận lý học thứ nhất, hay luận lý học thực sự, loại luận lý thứ hai phải được gọi là phi luận lý. Nó tồn tại tại Hy Lạp cổ đại trước thời Aristotle, đến thời Aristotle luận lý học này nhận được một cú đánh chí tử. Tuy nhiên, luận lý học này lại hồi sinh tại Châu Âu vào thời Trung Cổ dưới tay ngài N. Cusano và đạt đến bùng nổ đầy đủ trong hệ thống tư duy của Hegel, vào nửa đầu thế kỷ qua. Sau khi bị kết án và bị quên lãng trong nửa sau của thế kỷ đó. Hiện nay luận lý này lại cho thấy nó có khuynh hướng hồi sinh. Ít nhất trong một số hội Triết học. Trong tập “khoa học luận lý” của mình Hegel đã ám chỉ huych toẹt đến những người Ấn Độ¹⁸⁵⁸ và đã trích đoạn các học thuyết Ấn Độ để hỗ trợ cho luận lý mâu thuẫn của mình. Ông đã trích học thuyết Ấn Độ về điều gọi là “hư không”. Tuy nhiên, mặc dù hiểu biết của ngài về Hư không này không phải là phủ định thuần túy, đây là một nguyên tắc tích cực về Thực tại tuyệt đối thuần túy. Cho rằng thực tại là nơi hiện hữu trở thành đồng nhất với phi hiện hữu. Ngài Hegel hình như đã được hướng dẫn bởi khuynh hướng tự nhiên của rất nhiều các nhà triết học để đề lùi ngày tháng những ý tưởng chính họ đã ấp ủ. Nhưng sự đoán chừng của ông chỉ được thanh minh do kiến thức chúng ta có được hiện nay về hệ thống Mādhyamika. Chúng ta đã dành trọn cho hệ thống này một tác phẩm¹⁸⁵⁹ đặc biệt và chúng ta không cần nhắc đến những kết quả của tác phẩm này ở đây.

e) Heraclitus.

Một mối tương đồng rất ấn tượng giữa học thuyết Phật giáo về biến đổi liên tục và môn hữu thể học của ngài Heraclitus, là cuốn Ephesian, đã được vạch ra cho thấy. Còn ấn tượng hơn nữa chính là sự kiện cho rằng môn hữu thể học tương đồng này đã dẫn đến những kết quả trái ngược, liên quan đến luật mâu thuẫn. Ngài Heraclitus đã thẳng

của chủ ngữ đó, để có được một tham chiếu khách quan chung chung!

1858. Wissenschaft der Logik, I. p. 68 (phiên bản Lasson).

1859. The Conception of Buddhist Nirvāṇa - khái niệm về Niết Bàn Phật giáo, (Leningrad 1928), cp. p. 53.

thường phủ nhận luật đó, ngược lại những người Phật tử như chúng ta đã thấy,¹⁸⁶⁰ lại nại đến luật này, làm một luận cứ mạnh mẽ để xác định học thuyết thực tại tức thời của họ.

Quả thật giống như những người Phật tử, Heraclitus chủ trương rằng thực tại tuyệt đối chính là một thực tại chuyển động liên tục. Chẳng có tính ổn định nào trong thực tại đó hết. Thực tại đó được sánh với một dòng sông đang chảy chẳng bao giờ là một dòng sông giống hệt nhau tại một điểm nào đó, hay sánh với một tia lửa loé lên “theo thể thơ”, và rồi biến mất¹⁸⁶¹ cũng “theo thể thơ” vậy. Những tia lửa đó loé lên “theo thể thơ” bởi lẽ vẫn tồn tại một “tính hài hoà”, một lý do, một Thần Ngôn, một luật chung chung kiểm soát những tia sáng thực tại đang chuyển động đó. Khái niệm Thực Tại giống như một biến đổi liên tục dưới sự kiểm soát của một luật Hài hòa tương ứng rất gần với khái niệm của phái Tiểu Thừa chủ trương những yếu tố tức thời (*dharmatā*) của qui luật Duyên Khởi. Tuy nhiên vẫn tồn tại một sự khác biệt to lớn cho rằng Heraclitus, do là một triết gia Vật lý học, ông tin tưởng nơi một Chất Thể Căn bản lan tỏa khắp trong đó những tia sáng đang biến chuyển đang hoà quyện vào. Thực vậy, học thuyết biến đổi liên tục của ông giống với loại học thuyết Sāṅkhya hơn là với học thuyết Phật giáo. Trong những tác phẩm chưa hoàn thành của ông chẳng tìm thấy bất kỳ vết tích phủ nhận thực thể nào cả, cũng chẳng phát hiện ra bất kỳ vết tích rõ ràng nào của một học thuyết đề cập đến thời điểm thực tại tuyệt đối¹⁸⁶². Những tia sáng lóe lên “theo vần thơ” của ông rất có thể chỉ là những mảnh thực tại nhỏ bé sở hữu một số kỳ gian nào đó. Điều này quá rõ căn cứ vào học thuyết Nhân quả của ông. Ông chủ trương rằng thực tại “chuyển động” lại liên tục chuyển động tới phía đối kháng” mà kết quả đem lại luôn luôn là điều trái ngược lại với nguyên nhân. Điều này đã quá rõ ràng để có thể trở thành một nguyên nhân đối kháng và hiệu quả phải sở hữu một số lượng hạn định tính và kỳ gian nào đó. Cả hai không thể nào chỉ là những thời điểm trơ trụi như những người Phật tử chủ trương. Cả nguyên nhân và hiệu quả đều là những ánh lửa loé lên sở hữu những đặc tính nhất định. Vật ướt át trở thành khô ráo, nóng trở nên lạnh, ánh sáng biến đổi thành bóng tối, mới trở thành cũ, sự sống trở thành cái chết, v.v ... Tuy nhiên, ngài Heraclitus lại chủ trương rằng những “đối kháng” này lại hoàn toàn giống hệt nhau. Mặc dầu tuyệt đại đa số những ví dụ ông viện dẫn đều có thể được giải thích và đôi khi đã được giải thích như là những nguyên nhân đơn giản. Hình như có điều chắc chắn rằng ông nhấn mạnh đến tính chất đối kháng, nếu không phải là mâu thuẫn, giữa nguyên nhân và hậu

1860. Cp. ở trên, p. 103 ff.

1861. (Một đoạn tiếng Hy Lạp) (Diels, 30).

1862. Tuy nhiên, học thuyết này có dính líu đến việc phủ nhận kỳ gian của ngài Heraclitus, theo đó “hiện hữu” và “phi hiện hữu” cả hai đều na ná giống nhau và liên kết thực sự với nhau, trong khi đó chẳng có gì đích thực tách biệt nhau để khừ triệt lẫn nhau cả. Như vậy mỗi khoảnh khắc hiện hữu liên tiếp nhau có dính líu đến việc sáng tạo và triệt diệt dính líu với nhau và đây chính là học thuyết chủ trương rằng “vạn vật tượng trưng cho việc triệt diệt của chính mình” như ngài Kamalasila đã diễn tả. Tuy nhiên, không có bằng chứng nào cho thấy Heraclitus phủ nhận Chất Thể; ông chỉ phủ nhận kỳ gian, xin đọc cp. G. Grote, Aristotle, p. 429.

quả và đến đồng nhất tính thực sự vào cùng một thời điểm giống nhau. Đây lại là một nét tiêu biểu đầy ấn tượng về đặc điểm giống nhau giữa các triết gia Hy Lạp và những ý tưởng Sāṅkya, bởi lẽ một trong những nguyên tắc căn bản của Sāṅkya chính là “Đồng Nhất Tính” giữa nguyên nhân và hậu quả, việc hậu quả hiện hữu trước nơi nguyên nhân, sự hiện hữu¹⁸⁶³ đồng thời giữa hiệu quả và nguyên nhân. Như vậy, ý tưởng biến đổi liên tục dựa trên một thể nền vật thần đã dẫn ngài Heraclitus đến chủ trương đồng nhất tính đối kháng, bằng cách xao lãng luật mâu thuẫn. Mỗi liên kết luôn đổi mới nơi những điều trái ngược và việc chuyển đổi liên tục từ đối kháng này sang đối kháng khác ngài đã giải thích như là tính đồng hiện hữu và đồng nhất tính của những biến đổi này. Ngài Aristotle đã khám phá ra sai lầm luận lý cố hữu nơi những phương trình của ngài Heraclitus. Mặc dù nguyên nhân và hậu quả chỉ là những biểu hiện của cùng một vấn đề hay của cùng một nguyên nhân chất thể, lại không xảy ra cùng một lúc. Tính đồng nhất của nguyên nhân và hậu quả có thể chỉ được xác định bằng cách xao lãng yếu tố thời gian. Việc phủ nhận thẳng thừng luật mâu thuẫn do ngài Heraclitus, trước tiên được dựa trên việc xao lãng điều đối với người Phật tử lại là thành phần căn bản của thực tại, là thời điểm, là khoảnh khắc thời gian. Hậu quả chẳng bao giờ thuộc về cùng một khoảnh khắc giống như nguyên nhân. Mỗi vật có thực là bởi vì vật đó là một nguyên nhân thực sự, là nguyên nhân luôn luôn là thời khắc xảy ra trước hậu quả. Chúng ta đã thấy rằng hậu quả quan niệm Phật giáo này chính là việc phủ nhận tuyệt đối kỳ gian có thực và biến đổi toàn bộ thực tại thành những thời điểm.

Như vậy, chính là cùng một ý tưởng về thực tại đang chuyển động đã được đưa vào tay ngài Heraclitus dẫn đến việc phủ nhận luật mâu thuẫn và chuyển đến tay những người Phật tử để tái xác lập lại.

Tính đối kháng ngài Heraclitus phát hiện ra giữa nguyên nhân và hiệu quả chúng giống như loại đối kháng đầu tiên đã được Ngài Dharmakīrti xác minh¹⁸⁶⁴ đây chính là một đối kháng năng động và thực sự, giống như đối kháng giữa nóng và lạnh. Đây chính là điều ta phải phân biệt rõ từ đối kháng luận lý hay mâu thuẫn (*antiphrasis*). Đối kháng giữa nóng và lạnh cũng là ví dụ của Ngài Dharmakīrti mà chúng ta tìm thấy trong số những ví dụ của ngài Heraclitus. Loại đối kháng này không tồn tại giữa toàn bộ những vật có thực, nhưng chỉ giữa một số vật trong đó mà thôi. Chúng ta đã thấy bằng cách nào ngài Dharmottara giải thích về bóng tối chuyển thành ánh sáng như là một trường hợp nguyên nhân. Ngài Kamalasila¹⁸⁶⁵ nhấn mạnh rằng quả thật hơi sai lầm khi ta áp dụng tước hiệu đối kháng hay ngay cả mâu thuẫn (*virodha*) đối với những ví dụ điển hình này. Ngài cho rằng “có một số điều gì đó đã trở thành nguyên nhân cho việc cắt

1863. sat-kāriya-vāda= tādātmya-vāda.

1864. NB., p. 68; bản dịch p. 187.

1865. Đã trích một phần ở trên, p. 408; ở đây đoạn văn này được dịch toàn bộ.

xén dần dần trong một số vật khác, như thể lửa là nguyên nhân giảm sút sức lạnh”. Một tương quan như vậy không hề tồn tại giữa hai vật khác, ví dụ như giữa cùng ngọn lửa đỏ và khói. Mặc dù chẳng có gì khác hơn là nguyên nhân đã được đề cập đến trong những trường hợp trước đó. Những nguyên nhân tạo ra việc cắt xén nơi một hiện tượng, tuy nhiên là điều thường tình nơi con người, có khả năng am hiểu đã bị làm lu mờ đi do bóng tối vô minh, lại thừa nhận điều sai lầm đó là một mâu thuẫn. Vì thế, cho nên họ đã thừa nhận rằng lửa mâu thuẫn với giá lạnh, gió mâu thuẫn với ngọn đèn, ánh sáng mâu thuẫn với bóng tối. Nhưng nơi thực tại tuyệt đối, nơi những vật có thực tuyệt đối, chẳng tồn tại bất kỳ mối tương quan nào loại trừ lẫn nhau. Điều gì tồn tại (tuyệt đối) cuối cùng lại xuất hiện ngay tức khắc và trong yếu tính của vật đó chẳng có cách nào được biến đổi thành một hữu thể khác. Nếu chúng ta xác định được điều tiến thoái lưỡng nan này liệu biến đổi của một vật có là điều gì đó khác với chính vật đó hay không hay liệu điều đó có khác với vật đó, trong cả hai trường hợp Hữu Thể này không thể biến đổi thành một Hữu Thể khác được (vật đó lại càng không thể biến đổi thành Phi Thể được). Quả thật điều gì đó không hiện hữu, bởi vì vật đó không tồn tại như thật, thời cũng chẳng có cách nào được biến đổi thành điều gì khác được. Như vậy, trong cả hai trường hợp (liệu đối tác có là Hữu Thể hay là Phi Thể), thời mâu thuẫn được giả định không thể nào có thực được. Đây chính là lý do tại sao Đạo Sư (Dharmakīrti) khi thảo luận về đối kháng giữa các thực tại trái ngược nhau đã tự bày tỏ theo cách sau đây – “Khi một sự kiện có kỳ gian bao lâu tổng số các nhân duyên lại tồn tại nguyên vẹn và thế rồi kỳ gian đó tan biến đi ngay sau khi một sự kiện khác xuất hiện; điều xảy ra tiếp theo là cả hai đều bất tương hợp (hay đối kháng hiệu nghiệm) giống như cảm giác về nóng và lạnh”. Đạo sư cho hay tiếp tính Chất bất tương hợp đó (hay đối kháng hiệu nghiệm) “tiếp theo” ngay thôi. Tiếp theo có nghĩa là được chính tuệ tri của chúng ta tạo dựng lên; điều này không có nghĩa là có một đối kháng thực sự (giữa các Nội Chất Thể với tư cách là những thời điểm vậy).

Khi ta tưởng tượng ra sức nóng và giá lạnh là những thuộc tính biến đổi của cùng và một thực thể đang tồn tại, các thuộc tính đó có thể được tạo dựng lên là những vật có tương quan nhân quả lẫn nhau và ngay cả đến một mức độ nào đó do xao lãng điều kiện thời gian, lại được ta tuyên bố là đồng nhất, nhưng nếu thực tại đó lại được dự tính như là xảy ra đồng thời với nhau, thời không thể có đối kháng tồn tại trong đó. Thời đối kháng đó chỉ mang tính luận lý và ám chỉ đến những khái niệm được chính tuệ tri của ta tạo dựng lên phù hợp với luật mâu thuẫn.¹⁸⁶⁶

Nguyên nhân và Đồng nhất tính trong các tác phẩm chưa hoàn thành của ngài Heraclitus.

Tuyệt đại đa số những ví dụ điển hình ngài Heraclitus đã bắt gặp như là những

1866. Cp. NBT., p. 70. 13; bản dịch p. 196.

đối kháng tồn tại nơi các vật mà ngài đều tưởng là đồng nhất thực sự với nhau, đều chỉ là những ví dụ mang tính chất nhân quả. Cái mới và cái cũ, cuộc sống và cái chết, hơi nóng và giá lạnh, là những ví dụ điển hình về biến đổi nơi cùng một chất liệu. Nguyên nhân đều tương quan với hiệu quả của nó, nguyên nhân không thể tồn tại mà thiếu hiệu quả. Cả hai đều phụ thuộc lẫn nhau để tồn tại. Do tính chất mơ hồ nơi khái niệm đồng nhất tính chất phụ thuộc có thể dễ dàng được giải thích là một thể thống nhất và đồng nhất. Hậu quả đứng “cạnh bên” nguyên nhân; bởi lẽ hậu quả không thể tồn tại mà thiếu nguyên nhân cần thiết để tồn tại. Hay Tồn tại trước “nơi” nguyên nhân của nó. Các nhà sử triết hình như đã nhận ra bước nhảy tuyệt đối từ “cạnh bên” sang “bên trong” mà nhà triết học Sāṅkhya đã thực hiện nhiều thế kỷ trước thời đại của chúng ta. Và chính ngài Hegel cũng đã thực hiện vào thế kỷ thứ XIX tại châu Âu.¹⁸⁶⁷ Ngài Aristotle đã khám phá ra bước nhảy này tại Hy Lạp và buộc ngài phải giới thiệu điều kiện thời gian vào công thức luật đồng nhất của ngài.

Nhưng chẳng có cách nào toàn bộ những trường hợp nhân duyên lại trùng khớp ngẫu nhiên với những đối kháng Heraclitus. Ngài đã trích đoạn một số những đối kháng đồng nhất không thể nào giải thích được như là những nguyên nhân đồng nhất tính giữa tốt và xấu, giữa sạch và bẩn, giữa toàn khối và từng phần, giữa thiểu số và đa số, v.v... toàn bộ những điều này đều là những ví dụ điển hình không thuộc phạm vi nhân quả...

Ngài G.T.W. Patrick¹⁸⁶⁸ cho rằng trong các tác phẩm chưa hoàn thành này có hai loại đối kháng rõ ràng, mặc dù đã khiến cho đầu óc ngài Heraclitus lẫn lộn, xét theo khía cạnh lịch sử đã dẫn đến hai con đường phát triển khác nhau. Bước đầu tiên là thể thống nhất các đối kháng đó là kết quả từ một sự kiện cho rằng những đối kháng đó đã chuyển qua lại lẫn nhau bất tận... những đối kháng đó hoàn toàn giống nhau bởi lẽ chúng là những biến đổi tương hỗ của nhau. Nhưng hiện giờ chúng ta còn có một loại đối kháng khác nữa mà lý luận này không thể áp dụng được. Ngài cho rằng “Tốt và xấu đều giống nhau”. Đơn giản đây chỉ là đồng nhất tính đối kháng mà ngài Aristotle đã giới thiệu trong luật của ngài điều khoản “trong cùng một khía cạnh”. Ví dụ điển hình

1867. Xin đọc cp. một đoạn rất nổi tiếng trong phần giới thiệu tập Hiện Tượng Luận (Phenomenology) do nhà xuất bản Lasson, p. 10 thực hiện) trong đó ngài chủ trương rằng búp hoa được loại bỏ và đối kháng lại do bông hoa và quả đã tuyên bố rằng hoa chính là một Hữu Thể Sai lầm của cây. Ngài cho rằng: “những hình thái này không chỉ khác nhau, chúng còn loại bỏ lẫn nhau và không tương hợp với nhau”. Tuy nhiên, chúng luôn luôn là những thành viên không thể thiếu trong toàn thể khối hữu cơ. Và theo ý nghĩa này thực thể đồng nhất chứa đựng trong một khái niệm đồng nhất của một cây. Xét từ quan điểm Ấn Độ ngài Hegel đã lầm lẫn bốn điều sau đây. Tức là, 1) mỗi tương quan nhân quả đơn giản, như lửa và khói, 2) mỗi tương quan xung khắc tác thành, như lửa và giá lạnh, 3) mâu thuẫn như lạnh và không lạnh trong cùng một khoảnh khắc thời gian và trong cùng một lãnh vực, và 4) tính đồng nhất đó biến đổi trong nó như Kamalasila cho rằng vật đó tượng trưng cho chính đoạn diệt của mình” có nghĩa là hiện hữu và phi hiện hữu kết hợp thành một khối với nhau. Điều này dẫn đến một nhận thức không đúng đắn giữa đối kháng khi các nguyên nhân và hậu quả đó đứng “bên cạnh” nhau và khi cả hai lại tồn tại lẫn “trong nhau”.

1868. G.T.W. Patrick, những tác phẩm chưa hoàn thành của hai tác phẩm ngài Heraclitus viết về Thiên Nhiên, Baltimore, 1889, p. 63.

hùng hồn nhất thuộc loại đối kháng đồng nhất này chính là đồng nhất tính giữa một và nhiều, đồng nhất tính này đã trở thành vấn đề nan giải trong tâm trí của ngài Plato và ngài đã dành trọn một số trang hùng hồn nhất để nghiên cứu về vấn đề này. Cả hai loại đều phối kết hợp với nhau như là luôn luôn có thể qui về đồng nhất tính hiện hữu và phi hiện hữu. Ngài Heclareitus cho rằng, “khi ta đi vào cùng những dòng sông giống nhau, cùng một lúc ta vừa nhập vào các dòng sông đó và không đi vào trong đó”¹⁸⁶⁹ đồng nhất tính nơi các đối kháng là đối kháng giữa hiện hữu và phi hiện hữu, là nguyên lý chính yếu của Hegel. Ngài Aristotle cũng như các nhà luận lý học hiện đại chống lại nguyên lý này bằng cách chủ trương rằng cùng một vật giống nhau không thể hiện hữu và không hiện hữu 1) trong cùng một thời gian và 2) trong cùng một khía cạnh tương quan được.

Ở đây điều chúng ta quan tâm từ quan điểm Ấn Độ đó chính là sự kiện cho rằng chúng ta có thể nhận thức được rõ ràng hai khía cạnh của một sự kiện, dựa vào đó việc ngài Heraclitus phủ nhận hai khía cạnh của những sự kiện của luật mâu thuẫn được xây dựng lên trên đó. Cũng như trong những công thức do chính ngài Aristotle để lại, sự khác biệt giữa hai mối tương quan căn bản dựa vào đó mọi sự suy luận của toàn bộ các suy tư phải dựa trên đó. Đó là nhân quả và đồng nhất tính tham chiếu, là hai mối tương quan nhất thiết và chung chung của mọi điều phụ thuộc. Các nguyên nhân này cũng là nền tảng dựa vào đó biểu đồ Phạm trù Ấn Độ được tham chiếu bao gồm cả học thuyết Ấn Độ về hậu kết nữa.

g) Luật Mâu thuẫn Ê-la.

Trong các trích đoạn ở trên¹⁸⁷⁰ từ tác phẩm của ngài Kamalasila. Chúng ta tình cờ biết được một luận cứ không thường xuyên được nại đến trong triết học Ấn Độ, là một luận cứ mà vừa giáp mặt, hình như cũng giống hệt với luận cứ đang ngự trị tại Triết học Hy Lạp trước thời Aristotle. Luận cứ này khẳng định rằng “Yếu tính của một vật chẳng bao giờ biến đổi”. Nếu điều gì đó tự yếu tính là một Hữu thể, thì vật đó chẳng bao giờ được biến đổi thành Phi thể. Một phi thể chẳng là gì cả (nothing)¹⁸⁷¹. Vật đó chẳng bao giờ có thể trở thành nguyên nhân tác thành, cũng bất khả nhận thức và chẳng có thể được truyền đạt lại cho bất kỳ ai. Yếu tính của một vật lại chính là yếu tính của vật đó bởi lẽ yếu tính đó không phải phụ thuộc vào bất kỳ nguyên nhân nào kể cả nguyên nhân thời gian và nguyên nhân tương quan. Nếu vật gì đó là một thể thống nhất nếu vật đó chỉ là một, thì vật đó cũng phải là “toàn khối”,¹⁸⁷² có nghĩa là về cơ bản, là mãi mãi và vô điều kiện như vậy, vật đó không thể nào trở thành “nhiều” là số nhiều. Chẳng có một trăm người thợ lành nghề nào trên cõi trần gian này có thể biến đổi được yếu tính của

1869. Tác phẩm số 49a do Diels trình bày.

1870. Cp. p. 408 và 427.

1871. Cp. TSP., p. 157. 7 – asato avastutvā na kimcit kriyate.

1872. sarvātmanā, như trên.

màu xanh thành yếu tính màu vàng¹⁸⁷³ hay biến đổi một thể thống nhất thành một thể phi thống nhất. Nguyên tắc được ngầm chấp nhận này cũng là lý do tại sao ngài Heraclitus cảm thấy điều này như là một mâu thuẫn khi cho rằng một vật vừa có thể nóng lại không nóng, vừa là một toàn khối lại vừa là những thành phần, vừa là tính đơn nhất lại vừa là một số nhiều v.v... Và đây chính là lý do tại sao trong khi chiến đấu chống lại nguyên tắc này, ngài Aristotle cảm thấy nhất thiết phải giới hạn đồng nhất tính của một vật bằng những điều kiện thời gian và tương quan; một vật không thể vừa là Hữu Thể lại vừa là Phi Thể được trong cùng một thời điểm giống nhau và trong cùng một lãnh vực giống nhau. Trước thời ngài Aristotle vấn đề hình như không có lời giải đáp. Ngài Permanides chủ trương rằng “Phi Thể không tồn tại”. Và bởi lẽ vạn vật đều có tương quan với nhau và biến đổi hàm chứa phi hiện hữu ở một số lãnh vực nào đó. Ngài chủ trương rằng chỉ là Toàn Khối bất động mới tồn tại. Ngài Plato lại gặp vấn đề nan giải để tìm ra một giải pháp cho bốn điều mâu thuẫn (*tetralema*) sau đây. Hữu Thể duy nhất (*Est unum*), Phi thể duy nhất (*Non Est unum*), Hữu thể số nhiều (*Est Multa*), Phi thể số nhiều (*Non Est Multa*),¹⁸⁷⁴ vì đối với ngài *Unum* (một) và *Multa* (nhiều) là những hình thái tuyệt đối không thể có bất kỳ tương quan và biến đổi nào. Cùng một lý do trên ngài cũng còn gặp vấn đề nan giải để giải thích việc chuyển đổi từ chuyển động sang tĩnh tại. Chính vì thế, đối với ngài chuyển động và tĩnh tại là những Hình Thể (Dạng) tuyệt đối, và không có bất kỳ người công nhân lành nghề nào trên cõi đời này có thể biến đổi Yếu tính, hay Hình Thể của chuyển động thành phi chuyển động; việc chuyển đổi này trở thành không thể nào nhận thức được giống như việc chuyển đổi từ Hữu Thể sang Phi Thể.

Như vậy, trong triết học Hy Lạp trước thời Aristotle chúng ta có một luật mâu thuẫn hơi khác với luật mâu thuẫn của Aristotle. Ngài Svend Ranulf vừa rồi đây đã đề trình vấn đề này một cách chi tiết và điều tra nghiên cứu thật tỉ mỉ như vậy đã khẳng định có hai luật xung khắc với nhau. Luật của ngài Aristotle cho rằng “Phi Thể không bao giờ trở thành một Hữu Thể; trong bất kỳ lãnh vực nào, bằng bất kỳ cách nào, dưới bất kỳ điều kiện nào và từ bất kỳ quan điểm nào hữu thể đó vẫn chỉ là một Hữu Thể mà thôi. Ngài Aristotle cũng đã cho rằng: “Phi Thể chẳng hề tồn tại¹⁸⁷⁵, nhưng điều này với ngài chỉ có nghĩa là “điều gì ở một số lãnh vực nào đó, ở một số thời điểm nào đó, dưới một số điều kiện nào đó, v.v... lại là Phi Thể, thời không thể trong cùng một lãnh vực đó, trong cùng một thời điểm đó và dưới cùng những điều kiện đó cũng có thể là một Hữu Thể”, hay ngài còn nói thêm, không thể nào cùng một vật giống nhau lại có thể tồn tại và không tồn tại trong cùng một thời gian, cùng một lúc và trong cùng một lãnh vực”. Ngài Svend Ranulf đã nói toạc ra rằng¹⁸⁷⁶ một giả định “luận lý học về những khái

1873. Tātp., p. 339. 11.

1874. Cp. G. Grote, Plato, II, p. 302 ff.

1875. Svend Ranulf, Der eleatische Satz vom Widerspruch (Kopenhagen, 1924) p. 160.

1876. Như trên., p. 207.

niệm tuyệt đối”¹⁸⁷⁷ không hề bị giới hạn tại châu Âu. Ông cho rằng, “rất có thể chúng ta sẽ tìm ra được thứ Luận lý này ngự trị trong triết học Ấn Độ ở một qui mô rộng khắp và với rất ít giới hạn như tại châu Âu”. Hiện thời, đến mức độ liên quan đến những người Phật tử, ở mức độ đáng chú ý nhất đó là cùng một luận cứ ngài Parminades đã sử dụng để xác định học thuyết Nhất Nguyên của ông và ngài Plato đã sử dụng để hỗ trợ cho những Hình Thể thường hằng của ông, những người Phật tử cũng đã sử dụng cùng một luận cứ chính xác, nhằm vào mục đích trái ngược. Đoạn văn ta vừa trích đoạn ở trên từ tác phẩm của ngài Kamalasila có ý định thông qua luận cứ đó để hỗ trợ cho học thuyết Hữu Thể Túc Thời. Chúng ta đã thấy cách thức trong đó luận cứ Phật giáo được tiến hành. Nếu thực tại đang biến đổi, thực tại đó luôn luôn và nhất thiết phải biến đổi. Tự thân thực tại đó lại là một biến đổi, để tồn tại có nghĩa là biến đổi. Nếu thực tại đó không biến đổi ngay cả chỉ trong một khoảnh khắc mà thôi, thời thực tại đó sẽ chẳng bao giờ biến đổi. Chính vì thế, cùng một vật không thể vừa nóng và rồi trở thành lạnh. Điều gì nóng thời sở hữu một yếu tính là nóng, vật đó nóng một cách “toàn diện” có nghĩa là nóng mãi mãi, hoài hoài. Kết quả là đối với người Phật giáo điều gì nóng và điều gì lạnh lại là hai điều hoàn toàn khác nhau. Điều khác biệt không thể giống nhau được. Việc “phối kết hợp với một phẩm chất khác biệt như vậy sẽ biến tự thân điều đó khác đi”¹⁸⁷⁸ – như vậy đây chính là luật mâu thuẫn của người Phật giáo.

h) Plato.

So sánh hệ thống Phật giáo với hệ thống của ngài Plato chúng ta thấy có những điểm sau đây cần phải lưu ý.

Cả hai hệ thống đều có dính líu đến mối tương quan giữa thực tại đang chuyển động của thế giới khả giác và tính tĩnh tại bất biến của chính Hình Thể (Form) hay những khái niệm của thực tại đó.

Chính vì thế mỗi nhận thức suy diễn về một loại tình huống của phán đoán sau đây $x=A$,¹⁸⁷⁹ trong đó A là điều gì đó bất biến vĩnh viễn - nó luôn luôn vẫn là A và không bao giờ có thể biến đổi thành không-A¹⁸⁸⁰ - ngược lại x là điều gì đó biến đổi liên tục, chẳng bao giờ là cùng một x, nó luôn luôn chuyển đổi từ x thành không-x.

Tuy nhiên, mối tương quan giữa hai thế giới trong Phật giáo hoàn toàn ngược lại với thế giới của Plato. Thế giới hay các Hình Thể (Forms) đối với Plato là hết sức căn bản và là một thực tại khả giác luôn luôn biến đổi liên tục chính là một phản xạ mờ昧. Ngược lại, đối với các vị Luận Lý Phật giáo, tính chất sống động tươi sáng của biến

1877. Die Logik der absoluten Vieldeutigkeit, như ngài đã gọi luận lý đó là như vậy.

1878. viruddha-dharma-saṃsargād anyad vastu, cp. NBT., p. 4. 2.

1879. Cp. Natorp, Plato's Ideelehre, p. 151, 152, 390, 403, 408.

1880. Như trên., p. 155.

đối¹⁸⁸¹ cụ thể lại chính là một thể giới căn bản, ngược lại các khái niệm vững chắc chính là phản xạ mờ ảo và chung chung thể giới đó.

Chính vì thế, thể giới tuyệt đối có thực có khả năng nhận thức được đối với Plato chính là thể giới các Hình Thể khả giác, thể giới khả giác biến đổi đối với ông là tuyệt đối không có thực. Ngược lại, đối với những người Phật giáo thực tại tuyệt đối chính là một thể thống nhất nhân mạnh đến biến đổi liên tục của thực tại đó. Đây lại là thời điểm khả giác. Mặt khác, đối với ông thể giới khái niệm bền lâu chỉ tồn tại trong tưởng tượng mà thôi.

Cả hai hệ thống đều xuất phát từ những khái niệm thực tại khác nhau. Đối với Plato thực tại chính là chân đế (sự thật). Điều ta nhận thức được là có thật.¹⁸⁸² Ý tưởng nếu có tồn tại thời cũng chỉ là một thực tại¹⁸⁸³ mà thôi. Đối với những người Phật giáo thực tại chính là hiệu quả¹⁸⁸⁴. Chỉ có đối tượng tuyệt đối có thực vô cùng và hết sức đặc thù đang tồn tại trong cõi giới¹⁸⁸⁵ ngoại vi mới tuyệt đối có thực. Những ý tưởng chỉ tồn tại trong đầu. Thực tại cũng giống hệt như phi ý tưởng¹⁸⁸⁶. Và ý tưởng giống hệt như phi thực tại. Chân đế (sự thật), có nghĩa là điều có thể nhận thức được là Chân Đế (sự thật)¹⁸⁸⁷, chẳng những là tướng của thực tại, mà còn là tướng của phi thực tại tuyệt đối nữa. Bởi lẽ thực tại tuyệt đối thời không thể thốt nên lời được và không thể nhận thức được.¹⁸⁸⁸

Cũng giống vậy đối với Plato điều đặc thù khả giác thời bất khả nhận thức, và đối với ông điều này chỉ là lý do để kết tội thực tế tuyệt đối mà thôi.¹⁸⁸⁹

Luật mâu thuẫn được ngầm chấp nhận trong tuyệt đại đa số các đoạn văn đối thoại của Platon (Platonic Dialogues) cũng chính là những đoạn văn đối thoại Ê-la¹⁸⁹⁰. Một Hữu thể sẽ chẳng bao giờ là Phi Thể cả. Một ý tưởng “nơi tự thân” luôn luôn tồn tại là điều tồn tại, “tự thân”, “do chính tự thân”. “Đồng nhất với tự thân”, “luôn tồn tại vĩnh hằng”. Ý tưởng nơi tự thân vượt qua mỗi mối tương quan. Nhưng trong tương quan với thể giới khả giác đôi khi ngài Plato còn trích đoạn một dạng luật mà thực chất lại hoàn toàn giống như đoạn luật của Aristotle. Theo công thức này, một Hữu Thể không thể

1881. spa ṣārthatā.

1882. Natorp, op. cit., p. 391.

1883. Tại Ấn Độ quan điểm này được những người Naiyāiks chia sẻ (yat prameyam tat sat). Dưới bức rèm của mình một sự dôi dào các thực tại siêu hình, và trước tiên là một thời điểm có thực và một khoảng không gian có thực đã được bí mật giới thiệu vào thể giới các thực tại.

1884. yad-artha-kriyā-kāri tat sat; yā bhūtiḥ saviva kriyā.

1885. bāhya=artha-kriyā-kāri= svakakṣaṇa=paramārtha-sat.

1886. paramārtha-sat=kalpanāpoḍha=pratyakṣa.

1887. niścaya-ārūḍha=buddhy-ārūḍha=vikalpita.

1888. anabhilāpya= jñānena aprāpya.

1889. Cp. S. Ranulf, op. cit., p. 150, 151, 152.

1890. Như trên., p. 147 ff.

trở thành Phi Thể được chỉ dưới hai điều kiện “trong cùng một thời gian” và trong cùng một lãnh vực”.¹⁸⁹¹

Luật Mâu Thuẫn Phật giáo chính là một hệ quả tất yếu đối kháng với luật của Ê-la. Cũng giống vậy đối với những người Ê-la không mâu thuẫn chỉ có những Hữu Thể Thường hằng mới được thể mà thôi. Cũng giống vậy đối với những người Phật tử không mâu thuẫn chỉ có thể xảy ra ở thời điểm cảm giác mà thôi. Mỗi khái niệm nhất thiết phải dính líu đến mâu thuẫn bởi lẽ khái niệm đều có dính líu đến “Tha Thể” (tha thể), có nghĩa là khác biệt, hay cùng với Hữu Thể cũng với Phi Thể.

Như vậy, cả Plato lẫn những người Phật tử đều đồng ý với nhau rằng Mâu thuẫn được tạo ra mỗi khi luận lý được áp dụng vào thực tại¹⁸⁹². Những người Phật tử cho rằng việc áp dụng này chỉ có thể trở thành hiện thực bằng cách tạo ra một “đặc điểm giống nhau” nhân tạo giữa những gì tuyệt đối khác nhau”.¹⁸⁹³ Trong thực tại khả giác có một điều đang dính dấp với những phẩm chất mâu thuẫn, mâu thuẫn chính là điều cực kỳ phát triển. Cùng một vật xuất hiện như là một thể duy nhất và như là số nhiều, đều có lớn hơn hoặc nhỏ hơn, vừa tốt lẫn vừa xấu v.v... Nhưng trong khái niệm thuần túy, “nơi tự thân” những khái niệm, theo ngài Plato thì chẳng có mâu thuẫn nào cả.¹⁸⁹⁴ Theo những người Phật giáo “nơi tự thân” những vật chẳng có mâu thuẫn đâu, có nghĩa là nơi cảm giác thuần túy và nơi những thời điểm tương ứng với một cách ban thể học với mâu thuẫn đó.¹⁸⁹⁵

Liên quan đến vấn đề này có một gợi ý của Plato ta phải đem ra cứu xét cẩn thận, thực chất đây là điều khó hiểu, nhưng đã trở nên hơn kém có thể giải thích được khi ta đương đầu với giải pháp Ấn Độ. Giống như những người đồng nghiệp Ấn Độ ngài Plato cho rằng một đối tượng, trong lúc chuyển động, không thể chuyển thành tĩnh tại, cũng vậy trong khi tĩnh tại cũng không thể chuyển thành chuyển động được.¹⁸⁹⁶ Nhưng mỗi lần như thế, đều là hiện tại hay quá khứ, đối tượng đó hoặc là phải ở trong tình trạng chuyển động hay trong tình trạng tĩnh tại mà thôi: Chẳng có lúc nào đều là hiện tại hay

1891. Natorp, op. cit., p. 154; cp. S. Ranulf, op. cit., p. 156.

1892. S. Ranulf, op. cit., p. 153.

1893. atyanta-vikakṣaṇānām sālakṣaṇyam= sārūpyam. Như vậy hạn từ của Plato tương ứng với một số qui mô đối với hạn từ tiếng Phạn sārūpya, cp. 8 Ranulf op. cit., p. 180.

1894. Natorp, op. cit., p. 197; S. Ranulf, op. cit., p. 153.

1895. Bradley, op. cit., p. 148, về điểm này hình như chia sẻ với quan điểm của Kant, quan điểm này chứa đựng một số phép loại suy với chính quan điểm Phật giáo, chống lại quan điểm của Hegel. Ông trình bày một tưởng tượng của Hegel chỉ trích ông như sau – “Và thế rồi, nhằm mục đích cứu vãn khỏi mâu thuẫn cái bóng ma khôn khổ của Nội Chất Thể, mà nhà người sẵn sàng lao vào toàn bộ thế giới hiện tượng, mỗi thứ nhà người biết được hay có thể biết rõ đều rơi vào lộn xộn tuyệt đối”. Tôi tự hỏi đâu là ý kiến của ngài Bradley ông ta biết được khái niệm Phật giáo về Nội Chất Thể. Toàn bộ thế giới đâu đã lao vào lộn xộn đâu, nhưng một phân biệt rõ ràng đã được thực hiện giữa thực tại tuyệt đối của thời điểm đã không trở thành biến chứng và tất cả đều đã chòng chéo lên những thượng tầng cấu trúc...

1896. Trong tác phẩm Permanides của ông, xin đọc cp. G. Grote, Plato, II, 309 ff.

quá khứ đối tượng đó có thể rơi vào tình trạng không chuyển động hay không tĩnh tại. “Điều xảy ra tiếp theo là chẳng có thời điểm nào ta có thể gán cho đối tượng đó để biến đổi cả: dầu cả trong hiện tại, quá khứ hay cả trong tương lai nữa. Chính vì thế biến đổi là bất tận, tức là biến đổi không phải chịu ảnh hưởng của thời gian. Điều gì phải trải qua biến đổi, thời biến đổi tức thời và bất thành linh: ngay vào lúc đối tượng đó trong tình trạng không biến động cũng như không tĩnh tại. “Tình trạng đột ngột này – chính là một điểm dừng, hay gián đoạn trong dòng chảy thời gian là một điều kiện tạm thời bất thường, trong đó chủ thể không còn hiện hữu, cũng chẳng sở hữu bất kỳ thuộc tính nào, tuy nhiên chủ thể đó được phục hồi trở lại ngay lập tức được khước với những thuộc tính mới: là điểm phủ định hay đoạn diệt hoàn toàn, trong đó chủ thể biến mất với toàn bộ các thuộc tính của mình. Trong khoảng thời gian này toàn bộ các thuộc tính thực có thể đã bị phủ nhận, nhưng chủ thể đó thực sự chẳng có thể khẳng định được. Vật đó không rơi vào tình trạng tĩnh tại, cũng không chuyển động; chẳng giống nhau mà cũng không khác biệt; chẳng giống hết với tự thân mà cũng chẳng khác gì với chính mình; chẳng là *Unum* (đơn nhất) mà cũng chẳng là *Multa* (số nhiều). Cả chủ thể và thuộc tính đều tan biến hết”. Như ngài Kamalaśīla khẳng định, vật đó đã trở thành tự đoạn diệt chính mình.” Có điều không mấy rõ ràng liệu ở đây Plato tiến rất sát tới ý tưởng Phật giáo về Hữu Thể Tức Thời như là một hỗ trợ cho những Hình Thể phổ quát và thường hằng của ông hay không? Khoảnh khắc một biến đổi đột ngột của ông nằm ngoài, hay tách biệt khỏi thời gian tính. Điều này có nghĩa là vật thể đó không có kỳ gian, vật thể đó lại chính là khoảnh khắc tuyệt đối. Hiểu theo cách thông thường vật thể đó chẳng sở hữu phẩm chất, mà chỉ là hiện hữu phi phẩm chất thuần túy. Cùng lúc đó vật thể đó lại phi hiện hữu, vì nó biến mất ở ngay giây phút xuất hiện, để tiếp theo sau là một khoảnh khắc khác. Khoảnh khắc biến đổi bất thành linh ngài Plato chủ trương chính là khoảnh khắc Người Phật tử gọi là “Sản phẩm của thời khắc khác biệt”,¹⁸⁹⁷ nhưng khoảnh khắc “khác biệt” này chỉ trong tương quan với một loạt những khoảnh khắc trước đó liên kết lại với nhau. Ngài Plato chấp nhận thực tại khách quan của Thời Gian như là một Hình Thể (Form) đặc biệt. Đối với những người Phật tử Thời Gian này không tồn tại. Mỗi thời điểm là một thời điểm biến đổi, như vậy biến đổi trở thành một Dạng Hiện Hữu thường hằng. Điều dẫn ngài Plato đến chỗ chấp nhận điều đó là một khoảnh khắc giải thích làm rõ biến đổi dễ thấy và thô thiển đang diễn tiến một cách bất diệt, biến đổi này chính là hiện hữu thuần túy, là biến đổi tinh túy làm cơ sở cho một thế giới đầy ắp những hình ảnh ổn định. Khoảnh khắc biến đổi tuyệt đối này chính là một thách thức đối với luật mâu thuẫn của ngài Aristotle. Bởi lẽ biến đổi này bao gồm ngay tức khắc sáng tạo và đoạn diệt, cả hiện hữu lẫn phi hiện hữu. Ngài Grote đã nhận xét rất có lý rằng “Biến đổi này xuất hiện như là một minh chứng hùng hồn cho học thuyết ngài Lassale đã gán cho Heraclitus; là hàm ý Phủ định tính và khẳng định tính bất diệt – *des Nichtseins mit*

1897. vijātīya-kṣaṇa-utpāda.

dem Sein; là việc thu hút bất tận mỗi điều đặc thù vào điều phổ quát; và cũng là việc tái xuất hiện bất tận được coi như là một đặc thù đối kháng”.¹⁸⁹⁸ Bằng cách giải thích này của ngài Heraclitus, như đã được rất nhiều người biết đến, ngài Lassale chỉ tiếp theo bước đi của Hegel, là bậc thầy của mình, là người đã xác định chính việc phủ nhận luật Mâu Thuẫn bằng biến đổi bất tận của Heraleitus.

Như vậy, trong triết học Ấn Độ chúng ta đã có được cả hai nguyên tắc Đồng Nhất và Phi Đồng Nhất, cũng có cả nguyên tắc đồng nhất tuyệt đối các yếu tính bất biến và nguyên tắc phi Đồng Nhất tuyệt đối về thực tại giác quan biến đổi. Chúng ta đã khai thác cả hai loại nguyên tắc này để phục vụ cho học thuyết Hữu Thể Tồn Tại Tức Thời. Nguyên tắc thứ nhất giống với luật Mâu Thuẫn Ê-la. Còn nguyên tắc thứ hai lại được luật Mâu Thuẫn Phật giáo hỗ trợ.

i) Kant và Sigwart

Chính ngài Kant đã khẳng định sự phân biệt rõ ràng giữa đối kháng thực sự “không có mâu thuẫn và đối kháng luận lý “thông qua mâu thuẫn”, chính Ngài Dharmakīrti đã nhấn mạnh đến một cách dứt khoát phân biệt này, một phần với cùng những luận cứ giống nhau và cùng những ví dụ điển hình giống nhau trong tiểu luận từ thời niên thiếu của ngài về “cách áp dụng những tính chất trọng yếu phủ định trong cuộc sống” (Application of Negative Magnitudes in life).¹⁸⁹⁹ Ông cho rằng, thí dụ như tối và không tối không thể nào có cùng một ý nghĩa được, trong cùng một lúc và trong cùng một chủ thể. Thuộc tính thứ nhất là xác định, thuộc tính thứ hai là phủ định theo cách luận lý, mặc dù cả hai đều là phủ định hiểu theo nghĩa “siêu hình”. Hai thuộc tính này có liên quan với nhau với tư cách là hiện hữu và phi hiện hữu thông qua phủ định. Trong mâu thuẫn thực sự cả hai thuộc tính, bóng tối và ánh sáng, lại mang tính chất xác định. Thuộc tính này không thể nào đối kháng mâu thuẫn lẫn nhau được, “bởi lẽ như thế đối kháng sẽ chỉ mang tính luận lý mà thôi”, chứ không có thực. Đối kháng mâu thuẫn chính là hiện hữu và phi hiện hữu trong cùng một thời điểm và trong cùng một lãnh vực.

Một điều thật rõ ràng đây là điều tuyệt đối cần thiết đối với Aristotle để tạo thành công thức cho luật mâu thuẫn đó là những điều kiện về thời gian cùng một lúc và mối tương quan đồng nhất. Luật này sẽ không được đảm bảo nếu thiếu hai điều kiện này. Thí dụ như, cùng một người có thể vừa có học và thất học vào những thời điểm khác nhau trong cuộc sống và liên quan đến nhiều chủ đề khác nhau¹⁹⁰⁰. Nhưng người đó không thể nào vừa có học lại không có học trong cùng một thời điểm được và đối với cùng một chủ đề giống nhau được. Đối với các Phật tử những điều kiện này là điều gì đó đã quá hiển nhiên, bởi lẽ chủ đề của một phán đoán luôn luôn là một thời điểm, yếu tố

1898. G. Grote, Plato, II p. 309 chú thích.

1899. Versuch den Begriff der negativen Grossen in die Weltweisheit einzuführen (1763), cp. p. 25 - 26 (Kirchmann).

1900. CPR., p. 125.

“này” (this). “người này có học”, “người này không có học” đều không tương hợp khi ám chỉ đến cùng một thời điểm. Nhưng “đây là cây *Simsapā* này” và “đây là một cây” có thể ám chỉ đến một và cùng một thời điểm của một thực tại; giữa các thuộc tính này đều không có tính chất phi tương hợp. Bởi lẽ có đồng nhất tính của thể nền hay Đồng đỉnh kết.

Tuy nhiên, nhất thiết phải có một công thức có điều kiện như vậy đã bị thách thức do một quyền lực không nhỏ hơn so với quyền lực của Kant. Ông đã đi xuyên suốt ngay cả toàn bộ quãng đường dài sự nghiệp chủ trương rằng điều kiện thời gian ngài Aristotle đã giới thiệu “xuất phát từ tính bất cần thuần túy và không có bất kỳ cần thiết thực sự nào”; ngài cho rằng, “bởi lẽ nguyên tắc mâu thuẫn với tư cách là một nguyên tắc luận lý thuần túy sẽ không phải bị thời gian giới hạn trong việc áp dụng”. Một nguyên tắc mang tính chất “luận lý học thuần túy” hình như cũng có nghĩa giống hệt với điều mà ngài Svend Ranulf có ý định nói tới những khái niệm tuyệt đối vậy.¹⁹⁰¹

Đây chính là việc quay trở lại với công thức luật E-la. “A không phải là không-A” đưa đến công thức của ngài Parmenides theo luận lý như sau. Kant giải thích, “nếu tôi muốn nói, một người không có học là một người không có kiến thức, tôi phải nói thêm điều kiện “cùng một lúc” vì một người vô học cùng một lúc rất có thể có kiến thức sâu rộng vào một thời điểm khác nào đó. Nhưng nếu tôi nói, “không có người vô học nào lại là người có hiểu biết”, thời mệnh đề này trở thành mệnh đề phân tích, bởi lẽ đặc tính “vô học” giờ đây tạo thành một thành phần cho khái niệm chủ thể, chính vì thế mệnh đề phủ định rõ ràng đã trở thành trực tiếp rõ ràng từ nguyên tắc mâu thuẫn và không nhất thiết phải thêm điều kiện “ở cùng một thời điểm giống nhau”.

Từ quan điểm của luận lý học Ấn Độ điều quan trọng trong vấn đề này cũng không phải tự thân luật mâu thuẫn đâu, nhưng cũng là thứ ánh sáng chiếu rọi trên học thuyết phán đoán và học thuyết hậu kết như các vị Phật tử thường hiểu như vậy. Ngài Sigwart công kích công thức của Kant và bác bỏ những phê phán nghiêm khắc do ngài diễn đạt đối với công thức của ngài Aristotle. Chính vì thế, lời chỉ trích của Kant chỉ là một “cú tống trong không khí” mà thôi. Kant đã nhận định hơi chính xác từng công thức của ngài Aristotle ám chỉ đến hai thuộc tính mâu thuẫn với nhau. Hai thuộc tính này không thể áp dụng cho một và cùng một chủ thể giống nhau xảy ra đồng thời, chỉ có thể được áp dụng liên tiếp mà thôi.

Chính vì thế, ngài đã chuyển đổi một trong số các thuộc ngữ thành chủ ngữ và như vậy tạo dựng lên một phán đoán với hai khái niệm. “A không là không-A” thế rồi phán đoán này trở thành phán đoán phân tích, thuần túy luận lý. Phán đoán này không hề bị điều kiện thời gian ảnh hưởng và ám chỉ đến những khái niệm trong điều kiện tuyệt đối.

1901. Logik der absoluten Vieldeutigkeit (= Eundeutigkeit) der Begriffe.

Điều ngài Aristotle có trong đầu lại là điều gì đó hơi khác. Ngài có trong đầu hai phán đoán, trong đó phán đoán này đã triệt tiêu phán đoán khác. Giờ đây từ quan điểm những người Ấn Độ một phán đoán với hai khái niệm chính là một phán đoán phụ tùy, chính vì thế đây là một phán đoán hậu kết hay là một hậu kết, một đại tiền đề. Quả thật phán đoán này là một mối liên kết phân tích thuộc hai khái niệm tuyệt đối, một mối liên kết như vậy không phụ thuộc vào điều kiện thời gian nhưng điều kiện thời gian sẽ tái xuất hiện ngay sau khi khái niệm đó ám chỉ đến một thực tại. Quả thật chúng ta sẽ có công thức sau đây:

Đại tiền đề. Kẻ nào có học thời không phải là người vô học (A không là không-A).

Tiểu tiền đề. Ở đây người này có học (trong một chủ đề đặc biệt nào đó).

Kết luận người đó không vô học (trong cùng một thời điểm, liên quan đến cùng một chủ đề).

Phán đoán này thích hợp với quan điểm Ấn Độ, luôn luôn là một phán đoán với một khái niệm làm thuộc từ. Mỗi khái niệm theo nghĩa này đều là một thuộc từ. Chủ ngữ luôn luôn được tượng trưng bằng yếu tố “điều này”, có chứa đựng điều kiện thời gian. Luật mâu thuẫn ám chỉ đến hai phán đoán như vậy đều mâu thuẫn, “người này” (ở đây và lúc này) là người có học”, “người này (ở đây, lúc này) là người vô học.”¹⁹⁰²

Quan điểm của ngài Sigwart¹⁹⁰³ chính xác phù hợp với quan điểm Phật giáo. Ngài cho rằng: “Tại sao thí dụ của Kant “một người vô học là người có kiến thức” lại bao gồm một mâu thuẫn? Chính vì thuộc từ “có học” được áp dụng cho một chủ ngữ rõ ràng chứa đựng trong chính mình một phán đoán khác, “người đó không có học”. Ví dụ của Kant lại qui về hai phán đoán “X là người có học” và “X là người vô học”. Phán đoán này chứa đựng trong đó một khẳng định của cả hai phán đoán này, và chính vì thế không bao hàm một mâu thuẫn”.

Cho đến việc gọi chủ thể bằng tướng x ¹⁹⁰⁴ sự trùng khớp ngẫu nhiên của luận cứ của ngài Sigwart với luận cứ Ấn Độ đã được hoàn tất điều này cũng phù hợp với quan điểm chung của ông là “Toàn bộ những phán đoán đích thực và nguyên thủy” có một chủ ngữ bất định. Phán đoán “Bông hồng này màu vàng”, đã qui về một phán đoán giác quan hay thực sự, phán đoán “điều này màu vàng”¹⁹⁰⁵. Chủ ngữ luận lý thực sự luôn luôn được diễn đạt bằng một đại từ chỉ định “điều này” và tiếp theo sau là mỗi khái niệm ám chỉ đến một thực tại khách quan lại là một thuộc từ. Từ quan điểm Ấn Độ ngài

1902. Ở đây Kant tình cờ đã gọi phán đoán với hai khái niệm, có nghĩa là phán đoán liên kết hai khái niệm, là một phán đoán có hai thuộc từ. Ngài cho rằng: “Hiểu lầm khởi lên... chỉ dựa trên điều kiện là thuộc từ thứ nhất và thứ hai cả hai đều được áp dụng vào cùng một thời điểm giống nhau” (cp. CPR., p. 125).

1903. Logik,³ I. 196.

1904. kimcid idam.

1905. Logik,³ I. 142.

Kant đã hoàn toàn có lý khi ông chủ trương rằng công thức của ngài Aristotle ám chỉ đến hai thuộc từ, nhưng ngài hoàn toàn không có lý trong việc chuyển đổi một trong số các thuộc từ đó thành chủ ngữ.¹⁹⁰⁶

j) Công thức Mâu thuẫn của Aristotle và học thuyết tương quan của ngài Dharmakīrti.

Có một mối tương quan tự nhiên nội tại giữa toàn bộ các học thuyết phán đoán Ấn Độ, giữa toàn bộ các học thuyết hậu kết (phụ tùy), các mối quan hệ, và các mâu thuẫn; và nếu chúng ta chăm chú nhìn vào các công thức mâu thuẫn của Aristotle chúng ta sẽ thấy bóng ma học thuyết Ấn Độ xuất hiện đằng sau màn che đó. Quả thật ngài Sigwart có lý rất có thể còn có lý hơn nữa là ngài hy vọng khi ngài chủ trương rằng mệnh đề “người có kiến thức không phải là người thất học” chứa đựng hai phán đoán “X là người có học” và “X là người ngu dốt (thiếu kiến thức)”. Vì như ngài Kant nhìn rõ, một phán đoán hệ tại ở đây đem lại nhiều trực giác dưới một khái niệm chung chung. Chính vì thế, phán đoán này luôn luôn quy về một dạng “X là A” đây là một phán đoán gồm một khái niệm. Một phán đoán liên kết hai khái niệm lại với nhau, hoặc là theo một nguyên tắc phân tích hay là theo nguyên tắc tổng hợp, chính là điều gì đó mà ngài Sigwart chủ trương khác nhau một cách cơ bản đây là một đại tiền đề, một phán đoán phụ tùy. Phán đoán đó có tiền đề tượng trưng trong chính yếu tính của nó một phán đoán giác quan - đã được làm rõ đối với những nhà luận lý học Ấn Độ; bắt đầu với ngài Vātsyāyana,¹⁹⁰⁷ Để tránh lầm lẫn rất có thể tốt hơn là để cứu vãn tên gọi phán đoán này,¹⁹⁰⁸ hay một phán đoán về thực tại, và để đem lại cho phán đoán khác tên gọi phụ tùy hay hậu kết,¹⁹⁰⁹ như người Hindu thường làm như vậy. Vì đây là một phán đoán chứ không phải là thực tại,

1906. Quả là điều kỳ cục khi cho rằng cuộc bút chiến xảy ra giữa các vị lãnh đạo khoa học phương Tây như Kant và Sigwart chẳng hạn về một vấn đề quan trọng đến như vậy liên quan đến công thức của luật mâu thuẫn do ngài Aristotle đã không có bất kỳ một tiếng vang nào. Chẳng có bất kỳ văn sĩ tiếp theo nào về luận lý học, tôi biết được, lại dám can thiệp vào cuộc cãi vã và lại dám về phe hoặc là với Sigwart, với Aristotle hay với Kant. Ngài B. Erdmann (Logik, p. 511 và 513), không để mất một từ trong luận cứ của mình và đã không ngay cả nói đến những gì chỉ ra cho biết thuộc hai công thức này, lại chèn thêm cả hai và trình bày vấn đề như thể công thức của Kant là điều căn bản còn của Aristotle chỉ là kết quả phải xảy đến mà thôi. Điều ngược lại điều này hình như là ý kiến của ngài J. N. Keynes, op. cit., p. 455. Nhận định của ngài Bradley op. cit., p. 146 (I. V. §13) rất có thể được coi như là một câu trả lời cho ngài Sigwart J. M. Mill đã tiến rất gần đến giải pháp của người Ấn Độ khi ông khẳng định (Ví dụ của triết học của ngài Hamilton chương XXI) cho rằng, “cách lý luận hợp lý... chính là một khái niệm phủ định”. Nhưng trong luận lý học của ngài (Logic, II, 7, §5, ngài cho rằng luật mâu thuẫn là một cách tổng quát hóa từ kinh nghiệm! A, Pfänder, Logic p. 343, hình như lại chấp nhận công thức của ngài Sigwart; chúng ta hy vọng rằng ông sẽ chọn công thức của Kant như là lý luận thuần túy mà thôi, (phân tích). Ông đã bác bỏ học thuyết của Sigwart về phủ định (p. 228) như là phủ định tâm lý và không đưa ra bất kỳ giải thích nào về phủ định này.

1907. NBh., p. 5. 4 - udāharaṇam pratyakṣam, upanaya upamānam. Và NV. giải thích – yathā pratyakṣe ne vipratipadyate, evam udāharaṇe’pīti (upanayah). Có nghĩa là tiền đề (upanaya) chứa đựng một liên quan với nhận thức giác quan.

1908. adhyavasāya= vikalpa.

1909. vyāpti.

nhưng lại là một phán đoán mang tính chất kiên định sự khác biệt lớn giữa đại tiền đề và tiểu tiền đề trong lãnh vực này đã được làm rõ trên thực tế. Đó là những sai lầm đi ngược lại với đại tiền đề chính là những sai lầm về tính bất kiên định hay không chắc chắn, ngược lại những sai lầm đi ngược lại với các tiểu tiền đề chỉ là những sai lầm phi thực tại của lý do luận lý mà thôi. Như đã được giải thích trong chương nói về các sai lầm luận lý. Phán đoán cho rằng, “tuyệt có màu trắng” khẳng định tính phụ tùy của hai khái niệm phán đoán “Đây là tuyệt” khẳng định thực tại khách quan của khái niệm Tuyệt. Đây chính là một phán đoán phù hợp giữa hai khái niệm và thực tại tương ứng. Đây cũng là một phán đoán hiện hữu, không phải hiểu theo nghĩa ngữ pháp về “tuyệt hiện hữu”. Hiện hữu, có nghĩa là hiện hữu cụ thể thực sự không bao giờ là một thuộc từ,¹⁹¹⁰ đây chính là một chủ ngữ chung cho mọi hiện tượng vị ngữ hóa. Nhưng một phán đoán như vậy lại là một phán đoán hiện hữu bởi lẽ phán đoán này khẳng định một thực tại khách quan của đối tượng tuyệt, chứ không phải một phụ tùy của hai khái niệm.

Một công thức kép thuộc luật mâu thuẫn tương ứng chính xác với đặc tính kép của những phán đoán trong những phán đoán giác quan hay phán đoán hiện hữu đây chính là một mâu thuẫn giữa hai phán đoán tự đoạn diệt lẫn nhau. Trong các phán đoán phụ tùy đây chính là nguyên tắc của toàn bộ những hậu kết phân tích và của chính phán đoán phân tích đó, như Kant muốn như vậy. Các công thức của Aristotle và của Kant rất khác nhau, bởi vì các công thức đó ám chỉ đến những vật khác nhau.

Đặc tính kép của phán đoán cũng phù hợp với ý nghĩa kép của động từ có thật. Chúng ta đã nói đến sự kiện ý nghĩa kép, tức là để sử dụng làm hệ từ trong một hiện tượng vị ngữ hóa và để diễn đạt hiện hữu. Giờ đây đã rõ ràng là ý nghĩa hiện hữu thuộc về động từ này chỉ trong các phán đoán hiện hữu và cảm giác mà thôi. Mặt khác nó còn được dùng làm hệ từ trong những mệnh đề diễn đạt phụ tùy của hai khái niệm.

Chính vì thế, chúng ta phải loại trừ quy luật cho rằng một phán đoán hay mệnh đề bao gồm chủ ngữ, vị ngữ và hệ từ. Đây là một tường trình chính xác về bản chất của một phụ tùy phân tích mà thôi. Trong những mệnh đề đó đặt cơ sở trên nguyên nhân sẽ chẳng có hệ từ nào cả. Bằng không mệnh đề đó chỉ có ý nghĩa ngôn ngữ mà thôi. Đương nhiên, chúng ta có thể nói: “Khói do lửa tạo ra” nhưng ý nghĩa sẽ không phải khói là điều gì đó. Nhưng chỉ là khói đó được điều gì đó tạo ra”. Như vậy phải có một từ diễn đạt hiện hữu hay thực tại trong một phán đoán giác quan, trong một phán đoán thích hợp. Ta lại có dạng “đây là” hay “có điều gì” hay có đơn giản chỉ hiểu theo nghĩa hiện hữu mà thôi. Cũng còn tồn tại trong một phán đoán tiêu cực dưới dạng “không có”. Phải có một từ diễn đạt tương đồng tính trong một phụ tùy phân tích và đó là một động từ có thật hiểu theo nghĩa một hệ từ. Cuối cùng còn phải có một từ diễn đạt việc tạo ra trong phụ tùy dựa trên nhân quả nữa.

1910. Để tránh lầm lẫn chúng ta không được quên rằng Hiện hữu hay thực tại lại là một chủ đề thông thường cho mọi hiện tượng vị ngữ hóa.

Chính vì thế, mỗi phán đoán bao gồm có chủ ngữ, vị ngữ và một từ có nghĩa hoặc là 1) hiện hữu hay 2) đồng nhất tính (hệ từ) hay 3) nguyên nhân. Quả là điều cực kỳ kỳ khôi khi cho rằng các công thức của Aristototele về luật mâu thuẫn - là luật của mọi luật - hình như giả định ba lý do luận lý - nguyên lý cơ bản này của các nhà luận lý học Phật giáo. Quả thật ngài Aristototele đã có lý, còn có lý hơn như ngài mong tưởng, trong việc giới thiệu trong công thức luật mâu thuẫn của ngài và chỉ có hai mối tương quan đó là phụ thuộc cần thiết (*niyata-pratibandha*) mà chính Ngài Dharmakīrti đã xác minh như là nằm dưới toàn bộ suy tư luận lý. Quả thật đâu là nguồn gốc việc phủ nhận luật mâu thuẫn vào những thời điểm khác nhau do những nhà triết học thuộc nhiều quốc gia khác nhau? Luôn luôn thiếu vắng những cách biến tấu giữa tính phụ thuộc cần thiết của hai sự kiện khác nhau, hay hai khái niệm và tính đồng nhất của hai sự kiện đó. Hiệu quả không thể tồn tại mà không có nguyên nhân, cả hai nhất thiết phải phụ thuộc lẫn nhau. Trong ngôn ngữ bất cần, trong một cuộc chạy trốn bán thi ca của tưởng tượng, chúng ta có thể gọi chúng như là hợp nhất và đồng nhất thể rồi chúng ta có được hiện hữu và phi hiện hữu trong cùng một thời điểm, đó là nguyên lý chính yếu của ngài Hegel.

Nhưng luật mâu thuẫn Phật giáo xuất hiện để cản trở kết quả này và cho rằng “mỗi sự vật đều tách biệt khỏi nhau”, chẳng có cái ta gọi là đồng nhất tính đâu. Một hữu thể *quatenus* là hữu thể chắc chắn phải có một nguyên nhân nào đó, hữu thể đó “sở hữu” một hiệu quả, nhưng hữu thể đó chẳng phải là hiệu quả cho chính mình, mặt khác hai khái niệm khác nhau có thể chồng chất lên cùng một điểm thực tại khách quan mô tả thực tại đó từ hai quan điểm khác nhau. Các khái niệm thời liên kết lại thành một tham chiếu chung cho cùng một thực tại. Đến mức độ này chúng cùng đồng nhất với nhau. Ở đây luật đồng nhất Phật giáo lại không xen vào, nhưng hỗ trợ cho loại đồng nhất tính này. Tuy nhiên, đồng nhất chỉ là một thể nền chung, những khái niệm được tạo dựng lên lại rất khác nhau.

Cuộc tranh cãi giữa hai nguồn luận lý học trong triết học phương Tây cũng như Ấn Độ thực sự đặt cơ sở trên cách giải thích khác nhau về hai mối tương quan nhất thiết này. Một là luận lý học - kể từ Heraclitus đến Hegel tại châu Âu, từ Upanishad lên cho tới Mādhyamikas và Vedāntins tại Ấn Độ đều cho rằng vạn vật nhất thiết phụ thuộc không thể tồn tại mà không có vật khác. Chính vì thế, các vật đó không chỉ đối nghịch lại lẫn nhau, nhưng chúng còn đồng nhất khi bao gồm vật này trong vật kia. Luận lý khác - từ thời Aristototele đến Sigwart tại châu Âu và những người Phật giáo và Naiyaiks tại Ấn Độ trả lời rằng: “Điều gì đối kháng với nhau đều không hoàn toàn giống nhau”.¹⁹¹¹

Toàn bộ nhận thức thực nghiệm đích thực đều là nhận thức phi mâu thuẫn và chỉ có hai nguyên tắc vĩ đại dựa vào đó trí năng phi mâu thuẫn này được xây dựng nên đó

1911. Xin đọc cp. công thức của Herbart “Entgegenztes ist nicht einerlei” và công thức của người Phật giáo “yad viruddham (= viruddha-dharma-saṃsṛtaṃ) tan nānā, c. g. trong SDS., p. 24.

là nguyên tắc Nhân Quả và đồng nhất tính tham chiếu. Nhận thức phi mâu thuẫn phải liên quan đến nhân quả, tức là vào thời điểm khác nhau, và phi mâu thuẫn liên quan đến tham chiếu khách quan. Đây lại thuộc nhiều khía cạnh khác nhau của cùng một thực tại. Vì thế cho nên công thức thích hợp của luật mâu thuẫn nhất thiết phải lưu ý đến hai mối tương quan chung nhất này, sao nhãng chúng sẽ làm hư hại nhận thức thực nghiệm và biến tương quan đó thành mâu thuẫn. Như vậy, mặc dù ngài Aristotle không ý thức được điều đó trong việc tạo thành công thức cho luật mâu thuẫn lại đề ra một hỗ trợ gián tiếp nhưng rất hùng hồn cho tính đúng đắn cho học thuyết của Ngài Dharmakīrti về các mối tương quan. Quả thật luật của ngài bao gồm một tham chiếu gián tiếp và che giấu liên quan đến mối tương quan đó, theo Dharmakīrti lại chính là những nguyên tắc tạo thành khả năng hiểu biết¹⁹¹² của chúng ta hay là suy tư luận lý của chính chúng ta nữa; mâu thuẫn, nhân quả và đồng nhất thông qua ba khả năng hiểu biết này chúng ta nhận ra thực tại một cách gián tiếp, có nghĩa là bằng hậu kết. Nếu thiếu ba bộ dụng cụ này chúng ta có thể nhận thức được thực tại một cách gián tiếp, thông qua giác quan, nhưng nhận thức giác quan thuần túy chỉ hoàn toàn là cảm giác bất định mà thôi.

Trong nhiều loại Luận lý học khác nhau xuất phát từ châu Âu và tại Ấn Độ chúng ta có được nhiều qui luật về mâu thuẫn: 1) quy luật Ê-la trong hai loại khác nhau, một là của ngài Parmenides và hai là của ngài Heraclitus, 2) luật Plato chuyển đổi thay đổi thành ảo giác, 3) luật Phật giáo biến đổi tính bất biến cũng thành ảo giác, 4) luật của ngài Aristotle cũng là quy luật của các nhà duy thực Ấn Độ, theo luật này mọi sự đều được ổn định luân phiên nhau và biến đổi, và cuối cùng, 5) luật của Hegel giới thiệu thực tại chuyển động trở thành tâm điểm cho mọi khái niệm của ông và như vậy xóa bỏ toàn bộ những khác biệt giữa thực tại và luận lý học.

1912. trirūpasya lingasya trīṇi rūpāṇi.

Chương III

TÍNH PHỔ QUÁT

§ 1. Phổ Quát Tính Tĩnh Tại Vạn Vật Thay Thế Tương Đồng Tính Hành Động.

Các học thuyết Phật giáo liên quan đến Phổ Quát Tính có thể chia thành hai nhóm chính: Phổ Quát tính duy thực và Phổ Quát tính duy tâm.¹⁹¹³ Các nhà Duy Thực thừa nhận rằng mỗi điều phổ quát tồn tại nơi ngoại vật như là một đơn vị tách biệt bất biến liên kết với toàn bộ các đơn vị cá thể hiện hữu trong đó. Các nhà Duy Tâm, chúng ta cũng có thể gọi họ là các vị Duy Khái Niệm hay các vị Duy Danh, cho rằng chỉ có các cá thể mới là các Hữu Thể có thực, những điều Phổ Quát chỉ gồm toàn những hình ảnh, khái niệm và tên gọi thuần túy mà thôi.¹⁹¹⁴

Còn nữa các vị Duy Tâm lại phân thành các vị thừa nhận thực tại Đỉnh Kết¹⁹¹⁵ thêm vào như là một Hữu Thể tách biệt và các vị phủ nhận thực tại, hay tính nhất thiết tính của một Hữu thể như vậy. Các vị chủ trương Đỉnh Kết lại phân chia thêm thành các vị thừa nhận thực tại Đỉnh kết đó được giác quan nhận thức trực tiếp, còn các vị khác thừa nhận rằng ta không thể nhận thức được thực tại Đỉnh Kết đó, nhưng chỉ suy luận ra mà thôi. Các vị Vaiśeṣikas thừa nhận Đỉnh Kết được suy luận ra, các vị Naiyāyikas lại thừa nhận Đỉnh Kết được quan sát thấy mà thôi; các vị Kỳ-na, Mīmāṃsakas và Sāṃkhya lại không thừa nhận bất kỳ Đỉnh Kết Tính nào.¹⁹¹⁶ Và những người Phật tử phủ nhận toàn bộ thực tại Phổ Quát. Học thuyết của các nhà luận lý Phật giáo mô tả là Duy Tâm thuyết,¹⁹¹⁷

1913. Rất hiếm thấy một tác phẩm triết học Ấn Độ nào lại đụng chạm đến những vấn đề Phổ Quát cả. Những phần giải thích thuyết phục nhất về học thuyết Phật giáo được tìm thấy trong chương ākr̥tivāda trong tác phẩm Ślokavārtika của ngài Kumāṛila, trong các chương viết về sāmānya-vāda và syād-vāda trong tác phẩm TS. Và TSP. và trong toàn bộ các tác phẩm viết về apoha-vāda, cp. tập II, p. 404.

1914. saṃjñā-mātra=vastu-sūṅg-vikalpa.

1915. samavāya.

1916. Cp. TSP., p. 262. 22.

1917. vijñāna-vāda.

Duy Danh thuyết¹⁹¹⁸ và Duy Khái niệm thuyết¹⁹¹⁹, là một học thuyết Phù Hợp tính¹⁹²⁰ lại là một học thuyết Động Lực¹⁹²¹ và học thuyết biện chứng.¹⁹²² Đây là Duy tâm Thuyết bởi lẽ học thuyết chủ trương rằng Phổ quát tính chỉ là các ý tưởng chủ quan thuần túy mà thôi. Là Duy Danh thuyết và Duy Khái Niệm thuyết bởi lẽ những ý tưởng này đều giống hệt như các hình ảnh và những khái niệm và có khả năng liên kết với các tên gọi. Đây lại một học thuyết Phù Hợp Tính, bởi lẽ học thuyết này chủ trương tính tương hợp các hình ảnh với một số thời điểm tác thành của thực tại bên ngoài. Đây còn là một học thuyết năng động bởi lẽ học thuyết này chủ trương rằng thực tại bao gồm các sức mạnh có khả năng gọi lên các hình ảnh. Đây còn là học thuyết biện chứng bởi lẽ học thuyết này chủ trương rằng mọi khái niệm chỉ mang tính tương đối và biện chứng mà thôi.

Học thuyết Phù hợp tính đã được khảo sát tỉ mỉ như là một học thuyết phán đoán. Các học thuyết động lực và biện chứng sẽ được khảo sát kỹ lưỡng ngay sau đây.

Ta có thể chứng minh làm rõ toàn bộ các học thuyết này bằng nhiều cách giải thích khác nhau, liên quan đến sự hiện hữu và nhận thức của ta về một miếng vải. Đối với những người Maiyāyikas tấm vải này bao gồm ba bộ phận: sợi chỉ, “vải tính” và đính kết tính giữa “vải tính” và các sợi vải đó. Cả ba bộ phận đều là những đơn vị ngoại vi tách biệt và giác quan của ta có thể nhận thức được cả ba bộ phận này. Những người Vaisesikas lại chủ trương đính kết tính chỉ được suy luận ra và không thể quan sát được. Nhưng ta có thể quan sát sự hiện hữu của các sợi vải và của cả “tính vải” đó. Đối với những người Kỳ-na, Sāṅkyas và Mīmāṃsakas, họ lại không chủ trương có đính kết tính nào cả và chỉ có hai bộ phận - các sợi vải và “vải tính” mà thôi. Cả hai bộ phận này trực tiếp phối kết hợp với nhau và không có điều trung gian nào cho tính đính kết đó cả. Đối với các nhà luận lý Phật giáo ở đây chỉ có một điểm thực tại thuần túy kích thích tưởng tượng sáng tạo của chúng ta để tạo ra một hình ảnh miếng vải. Học thuyết cuối cùng này chính là phù hợp tính hay liên quan tương ứng giữa hai vật có hơi hỗn tạp. Đây là một học thuyết năng động. Cá nhân các vật thực sự không phải là những thực thể, mà là những sức mạnh có khả năng gọi lên những hình ảnh trong tâm thức chúng ta.

Ngài Śāntirakṣita cho rằng các sự vật, có nghĩa là các vật có duyên khởi (là chính các Nội Chất Thể), chẳng có tí gì dấu nhỏ nhất của một vật khác hoà hợp trong (từng các vật đó).¹⁹²³ Cả Thực tại chỉ bao gồm những vật đặc thù tuyệt đối mà thôi. Mỗi dấu vết, cái chung chung đều không xuất hiện. Tính Chung chung đó, tính tương đồng, mối tương quan hay một điều phổ quát luôn chỉ là những điều tưởng tượng hay được tác

1918. vastu-sūnya-prajñapti-vāda.

1919. vikalpa-vāsanā-vāda.

1920. sārūpya-vāda.

1921. śākti-vāda.

1922. apoha-vāda.

1923. TSP., p. 1. 9; cp. p. 486. 20.

thành. Thế thì đâu là mối tương quan giữa vật đặc thù có thực và nhận thức hỗn tạp tuyệt đối đó, bởi lẽ nhận thức luôn luôn là một điều phổ quát? Câu trả lời là như sau đây.

Trong chính các vật đó chẳng có chút gì là thực thể chung chung cả, làm sao trong các vật đó lại có được bất kỳ điều tương đồng nào cho thực thể đó, bởi lẽ như chúng ta đã thấy, trong các vật đó chẳng có bất kỳ thực thể nào cả? Đây chỉ là những sức mạnh, chớ không phải là những thực tại! Nhưng chẳng có gì ngăn cản chúng ta thừa nhận rằng các vật đó hay các sức lực đó, tuyệt đối khác nhau lại tạo ra những kết quả tương đồng nhau.¹⁹²⁴ Thí dụ như cây *Gūḍūcī* trong y dược được biết đến có thể tạo ra một hiệu quả hạ nhiệt. Chẳng có bất kỳ mối tương đồng nào đâu có nhỏ nhất nơi hình dạng và nơi chất liệu, với các cây khác được biết đến trong các dược liệu có cùng một công hiệu hạ nhiệt – mạnh hơn, hay yếu hơn. Tương tự tính nơi các dược liệu đó không phải là tương tự tính về thực thể, nhưng là tương tự tính tạo ra hiệu quả giống nhau hay na ná giống nhau. Nếu điều phổ quát chỉ là một vật bên ngoài có thật, thời tự thân một vật, giống như một vật đặc thù thực sự, chúng ta nhất thiết phải có một phản xạ trực tiếp của vật Phổ quát đó trong đầu chúng ta. Chức năng của khả năng hiểu biết sẽ chỉ là một sự tiếp nhận thụ động. Nhưng điều đó không phải là như vậy đâu!

Các nhà luận lý Phật giáo gắn kết tầm quan trọng to lớn này với điều chúng ta đã đặt tên cho là Thí Nghiệm của ngài Dharmakīrti,¹⁹²⁵ sự kiện cụ thể là khi tâm trí của người quan sát không có mặt tại đó¹⁹²⁶. Khi tác ý của người đó bận tâm đến điều gì khác, thời kích thích vừa mới đi vào (xuất hiện) lại được chính đối tượng hành xử một cách đầy đủ, chức năng có thể nhớ rõ các sự vật đúng như khi nhìn thấy, tức là chức năng chụp hình của giác quan có thể được tuôn trào ra một cách toàn diện, nhưng tái nhận thức lại không xuất hiện tiếp theo ngay sau đó, bởi lẽ “tâm trí ta không có mặt”. Người quan sát sẽ chẳng “hiểu” gì cả. Tác ý của người quan sát phải hướng về đối tượng và hướng tới qui trình chụp hình này; kinh nghiệm quá khứ phải được nhớ lại, tên gọi và ý nghĩa đầy đủ phải được gọi lại; chỉ lúc đó người quan sát mới bắt đầu “hiểu” và tái nhận thức sẽ xảy ra tiếp theo sau.¹⁹²⁷ Điều đó có nghĩa lý gì? Điều đó có nghĩa là tuệ tri là một căn riêng biệt, hoàn toàn khác với căn giác quan. Tuệ tri chính là một hoạt động tự phát xảy ra theo sau chức năng của một máy giác quan thụ động. Nếu ý nghĩa đầy đủ của tên gọi lại chính là một thực tại bên ngoài; nếu ý nghĩa đó là một hình thái thường hằng, tập trung nơi đối tượng, là một hình thái trong đó đối tượng có thể “tham gia”; thời việc thừa nhận có thể được tạo ra không do dự, ngay sau khi kích thích đó đã vươn tới giác quan. Các qui trình tác ý, gọi nhớ lại kinh nghiệm đã qua và gọi nhớ

1924. TSP., p. 497. 16; cp. như trên., p. 239. 27 ff.

1925. Cp. ở trên, p. 150.

1926. anyatra-gatao-citta, cp TS., p. 241. 12.

1927. sanketa-manaskārāt sad-ādi-pratyayā ime jayamānās tu lakṣyante, na akṣavyāpṛty anantaram, TS., p. 240.

lại tên gọi, có thể tiếp diễn rất nhanh, nếu hành động đã trở nên quen thuộc.¹⁹²⁸ Nhưng nếu hành động đó chưa quen thuộc, thời hành vi đó sẽ xuất hiện từ từ và sẽ được nội quan tiết lộ. Nếu khả năng hạ nhiệt của một số dược liệu tượng trưng cho một Hình Thái thường hằng tập trung trong đó, thời khả năng đó luôn luôn giống nhau, không bao giờ thay đổi cả. Nhưng chúng ta biết rõ khả năng này đều thay đổi trong từng trường hợp cá biệt. Khả năng này tùy thuộc vào phẩm chất của dược liệu và phẩm chất này lại còn tùy thuộc vào phẩm chất mảnh đất người ta trồng thứ dược liệu đó, tùy thuộc vào cách trồng tỉa, tùy thuộc vào phân tro v.v...¹⁹²⁹ Hiệu quả là khả năng này tùy thuộc vào trường hợp cá biệt riêng rẽ. Trong một trường hợp “chẳng có chút gì” được tìm thấy nơi các trường hợp khác. Điều Phổ Quát chỉ là một ảo tưởng. Điều phổ quát này chỉ là tên gọi chẳng có bất kỳ thực tại lan tỏa nào tương ứng với điều đó cả. Ngài Kamalaśīla cho rằng: “Chúng ta đã chứng minh được điều đặc thù lại chính là Nội Chất Thể,¹⁹³⁰ tượng trưng cho một thể nền của điều ta gán cho một tên gọi, mà cách biện chứng của tuệ tri chúng ta không hề đụng chạm tới được. Nhưng thực tại (phi tuyệt đối) mang tính chất thường nghiệm, có hình dạng được một nghệ sĩ gọi là Tượng Tượng Sáng Tạo¹⁹³¹ tạo ra, thực tại này lại mang tính nội tại¹⁹³² chứ không phải ngoại vi. Người ta không thể biết được sự khác biệt giữa nhận thức (*perception*) và khái niệm (*conception*)¹⁹³³. Nhận thấy rằng hình thái của đối tượng hình như mang tính chất ngoại vi, chạy theo hình theo đối tượng đó như thể nếu như đối tượng đó chỉ là điều mang tính chất ngoại vi mà thôi. Nhưng điều này không chứng minh được rằng đối tượng này thực sự mang tính chất ngoại vi mà thôi. Thái độ của chúng ta đối với các đối tượng ngoại vi, thí dụ như một kích thích chẳng hạn, lại dựa trên việc rọi chiếu các đối tượng đó vào ngoại giới trong phán đoán giác quan của chúng ta.¹⁹³⁴ Nhưng các đối tượng đó thực sự chỉ tượng trưng cho một cấu trúc khách quan nơi tâm trí chúng ta mà thôi.” Ngài Kamalaśīla¹⁹³⁵ còn nói thêm “Ngoài ra” đối với vị Duy Thực “điều gì bạn có ý định chứng minh lại chính là những ý tưởng¹⁹³⁶ chung chung ám chỉ đến điều khác biệt với những vật thể (ta đã nhận biết được một cách thực sự”.¹⁹³⁷ Nhưng thực sự không đúng như vậy, bởi lẽ (những thực thể chung chung này không hề tồn tại), ta không thể suy tưởng đến¹⁹³⁸ các thực thể đó (một cách riêng rẽ) được. Quả thật điều bạn coi là “Bò Tính” (cowness) chỉ là tước mất

1928. TSP., p. 240. 25.

1929. TSP., p. 240. 5.

1930. svalakṣaṇa.

1931. kalpanā-śilpin.

1932. antarmātrā-ārūḍha.

1933. dr̥śya-vikalpayor viveka-anabhijñātayā.

1934. badī-rūpatayā adhyavasita.

1935. Như trên., p. 243. 17 ff.

1936. anuygāmi-pratyayānām.

1937. Cụ thể là bởi vì bạn chỉ coi điều phổ quát như là một thể thống nhất tách biệt.

1938. tasya apratibhāsanāt.

màu sắc của những con bò đỏ, tước mất hình dáng đặc thù và tên gọi riêng mà con bò thực sự sở hữu). Hình ảnh tôi cảm nghiệm được (trong đầu tôi) lại sở hữu màu sắc của những con bò này và liên tưởng đến những điểm đặc thù khác. Làm sao ta có thể có được một mẫu “con bò đỏ” bị tước mất màu sắc và toàn bộ (những khía cạnh đặc thù đó). Ta không thể nào chấp nhận rằng hình ảnh phải có cùng một hình thể và khuôn mẫu ngoại vi hơi khác với hình thái chung chung hơi khác biệt như vậy, bởi lẽ trong trường hợp đó thời tính ngu xuẩn¹⁹³⁹ cao độ sẽ khởi lên (cho rằng mỗi hình ảnh sẽ phải tương ứng với từng đối tượng một).

Chúng ta thấy rằng ngài Sāntirakṣita nhắc lại ở đây luận cứ của ngài Berkeley chống lại Khái Niệm thuyết và ủng hộ Duy Danh thuyết, nhưng lại chống lại Duy Thực Thuyết.¹⁹⁴⁰ Tuy nhiên, sự khác biệt to lớn giữa ngài Berkeley và những người Phật tử lại hệ tại ở sự kiện hiển nhiên đó là hình như sự kiện này đã lọt khỏi sự chú ý của người Anh vĩ đại này, cụ thể là sự kiện mà ngài gọi là “màu sắc và hình thái đặc thù” cũng chỉ mang tính chất chung chung liên quan đến những điều đặc thù dưới đó. Sự kiện không mang tính chất chung chung đó chỉ là một vật tự thân chính sự vật đó mà thôi. Nếu vật đó là màu xanh chẳng hạn, điều này đã có nghĩa là vật này không phải là không-xanh và rồi điều chung chung không còn nằm trong “tự thân vật đó nữa” màu đỏ nằm “ở tha thể”, tương đối, được tạo dựng nên và mang tính chất biện chứng. Màu xanh đặc thù tuyệt đối không thể diễn đạt được. Màu xanh đặc thù này tượng trưng cho “giây phút cảm giác đầu tiên, cảm giác về đối tượng “thuần túy”, đối tượng đã bị tước mất toàn bộ những khía cạnh đặc biệt,¹⁹⁴¹ là đối tượng mà tuệ tri biện chứng chưa đụng chạm tới.¹⁹⁴² Đối tượng “thuần túy” này chính là nền móng và nguyên nhân cho toàn bộ tuệ tri chúng ta. Nền móng này vô cùng hiệu quả và kết quả là hoàn toàn có thực. Rồi sau đó thông qua tuệ tri trong một hình ảnh mang tính chất phổ quát như vậy, chính vì thế hình ảnh này không có thực như ta có thể “hiểu được” hay “thâu tóm được”. Hình ảnh này tượng trưng cho đối tượng bằng một bức họa chung chung. Kiến tri về giây phút đầu tiên đó chính là một kiến tri xác định, kiến tri này giúp nhận ra thực tại thuần túy. Liệu kiến tri về hình ảnh này cũng mang tính chất khẳng định chăng? Thưa không, kiến tri này chỉ mang tính chất dễ phân biệt, như chúng ta sẽ thấy ngay sau đây.

1939. ati-prasanga=sarvatra pravṛtti.

1940. Những lời của ngài Berkeley: “Bất kỳ cánh tay hay con mắt nào tôi tưởng tượng ra, thời những thứ đó phải có một vài hình dáng hay màu sắc đặc thù” không thể dịch sang tiếng Phạn khác hơn như sau đây: yad eva cakṣuḥ-pāny-ādi-vijñānam mayā vikalpyate, viśi ṣṭa-varṇa-ākṛti anugatam anubhūyate. Cp.. với những lời của ngài Kamalaśīla, trong p. 243. 20, - được dịch là vijñānam ca varṇa-ādi-pratibhāsa-anyatam anubhūyate.

1941. prathamataram sarva-upādhi-vivikta-vastumātra-darśanam pravartate, cp. TSP., p. 241. 17.

1942. na tad vikalpaiḥ sprīyate.

§ 2. Lịch sử liên quan đến vấn đề Phổ Quát.

Vấn đề Phổ quát hình như thu hút chú ý của các nhà tư tưởng Ấn Độ ngay từ thời sơ khai. Tên các triết gia được trích thuộc về những thời đại nửa hoang đường thuộc tiền lịch sử triết học và là những người quan tâm nhiều đến điều Phổ Quát, điều Đặc Thù hay mối tương quan của họ đến các tên gọi này.¹⁹⁴³

Đối với giai đoạn lịch sử đầu tiên, là giai đoạn học thuyết Sāṅkhya nổi lên, rất có thể phải được gán cho nguồn gốc hai học thuyết chính giữa các học thuyết này các trường phái được phân thành hai vào những thời gian sau này. Với học thuyết đồng nhất tính giữa nguyên nhân và hậu quả, tay trong tay, rất có thể phái này đã phát triển thành học thuyết về một số đồng nhất tính của điều Phổ Quát và điều đặc thù. Với học thuyết về một cuộc tách biệt giữa nguyên nhân và hậu quả và việc phân tách toàn bộ hiện hữu thành những yếu tố nhỏ, rõ ràng đã đi song hành với học thuyết Phật giáo phủ nhận thực tại của những điều Phổ Quát.

Đối với một giai đoạn sau này liên quan đến việc xuất hiện học thuyết Đỉnh Kết trong hai trường phái liên minh với nhau là Nyāya và Vaiśeṣika, trong đó nổi bật lên là học thuyết Duy Thực đã bị những đối phương tấn công dồn dập và đã trở thành dày dạn đến mức độ đã trở thành học thuyết độc nhất trong lịch sử triết học.

Trong giai đoạn thứ ba thuộc suy tư Ấn Độ khi địa vị cùng có mối quan hệ của các diễn viên chính trên sân khấu triết học đã được đặt nền móng trong những tác phẩm có hệ thống, chúng ta thấy có sự phân công chức vụ sau đây trong vở tuồng Phổ Quát.

Về phía cực hữu chúng ta thấy có các vị duy thực cực đoan Nyāya và Vaiśeṣika. Họ xuất hiện trễ hơn các trường phái khác.

Ở khoảng giữa chúng ta thấy có các vị duy thực ôn hoà thuộc các trường phái Kỳ-na, Mīmāṃsā và Sāṅkhya rất có thể họ tượng trưng cho những học thuyết cổ xưa nhất.

Về phía cực tả là các vị Phật giáo vào thời điểm sau này đã dính kết chặt chẽ với những người thuộc trường phái Vedāntins.

Những người Phật tử rất có thể đã là nguyên nhân gián tiếp cho học thuyết Duy Thực quá khích thuộc một số các trường phái chính thống khởi lên.

Một trong số những câu cách ngôn của hệ phái Vaiśeṣika chứa đựng một lời tuyên bố cho rằng, “Điều chung chung và đặc thù có tương quan với nhận thức”.¹⁹⁴⁴ Câu cách ngôn này không thể được giải thích là theo ý nghĩa của phái Duy Thực, giống như ý nghĩa phi thực tại, bởi lẽ khuynh hướng chung của hệ thống này mang tính chất hoàn

1943. TSP., p. 282. 24 - jātiḥ padārtha itī Vājapyāyanah; rất có thể phải giải thích là Vajāpyāyana- Kātyāyanan), dravyam itī Vyādhī, ubhayam Pāṇinīḥ. Cp. Ruben Die Nyāya-Sūtras, p. 195, p. 195 ff. và Otto Strauss, ZDMG, 1927, p. 135 ff.

1944. V. S., I. 2 - 3.

toàn thực tiễn. Theo hệ thống đó mọi vật đều vừa là tương đối vừa có thực trong cùng một thời điểm.¹⁹⁴⁵ Câu cách ngôn chỉ đơn giản có nghĩa là tính chất chung chung của điều Phổ Quát có những mức độ khác nhau, và những mức độ này có liên quan với nhau. Hệ thống này không những chấp nhận tính Đỉnh kết (cố hữu), có nghĩa là, ta có thể nói, nơi trú ngụ cá nhân của điều Phổ Quát trong điều Đặc thù,¹⁹⁴⁶ hơn thế nữa hệ thống này còn chấp nhận sự hiện diện của điều Phổ Quát nơi điều Đặc Thù của một nơi cư trú thứ hai, mà ta gọi là điều khác biệt¹⁹⁴⁷

Bởi lẽ một mặt, toàn bộ sự vật đều giống với các sự vật khác và mặt khác lại khác biệt với các vật khác, chính vì thế do hệ thống Duy Thực chấp nhận có sự hiện diện trong từng sự vật một của hai người bạn ở chung này, là Tính Đồng Nhất và tính Khác Biệt này. Thí dụ như mỗi nguyên tử đều có chỗ nương náu nơi một thực tại đặc biệt nào đó mà ta gọi là Tính Khác Biệt. Toàn bộ các thực tại tuyệt đối có mặt ở khắp nơi, như thể Không Gian, Thời Gian, Vũ Trụ, Linh Hồn, v.v... đều bao gồm trong những khác biệt tuyệt đối này. Điều này khiến cho các thực thể đó không thể hòa trộn lẫn vào nhau. Những vật khác biệt này là những đơn vị tách biệt mà giác quan chúng ta có thể nhận ra được. Trong những nguyên tử và những thực tại có mặt ở khắp nơi đó mắt thường không thể nhận ra, nhưng thầy Yogi có đa-na thị kiến đặc biệt nên có thể trực tiếp nhìn thấy các thực tại đó bằng chính con mắt của các ngài. Duy Thực thuyết không thể tiến thêm được bất kỳ bước nào nữa!

Chẳng có bất kỳ biến đổi hay phát triển nào về ý tưởng duy thực tiếp theo bên trong trường phái Nyāya-Vaiśeṣika, ngoại trừ bất đồng về vấn đề khả năng nhận thức nơi Tính Đỉnh Kết (cố hữu), ta đã đề cập đến ở trên. Những người Vaiśeṣikas cãi vã nhau về vấn đề điều Phổ Quát tồn tại ở khắp mọi nơi. Một phần trong số họ chủ trương rằng điều phổ quát này chỉ hiện diện ở những nơi mà các vật đặc thù tương ứng xuất hiện. Số khác lại chủ trương: những điều Phổ Quát đó không những chỉ tồn tại ở nơi đó, song còn tồn tại nơi những khoảng thời gian giữa chúng.¹⁹⁴⁸ Mặc dù những điều phổ quát này không hề lộ diện ra. Ngài Prāsaṣtapāda căn cứ vào quan điểm đầu tiên trong số những quan điểm này¹⁹⁴⁹ và ngài đã sát nhập quan điểm này vào học thuyết chính thức của trường phái này.

1945. *apekṣiko vāstavas ca kartṛ-karaṇādi-vyavahārah*, cp Śrīdhara, 197. 26.

1946. *sāmānyāni - sva-viśaya-sarva-gatāmi*, Prāsaṣt., p. 314. 19.

1947. Prāsaṣt., p. 321. 2 ff., câu hỏi đặt ra là rất có thể các Thầy Yogi đã nhận ra sự khác biệt giữa các nguyên tử chỉ bằng chính tầm nhìn đặc biệt của các ngài mà thôi, mà không có bất kỳ nơi cư trú thêm nào trong từng nguyên tử của một thực tại đặc biệt, được gọi là *Differentiae*. Câu hỏi được trả lời một cách phủ định. Theo VS., I. 2. 5-6, điều chung chung và điều khác biệt không cư trú trong toàn bộ những Thực thể, trong những phẩm chất và trong các chuyển động, nhưng trong những thực thể tuyệt đối chỉ có mình những Khác biệt là cư trú trong đó mà thôi. Những điều khác biệt tuyệt đối này đã tồn tại một mình trong tập Bhāya của hệ thống Prāsaṣtapāda.

1948. Cp. NB và NBT., p. 82. 18 ff; bản dịch p. 225.

1949. Prāsaṣtap., p. 311. 14; cp. Śrīdhara, p. 312. 21.

Việc những người Phật tử phủ nhận điều phổ quát lại được phân thành hai giai đoạn. Trong giai đoạn đầu, phái Tiểu Thừa có chủ trương cho rằng quan điểm trừu tượng, tổng hợp và phổ quát chỉ là tên gọi được coi như là những Sức Mạnh đặc biệt (*saṃskāra*), hoặc là những sức mạnh tinh thần¹⁹⁵⁰ hay chỉ là những sức mạnh chung chung.¹⁹⁵¹ Giai đoạn thứ hai trong các trường phái Luận Lý, điều phổ quát được coi như là những khái niệm (*vikalpa*) và tương phản với thực tại khách quan nơi những điều Đặc Thù.

Chẳng còn bất kỳ học thuyết khác nào có thể sánh bằng Trường phái Phật giáo Tiểu Thừa nơi những khuynh hướng chống lại điều phổ quát cả. Ở đây điều gì tương ứng với những kiểu phô trương với tên gọi là quan điểm trừu tượng.¹⁹⁵² Hạn từ này chỉ rõ cho thấy đây cũng là hạn từ giống hệt như hạn từ được sử dụng trong ngữ pháp để chỉ rõ một danh từ, nhưng ở đây danh từ này được mô tả như là một sức mạnh tinh thần¹⁹⁵³ biệt loại (*sui generis*). Trường phái những người Sarvāstivādin lại biến đổi thành một loại sức mạnh phi tâm linh, có nghĩa là sức mạnh¹⁹⁵⁴ chung chung.

Rõ ràng cái ta gọi là điều chung chung hay điều Phổ quát ở đây được biến đổi thành một khả năng phân biệt, giống như một loại (*genus*).¹⁹⁵⁵ Ở đây lại được biến đổi thành một sức mạnh riêng rẽ nối kết một số đơn vị mà tự thân chúng được giả định là chẳng sở hữu chung được gì cả.

Ý tưởng căn bản này được diễn đạt rõ ràng trong cách phân loại của ngài Dignāga về một loại (*genus*) được lấy làm tên đem lại cấu trúc cho tư duy chúng ta.¹⁹⁵⁶ Đây là một loại duy danh thuyết, nhưng thuộc loại không được phân biệt khỏi khái niệm thuyết, bởi lẽ một khái niệm và một tên bao hàm cùng một cơ sở giống nhau.

§ 3. Một số Học thuyết phương Tây tương đương.

Ta thấy luận lý học Ấn Độ thời trung cổ tràn ngập với một cuộc chiến giữa phái Duy Thực và Duy Danh thuyết, cũng giống hệt như thời Trung Cổ tại châu Âu. Những vị trí tương ứng giữa hai thành phần đã được xác định trong giai đoạn sáng tạo ra luận lý học Phật giáo và những thế kỷ thứ V-VIII sau CN. Từ thời điểm đó cả hai học thuyết đã trở thành vững vàng và củng cố vị thế lẫn nhau và không có bất kỳ biến đổi nào đáng kể. Tại Ấn Độ các trường phái này ít khi biến đổi những nguyên tắc căn bản của họ.

1950. citta-saṃpragukta.

1951. rūpa-citta- viprayukta.

1952. saṃjñā=udgrahaṇa, cp. my CC., p. 17-18.

1953. caitta= citta-saṃpragukta-saṃskāra.

1954. nāma-saṃsakāra được bao gồm trong citta-viprayukta-saṃskāra.

1955. nikāya-sabhāgatā – jāti; những người theo hệ phái Sarvāstivādin gọi là citta-viprayukta-saṃskāra., cp. my CC., p.105.

1956. jāti-nāma-kalpanā, cp. ở trên p. 217.

Nếu những vị thế đó còn sống sót thời chúng phải tồn tại trong một điều kiện bất biến. Chúng ta hãy tưởng tượng một giây lát xem trường phái Plato đã tồn tại ra sao tại vùng đất phát sanh ra trường phái đó liên quan đến toàn bộ những chính biến chính trị như vậy và vẫn tiếp tục tuyên xưng cùng một học thuyết những biến vô ý nghĩa về kiểu dáng và hình thái văn chương cho đến tận thời đại chúng ta. Điều này tượng trưng chính xác cho vị trí của duy thực thuyết Ấn Độ. Duy danh thuyết đã trở thành rõ rệt tại Ấn Độ với việc tiêu diệt trường phái các luận lý Phật giáo. Nhưng tại Tây Tạng nó vẫn tiếp tục thực hiện chính xác cùng một thứ giáo lý trong suốt hơn một thiên niên kỷ, tiếp tục cho tới tận thời đại chúng ta.

Các vị duy thực Ấn Độ chủ trương rằng điều phổ quát chính là hữu thể có thực đang cư trú trong những đối tượng ngoại cảnh. Điều Phổ Quát này sở hữu 1) tính đơn nhất 2) tính thường hằng và 3) Tính Đỉnh Kết (cố hữu);¹⁹⁵⁷ Ý muốn nói là, trong mỗi cá nhân đặc thù phổ quát đó bằng cách này cách khác vẫn cư trú ngay trong toàn hảo tính và thường hằng tính. Những người Phật tử trả miếng lại rằng điều Phổ Quát chỉ là 1) một tên gọi thuần túy¹⁹⁵⁸, 2) điều phổ quát đó cũng còn là một khái niệm thuần túy không có bất kỳ một thực tại¹⁹⁵⁹ ngoại vi đầy đủ nào và 3) khái niệm đó cũng mang tính biến chứng,¹⁹⁶⁰ có nghĩa là hoàn toàn phủ định. Họ chỉ thừa nhận rằng khái niệm phủ định chúng ta mới hiểu được bằng cách khác tính vô lý tuyệt đối nơi tính đơn nhất, tính thường hằng và Tính Đỉnh Kết (cố hữu) hoàn toàn nơi một vật chung chung trong từng điều đặc thù một.

Có một tương đồng không thể nhầm lẫn được giữa trận chiến phương Tây và điều gây tranh cãi Ấn Độ. Những đường nét chung thì giống nhau, nhưng không phải ở những chi tiết cụ thể.

Nét độc đáo đầu tiên như sau, đó là tại Ấn Độ vấn đề được liên kết gần gũi cùng với hai học thuyết khác nhau về nhận thức giác quan. Những người Duy Thực chủ trương một tâm thức không có hình ảnh¹⁹⁶¹ và một nhận thức trực tiếp thông qua giác quan của cả hai điều đặc thù ngoại vi và điều phổ quát cư trú trong điều đặc thù đó. Những vị Duy Danh chuyển những điều phổ quát này từ bên ngoài thế giới ngoại vi vào thế giới nội tại chỉ gồm những hình ảnh thuần túy; ý muốn nói là, chỉ bao gồm những điều phổ quát thuần túy. Các giác quan trở thành mối liên quan với các hình ảnh giống như điều đặc thù đối với điều phổ quát. Như vậy, Duy Danh thuyết đặt cơ sở trên học thuyết mà các giác quan và tuệ tri chỉ là hai căn (khả năng) tâm linh không đồng nhất với nhau. Mặc dù được phối kết hợp với bằng mối tương quan nhân quả đặc biệt, bởi vì những hình ảnh luôn nổi lên trong mỗi phụ thuộc thực dụng vào cảm giác vậy.

1957. ekatva-nityatva-anekāma vetatva.

1958. samjñā-mātram.

1959. vastu-sūngo vikalpaḥ.

1960. anya-vyāvṛtta=apoha.

1961. nirākāra.

Còn một nét độc đáo chủ yếu khác nữa là loại trừ hậu quả của điều thứ nhất. Khái niệm Phật giáo về điều đặc thù có hơi khác so với khái niệm phương Tây. Điều đặc thù cảm giác cảm thấy được chính là một điều đặc thù trần trụi, chẳng chứa đựng bất kỳ điều gì khác ngoại trừ tha thể hay tính chất phổ quát. Toàn bộ thuyết Duy Danh và Khái Niệm thuyết phương Tây đều đặt cơ sở trên ý tưởng về một điều đặc thù chẳng gì khác hơn là một điều phổ quát cụ thể.¹⁹⁶² Đường phân ranh nằm tại Ấn Độ, như đã chỉ rõ ở trên: giữa điều đặc thù tuyệt đối và điều phổ quát tuyệt đối, chớ không giữa điều phổ quát cụ thể và điều trừu tượng đâu; vì cả hai đều xuất phát điều phổ quát và điều trừu tượng mà ra. Sự khác biệt chỉ hệ tại ở mức độ trừu tượng mà thôi.

Với những nét độc đáo này chúng ta có thể thừa nhận rằng cuộc tranh cãi tại Ấn Độ tương ứng với cuộc tranh cãi vào thời trung cổ tại phương Tây.¹⁹⁶³

Quay trở lại với triết học phương Tây, điều đó đã trở nên dễ dàng để tưởng tượng ra bằng cách nào ngài Dignāga đã trả lời ngài Berkeley và Locke, giả định rằng hai người này đang ngồi chung một bàn tròn với nhau để thảo luận vấn đề Phổ Quát. Đó là “điều chung chung và điều phổ quát chỉ là những “ý tưởng” tâm linh mà thôi, họ còn cho là những điều phổ quát đó chỉ là những điều “phát minh và sản phẩm của tuệ tri mà thôi”.¹⁹⁶⁴ Ngài Dignāga đã thừa nhận là đúng ngay lập tức. Nhưng “những ý tưởng thuần túy” đó sở hữu những điều cụ thể và đặc thù thời ông đã phủ nhận một cách rất mạnh mẽ điểm này. Nếu những điều phổ quát nhất thiết chỉ do óc mới nhận ra được, điều xảy ra tiếp theo là mọi vật do trí óc nhận ra nhất thiết phải là điều phổ quát. Đường thẳng mà nhà hình học vẽ trên bàn là điều đặc thù, nhưng đường thẳng tôi có trong đầu lại là điều phổ quát. Đường thẳng này là bất định, nó tượng trưng cho toàn bộ những đường thẳng ở mọi lúc mọi nơi. Không nhất thiết phải cho rằng trong khi là đường thẳng đặc thù nó lại “tượng trưng” cho những điều đặc trưng khác nữa. Không thể vừa là điều tượng trưng cho điều đối nghịch được: Đó là một điều đặc thù song lại tượng trưng cho điều phổ quát.

“Ý tưởng đơn giản” chẳng gì khác hơn là hậu quả của một số “sức mạnh”¹⁹⁶⁵, hình

1962. Duns Scotus đã nhấn mạnh về đặc tính nguyên thủy của cá nhân tính (haec citas), nhưng ông vẫn coi đặc tính đó như là một giống loài có thực chất. Guillaume d’Occam khẳng định rằng điều đặc thù chính là điều có thực và những điều phổ quát được tập hợp lại từ chính tuệ tri trực giác của chúng ta về những cá tính điều này rất gần gũi với quan điểm Ấn Độ, nhưng khái niệm về điều đặc thù thuần túy và tuyệt đối lại không hề có mặt.

1963. Ta có thể cho rằng trong khi cố gắng suy ngẫm về mối tương quan giữa thuyết duy danh tuyệt đối và duy thực, Abelard đã diễn đạt các quan điểm ông đã một phần phát hiện thấy tại Ấn Độ. Ông cho rằng điều phổ quát còn mang ý nghĩa nhiều hơn là một tên gọi, điều phổ quát này còn là một thuộc từ (sermo) ngay cả chỉ là một thuộc từ tự nhiên. Chúng ta đã thấy rằng điều phổ quát chỉ là một khái niệm chung chung mà thôi lại luôn luôn là một thuộc từ thuộc một phán đoán giác quan, vì thế cho nên tất cả các điều phổ quát chẳng gì khác hơn là những thuộc từ mà thôi.

1964. Bài luận văn của Locke, cuốn III, ch. III, § 11.

1965. Như trên., cuốn II, ch. XXI, §2.

như lại là một ý tưởng Ấn Độ. Nhưng sức mạnh này chỉ là sức mạnh kích thích tuệ tri để tạo ra “chính sản phẩm” của mình. Điều này cũng ám chỉ đến sức mạnh tạo dựng nên những “ý tưởng” về bò, ngựa, cây cối, công lý, bất định, thường hằng, và những phẩm chất “cơ bản” đẳng tương, về kích thước v.v... và v.v... Điều này hoàn toàn đúng là mọi ý tưởng phải đụng chạm đến một vài điều đặc thù nào đó, hay tương xứng với những điều đặc thù đó. Như ngài Locke cho rằng trong lãnh vực ý tưởng chung chung, những điều đặc thù này chỉ là những “tượng mà thôi”.¹⁹⁶⁶

Ngài Berkley đưa ra lý lẽ của mình như sau: chẳng có ý tưởng chung chung nào cả, mà chỉ có những tên gọi chung chung dành cho các điều đặc thù thôi. “Tên gọi đó gọi trong đầu cho bất kỳ một ai” - thời rất có thể ngài Dignāga đã trả lời cho người đó theo cách sau đây. Những tên gọi hoàn toàn mang tính chất chung chung giống như các ý tưởng. Khả năng nhận được một tên gọi là một dấu hiệu (tượng) nổi bật của một hình ảnh, khi hình ảnh đó được phân biệt khỏi một cảm giác. Toàn bộ những vật khả dĩ có thể đặt tên được đều chỉ là những ý tưởng chung chung giống hệt như những tên gọi mà các vật đó được gán cho. Liên quan đến thực tại giữa ý tưởng trừu tượng và một tên gọi chẳng có gì khác nhau cả.

Giả như ngài Dharmakīrti có thể hiện diện ngay tại một hội nghị chuyên đề, rất có thể ngài sẽ tự diễn đạt theo cách khác thường, khi ngài nói với ngài Locke, theo cách sau đây. “Ngài chủ trương rằng một số ý tưởng tỏ ra tương xứng, còn một số khác thì không, một số là những ý tưởng đơn giản và cá biệt, một số khác là những sản phẩm do tuệ tri tạo ra, được thêm vào những vật không có gì cả. Nhưng tại sao vậy? Ai là vị vua vũ trụ mà lại đưa ra chiếu chỉ một số những ý tưởng được cho là tương xứng còn một số khác lại không? Ý tưởng chỉ là những ý tưởng mà thôi, chúng hoàn toàn không phải là thực tại. Chẳng phải toàn bộ ý tưởng lại bất tương xứng còn những ý tưởng khác thời không thế!” Nhưng khi ngài Locke chủ trương rằng các đối tượng chẳng gì khác hơn là “những sức mạnh” tạo ra nhiều cảm giác khác nhau và những ý tưởng tương ứng trong đầu không còn giống với các đối tượng bên ngoài hơn là tên gọi “cũng chỉ là điều giống như ý tưởng của chúng ta” . - Ngài Dharmakīrti rất có thể sẵn sàng chấp nhận điều này trong khi triển khai rộng khía cạnh này cho toàn bộ những “ý tưởng” chung chung.

Trận chiến giữa Duy Thực và Duy Danh trong luận lý học phương Tây chưa đến thời ngã ngũ. Những đoàn quân tỏ ra thỏa mãn đã bỏ quên chiến trường. Tuyệt đại đa số các luận lý gia hiện đại đã dẹp bỏ chủ đề này là điều không có ý nghĩa và không có giải đáp. Tuy nhiên, vẫn còn có những trường phái của ngài Marburg và của Husserl vẫn còn giữ lại những cố gắng đưa ra những cách giải thích mới về những ý tưởng của Plato. Không, ngay cả trường phái Kinh nghiệm cũng không thích bị áp lực của điều nhất thiết phải cầu viện đến cùng một giải pháp giống như vậy. Rất dễ tưởng tượng ra

¹⁹⁶⁶. Như trên., cuốn II, ch. VIII, §7, VIII, §10 & §17.

bằng cách nào ngài Dharmakīrti sẽ trả lời những học thuyết hơi hiện đại này. Đối với Husserl ngài có thể nói như sau: “Ngài chủ trương ý tưởng những đối tượng tồn tại thực sự”.¹⁹⁶⁷ Nhưng những điều đó không phải chỉ là *một cách nói* thuần túy (*façon de parler*),¹⁹⁶⁸ chẳng có tài khéo của vị giải thích nào trên cõi đời này lại có thể thoát thác toàn bộ những đối tượng ý tưởng đâu”.¹⁹⁶⁹ Mặt khác ngài chủ trương rằng chẳng có khác biệt nào giữa hiện hữu ý tưởng của điều Phổ Quát và hiện hữu thực sự của điều đặc thù.¹⁹⁷⁰ Chúng ta không chống lại! Ngọn lửa có thực chính là ngọn lửa đốt cháy và nấu chín thức ăn. Ngọn lửa ý tưởng là một ngọn lửa tôi có trong đầu. Tôi không bao giờ phủ nhận sự hiện hữu của một ngọn lửa phổ quát trong đầu tôi.¹⁹⁷¹ Nhưng ngọn lửa đặc thù lại tồn tại trong ngoại cảnh (thế giới bên ngoài) ngọn lửa này tượng trưng cho một “thực tại tuyệt đối”,¹⁹⁷² đó chính là thời điểm đem lại hiệu quả mà thôi!”

Trả lời cho lời biện hộ của ngài Natorp về những ý tưởng của Plato rất có thể ngài Dharmakīrti đã trả lời như sau: “Ngài chủ trương rằng học thuyết Plato biến đổi phán đoán $X=A$, trong đó x tượng trưng cho điều cụ thể và đặc thù còn A tượng trưng cho điều Phổ Quát.¹⁹⁷³ Cả hai đều “tồn tại” bởi lẽ đối với Plato hiện hữu có nghĩa là “xác định hoàn toàn yếu tố X ”. Chúng tôi không phản đối! Chúng tôi chỉ muốn thêm điều khoản cho rằng, “tuyệt đối có thực” chính là điều đặc thù cụ thể, không phải là điều ngài Plato thừa nhận là phổ quát”.¹⁹⁷⁴ Trong khi thay đổi cách áp dụng vào lời của ngài Husserl, Dharmakīrti đã nói rằng “Chẳng có tài khéo của người giải thích nào trên trần gian này có thể khử đi hết được sự kiện rõ ràng là ngọn lửa có thực là ngọn lửa có thể đốt cháy và nấu chín đồ ăn, và ngọn lửa ý tưởng mà tôi có trong đầu đương nhiên có thể “hoàn toàn xác định được” là ngọn lửa đặc thù, nhưng ngọn lửa đó không thể đốt cháy và nấu chín đồ ăn được”.¹⁹⁷⁵ Chúng ta nhất thiết phải phân biệt giữa thực tại tuyệt đối và tưởng tượng. Điều sau này (tưởng tượng) là thực tại tâm linh có thực như là *một cách nói mà thôi* (*façon de parler*).

Lại cho rằng có hai khái niệm hơi khác nhau về những khái niệm thực tại, là một sự kiện thường được biết đến nhiều nhất trong Phật giáo. Định nghĩa cổ xưa hiện hữu

1967. Log, Unt.,² II, 124.

1968. Như trên., p. 125.

1969. Như trên., p. 126 .

1970. Như trên., p. 125. “Wir leugnen es nicht ... dass ein fundamentaler, kategorische Unterschied bestehe, zwischen dem idealen Sein and realem Sein, zwischen Sein als Spezies and Sein als Individuelles”.

1971. Loại thực tại này có tên gọi là svarūpa-sattā, cp. SDS, p. 26.

1972. paramārtha-sat.

1973. Natorp, Plato's Ideenlehre, p. 390.

1974. Như trên, p. 391, “Existenz sagt vollständige Determination des “Diesen”.

1975. Về điểm này những người Phật tử đồng ý với trường phái thực nghiệm, cp. W. James, là những bài luận văn về thuyết duy nghiệm cấp tiến, p. 32- 33, và B. Russell, Phân tích tâm linh, p. 137 ff; với sự khác biệt rất quan trọng cho rằng điều có thực tuyệt đối chỉ là một thời điểm mà thôi.

đó chính là khả năng có thể nhận thức được.¹⁹⁷⁶ Hiện hữu được phân thành 12 phạm trù¹⁹⁷⁷ trong đó phạm trù cuối cùng (N^o12) chứa đựng toàn bộ các tiết mục tâm linh.¹⁹⁷⁸ Nhưng trường Phái Đại Thừa lại đổi định nghĩa thành “có thực chính là hiệu quả”¹⁹⁷⁹ và như vậy chỉ có điều cụ thể tuyệt đối bên ngoài và đặc thù, là thời điểm mà thôi. Những đối tượng nội vi chính là cảm giác và hình ảnh. Hình ảnh luôn luôn là điều phổ quát. Người ta chia hình ảnh thành tượng tượng thuần túy (hay Các bông hoa trên trời)¹⁹⁸⁰ và tượng tượng sở hữu một ý nghĩa gián tiếp hay “chung chung” liên quan đến thực tại của một thời điểm. Những tượng tượng vừa kể nhất thiết phải là những điều Phổ Quát.¹⁹⁸¹

Theo ngài Bertrand Russel¹⁹⁸² mối tương quan giữa điều đặc thù ngoại vi và điều phổ quát tâm linh chỉ mang tính chất nguyên nhân. Điều này có thể tương ứng với bộ phận đó của học thuyết Phật giáo đã thay thế cho thực tại phổ quát bằng tính tương đồng giữa những kích thích khác nhau đã được những điều đặc thù riêng rẽ xử lý. Hơn thế nữa, nguyên nhân tính lại không đủ, giữa điều đặc thù và điều phổ quát tương đương, ngoài ra còn có “điều phù hợp” (Comformity). Điều phù hợp này là gì sẽ được giải thích trong chương tiếp theo.

1976. yat prameyam tat sat. Đôi khi đây cũng là định nghĩa của những người Naiyāiks, họ đã phân biệt được giữa sattā-sāmānyam và satta-sāmānyam và svarūpa-sattā, cp. đoạn prāmānya-vāda trong NK., p. 162. ff.

1977. dvādaśa-āyatanāni= sarvam jñeyam.

1978. dharma-āyatana=dharmāḥ.

1979. yad artha-kriyā-kāri tat sat=paramārtha-sat.

1980. anupākhya.

1981. Điều này cũng đã được chứng minh bằng học thuyết Phật giáo về Tam Đoạn Luận; vì đại tiền đề có nghĩa là tính bất biến, lại chỉ là một thực tại gián tiếp của các Khái niệm và những qui luật của khái niệm này. Và tiền đề (kể cả kết luận) có nghĩa là tham chiếu của các khái niệm này với thực tại tuyệt đối của một yếu tố giác quan; điều vừa đề cập đến chỉ là thực tại tuyệt đối mà thôi.

1982. Analysis of Mind, p. 227. – “những sự kiện mở ra cho việc quan sát bên ngoài là những thói quen cơ bản sở hữu được nét riêng biệt cho rằng những phản ứng rất giống nhau được tạo ra do những kích thích ở nhiều khía cạnh rất khác nhau.” cp. tập “Outline of Philosophy”, p. 172 ff. (đường nét của triết học). ”.

Chương IV

BIỆN CHỨNG TÍNH

§ 1. Chính Danh Thuyết Dignāga.

Chúng ta đã tiến gần đến kết thúc Vở Kịch Nhận Thức của ngài Dignāga. Vở kịch này được mô tả bằng đồng nhất tính cổ điển cả về hành vi lẫn nơi chốn. Có hai vở kịch của con người (*dramatis personae*) dính líu đến toàn bộ những gì đang diễn ra trên sân khấu nhận thức. Hai vở kịch đó là Thực Tại và Lý Tưởng. Vở kịch đầu tiên đang chuyển động còn vở thứ hai thuộc dạng tĩnh tại. Vở đầu tiên có tên gọi Thời Điểm (*Point-Instant*), và vở thứ hai có tên gọi là Khái Niệm (*Concept*) hay đôi khi ta còn gọi là Luận lý đơn giản (*logic*). Thực tại chúng ta đã chứng kiến là điều xuất hiện trong hành vi đầu tiên nơi tính chất thuần khiết xác thực, phản ánh trực tiếp tính chất bất khả tri và khó diễn đạt, nhưng lại rất sống động. Ngài Dharmottara đã thốt lên¹⁹⁸³ “Quả là điều phi thường!” Thực tại này càng sống động bao nhiêu thời lại càng ít am tường được bấy nhiêu. Trong hành vi thứ hai chúng ta nhìn thấy một phản xạ thực tại trực tiếp hay có điều kiện nơi một khái niệm. Phán đoán tự phơi bày ra như là một chức năng nối kết lại với nhau một thực tại hầu như không thể hòa hợp được với Ý Tưởng. Hậu kết xuất hiện như là phần mở rộng cho phán đoán. Chức năng của hậu kết chính là nối kết lại thực tại với những khái niệm mở rộng hay được suy ra. Lý do đầy đủ của việc liên kết này tương trưng bằng hai đặc tính quan trọng, đầu cho mang tính chất phụ thuộc, là đồng nhất tính và nguyên nhân tính; tự phơi bày chính mình như là một tham chiếu cho một thời điểm đồng nhất và một tham chiếu đối với hai thời điểm khác nhau, nhưng lại phụ thuộc vào nhau. Trong khi xác định được các Phạm Trù tương quan giữa khái niệm và mối tương của các khái niệm này với Thực Tại tuyệt đối, ta có thể gọi hành vi thứ hai của vở kịch này là hành vi của Môn Phân Tích Siêu thế, xuất hiện tiếp ngay sau hành vi đầu tiên thuộc Môn Mỹ Học Siêu Thế. Trong hành vi cuối cùng này người ta mô tả mối tương quan giữa Thực Tại và Lời Nói. Tuy nhiên, ta có thể định rõ mục tiêu đặc biệt cho thực tại không thể mô tả thực sự được bằng những tên gọi, đương nhiên là chỉ một cách gián

1983. In Apoha-prakarana.

tiếp mà thôi và thực tại này trở thành phận sự của tác giả vở kịch là trình bày thái độ các tên gọi liên quan đến thực tại, để xác định thành phần của thực tại các tên gọi này có thể đụng chạm đến một cách gián tiếp. Như chúng ta sẽ thấy ngay sau đây, bởi vì các tên gọi chỉ có thể đụng chạm đến thực tại một cách biện chứng. Ta có thể gọi hành vi kết luận của vở kịch là hành vi của Duy Danh Phật giáo, cũng chính là hành vi Biện Chứng Phật giáo. Như vậy, tiếp theo sau ví dụ lừng danh này, chúng ta sẽ có một môn luận lý học Thẩm Mỹ, luận lý học Phân Tích và luận lý học Biện Chứng siêu thế; ở đây ta gọi là môn luận lý siêu thế bởi lẽ Luận Lý Học có tương quan với Thực Tại Tuyệt Đối.

Quả thật phần ngôn ngữ đóng vai trò gì trong hành vi nhận thức của chúng ta? Liệu đây có phải là một nguồn trí năng thực sự hay không? Liệu đây có phải là một nguồn trí năng riêng rẽ, khác biệt với giác quan và trí tuệ chẳng? Hay chỉ là một nguồn trí năng thứ cấp được gộp lại trong hai nguồn trí năng chính yếu đó? Thoạt nhìn chúng ta không thể cự tuyệt thân phận của một nguồn trí năng thực sự bằng lời chứng thực được, bởi lẽ theo hệ thống phân tích ở đây, thì nguồn trí năng thực sự mang ý nghĩa gì vậy? Như chúng ta đã thấy, nguồn trí năng này chính là kinh nghiệm phi mâu thuẫn. Trí Năng thực sự chính là trí năng đem lại thành công. Trí năng này xuất hiện trước mỗi hành vi có mục tiêu đem lại thành công. Thực tại ngoại vi tạo kích thích lên bộ máy nhận thức của chúng ta, trong khi thực tại lại là một hình ảnh của một vật, từ đó kích thích xuất hiện từ trước đó, tạo ra kích thích. Có sự hướng dẫn của hình ảnh này chúng ta bắt đầu hành động và, nếu hình ảnh này là điều gì đúng đắn, thời hành vi của chúng ta sẽ dẫn đến thành công, chúng ta đạt đến mục tiêu. Giả dụ như người ta thông báo cho tôi có một cây táo ngay trên bờ sông và trên cây đó có năm quả táo. Thế rồi tôi tiến hành lội xuống dòng sông, tìm thấy cây táo và lấy được năm quả táo đó. Hành vi chúng ta vừa thực hiện là thành công, bởi lẽ lời minh chứng là xác thực. Nhưng điều đó có nghĩa, như một số các triết gia thường cho rằng, các hạn từ là cách diễn đạt đầy đủ các thực tại ngoại vi; rằng mối tương quan giữa đối tượng và tên đặt cho đối tượng đó là điều căn bản và vĩnh cửu; rằng thực tại đó “đan xen” lẫn với các tên gọi, rằng chẳng có thực tại nào nếu không có tên gọi. Kết quả là các tên gọi xuất hiện trước thực tại; rằng ngôn ngữ là một loại Sức Mạnh Sinh Học, giúp hình thành khái niệm của chúng ta và hình thành ngay cả chính thực tại phù hợp với những khái niệm đó? Chúng ta sẽ thấy ngay sau đây thôi là toàn bộ những bóng đêm ý kiến này đều xuất hiện nơi Triết học Ấn Độ. Những người Phật tử đối kháng lại toàn bộ những bóng đêm ý kiến này bằng một cách phủ nhận rất mạnh mẽ và dứt khoát. Ngôn ngữ chẳng phải là một nguồn trí năng riêng rẽ đâu và các tên gọi cũng chẳng phải là cách diễn đạt thực tại đầy đủ và trực tiếp. Các tên gọi tương ứng với hình ảnh hay khái niệm. Các tên này chỉ diễn đạt những điều Phổ Quát mà thôi. Hiểu theo cách thông thường, các tên gọi không thể phản chiếu trực tiếp Thực Tại, bởi lẽ thực tại bao gồm những điều đặc thù chứ không phải những điều phổ quát. Ta không

thể đạt đến những điều Phổ Quát bằng các hành vi có mục đích được. Cũng giống như các khái niệm và những tên gọi là những điều phổ quát đó phản xạ gián tiếp hay có điều kiện¹⁹⁸⁴ của thực tại mà thôi; chúng chỉ là “tiếng vang”¹⁹⁸⁵ của thực tại mà thôi, những điều phổ quát này chỉ mang tính luận lý chứ không có thực. Vì là một nhận thức gián tiếp của thực tại, ngôn ngữ không khác hậu kết là bao, điều người ta cũng định nghĩa là một cách nhận thức gián tiếp. Tên gọi chỉ là một hạn từ trung độ thông qua hạn từ này ta nhận ra đối tượng của tên gọi đó. Mỗi liên kết giữa hạn từ trung độ và đại hạn từ ở đây có cơ sở trên đồng nhất tính của một tham chiếu khách quan, diễn dịch cũng mang tính chất phân tích và ba khía cạnh của lý lẽ được thể hiện; thí dụ như: 1) ta gọi đối tượng này là một chiếc bình gốm, 2) bất kỳ nơi nào ta phát hiện ra những đối tượng giống như vậy, ta đều gọi các đối tượng này là những chiếc bình gốm, 3) ta không bao giờ áp dụng những tên này cho những đối tượng không phải là bình gốm. Tuy nhiên, học thuyết này - cụ thể là học thuyết giống như những lý lẽ luận lý, cho rằng các tên gọi chỉ là những tiêu hiệu (tượng) gián tiếp của thực tại mà thôi. - học thuyết này chẳng phải là khía cạnh chính của học thuyết ngài Dignāga chủ trương. Ngài tiếp tục khẳng định rằng toàn bộ các tên đều mang tính chất phủ định hay chúng ta cũng có thể cho là mang tính chất biện chứng nữa.

Như vậy, tại Ấn Độ các nhà luận lý học Phật giáo cho môn biện chứng tự nhiên của trí tuệ nhân loại như là một môn học có tựa là Học Thuyết các Tên Gọi. Đây cũng chỉ là một loại Duy Danh Thuyết. Người ta cũng thường hiểu rằng các khái niệm và tên gọi đều bao trùm cùng một lãnh địa. Bởi lẽ tư duy khái niệm được định nghĩa là tư duy được gọi bằng tên. Một tư duy có khả năng kết hợp thành một khối với một tên gọi. Ngài Dignāga cho rằng: “Các tên gọi đều bắt nguồn từ những khái niệm và ngược lại (*vice versa*) “Các khái niệm cũng có thể bắt nguồn bằng các tên gọi.” Chính vì vậy để xác định phụ nhập ý của các tên gọi cũng giống hệt như xác định đặc tính cơ bản của các khái niệm mà thôi. Học thuyết Khái Niệm được ghép vào khuôn một học thuyết các tên gọi có thể được giải thích bằng những điều kiện lịch sử đặc biệt từ đó học thuyết Phật giáo xuất phát. Đối với một số trường phái họ coi ngôn ngữ như là một nguồn tuệ tri đặc biệt, căn bản và tuyệt đối, được phối kết hợp với các giác quan và khả năng hiểu biết. Để trả lời cho các học thuyết này ngài Dignāga đưa ra lời tuyên bố sau đây:¹⁹⁸⁶

Kiến tri bắt nguồn từ các từ (trên nguyên tắc) không khác gì đối với kiến thức xuất phát từ Hậu kết. Quả thật tên gọi có thể diễn đạt ý nghĩa của chính mình bằng cách bác bỏ ý nghĩa đối kháng, thí dụ như các từ “có một nguồn gốc” (định rõ chính ý nghĩa của các từ này chỉ bằng cách thông qua tương phản với những vật không có nguồn gốc hay mang tính chất thường hằng).

1984. Những người Ấn Độ đã phân biệt một cách rõ ràng rằng nhận thức trực tiếp từ những phản ánh của nhận thức gián tiếp đã được xem xét trong đoạn trích dẫn của Pārthasārathi (ad Slokay, p. 559) - ...

1985. Cp. đoạn trích dẫn trong phần ghi chú trước đó.

1986. Pram.-Samucc., V. 1.

Kiến tri bắt nguồn từ các hạn từ (trên nguyên tắc) không đối với hậu kết có nghĩa đây chính là kiến thức gián tiếp. Quả thật Kiến Tri có thể hoặc là kiến tri trực tiếp hay kiến tri gián tiếp, hoặc là kiến tri bắt nguồn từ các giác quan hay từ trong khả năng hiểu biết, hoặc từ nhận thức (cảm giác) hay từ hậu kết (khái niệm). Kiến tri bắt nguồn từ các hạn từ không trực tiếp, đây không phải là cảm giác. Đây chính là kiến tri gián tiếp, cũng giống hệt như kiến tri thông qua hậu kết. Hơn thế nữa, đây lại là kiến tri phủ định hay biện chứng. Như vậy, một khía cạnh mới đối kháng với kiến tri trực tiếp và gián tiếp, đối kháng với các giác quan và cả khả năng hiểu biết nữa. Các giác quan chính là khẳng định, là khẳng định “thuần túy”.¹⁹⁸⁷ Khả năng hiểu biết mang tính chất biện chứng, có nghĩa là khả năng hiểu biết này luôn luôn mang tính chất phủ định, khẳng định của khả năng hiểu biết này không bao giờ mang tính chất trực tiếp, cũng không bao giờ mang tính chất thuần túy, mà chỉ là khẳng định chính ý nghĩa của khả năng hiểu biết đó nhất thiết thông qua một cách khước từ của một số ý nghĩa nào khác. Từ “màu trắng” không chuyển tải nhận thức về tất cả các đối tượng màu trắng. Các đối tượng này là bất định và chẳng ai biết được toàn bộ các đối tượng này. Từ “màu trắng” này cũng chẳng chuyển tải nhận thức về Hình Thái Phổ Quát của “đặc tính màu trắng” này như là một Hữu Thể ngoại vi do các giác quan nhận thức được. Nhưng màu trắng này chỉ ám chỉ đến một đường nét phân ranh giới giữa màu trắng và màu không - trắng, mà ta nhận thức được nơi từng trường hợp riêng rẽ của màu trắng đỏ. Chúng ta nhận ra được màu trắng thông qua màu không-trắng và cũng nhận ra màu không trắng thông qua màu trắng. Cũng giống như vậy, đối với con bò, hay “bò tính” (cowness). Ta nhận ra được con bò do tính tương phản với tính không-bò. Khái niệm “có nguồn gốc” chẳng chứa đựng điều tuyệt đối nào khác hơn là tính tương phản với điều thường hằng. Phủ định ở đây mang tính chất chung lẫn cho nhau. Có một nguồn gốc có nghĩa là phủ định thường hằng tính và thường hằng tính có nghĩa là phủ định nguyên nhân. Bởi lẽ cùng một điều này ám chỉ đến mỗi khái niệm và mỗi tên gọi. Theo ý nghĩa này chúng ta có thể nói giống như ngài Hegel như sau “Phủ định tính chính là Linh Hồn của vũ trụ”. Nhưng Hegel chẳng để lại trên cõi đời này điều gì khác ngoài một mớ luận lý; chính vì thế nơi thế giới của Hegel chẳng có gì tồn tại ngoại trừ Phủ Định. Theo quan điểm của Phật giáo ngoài luận lý ra còn có một thực tại thuần túy không mang tính chất phủ định cũng không mang ý nghĩa biện chứng, những Khái niệm hay là luận lý, toàn bộ những thứ đó đều chỉ là phủ định và biện chứng mà thôi. Thực Tại hay Nội Chất Thể lại là khẳng định, là khẳng định thuần túy, Nội Chất Thể không mang tính phi biện chứng. Phủ định ít nhất cũng để lộ bộ mặt thực sự của mình. Ít nhất chúng ta có thể trả lời được câu hỏi nan giải. “Vì lẽ gì lại cần thiết phải có phủ định trên cõi đời này? Một mình khẳng định không được sao!” Nhận thức chính là nhận khẳng định cho thực tại. Nếu phủ định cũng là nhận thức về thực tại, tại sao ta lại cần đến cả hai khẳng định và phủ định làm gì? Giờ thì chúng

1987. Xin đọc cp. ở trên, p. 192.

ta đã có câu trả lời. Trí năng trực tiếp chính là Khẳng Định còn trí năng gián tiếp lại là phủ định. Nhưng khẳng định thuần túy chỉ là cảm giác mà thôi, ngược lại Lý Lẽ thuần túy luôn luôn là biện chứng. Điều này có nghĩa là phủ định Học Thuyết cho rằng chỉ có hai nguồn trí năng là các giác quan và khả năng hiểu biết, nhận được một nền tảng mới và sâu đậm. Các giác quan và khả năng hiểu biết không những chỉ có liên quan với nhau như là nguồn trí năng trực tiếp và gián tiếp, cả hai còn tương quan với nhau như là khẳng định và phủ định, như là nguồn trí năng phi biện chứng và biện chứng nữa.

Một chương trong tác phẩm vĩ đại của mình xử lý việc chuyển tải trí năng thông qua các hạn từ, ngài Dignāga bắt đầu bằng lời tuyên bố rằng: “Trí năng bằng lời không phải là trí năng trực tiếp, mà chỉ mang tính chất hậu kết, tương đối và biện chứng.” Thế rồi ngài khảo sát tỉ mỉ những học thuyết khác nhau của các trường phái khác. Ngài bác bỏ học thuyết có tên gọi là diễn đạt điều phổ quát, vì lý do tính chất “bất định và không nhất quán”.¹⁹⁸⁸ Bài phê bình của ngài nhắm đến ý kiến cho rằng điều Phổ Quát chính là một Hữu thể nằm trong một điều đặc thù và các giác quan có thể nhận thức được một cách trực tiếp. Điều phổ quát bao hàm một tính chất bất định của các điều đặc thù, không thể nhận ra được một cách trực tiếp. Thế rồi ngài bác bỏ học thuyết Vaiśeṣika, theo đó các tên gọi chỉ diễn đạt những “Điều khác biệt”. Học thuyết này hình như trở thành đồng minh gần gũi với chính học thuyết về các tên gọi phủ định, nhưng ngài bác bỏ điều này, vì đặc tính duy thực thuyết nơi học thuyết này. Như chúng ta đã thấy, quả thật những người Vaiśeṣika đã thừa nhận rằng trong mỗi điều đặc thù Có Hữu Thể ngự trị, trong đó như là điều Khác biệt (Differentia) thực sự, có nghĩa là một “Tha Thể” đích thực. Nhờ có sự khác biệt này ta có thể phân biệt được mỗi vật riêng rẽ và ngay cả từng mỗi nguyên tử cũng có thể được phân biệt khỏi các vật khác. Ngài còn bác bỏ thêm nữa học thuyết Naiyāvika¹⁹⁸⁹. Cho rằng các tên gọi diễn đạt ba phạm trù vạn vật, là Các vật Phổ Quát trừu tượng, các vật Phổ Quát cụ thể và các vật cụ thể. Các vật tuyệt đối lại tuyệt đối không thể nào được diễn đạt bằng lời và những vật phổ quát cụ thể lại không thể được phân biệt khỏi những vật trừu tượng được. Cả hai đều là những vật phổ quát và cả hai đều là trừu tượng. Tuy nhiên, các tên gọi diễn đạt được điều phổ quát, nhưng là điều phổ quát nào vậy? Đây là những điều phổ quát chỉ tồn tại trong đầu, do sức mạnh của tưởng tượng sáng tạo, tạo dựng nên và cơ bản cũng mang tính chất phủ định, tương đối và biện chứng. Sau khi đã bác bỏ những ý kiến bất đồng, Dignāga nhắc lại rằng trí năng do những lời tạo ra lại nhận ra được thực tại bằng phương pháp “khước từ điều Trái Nghịch” có nghĩa là khước từ một cách phủ định hay biện chứng.

Jinendrabhūdhī ngừng bài chú giải của ông ngay tại điểm này¹⁹⁹⁰ thuộc bản văn

1988. ānāntyād vyabhicārā ca, như trên., V. 2. Cp. TSP., p. 277. 27- na jātīśabdo bhedaṇām vācaka ānāntyāt.

1989. NS., II, I. 65.

1990. Cp. Viśāla-amalavatī, Tanjur, Mdo., tập 115 (Peking), pp. 285 ff.

của ngài Dignāga và đưa ra bài tóm tắt sau đây về học thuyết của ông, ở đây tôi xin dịch một cách đầy đủ như sau.

§ 2. Jinendrabuddhi Chú Giải về Ý Nghĩa Phủ Định Các Tên Gọi.

a) Mọi tên gọi đều mang tính phủ định.

(*Pram.-samucc.-vṛtti* trong tập V 11). “Chính vì thế ý nghĩa của một hạn từ hệ tại ở việc khước từ ý nghĩa không nhất quán”. “Điều này có nghĩa là” (Như đã thấy rõ ràng trong các tên gọi như vậy). Vì “sở hữu nguồn gốc”, v.v... các tên đó lại hệ tại ở chính việc khước từ điều thiếu nhất quán. (Học thuyết này đã được nhắc đến ngay từ lúc đầu và hiện thời đã được) xác định “bằng việc khước từ toàn bộ những ý kiến mâu thuẫn”.

(Jinendrabuddhi, f. 285 a. 1.). Các hạn từ này có nghĩa là trong lúc tóm lược việc khước từ toàn bộ những ý kiến Duy Thực cho rằng các hạn từ đó) diễn đạt những điều Phổ Quát (thực sự) v.v... (ngài Dignāga chỉ có ý xác minh chính học thuyết của mình (do chính ngài đề cập đến ngay từ đầu). Chúng ta có thể thắc mắc chỉ bằng cách khước từ những ý kiến ngoại lai thời chúng ta không thể xác minh được chính học thuyết của mình, theo những gì chúng ta đã giải thích khi xem xét và bác bỏ. Điều *mang dạng giả thuyết (Modus tollens)* thuộc tam đoạn luận giả thuyết hỗn hợp (mà trường phái Sāṅkhya chấp nhận như là một bằng chứng phụ thuộc). Nhưng điều phê phán này không thể thực hiện được, bởi lẽ chính học thuyết của ngài Dignāga đã được nói đến ngay từ đầu, trong đó ngài cho rằng: “Chính vì trong hạn từ “sở hữu nguồn gốc”, chính ý nghĩa của hạn từ đó luôn luôn được diễn tả thông qua việc khước từ điều ngược lại”. Như vậy, ta có thể chứng minh được bằng lời (theo nguyên tắc) không khác gì so với hậu kết. (385 a. 3). Bằng cách loại bỏ nguyên tắc của các vị chủ trương rằng ngôn ngữ là một nguồn trí năng trực tiếp tách biệt và rằng ngôn ngữ diễn đạt điều Phổ Quát và (điều khác biệt) thông qua lời khẳng định trực tiếp, (bằng cách loại bỏ những điều đó), cùng một học thuyết (của tác giả, cụ thể là học thuyết cho rằng ngôn ngữ diễn đạt những điều Phổ Quát không thông qua lời khẳng định, nhưng lại thông qua lời phủ định) đã được xác minh.¹⁹⁹¹ (285. a. 4) Các hạn từ này là một nhận định giới thiệu). (Ngài Dignāga có ý định giải thích và chứng minh chính học thuyết của ngài.

(285. a. 4). Đến đây, (liệu hạn từ “khước từ”) ở đây có ám chỉ đến phủ định đơn giản hay ám chỉ đến một loại phủ định đặc biệt thuộc loại này? Và đâu là hệ lụy dính líu đến việc từ khước này? Nếu đây là lời phủ định đơn giản về tính không nhất quán. Chúng ta sẽ rơi vào mâu thuẫn với bản văn, trong đó có khẳng định rằng các hạn từ diễn đạt chính ý nghĩa của các hạn từ đó” bằng cách loại bỏ điều trái ngược; bởi lẽ (cứ sự thường), lời bác bỏ đơn giản điều gì đó được thực hiện một cách tùy thuộc vào lời

1991. Ở đây J. chú giải hạn từ “xác định, xác minh” (gnas-pa=vyavasthita) ngài D. đã sử dụng liên quan đến chính học thuyết của ngài sau khi đã loại bỏ những quan điểm khác nhau. Là một bài chủ giải hơi vô dụng .

(tuyên bố) ý nghĩa (trực tiếp) của chính chúng ta (285. a. 6). Một phần ý nghĩa sẽ được gọi ý bằng phủ định. Hạn từ sẽ diễn đạt ý nghĩa đặc biệt (được gây ra) bằng một phủ định được (ngụ ý). Những người chủ trương học thuyết ý nghĩa kép này lại tỏ ra đối kháng với bản văn của ngài (Dignāga).¹⁹⁹²

(285. a. 7). Nhưng nếu (hạn từ “khước từ” ở đây) ám chỉ đến một loại phủ định đặc biệt,¹⁹⁹³ thế rồi quan điểm khước từ cũng tương tự¹⁹⁹⁴ như việc khước sự điều trái ngược (có nghĩa là cũng tương tự như việc thực hiện hai điều khác nhau, khước từ điều trái ngược và khẳng định ý nghĩa của chính chúng ta), quan điểm này bị từ khước. Quả thật ý nghĩa ở đây chính là một tiểu từ của hạn từ phủ định lại không có chức năng nào khác hơn là một lời phủ nhận, (cũng chính vì thế mỗi hạn từ) có thể không có chức năng nào khác hơn là việc khước từ điều thiếu nhất quán.

(285. b. 1). Nhưng liệu quan điểm về ý nghĩa kép có thực sự là một quan điểm khác không? Ta phát hiện ra sai lầm trong quan điểm này, (có nghĩa là sai lầm hình như là điều đó đi ngược lại với bản văn của ngài Dignāga), liệu sai lầm này cũng mở rộng đến (tận quan điểm khác) hay không, bởi lẽ ngài Dignāga nói đến “chính” ý nghĩa của hạn từ này)? Không đâu, sẽ không phải như vậy đâu! Bởi lẽ việc khước từ điều trái ngược chính là ý nghĩa dành riêng (cho mỗi hạn từ). Và không có điều mâu thuẫn (với lời tuyên bố của ngài Dignāga), bởi lẽ “chính” ý nghĩa của hạn từ cũng chỉ là lời khước từ của điều trái ngược (và chẳng còn điều gì khác nữa). Điều này được diễn đạt ở đây bằng hạn từ “khước từ điều trái ngược” quả thật mục tiêu bản văn của ngài Dignāga chính là hạn từ “diễn đạt *bằng khác biệt (per differentiam)*” chính ý nghĩa của hạn từ đó.

(285. b. 2). Còn một cách suy xét khác nữa! (Chúng ta sử dụng Quan điểm và Phản hướng luận như là hai hình thái trong Tam Đoạn Luận, một đằng là khẳng định, còn đằng kia là phủ định). Nếu chúng ta ra lệnh cấm điều gì đặc biệt, chúng ta hiểu rằng đây là điều khác với điều khác. Việc thực hiện việc ra lệnh cấm điều gì đó được hiểu như là một quan điểm và một phản hướng luận. Như vậy, các hạn từ có ý nghĩa là khẳng định và khước từ. Như vậy, chỉ có một phần của mối tương quan này phải được hiểu như là khước từ điều trái ngược (285. b. 4). Nhưng ở đây người ta chủ trương rằng các hạn từ biểu thị những ý nghĩa loại trừ một cách đặc biệt (các ý nghĩa như vậy cụ thể là các hạn từ hệ tại ở điều phủ định điều thiếu nhất quán). (Chỉ có một ý nghĩa, chỉ có giữa khẳng định và phủ định điều trái ngược) chứ không có mối tương quan như vậy nói đến một ý nghĩa sẽ mô tả ý nghĩa khác.

(285. b. 4.). Tuy nhiên, liệu chúng ta không hiểu trong cuộc sống chung các hạn từ lời nói hoặc là chỉ có ý nghĩa khẳng định mà thôi, hay chỉ có ý nghĩa phủ định mà thôi sao?.”

1992. Phần đầu của dòng 285. a. 7 là một nhắc lại do in lầm.

1993. Phủ định đặc biệt này cũng được gọi là paryūḍāsa.

1994. Xin sửa mnan-par thành mñam-par.

Không đâu, đâu có phải như vậy! (Các hạn từ chỉ diễn đạt các điều phủ định, chỉ có những điều khác nhau!), bởi lẽ một điều khẳng định thuần túy không (ám chỉ) bất kỳ phủ định nào là điều vô nghĩa (điều đó không chuyển tải) kết quả bất định nào. Sẽ chẳng có phản hướng luận nào không có chỗ đứng nơi bất kỳ việc phủ định thuần túy nào. Cũng chẳng có bất kỳ quan điểm nào lại thiếu phản hướng luận cả.¹⁹⁹⁵ Một quan điểm hay phụ tùy tích cực)¹⁹⁹⁶ được hiểu như là ý nghĩa trực tiếp, nhưng điều đó không thể xảy ra được mà không có một phủ định cùng một lúc đó (hay phản hướng luận). Phản hướng luận hệ tại ở việc khước từ một ý nghĩa ngoại lai đối với chính ý nghĩa của chúng ta. Ta không thể tưởng tượng ra được một phản hướng luận sẽ tồn tại mà không ám chỉ đến một quan điểm.

(285. b. 7). Chính vì lý do này hạn từ không hoàn thành được hai nhiệm vụ khác nhau, tức là khước từ ý nghĩa không nhất quán và lời tuyên bố tích cực về chính ý nghĩa của chúng ta. Bởi lẽ yếu tính ý nghĩa của chính chúng ta về một hạn từ hệ tại ở ý nghĩa khác biệt với những ý nghĩa khác. Ngay sau khi ý nghĩa này được diễn đạt, chúng ta không do dự cảm thấy rằng điều trái ngược bị loại bỏ.

(285. b. 8). Chính vì khi chúng ta nói “hai anh em song sanh”! Chính vì cặp anh em này cần tạo thành một cặp, chúng ta nhất thiết phải hiểu rằng có một cặp khác khi ta nói đến cặp song sanh này, - Cũng chính vì vậy, trong bất kỳ loại nào hệ tại ở hai tiết mục riêng rẽ nhau; Bởi lẽ chúng chỉ là hai, khi một người được chỉ rõ cho thấy là được phân biệt rõ ràng với người kia.

(286. a. 2). (Có phản đối được đưa ra ở đây).¹⁹⁹⁷ Nếu hạn từ đã sử dụng hết hoàn toàn chức năng của mình bằng cách cự tuyệt điều trái ngược, chúng ta sẽ buộc phải tìm kiếm một hạn từ khác để diễn tả phụ nhập ý tích cực của hạn từ đó. Nhưng đây lại là một sai lầm, bởi lẽ hạn từ này tức khắc cự tuyệt điều trái ngược. Quả thật một hạn từ chỉ bằng cách gợi ý ra chính ý nghĩa của mình cũng sẽ gợi ý việc khước từ của mọi sự không nhất quán, bởi lẽ điều này gợi ý nghĩa (phủ định) là không thể nào tách biệt khỏi (ý nghĩa tích cực được).

(286. a. 4). Như vậy chẳng có mâu thuẫn nào dẫu nhỏ nhất trong khi ta chủ trương rằng “chính” ý nghĩa của một hạn từ lại hệ tại ở việc phủ định cả.

b) Nguồn gốc Điều Phổ Quát.

(286. a. 4). Hơn thế nữa, (dẫu có là phủ định!) (ý nghĩa phủ định) này tượng trưng cho điều gì vậy? Ý nghĩa này tượng trưng cho một Hình Thái Phổ Quát mà người nói có ý muốn chỉ rõ. Quả thật hình thái này rõ ràng có liên quan đến một hạn từ. Chính vì thế hạn từ chính là bằng chứng điều gì người nói muốn diễn đạt.

1995. Xin đọc NBT., p. 7S. 22 - ekasya, anvayasya viatirekasya vā, yo(a)bhāva-nīścayah sa eva aparasya dvitīyasya bhāva-nīścaya-anantārīkaḥ.

1996. anvaya-vyatireka cũng giống hệt như là bhāva-abhāva. CP. NBT., p. 79.7 – anvaya-vyatirekau bhāvābhāvau.

1997. Do Bhāmaha, cp. TS., và TSP., p. 291.

(286. a. 5). Tuy nhiên, nếu một điều phổ quát thực sự có ý nghĩa do một hạn từ đem lại, bằng cách nào một hình ảnh tâm linh (cụ thể) được giả định trở thành một đối tượng tương ứng với một hạn từ? (Vâng, đúng như vậy). Chính hình ảnh tâm linh này tạo thành điều phổ quát (toàn diện). (286. a. 6). Làm sao thế được? (Hình ảnh tâm linh này chính là điều Phổ Quát, bởi lẽ hình ảnh này tượng trưng cho một kết quả phối kết hợp của rất nhiều nguyên nhân). Quả thật (giả dụ như) một cảm giác thị giác. Đây là một sản phẩm chung của một cơ quan thị giác, của một phản xạ và tác ý (theo một hệ thống)¹⁹⁹⁸ bằng không (theo những vị Duy Thực) cảm giác này do Linh Hồn và hành động tương tác tạo ra giữa một giác quan nội tại, một giác quan ngoại vi và một đối tượng bên ngoài. Toàn bộ những nhân tố này đều là những đơn vị tách biệt nhau. Trong đó chẳng có một tính đơn nhất phổ quát nào lan tỏa khắp cả. (Nhưng cả ba nhân tố đó lại tạo ra một kết quả đồng phối kết hợp). Cũng giống vậy một cây *simśapa* và từng đối tượng riêng rẽ khác, do tự bản thân không có được bất kỳ tính đơn nhất lan tỏa thực sự lẫn nhau gì cả, do từng người quan sát chỉ cảm nghiệm được nơi chính tâm linh của mình một cách riêng biệt, tuy nhiên người quan sát đó lại tạo ra được một cách trình bày riêng biệt được liên kết với nhau. Những đối tượng này kích thích khả năng tưởng tượng sáng tạo của chúng ta và (nhiều hành động thuộc loại tưởng tượng này) lại tạo ra một phản xạ liên kết¹⁹⁹⁹ phản xạ này lại trở thành từng khái niệm riêng rẽ.²⁰⁰⁰

(286. a. 8). Và (từng cách trình bày này lại xoay xở) cách nào đó để giới thiệu cho chúng ta (một loạt những vấn đề có nhiều dạng khác nhau, mặc dù chúng không khác nhau là bao. Mỗi cách trình bày này tượng trưng cho một thể thống nhất giữa cái được mô tả là điều đặc thù và điều mang đặc tính (chung chung). Bản chất của khả năng tạo các Khái niệm này hệ tại ở điều này là có khả năng xoá bỏ được khác biệt của những hình thái cá thể riêng rẽ (và thay vào đó bằng một dạng phổ quát chung chung).

(286. b. 2). Giờ đây tính nhân loại hay lầm lẫn lại tin rằng phản xạ chung chung thuần túy này chính là một ngoại vật. Điều này lại toát ra và phân tán khắp²⁰⁰¹ nơi thế giới bên ngoài như thể (đây chính là vô số những đối tượng có thực). Và cũng như vậy là những thói quen của suy tư nhân loại chung chung và mọi người đều tin rằng việc hiện hình này tượng trưng cho điều Phổ Quát thực sự.²⁰⁰² (286. b. 3). Thế rồi những gì ta cho rằng ý nghĩa của một hạn từ lại chính là điều Phổ Quát và chỉ hệ tại ở việc khước từ điều trái ngược ra sao? (Vâng, quả thật!) Vì Chính điều phổ quát này chẳng là gì khác hơn là việc khước từ điều trái ngược. (286. b. 3). Thế thì bằng cách nào điều gì đã tạo ra

1998. Theo Bhāmaha, cp. TS. và TSP., p. 291.

1999. tha-mi-dad-par snañ-ba = abheda-pratibhāsa.

2000. rnam-par-rtop-pai śes-pa = vikalpa-vijñāna.

2001. kun-tu-hphro-ba-ñid=prapañcita.

2002. Hiểu theo nghĩa đen. 286. b. 2-3. “Việc khuếch tán lan tỏa khắp những vật này hoàn toàn chỉ tồn tại trong khả năng hiểu biết của chúng ta mà thôi, như thể các vật này tồn tại nơi ngoại cảnh, do người nhận thức xử lý. Tùy thuộc vào cách suy tư của người đó, như là điều Phổ Quát vậy”.

khác biệt nơi từng đối tượng bên ngoài so với những đối tượng khác lại (chẳng gì khác hơn là một hành vi tâm linh) khước từ điều trái ngược vậy? Quả thật “điều khác biệt”, “việc khước từ điều trái ngược”, “việc làm rõ điều gì là khác biệt” chính là vô số cách để diễn đạt cùng một sự việc giống nhau, bởi lẽ chúng ta không chấp nhận rằng sự khác biệt chính là điều gì đó đã thế lại còn là điều được phú bẩm cho sự khác biệt đó.

(286. b. 5). Chính vì thế (câu hỏi tiếp theo sau đây lại khởi lên). (Nếu nhận thức và lời nói của chúng ta chứa đựng sự thật (chân đế) và chỉ dẫn chúng ta đến được thực tại, và nếu thực tại chỉ bao gồm những điều đặc thù mà thôi, ngược lại lời nói của chúng ta chỉ diễn đạt những điều phổ quát và những phủ định mà thôi) thời làm sao chính yếu tính y hệt của một điều đặc thù bên ngoài, là Nội Chất Thể, lại được biến đổi thành điều gì đó có thực mang tính chất tâm linh và phủ định được? (286. b. 5). Câu hỏi này nổi lên không đúng chỗ. Các vị Triết Gia Siêu Thế đang tham gia vào việc khảo sát Thực Tại Tuyệt đối sẽ luôn luôn nhận ra được cách phân biệt (giữa thực tại và ý tưởng), nhưng những người khác thì không làm thế được. (Những người bình thường luôn luôn lầm lẫn hai điều này với nhau). Bởi lẽ họ cho rằng chính hình ảnh họ có trong đầu có thể đem lại hiệu quả và có thực. Họ tin rằng ngay giai đoạn đầu tiên khi chúng ta nhìn thấy một vật và đặt cho nó một tên gọi, cũng như vào lúc hành vi thực tế của chúng ta hướng về điều này, thời vật đó vẫn chính là cùng một vật do óc tưởng tượng của chúng ta tạo nên, (họ tin rằng thực tại rất phù hợp với tư duy). (286. b. 7). Chính vì thế tưởng tượng hoàn toàn phù hợp với các thói quen suy tư của họ, nếu như các thói quen này đổ tội cho chúng ta ý kiến cho rằng việc khước từ điều trái ngược chính là một thực tại bên ngoài. Nhưng một người có kiến thức, được huấn luyện khi họ tham gia việc khảo sát chân đế (sự thật) tuyệt đối, sẽ không bao giờ tin vào tính đơn nhất (và thực tại của điều Phổ Quát), bởi lẽ mỗi phân xạ và (mỗi vật) chỉ hệ tại nơi chính Thực Tại và có thể chấp nhận mà không có điều mâu thuẫn nào.

(287. a. 1). Chính vì thế chẳng bằng cách mâu thuẫn nào có thể thừa nhận rằng thực tại tượng trưng cho nền tảng những cách mô tả chẳng là gì khác hơn là việc khước từ điều trái ngược. (Những điều riêng biệt khác nhau thực sự tạo ra những kích thích giống nhau) như vậy một thể thống nhất các kết quả được tạo ra như vậy, lại cho phép gác sang một bên nhưng điều riêng tư đó, không tạo ra cùng một kết quả. (Những điều tạo ra cùng một kích thích) trở thành nguyên nhân cho một ảo tưởng siêu thể và tạo ra cách mô tả lan tỏa khắp, mang hình dáng một điều phổ quát. Như vậy đây chính là cách chứng minh rằng điều Phổ quát chính là một sản phẩm xuất hiện bằng ảo giác như là một thực tại bên ngoài vậy).²⁰⁰³

2003. Nghĩa đen. 287. a. 1-287. a. 2. “Quả là do tính thống nhất nơi kết quả mà vật cá biệt này được loại sang một bên không sở hữu được kết quả đó; qua trung gian kinh nghiệm nội tại nơi chính tâm linh của chúng ta, những điều cá biệt này trở thành nguyên nhân của sức mạnh tạo ra một kết quả ảo tưởng và tạo ra một kết thúc liên kết hình thái của điều phổ quát; điều này đã được chứng minh làm rõ”.

c) Điều gây tranh cãi với người duy thực.

(287. a. 2). Đối với điều này (người duy thực) cho rằng thực tại bên ngoài của điều Phổ Quát lại đưa ra điều phản đối như sau. Nếu “một cây” chẳng là gì khác hơn là phủ định của tính chất “không-cây”, chúng ta sẽ không bao giờ có thể giải thích được nhận thức về một cây. Quả thật ngay thời điểm nhận thức đầu tiên về một cây, chúng ta chưa biết được tính chất “không cây là như thế nào”. Thế rồi chúng ta trả lời “Đây không phải là một cây”, điều này có nghĩa là chúng ta đang tranh cãi theo vòng tròn luẩn quẩn. Chính vì thế chỉ bằng cách khước từ điều trái ngược ta không thể nào ấn định được một tên cho một đối tượng tương đối thuần túy, lại không có được thể đứng phụ thuộc trong khả năng hiểu biết chúng ta.

(287. a. 5). (Vị Siêu thế). Tuy nhiên nếu chỉ thông qua quy ước mà ấn định một tên cho một “cây” phổ quát có thực, liệu lúc đó bạn có huỷ bỏ những gì không phải là cây hay không? Giả dụ như bạn muốn huỷ bỏ những thứ đó, nhưng trước đó bạn không biết cây là gì. Thời bạn sẽ chẳng biết phải thực hiện điều đó ra sao. Quả thật vào lúc đó (tâm trí nhận thức của con người) vẫn chưa hề biết cây là như thế nào. Vị đó tiếp cận với vấn đề chỉ với ước ao muốn biết thế nào là một cây và thế nào không phải là cây và không biết điều đó làm sao vị đó biết được bằng cách nào vị đó có thể loại bỏ được tính chất không cây khỏi (ý nghĩa đầy đủ) của một hạn từ đây?

Không biết được tính chất đó, với một hạn từ được hình thành mà không khước từ điều trái ngược, thời điều đó sẽ không thể, trong cách hành xử thực tiễn trong cuộc sống để có thể phân biệt được thế nào là (tính chất không-cây khỏi tính cây) giống như thế ngài không thể nào phân biệt được loại cây ta gọi là *simsapā* (nếu trước đó ngài không phân biệt rõ ràng thế nào là không phải là không phải cây *simsapā* (Nếu trước đó ngài không biết tính chất không phải cây *simsapā* là như thế nào). (287. a. 7). Nếu ta đặt tên cho một vật nào đó mà trước đó lại không phân biệt được vật đó (với những vật gì khác), trong cuộc sống thực tiễn chúng ta sẽ không thể phân biệt được (để có thể đạt được điều chúng ta muốn) và để tránh (điều chúng ta không muốn). (287. a. 8). Quả thật nếu chúng ta gán tên “cây” với các cây chung chung mà không phân biệt được (ý nghĩa của hạn từ đó) khỏi các loại như thế cây *simsapā* và các cây khác, chúng ta sẽ chẳng bao giờ biết được phải ứng xử như thế nào khi giả định mình có ý định tránh gọi loại cây *simsapā* (và biết được một số loại gỗ khác). (287. b. 1). Ngoài ra, điều này có nghĩa là chúng ta sẽ rơi vào mâu thuẫn, nếu chúng ta áp dụng hạn từ “cây” vào các cây nói chung mà trước đó lại không phân biệt được các cây đó với những gì không phải là cây. (287. b. 1). Nhưng xin hãy cứ để y nguyên như vậy (trong bất kỳ tình huống nào)! Vị duy thực chủ trương rằng những điều phổ quát chẳng qua là những vật có thực (lại có một luận cứ khác). (Vị đó cho rằng) bạn có thể khước từ bất kỳ điều gì bạn muốn (bằng phủ định thuần túy) (chỉ thông qua phủ định thuần túy) bạn sẽ không đạt đến bất kỳ điều

gì cả! Nhưng trong khi rõ ràng ám chỉ đến một đối tượng hiện diện trước mặt chúng ta, thời chúng ta xác định được tên của vật đó bằng qui ước và nói rằng: “Đây chính là một cây”. Như vậy hoặc là một điều Phổ Quát mà tự thân điều đó chúng ta nhận ra được vào thời điểm qui ước đó hay điều phổ quát có liên quan (đến vật được quan sát đó) chúng ta sẽ nhận ra được trong chính cách hành xử của chúng ta. Vào thời điểm (khi mà chúng ta muốn hoặc là đạt đến điều đó hay là tránh xa).

(287. b. 3). (Theo học thuyết này) như vậy chính các hậu quả đối với hành vi của chúng ta sẽ không giống như (đối với vị duy thực cũng như đối với các vị siêu thế. Ngài sẽ nhận ra được một cây và sẽ biết cách hành xử ra sao)!

(287. b. 3). (Vị siêu thế). Không! Những hậu quả sẽ không trở thành “không giống nhau!” (Các hậu quả đó giống nhau hoàn toàn!) (Quả thật xin hãy xem xét điều tiền thoái lưỡng nan sau đây). Khi bạn chỉ rõ đối tượng duy nhất nào đó và khẳng định rằng: “Đây là một cây” liệu bạn có sử dụng hạn từ này với ý nghĩa hạn chế chăng? Trong trường hợp đầu tiên ý nghĩa sẽ là “đây chỉ là một cây mà thôi.” chẳng có những gì khác là cây nữa cả.” Nếu bạn chưa bao giờ nhìn thấy một cây trước đó và nếu bạn không biết chút gì về tính chất không-cây. Làm sao điều này có thể chuyển tải bất kỳ một ý nghĩa nhất định nào được? (287. b. 5). Nhưng nếu bạn nói mà không có hạn chế nào, ý nghĩa, “Đây là một cây, nhưng lại còn có các đối tượng khác cũng là những cây”. Làm sao người bạn thông tin cho như vậy sẽ hành xử, giả như ông ta trong lúc đó tránh (không muốn tiếp xúc với cây)? Khó khăn (đối với người duy thực) cũng tuyệt đối giống nhau! (Vị đó phải biết tính chất không-cây là như thế nào).

(287. b. 5). (Vị duy thực). Tôi chủ trương rằng khi bạn đã nhận thức một điều bằng giác quan, điều đó trở nên dễ dàng. Để biết thêm chi tiết điều gì xảy ra tiếp theo, xin đọc điều gì đối nghịch lại (và để phân biệt điều này với điều gì không phải như vậy). Theo nghĩa này (học thuyết duy thực tránh vấn đề khó khăn. (287. b. 6). Được phú cho với một nhận thức giác quan trực tiếp về một đối tượng (hữu hạn) như vậy, bất luận điều gì có thể xảy ra, khi tôi cảm thấy tự bên trong rằng trong trường hợp một đối tượng khác, hình ảnh khác, sở hữu một hình dạng khác (hiện hữu trong đầu tôi), (Khi tôi nghĩ rằng) hình thái này khác với hình thái tôi đã xem thấy vào thời điểm khi tên của một vật (lần đầu tiên được gợi ý), - thế rồi tôi có thể phân biệt được (cây) khỏi những thứ hỗn tạp (không-cây). Chính lúc đó tôi sẽ biết rõ ràng là “chỉ có các đối tượng này là cây” và điều xảy ra tiếp theo là “tòàn bộ các đối tượng, trong đó (hình thái này) không được phản ánh chính là những không cây”. (287. b. 8). (Học thuyết này lấy cơ sở dựa trên một sự kiện nhận thức trực tiếp của cùng một vật) trở thành không thể thực hiện được dựa trên học thuyết phủ định lẫn nhau,²⁰⁰⁴ bởi lẽ dựa trên học thuyết đó hình thái quan sát được là một điều và sự vật đang đứng trước chúng ta vào thời điểm được gán cho một tên lần

2004. mnam-par-gcad-pai-smra-ba= pariccheda-vāda= paraspara-parihāra-vāda.

đầu tiên không bao giờ được am hiểu nữa. Và ngay cả điều đó được nhận ra, thời cây đặc thù cụ thể đó được nhìn thấy vào ngay thời điểm lần đầu tiên được đặt cho một tên sẽ không bao giờ được nhận ra nơi một cây nào khác. (Mà chúng ta đã nhìn thấy trước đó)”. Chính vì thế, một cây *palāśa* hay bất kỳ loại cây nào khác sẽ hoàn toàn khác so với cây đặc thù đã quan sát trước đó trong cùng một mức độ trong đó có sự khác biệt giữa một chiếc bình gốm hay bất kỳ một đối tượng nào khác, bởi lẽ sẽ chẳng có một hình thái lan tỏa nào (tồn tại trong toàn bộ các loại cây và liên kết các cây đó thành một loại cây có thực) được chấp nhận.

(288. a. 2). (Vị chủ trương siêu thế). Nhưng xin hãy nhìn, xem đây! Học thuyết này của ông giống với học thuyết phủ định! (Ông thừa nhận các thực tại lan tỏa khắp, thực sự tồn tại trong những vật thuộc cùng một loại; chúng tôi công nhận những kích thích giống nhau tạo ra do những đối tượng tách biệt nhau không chứa đựng bất kỳ tính đơn nhất trong đó. (288. a. 2). Quả thật, những đối tượng này (các cây) mỗi thứ trong đó đều là một vật tách biệt một (đơn tử (monad)). Nhưng tuy nhiên, mỗi vật trong đó do chính bản chất của vật đó lại tạo ra một và cùng chung một hiệu quả tái nhận thức, mà những đối tượng khác (không - cây) không tạo ra được. Sau khi đã tạo ra được một phán đoán sáng suốt như thế về một hình thái “những vật này chính là nguyên nhân của tái nhận thức, các vật khác thời không”. Khả năng hiểu biết của con người như vậy được phân thành (universe of discourse) hai nhóm chính vì điều tái nhận thức của tôi am hiểu được, (mặc dù có) gián tiếp, một đối tượng đồng nhất, chỉ vì nó được tạo ra do một vật lại có cùng một kết quả đồng nhất (chỉ bởi lẽ có một vật ngoại vi đồng nhất nơi hiện hữu). (288. a. 4). Như vậy những hành động phân hai (lưỡng phân) của tâm linh chúng ta, lại chính là hệ quả trong một hành vi tái nhận thức đã nhận được thành quả của những đối tượng khác nhau) tạo ra một và cùng một kết quả hệ tại ở việc tái nhận thức được một hình ảnh của điều Phổ quát được chiếu rọi trong ngoại cảnh. Trong một phán đoán khách thể hóa giác quan, những hình thức lưỡng phân này xuất hiện như là những hình ảnh cá biệt riêng rẽ, hình như được phú cho tính ngoại cảnh, hình như được phú cho tính hiệu quả nhân duyên, hình như được phú cho một số tương quan nhất định nào đó.

d) Kinh nghiệm của Các đương sự trở thành kinh nghiệm đồng thuận Tâm linh Nhân Loại.

(288. a. 6). Một phán đoán giác quan xác định được (chính những hình ảnh tâm linh của chúng ta) khi có được đặc tính của một đối tượng ngoại vi. Như vậy đối tượng này được cấu tạo nơi (tưởng tượng). Mỗi người quan sát cảm nghiệm được nơi chính thâm tâm của mình chính những hình ảnh của người đó. Tuy nhiên, những hành vi tưởng tượng của các cá nhân (khác nhau) đều đồng thuận với nhau. Cũng giống như kinh nghiệm thị giác của hai người đang phải chịu đựng cùng một bệnh đau mắt giống nhau. Cả hai người

đều nhìn thấy mặt trăng biến thành hai; mặc dù mỗi người trong số họ tại nơi chính những kinh nghiệm thuộc tâm của mình chỉ cảm nghiệm được chính hình ảnh của mình mà thôi. Họ được thuyết phục rằng họ nhìn thấy hai mặt trăng (giống hệt nhau).

(288. a. 7). Chính vì thế, do ảo tưởng, hình như chúng ta nhận ra một hình thái phổ quát duy nhất lan tỏa rộng khắp các đối tượng khác nhau. So sánh với những cây ở xa, (ở đây) cũng là những cây này. Như vậy (bằng cách ấn định một ý nghĩa chung chung) các đối tượng đó bị loại trừ, lại không thể nào trở thành nguyên nhân tạo ra một hình ảnh (ngoại vi hóa một cách ảo tưởng như vậy được). Thế rồi tự nhiên chúng tôi nhận ra rằng toàn bộ các đối tượng có được một hình thái không nhất quán đều chỉ mang tính chất không-cây mà thôi.

e) Kết luận.

(288. a. 8). Một vật được nhận ra như là một vật tách biệt tuy nhiên trong cùng một thời điểm lại có thể được nhận ra và không được nhận ra và như vậy có thể tạo ra một sự khác biệt giữa một cây và một không cây. Điều này có thể trở thành một thể thống nhất các giác quan có khả năng quan sát được. Một vật như vậy (có nghĩa là một vật Phổ quát) không tồn tại. Bởi lẽ (cây và không-cây) không thể quan sát được một cách tách biệt nhau. Như cây gậy, và người chống gậy vậy. (288. b. 1). Hai loại cây này cũng không thể được thấy rõ, bởi lẽ cây này không phải là tiêu hiệu (tượng) gián tiếp cho cây khác. (Cả hai được liên kết với nhau một cách biện chứng, cây này cũng đồng thời là khẳng định của những cây này và cũng là phủ định của các không-cây.

(288. b. 2). Cùng một hình thái giống như vậy cũng được quan sát thấy nơi một (vật riêng biệt) thời cũng được quan sát thấy nơi vật khác. Nếu có được điều gì đó nơi hiện hữu cùng một lúc có thể sở hữu được hình thái hữu hạn này và lại không sở hữu được một hình thái như vậy. Nếu điều đó ngay cùng một thời điểm là một cây và lại không là cây. Thế thì chúng ta chỉ có được một cá nhân có thực tự thân có thể là một cây.

(288. b. 2). Các đối thủ của chúng ta không hay biết gì về yếu tính của học thuyết ý nghĩa phủ định của một hạn từ. Họ đã đổ tội cho chúng ta là (một học thuyết mà chúng ta không bao giờ theo). Họ cho rằng học thuyết này có nghĩa là một phủ nhận trắng trợn mọi thực tại và dựa vào đó họ luôn luôn sẵn sàng lăng mạ chúng tôi. Chỉ với một cách giải thích nhẹ nhàng này mà thôi về thế nào là yếu tính của phủ định chúng ta đã khước từ toàn bộ các chống đối của họ và như vậy (chúng ta buộc) phải đề bệch được kẻ thù của chúng ta.

Để có thể phủ định kẻ thù chung này ngài Dignāga đã phải hoàn thành một công việc to lớn và giờ đây đã có đủ lý do để dừng lại chủ đề rộng lớn này.

§ 3. Śāntirakṣita và Kamalaśīla bàn về ý nghĩa phủ định của những hạn từ.

Lời tuyên bố sau đây cũng giống hệt như học thuyết của Dignāga liên quan đến Ý Nghĩa Phủ Định các hạn từ (*apoha*), nhưng chỉ khác về văn cú diễn tả mà thôi. Đây chính là Học thuyết của ngài Śāntirakṣita và vị chú giải của ông là ngài Kamalaśīla.²⁰⁰⁵ Học thuyết này nhấn mạnh nhiều đến sự kiện là các hạn từ chúng ta nói, mặc dù trực tiếp có ý nghĩa của một khái niệm hay một điều phổ quát, song lại gián tiếp ám chỉ đến một vật đặc thù có thực. Các ngài gọi một Vật là Phủ Định; bởi lẽ vật này tự thân cũng chính là một điều độc nhất, từ này là một “khẳng định thuộc tam cõi”.²⁰⁰⁶ Đây cũng là phủ định “hữu thể học” (*arthātmaka*), có nghĩa là thể nền khẳng định một khái niệm phủ định. Ý tưởng chính cũng là một ý tưởng ngài Jinendrabuddhi đã nhấn mạnh, cụ thể là các hạn từ diễn đạt chính ý nghĩa của hạn từ đó thông qua phủ định. Chính vì thế, các hạn từ đó mang tính phủ định. Thiếu phủ định các hạn từ đó chẳng diễn đạt được điều gì. Các hạn từ chỉ có thể diễn đạt được điều gì đó một cách biện chứng mà thôi, có nghĩa là, trong những cặp phủ định lẫn nhau mà thôi. Ngài Lotze²⁰⁰⁷ đã tiến rất gần đến học thuyết này khi cho rằng – “Việc xác định vị trí khẳng định một nội dung và việc loại trừ phủ định mọi vật khác có liên quan rất mật thiết với nhau đến nỗi để có thể diễn đạt được ý nghĩa đơn giản của lời khẳng định, chúng ta có thể tận dụng những cách diễn đạt có nghĩa là... chỉ có phủ định mà thôi (!)” Chính xác đây cũng là luận điểm của ngài Dignāga, mặc dù được diễn đạt bằng một số ngạc nhiên. Tuy nhiên, cho rằng có một lời khẳng định trong các tên, và phủ định ở đây trong các (tên và những khái niệm) là điều gì đó hơi khác với khẳng định. Theo những người Phật tử, nơi nào khẳng định thực sự tồn tại, phủ định sẽ xuất hiện tiếp theo sau đó. Giờ thì chúng ta bắt đầu trích đoạn tác phẩm của ngài Śāntirakṣita.

(316. 25). Ngài cho rằng: “Phủ định mang tính chất kép, hoặc là phủ định đặc biệt²⁰⁰⁸ hay là phủ định đơn giản.²⁰⁰⁹ Phủ định đặc biệt bao gồm một khẳng định điều trái ngược. Đến lượt khẳng định cũng mang tính chất kép, hoặc là khẳng định luận lý²⁰¹⁰ hay là khẳng định bản thể học²⁰¹¹

(317. 2). Loại luận lý phủ định từ hạn định là hình ảnh²⁰¹² tâm linh, một khi toàn bộ sự vật đều vô thực (có nghĩa là toàn bộ sự vật đều mang tính lý tưởng) đều đã bị phủ sạch khiến chúng ta nhận thức bằng những phán đoán²⁰¹³ giác quan (như là điều phổ quát) lại chỉ có một hình thái giống hệt nhau lại lan tỏa ra nhiều đối tượng khác nhau).²⁰¹⁴

2005. Cp. T.S. pp. 274- 366 (śabdārtha-parīkṣā).

2006. trailokya-vyāvṛtta.

2007. Logik², § 11.

2008. paryudāsa.

2009. prasaya-pratiṣeḥa.

2010. buddhy-ātmaka.

2011. artha-ātmaka.

2012. buddhi-pratibhāsa.

2013. adhyavasita.

2014. Có nghĩa là điều Phổ quát nơi một vật chỉ là một phủ định của điều trái ngược mà thôi.

Loại bản thể học phủ định từ hạn định tượng trưng cho thực tại thuần túy, một khi từng vật đều vô thực (có nghĩa là mỗi ý tưởng) đã bị phủ sạch khỏi thực tại đó. (Đây chính là Nội Chất Thể).²⁰¹⁵

(317. 5). Yếu tính của Ý Nghĩa phủ định luận lý giờ đây đã được định nghĩa.

Như ta đã được khẳng định trước đó²⁰¹⁶ rằng, “Vì *Harītakī* và các loại dược thảo khác có cùng ảnh hưởng hạ nhiệt giống nhau mà không cần phải sử dụng toàn bộ các thảo dược đó, lại mang hình thái lan tỏa khắp phổ quát, chính vì thế những vật như vậy giống như con bò có màu vàng nâu và màu đen v.v... mặc dù từ bản chất chúng là những vật tách biệt nhau, tuy nhiên chúng đã trở thành những nguyên nhân làm thành một hình ảnh đồng nhất, mặc dù chẳng có bất kỳ thực tại một điều phổ quát nào trong đó. Đây chỉ đơn giản là tính tương đồng trong hành động.²⁰¹⁷ Dựa trên cơ sở những hiệu quả giống nhau, thông qua một kinh nghiệm ngay tức khắc về các loại thảo dược đó, ta tạo ra một kiến tri dược hình thành trong đầu. Trong nhận thức dựa trên khái niệm này xuất hiện hình thái của đối tượng, hình ảnh và phản xạ.²⁰¹⁸ (Phản xạ và đối tượng) trở thành đồng nhất với nhau,²⁰¹⁹ (nhưng phản xạ này lại chứng tỏ là một khái niệm biện chứng) và tên đặt cho là Phủ Định (hay là Khước từ Điều trái ngược) được áp dụng vào đó. Đây là một khái niệm,²⁰²⁰ khái niệm này mang tính chất tâm linh,²⁰²¹ khái niệm này chẳng bao gồm điều gì mang tính chất ngoại vi cả, (mà chỉ nằm trong đầu người quan sát mà thôi). Khái niệm này chỉ được tưởng tượng như là điều gì đó mang tính chất ngoại vi mà thôi) trong một phán đoán giác quan.²⁰²²

(317. 25). Nhưng vì lý do gì ta lại đặt tên Phủ định này (cho hình ảnh này xem ra chẳng có ý nghĩa phủ định nào hết trơn)? Có bốn lý do, (một lý do chính và ba lý do phát sanh từ lý do chính này). Lý do chính như sau. Chính hình ảnh này chỉ xuất hiện do tính chất phân biệt ra từ các hình ảnh khác. (Nếu không được phân biệt ra từ các hình ảnh khác, thời hình ảnh đó chẳng phản ánh được điều gì cả). Ta lại gọi đây là Phủ Định, bởi lẽ hình ảnh này được tách biệt từ những hình ảnh khác, cũng chính là phủ định cho các hình ảnh đó.²⁰²³

2015. Hiểu theo nghĩa đen “(phủ định) có yếu tính là một Vật Thể (art ātmā) làm yếu tính của vật đó (svalakṣaṇa) của vật thể được tinh luyện (vyāvṛtta) khỏi lý tưởng đồng nhất, là chính yếu tính thực sự (svabhāva) của vật thể đó (artha)”.

2016. TS., p. 239. 19; cp. TSP., p. 329. 7 và 497. 15.

2017. ekārtha-kāritayā sāmyam.

2018. artha-ākāra, artha-pratibimbaka, artha-ābhāsa, (những hạn từ đồng nghĩa).

2019. tādātmyena.

2020. sarikalpaka.

2021. jñāne samānādhikāṇyam.

2022. adhyavasita.

2023. aśliṣṭa-vastu=anya-asambaddha-vastu.

Nhưng mặc dù tự thân hình ảnh đó chẳng sở hữu điều gì của một đối tượng ngoại vi đặc biệt, tuy nhiên hình ảnh chung chung đó lại liên quan đến đối tượng trong ba khía cạnh khác nhau:

1. Hình ảnh đó là nguyên nhân hướng dẫn những hành vi có mục đích của chúng ta, và khiến chúng ta đạt đến đối tượng ngoại vi đặc biệt đó. Như vậy, hình ảnh được coi là nguyên nhân, mặc dù thực sự hình ảnh đó chỉ là hiệu quả cho một vật đặc thù mà thôi;

2. Hay ngược lại, đối tượng đạt đến hành vi có mục tiêu, được coi như là nguyên nhân của hành vi đó, (mặc dù đối tượng đó chỉ là hậu cho hành vi đó); bởi lẽ hình ảnh chung chung chính là kết quả của một nhận thức trực tiếp về một đối tượng đặc thù nào đó. Đây chính là thủ đoạn thông qua đó mà hình ảnh được tạo ra.²⁰²⁴

3. Đây còn là một ảo giác tự nhiên của tâm trí con người để đồng nhất hóa với vật đặc thù, hình ảnh chung chung của ảo giác này chẳng gì khác hơn là một cấu trúc của tưởng tượng sáng tạo.

(328. 9). Chúng ta xem xét kỹ lưỡng Phủ Định hữu thể học.²⁰²⁵

Tên gọi điều Phủ Định cũng có thể được áp dụng (gián tiếp) cho Nội Chất Thể, bởi lẽ tên gọi này hàm chứa một hình thái khác nhau, hay một phủ định toàn bộ các sự vật khác. (Khía cạnh) một khước từ không nhất quán cũng có mặt. Điều này có nghĩa là, như vậy đây chính là điều riêng tư mà ý nghĩa phủ định chỉ là gián tiếp²⁰²⁶ cũng được áp dụng cho Nội Chất Thể vậy.²⁰²⁷

(318. 15). Yếu tính của điều Phủ Định đơn giản là gì?

Điều Phủ Định đơn giản có nghĩa là, thí dụ như, cho rằng một con bò không thuộc tính chất không-bò. Trong trường hợp này ý nghĩa của việc khước từ điều trái ngược thật quá rõ ràng.

(318. 18). Như vậy sau khi đã phát biểu ba hình thái Phủ Định. Tác giả liên kết các hình thái này với chủ đề, có nghĩa là ý nghĩa của các hạn từ.

Các hạn từ báo cho biết loại Phủ Định đầu tiên, bởi lẽ hạn từ kích thích một hình ảnh đồng nhất với đối tượng bên ngoài (hình ảnh này mang tính chất phủ định).

2024. Hiểu theo nghĩa đen (318. 1). “Hoặc là do qui lỗi cho nguyên nhân phẩm chất của một hậu quả, tức là bởi vì là nguyên nhân để cho ta đạt đến được một vật (có thực đặc thù nào đó) làm hình ảnh đó được phân biệt ra khỏi các hình ảnh khác. Hay bằng cách đổ lỗi cho cho hiệu quả, là phẩm chất của nguyên nhân. Ngài cho thấy điều này. Bởi lẽ hình ảnh xuất hiện thông qua của sự vật không có liên quan với nhau. Không liên quan có nghĩa là không gắn bó với vật khác. Đây chính là cảnh của sự vật, là thủ đoạn do nhận thức trực tiếp của một hình ảnh như vậy mà hình (khái niệm) khởi lên.”

2025. arthātmaka-apoha.

2026. Xin giải thích là na mukhyataḥ.

2027. Điều xảy ra tiếp theo là ý nghĩa trực tiếp của Nội Chất Thể (svalakṣaṇa) chỉ là một khẳng định thuần túy (vidhi-svarūpa) mà thôi.

(318. 21). Quả thật đây chính là ý nghĩa của một hạn từ được phản ánh (trong tâm thức chúng ta). Khi một nhận thức được truyền đạt thông qua một hạn từ, chẳng có phủ định thuần túy (hay đơn giản nào) được khẳng định chắc chắn khi một từ được nhận ra. Chúng ta cũng chẳng có được (một khẳng định, thí dụ như) một phản xạ trực tiếp của đối tượng, hiểu theo nghĩa nhận thức. Thế chúng ta có được gì nào? Chúng ta có được kiến tri thuần túy bằng lời được ám chỉ đến một đối tượng bên ngoài. Chính vì thế ý nghĩa thực sự của một hạn từ hệ tại ở hình ảnh của vật đó và không hệ tại ở bất kỳ điều gì khác, bởi lẽ nơi kiến tri bằng lời nói hình ảnh này xuất hiện giống như đồng nhất với đối tượng (bên ngoài). (318. 26). Mỗi liên kết giữa một đối tượng và tên gọi bằng lời chính là một tương quan nhân duyên... Ý nghĩa của một hạn từ hệ tại ở hình ảnh được kích động thông qua hình ảnh đó. (319. 7). Chính vì thế (có phản đối chống lại học thuyết của chúng ta, cụ thể là). Điều phủ định “thuần túy đó” không phải là điều tự biểu thị với tâm thức khi một hạn từ được công bố”. - Điều phản đối này là vô căn cứ. Chúng ta không bao giờ chấp nhận rằng ý nghĩa của một từ là điều phủ định thuần túy đâu.

(319. 9). Như vậy chính ý nghĩa phủ định (hay rõ ràng đó) được một hạn từ gợi ý chẳng gì khác hơn là một hình ảnh (rõ ràng) của đối tượng đó, được kích thích trực tiếp bằng tên gọi. Chính vì thế, đây chính là ý nghĩa chính của một hạn từ vậy. Hai ý nghĩa khác nữa (chính tự thân vật đó và phủ định đơn giản) lại là điều phụ thuộc với tên gọi đó và chính vì thế mà chẳng có điều mâu thuẫn nào xuất hiện khi chấp nhận các ý nghĩa này. (319. 12). Một khi ý nghĩa này, có nghĩa là ý nghĩa của một hình ảnh, đã được công bố trực tiếp thông qua một hạn từ, thời ý nghĩa phủ định hay phủ định đơn giản, được gợi ý như là ám chỉ trong hạn từ đó. Bằng cách nào được? Yếu tính của một hình ảnh được phản ánh về con bò, chẳng hạn lại hệ tại ở điều này không phải là yếu tính của một hình ảnh khác, chẳng hạn như hình ảnh của con ngựa. Như vậy phủ định đơn giản là một ý nghĩa phụ thuộc không tách biệt (khỏi từng hình ảnh rõ rệt được).

(319. 21). Ý nghĩa hữu thể học của một vật đặc thù, là ý nghĩa của một Nội Chất thể, (cũng là một hậu của ý nghĩa chính). Mỗi tương quan giữa vật có thực và tâm là mối tương quan gián tiếp và có tính nguyên nhân.²⁰²⁸

(319. 23). Thoạt tiên chúng ta cảm nghiệm một cách nội tại sự vật như tồn tại (hiện hữu với giác quan chúng ta). Thế rồi ước muốn diễn đạt vật đó bằng ngôn ngữ khởi lên, thế rồi các cơ quan tiếng nói bắt đầu khởi động và một hạn từ được phát ra. Khi một từ

2028. Cp. B. Russel, *Analysis of Mind*. p. 227. – “Theo quan điểm này (ngài Bretano coi những điều Phổ quát là có thực giống như những đối tượng nhận thức có thật), một “con mèo” đặc thù được nhận- ra, (per-ceived), trong khi đó “con mèo” phổ quát được nhận-thấy (hình thành trong đầu) con-ceived. Nhưng toàn bộ cách thức đối xử của chúng ta trong quan sát điều Phổ Quát phải được loại bỏ khi mối tương quan xuất hiện tâm linh với “đối tượng” của tâm linh đó được coi như là thuần túy mang tính chất gián tiếp và nguyên nhân ... (=pārampariyeṇa kārya-kāraṇa-lakṣaṇaḥ., TSP., p. 319. 22). Tuy nhiên, nội dung tâm linh luôn luôn đặc biệt (?), và vấn đề là điều đó “mang ý nghĩa gì”....không thể được xử lý...nhưng chỉ bằng cách biết rõ những mối tương quan nhân quả mà thôi.

được nối kết bằng cách gián tiếp với vật ngoại vi này, như ngọn lửa v.v..., chúng ta nhận ra được hoàn toàn đối tượng đặc thù đó tách biệt hẳn với toàn bộ các vật khác.

(319. 25). Chính vì thế ý nghĩa thứ hai và thứ ba của Phủ định, có nghĩa là ý nghĩa như là phủ định đơn giản và ý nghĩa được ám chỉ đến với những ý nghĩa ẩn dụ của Phủ Định. (Ý nghĩa chính là ý nghĩa các hình ảnh, hay khái niệm, được phân biệt rõ khỏi toàn bộ các khái niệm khác và như vậy tượng trưng cho một phủ định những thứ đó).

(320. 7). (Một phản đối²⁰²⁹ là theo học thuyết này các hạn từ tượng trưng cho phủ định thuần túy và chính vì thế, điều gì khác phải tượng trưng cho việc khẳng định, lại không được phát hiện ở đây), bởi lẽ chúng ta cho rằng vật đặc thù (có thật) cũng được gọi ý bằng một tên gọi và ý nghĩa này là khẳng định chứ không phải phủ định. Đây là ý nghĩa gián tiếp của một hạn từ. Khi chúng ta cho rằng một hạn từ “có nghĩa là”, điều này có nghĩa là hạn từ tạo ra một phủ định bao gồm trong hữu hạn tính của khái niệm (hay hình ảnh) đó; hạn từ này tỏ lộ ra một hình ảnh được phân biệt rõ ràng trong số những hình ảnh khác và cũng được phân biệt rõ ràng khỏi chính đối tượng nữa, là vật đặc thù phân biệt khỏi toàn bộ các vật khác.

Như vậy, chính học thuyết này của Đạo Sư (Dignāga) chẳng chứa đựng mâu thuẫn nào, (học thuyết này không thừa nhận trong ý nghĩa các hạn từ chỉ có phủ định thuần túy mà thôi mà không nhường chỗ cho bất kỳ khẳng định nào)...”

(315. 15). “Học thuyết đối lại với vị Duy Thức Uddyotokara thừa nhận rằng điều Phổ Quát thực sự tượng trưng cho từng điều phổ quát trong một thể Thống Nhất thực sự, một Hữu Thể Thường hằng và một Hữu Thể hoàn toàn vốn cố hữu trong từng điều đặc thù có thể đạt được. Chính sự hiện diện của điều phổ quát thực sự này lại truyền đạt tính hữu hạn và tính nhất quán cho kiến tri phù hợp với học thuyết này. Nhưng đạo sư Dignāga trả lời rằng những ý nghĩa phủ định (hay rõ ràng) có được toàn bộ những lợi thế giả định chỉ thuộc về điều phổ quát có thực mà thôi). Những điều Phổ quát này có được thể thống nhất, bởi lẽ chúng giống hoàn toàn với nhau trong từng (điều đặc thù) một; những điều phổ quát này là thường hằng theo luận lý; bởi lẽ thể nền phủ định không hề bị triệt phá bao giờ, (thể nền đó hoàn toàn chỉ là một trong từng cá nhân đặc thù biến đổi); chúng cố hữu nơi từng cá thể một cách toàn diện. Những điều phổ quát này còn sở hữu được thể thống nhất, tính thường hằng và Tính Đỉnh Kết (cố hữu).²⁰³⁰ (Mặc dù những điều phổ quát này chỉ là tiêu cực hay tương đối mà thôi). Như vậy ý

2029. Do ngài Bhāmaha, cp. TSP., p. 291. 7.

2030. ekatva-nityatva-anekasamavetatva.

nghĩa của các hạn từ là phủ định (có nghĩa là tách biệt khỏi) các ý nghĩa khác. Học thuyết này được cho là thích hợp hơn, bởi lẽ (khi so sánh với học thuyết duy thực) học thuyết này có nhiều lợi thế hơn!”²⁰³¹

Như vậy, đây chính là yếu tính của phương pháp Biện Luận Phật giáo. Phương pháp này chủ trương rằng toàn bộ những khái niệm và những tên gọi diễn đạt những khái niệm đó đều là phủ định, bởi lẽ chúng diễn đạt chính những ý nghĩa của các khái niệm đó thông qua phủ định điều đối nghịch. Theo một số vị giải thích, bởi lẽ điều này cũng là ý nghĩa căn bản của phương pháp Biện Luận Hegel, vì thiếu một hạn từ khác, chúng ta có thể gọi đây là Phương Pháp Biện Luận Phật giáo. Nhưng chúng ta phải cẩn thận lưu ý rằng, theo những người Phật tử không có điều mâu thuẫn nào giữa nguyên nhân và kết quả cả (mà chỉ có tha thể đơn giản mà thôi) cũng chẳng có bất kỳ sự phát triển nào nơi các khái niệm đâu. Phát triển và chuyển động chỉ thuộc về thực tại mà thôi, chứ không thuộc về luận lý.²⁰³²

Nhưng mặt khác Phương Pháp Biện Luận Phật giáo chứa đựng một giải pháp cho cuộc cãi vã giữa Duy Danh Thuyết và Duy Thực Thuyết. Bởi lẽ những khái niệm chỉ là phủ định thuần túy, tính chất Phổ quát của các khái niệm, tính nhất quán và tính Tính Đỉnh Kết (cố hữu) được giải thích là mang tính chất tâm linh, luận lý và biện luận. Chẳng có điều mâu thuẫn nào đối với điều Phổ Quát lại hiện hữu hoàn toàn tức khắc và liên tục nơi số đông các vật, bởi lẽ toàn bộ các khái niệm và các tên gọi đều là phủ định, những người Phật tử rất có thể đã cho rằng Hegel có lý khi tuyên bố rằng việc phủ định Linh Hồn của thế giới này. Tuy nhiên, thế giới này cũng không chỉ hệ tại ở một Linh Hồn mà thôi, song còn hệ tại ở Thể Chất. Theo những người Phật tử Thể Chất thế giới này ra sao chúng ta sẽ thấy ngay sau đây.

2031. Đối với những lời chú giải này về biện luận tính của ngài Dignāga do Jinedrabuddhi, là Śāntirakṣita và Kamalaśīla lúc ban đầu chúng ta có ý định ghi thêm bản dịch một tiểu luận ngắn của ngài Dharmottara về cùng chủ đề (Apoha-nāma-prakaraṇa, Tanjur, Mdo. Vol. 112, ff. 252- 262). Rất có thể đây là một cách giải thích tốt nhất về chủ đề này. Nhưng điều này cũng chứng tỏ là hơi có vẻ kèn càng để chen vào tập hiện hành, và ngoài bản dịch toát yếu của ngài Vācaspatiśīra ra trong vol. II, p. 403 ff. chủ yếu được phát hiện thấy trong tác phẩm này. Mặc dù điều chủ yếu của học thuyết này vẫn hoàn toàn giống nhau, mỗi cách giải thích mà ngài Dharmottara đưa ra đều nhấn mạnh đặc biệt đến học thuyết apoha là một học thuyết sao lãng điều khác biệt (bheda-agraha) lại chứa đựng một cách giải thích về đồng nhất tính của thực tại ngoại vi với những hình ảnh chủ quan của chúng ta về học thuyết này và về ảo giác của một niềm tin nơi thực tại khách quan thuộc về các hình ảnh này.

2032 Những vị đó phân biệt rõ ràng được giữa mâu thuẫn biện luận và điều trái ngược biện luận (giống như Benedetto Croce) chấp nhận rằng những người Phật tử chỉ chấp nhận điều thứ nhất, và loại bỏ điều thứ hai.

§ 4. Phác Thảo Lịch Sử phát triển Phương pháp Biện luận Phật giáo.

Phương Pháp biện luận Phật giáo phát triển dần dần từ những mầm mống vô nghĩa nhưng rất đặc thù chỉ ảnh hưởng đến một số vấn đề mà thôi, đã trở thành một học thuyết chung chung cho tuệ tri về yếu tính phương pháp đó, như một nguồn trí năng đặc biệt, đã được phát hiện mang tính chất biện luận. Ta nên phân biệt ba giai đoạn như sau, 1) giai đoạn ban đầu (phái Tiểu Thừa), 2) phái đại thừa cổ xưa, 3) trường phái phê phán của các nhà Luận lý học.

Những tư liệu thời ban sơ chứa đựng một tuyên bố cho rằng vị sáng lập Phật giáo đã từ chối không đưa ra câu trả lời cho một số câu hỏi siêu hình. Những câu hỏi đó đại loại như sau, 1) bốn câu hỏi liên quan đến khởi nguyên thế giới này, tức là thế giới có một khởi đầu, không có khởi đầu, hay vừa có lại vừa không, hay chẳng có mà cũng có một khởi đầu, 2) bốn vấn đề tương tự như vậy liên quan đến kết thúc thế giới này, 3) bốn câu hỏi về đồng nhất tính giữa thể chất và Bản Ngã, và 4) hai câu hỏi liên quan đến việc các vị bậc Thánh có tồn tại hay không tồn tại sau khi chết. Ta nên lưu ý rằng công thức bốn vấn đề nan giải đặc biệt cũng tương tự như những gì ngài Plato đã sử dụng trong tác phẩm Parmenides về những vấn đề tương tự như vậy.²⁰³³

Gạt ra ngoài công thức Kinh viện của họ, có 14 vấn đề được rút lại thành hai vấn đề căn bản, là vấn đề Bất Định Tính và Tuyệt Đối. Tương tự với những mâu thuẫn của Kant trong tuyên bố của mình về một số vấn đề, cũng như những giải pháp ông đưa ra, quả thật không đáng tin cậy và đã lôi cuốn chú ý của rất nhiều học giả.²⁰³⁴

Đây là những vấn đề không có câu trả lời có, không, vừa có lại vừa không có thể được đưa ra làm câu trả lời. Các vấn đề này tuyệt đối không thể trả lời được, nhưng tâm trí con người nhất thiết phải đối mặt. Lý trí của chúng ta trong lúc xử lý các vấn đề này đã trở thành “biện chứng” có nghĩa là tự mâu thuẫn.

2033. Trong cuốn sách nổi tiếng viết về Đức Phật, mà hiện nay là tác phẩm gây nhiều ấn tượng như là một tường trình ngây thơ về những ý tưởng Phật giáo của mình, tuy nhiên ngài cố giáo sư H. Oldenberg đã không bỏ sót đặc tính biện luận của Phật giáo ngay từ lúc bắt đầu. Ngài cố giáo sư cho rằng: “Các vị ngụy biện không thể vắng mặt nơi vị trí ngài Socrates sẽ xuất hiện sau này” (Buddha¹⁰, p. 80). Nhưng không chỉ theo ý nghĩa phép ngụy biện mà đặc tính biện luận thuộc về Phật giáo thời sơ khởi, ngụy biện cũng còn bao gồm tính biện luận tự nhiên của tâm linh nhân loại khi họ bắt đầu xử lý những vấn đề Bất định và Tuyệt đối (như trên., p. 81, 232, 315 ff.) Giáo sư H. Oldenberg gọi đây là biện chứng “tài khéo thâm lặng” (wenig gewandt), những điều đánh giá cao này không có nhiều trọng lượng, bởi lẽ điều này thuộc về một thời điểm khi mà chánh trí và bản dịch các thuật ngữ căn bản như dukkha, dharma, saṃskāra và pratītya-samutpāda. Thiếu những khái niệm này ta không thể tưởng tượng ra Phật giáo là gì, ngay thời Phật giáo vẫn còn non trẻ.

2034. Cp. O. Franke, Kant u. die alt indische Philosophie in “Zur Erinnerung an Emanuel Kant” (Halle, 1940), p. 137-138; cp. my Nirvāṇa, p. 21 và 205. Bàn về mâu thuẫn về khả năng phân chia bất tận cp. dưới đây trong đoạn nói về thực tại của ngoại cảnh, theo duy tâm thuyết, và S. Schayer, Prasānnapadā, p. XXIX.

Trường phái những người Mādhyamikas đã nói rộng phạm vi lời phán quyết này do tuệ tri nhân loại chung chung và cho toàn bộ các khái niệm không loại trừ điều gì. Toàn bộ các vấn đề này trong lúc phân tích đều xuất hiện chứa đựng mâu thuẫn trong đó. Trí tuệ nhân loại chứa đựng luận lý ảo tưởng, bởi lẽ chẳng có đối tượng phù hợp với những khái niệm đó được đưa ra. Chúng chỉ hệ tại ở những thành phần tự loại trừ lẫn nhau mà thôi.

Ngài Candrakīrti tóm lược khái niệm trung tâm của phương pháp Mādhyamika bằng những hạn từ sau đây.²⁰³⁵

Nhân loại đơn giản²⁰³⁶ tưởng tượng (có nghĩa là tạo dựng lên một cách biện chứng) và phân hai thành²⁰³⁷ Chất Thể và (Tâm linh²⁰³⁸, v.v...) mà không đi đến tận cùng²⁰³⁹ của (việc phân đôi, (lưỡng phân)... Nhưng toàn bộ những khái niệm²⁰⁴⁰ (biện chứng tưởng tượng) như vậy tạo thành một thói quen suy tư²⁰⁴¹ thâm căn cố đế (lâu năm) cùng đồng thời với qui trình thế giới²⁰⁴² vô thủy (không có khởi đầu) những khái niệm này khởi lên trong một qui trình Phân Tán Thành Nhiều²⁰⁴³ (thuộc đồng nhất tính nguyên thủy của vũ trụ). Như vậy những khái niệm²⁰⁴⁴ được tạo thành (nhiều cặp biện chứng) nhận thức và (được nhận thức); đối tượng được diễn đạt và chủ thể (diễn đạt đối tượng đó); thành cặp tác nhân và hành động; nguyên nhân và hậu quả; một chiếc bình gồm và miếng vải; thành vương miện và phương tiện truyền đạt; đàn bà và đàn ông; lợi nhuận và mất mát; cảm khoái và đau khổ, danh thơm và điều bỉ ổi, điều trách móc và khen ngợi v.v... và v.v...²⁰⁴⁵ Tất cả số nhiều trần tục này sẽ biến mất không để lại bất kỳ dấu vết nào trong cõi Hư Không (thực tại), ngay sau khi yếu tính của toàn bộ hiện hữu tách biệt được nhận thức là tương đối và (tuyệt đối không có thực)''.

Ở đây trong những ví dụ của mình ngài Candrakīrti bồng đầy vào trong cùng một bị (giỏ) mâu thuẫn và chống đối mâu thuẫn. Chiếc bình gồm và miếng vải chống đối nhau gián tiếp, bởi vì tấm vải nằm trong phạm trù không là bình gồm, việc đối nghịch giữa người đàn ông và người đàn bà là lưỡng phân thấu đáo, đối nghịch giữa trách móc và khen ngợi, hay, chính xác hơn là trách móc và không trách móc, là loại trừ "hoàn toàn và lẫn nhau", hay chính là điều mâu thuẫn. Mọi sự việc được tuệ tri chúng sáng tạo

2035. Mādhy, vṛtti, p. 350.

2036. bāla-prthag-jana.

2037. vikalpayantaḥ.

2038. rāpādi.

2039. ayoniśaḥ.

2040. vikalpāḥ.

2041. abhyāsa.

2042. anādi-saṃsāra.

2043. vicitrāt prapañcāt.

2044. vikalpa có nghĩa là khái niệm và lưỡng phân biện chứng = dvaidhī-karṇa.

2045. Cp. với những ví dụ lưỡng phân này những ví dụ đó được ngài Lasson trích đoạn trong phần giải thích về phương pháp biện chứng của Hegel. Phần giới thiệu Wissenschaft der Logik vol. I, p. LVII.

ra chính là được sáng tạo theo cặp hay, giống như ngài Jinendrabuddhi chủ trương, chỉ có các “anh em song sanh” được sanh ra nơi Cõi Tuệ tri mà thôi. Các thành phần của các cặp như vậy loại trừ lẫn nhau bằng tính tương đối hay bằng cách phủ định lẫn nhau hay do chính định nghĩa của các vật đó, Như ngài Kant diễn tả, kết quả là *Phủ định chẳng có khả năng tượng trưng cho bất kỳ điều gì (Nihil negatum irrepraesentabile*, hay theo cách diễn tả của ngài Mādhyamikas, “là hư vô toàn bộ các đối tượng tách biệt”²⁰⁴⁶ và là thực tại độc nhất của đối tượng không phân tán, là toàn khối phi đa dạng.²⁰⁴⁷

Trường phái các luận lý gia Phật giáo, mặc dù chấp nhận hoàn toàn đặc tính biện chứng của tất cả các khái niệm của Tuệ Tri, đối nghịch lại với phi thực tại toàn diện của trí năng, và chấp nhận thực tại thuần túy của Nội Chất Thể phi biện chứng đằng sau từng cặp khái niệm biện chứng.

Học thuyết của ngài Dignāga rất có thể đã ảnh hưởng một phần đến khía cạnh Lô-gíc của học thuyết này, thông qua một số quan điểm được áp dụng nơi trường phái Vaiśeṣikas. Rất có thể trường phái này đã nhận được tên gọi từ Phạm Trù Khác Biệt mà trường phái này thừa nhận như là một thực tại khách quan ngự trị trong từng vật cá thể, nơi các nguyên tử cũng như nơi từng thực thể có mặt ở khắp mọi nơi. Mỗi đối tượng, theo quan điểm này, chứa đựng cả điều giống nhau và khác nhau ngự trị trong đó.²⁰⁴⁸ Nếu chúng ta giới hạn cả hai cư dân thành một khác biệt duy nhất và loại sang một bên đặc tính duy thực, chúng ta sẽ có được chính yếu tính của học thuyết Dignāga, tức là những điều phổ quát phủ định và tâm linh thuần túy. Về điểm này, cũng như trong một số điểm khác, hình như có tồn tại một số cơ sở chung giữa những người Vaiśeṣikas và những vị luận lý học Phật giáo, với toàn bộ khác biệt cơ bản nảy sinh từ những nguyên tắc duy thực Vaiśeṣikas chủ trương và các vị Luận lý Phật giáo lại chủ trương những quan điểm duy tâm.

Số phận học thuyết Dignāga về những tên gọi phủ định cũng giống hoàn toàn với số phận của luận lý Phật giáo nói chung. Số phận này không cứu vãn được sự tiêu diệt của Phật giáo nơi chính phần đất sản sanh ra nó. Cùng với Phật giáo học thuyết này di chuyển sang Tây Tạng và tồn tại ở đó cho đến tận thời đại chúng ta. Phật giáo xuất hiện tại Ấn Độ đã gặp phải chống đối đồng loạt của tất cả các trường phái khác. Ngay cả Prabhākara, là “bạn thân thiết của các Phật tử”, là người đã theo đuổi họ với học thuyết Phủ định cũng không thể theo họ trong suốt chiều dài thời gian chấp nhận học thuyết Tên Gọi Phủ Định. Rõ ràng là ngài Prabhākara đã không thể giữ nguyên vị

2046. sarva-bhāva-svabhāva-sūnyata=sarva-dharma-sūnyatā.

2047. nisprapañca.

2048. Cp. ở trên, p. 449-450. Cách diễn đạt VS. I. 2. 6 một mặt gợi ý rằng, trong sattā (chúng sanh) chỉ có sāmānya mà không có viśeṣa, trong khi đó về mặt khác trong nguyên tử và các thực thể hiện hữu ở khắp mọi nơi lại chứa đựng viśeṣa mà không có sāmānya. Nhưng ngài Prāsaṅgīka chỉ thừa nhận có antya-viśeṣas mà thôi. Định nghĩa sau này của atyavyāvṛtti-hetuh và svato-vyāvarakatvam có gợi ý một số tương đồng với vyāvṛtti=apoha của Phật giáo.

thể của một cư dân Mīmāṃsaka, nếu ông ở một chừng mực nào đó ông vẫn theo đuổi họ. Những cư dân Mīmāṃsaka đã trở thành lãnh đạo trong cuộc chiến chống lại học thuyết Dignāga, là trường phái mà việc đánh giá cao lời nói và tên gọi đã mang đặc tính sùng bái tôn giáo. Đối với ông hạn từ là một Thực Thể Thiết Định thường hằng tồn tại trong một liên kết thường hằng với các vật chỉ rõ bằng từ đó. Đối với ông Lời tồn tại đầu tiên trong toàn bộ hạn từ khác trong Kinh Thánh; trường phái này rõ ràng chỉ gây sốc ở mức độ cao nhất bằng một học thuyết biến các tên trở thành những tiêu hiệu (trương) thuần túy mang tính chất qui ước phủ định một cách phân biệt. Cả những người Naiyāyiks tin tưởng rằng ý nghĩa tích cực của các hạn từ được Thượng Đế kiến lập, cũng không có cảm tình với học thuyết này. Luận cứ của các vị duy thực thuộc toàn bộ các sắc thái khác nhau luôn luôn giống nhau. Có những vật khẳng định và cũng có những vật phủ định. Thực tại hệ tại ở hiện hữu và phi hiện hữu. Những vật khẳng định được biểu thị bằng những tên gọi khẳng định, những vật phủ định bằng việc thêm vào một tiểu từ “không”.

Ngài Bhāmaha,²⁰⁴⁹ một nhà tu từ học, đã bác bỏ học thuyết Dignāga, bởi vì nếu toàn bộ các hạn từ thực sự đều là phủ định cả, thì phải có các hạn từ khác hay các cách khác để diễn đạt các vật khẳng định. Nếu ý nghĩa của hạn từ “bò” thực sự là phủ định của điều không phải là bò (không-bò), thì ta cần có một số hạn từ để diễn tả một sự kiện khác về một nhận thức tích cực liên quan đến một con gia súc có sừng, một con vật có yếm và nhiều tiêu hiệu (trương) đặc biệt khác nữa. Một hạn từ không thể có hai ý nghĩa trái ngược nhau. Bởi lẽ theo học thuyết phủ định ý nghĩa phủ định là ý nghĩa chính còn ý nghĩa khẳng định chỉ theo vết của ý nghĩa chính đó mà thôi, do đó khi nhìn ngắm một con bò trước tiên chúng ta phải có một ý tưởng không phải là bò (không-bò) và sau đó ý nghĩa thứ hai là con bò.

Điều phản đối này bị đánh bại bằng một cân nhắc cho rằng những người Phật tử không dám chủ trương rằng ý nghĩa phủ định tự thân gọi ý trước tiên và theo sau đó là một ý nghĩa khẳng định. Ngược lại, họ chấp nhận rằng ý nghĩa khẳng định là trực tiếp, nhưng chẳng gì khác hơn là nếu thiếu ý nghĩa phủ định, và cả hai ý nghĩa đều hoàn toàn giống nhau.

Điều phản đối chính yếu của ngài Kumārila²⁰⁵⁰ hệ tại ở luận cứ sau đây. Khi người Phật giáo chủ trương rằng ý nghĩa của “con bò” là phủ định, có nghĩa là “không phải là không-bò” vị đó chỉ bằng các từ khác diễn đạt cùng một ý kiến như các vị duy thực chủ trương, cụ thể là, có một thực tại khách quan có thực nơi giống “bò” khẳng định. Nếu “không phải là không bò” lại là một phủ định ám chỉ một khẳng định điều trái ngược, thì phủ định về không-bò lại chính là khẳng định con bò vậy. Quả thật theo những

2049. TSP., p. 291. 7 ff.

2050. Ślokaṇ, Apoha-vāda, kāṛ. 1 ff.; cp. TS và TSP., p. 292 ff.

người Phật tử hạn từ “Không-không phải-bò gọi ý loại đối tượng nào vậy? Liệu có phải là một vật riêng lẻ tự thân hoàn toàn đã bị tước mất toàn bộ tính đặc trưng chăng? Điều này không thể xảy ra, bởi lẽ một vật như vậy không thể diễn tả được, chính vì thế ta phải chấp nhận là có một yếu tính có khả năng nói lên một con bò hiện hữu trong từng cá thể của loại vật đó. Yếu tính chung chung đó chính là điều Phổ quát các vị duy thực chủ trương.

Nhưng nếu với hạn từ “không-phải-là-bò (không-bò) những người Phật tử chỉ muốn nói rằng đó là một phủ định đơn giản, không có khẳng định điều trái, điều trái ngược, là một phủ định thực tại của ngoại cảnh. Những người Mīmāṃsakas chống đối điều đó với tư cách là một học thuyết hữu thể học, ở đây học thuyết này xuất hiện trở lại bằng y phục của một học thuyết liên quan đến phụ nhập ý của các tên gọi.

Có rất nhiều luận cứ duy thực chống lại học thuyết này và thuộc nhiều loại khác nhau và lại rất tinh tế. Thật không thực tế để trích đoạn ra đây. Tất cả các luận cứ đó đều qui về một điều căn bản sau đây: Có những tên gọi khẳng định, tương ứng với những điều Phổ Quát; những điều Phổ Quát này là những vật thể ngoại vi có thực, mà giác quan ta có thể quan sát được, lại cũng có những vật phủ định cũng là những thực tại mà giác quan ta cũng có thể quan sát được.

Nhưng mặc dù các vị duy thực có bác bỏ học thuyết Dignāga một cách thẳng thừng dưới mọi hình thức, song ảnh hưởng gián tiếp của học thuyết này vẫn tiếp tục tồn tại nơi phương pháp các định nghĩa phủ định mà các vị Naiyaiks chấp nhận sau này. Hầu như họ rút ra hầu hết các định nghĩa của họ từ khía cạnh tiêu cực này, bằng cách khẳng định một sự kiện thông qua khước từ điều trái ngược. Đây chính là một khía cạnh rất nổi tiếng và tự nhiên của cách phát biểu, để làm rõ hơn một cách diễn đạt tư tưởng. Chúng ta phải đề cập đến điều gì đối nghịch lại. Nhưng những người Naiyāyiks sử dụng phương pháp của một định nghĩa đối nghịch ngay cả trong những trường hợp như tuyệt đối không đem lại ích lợi gì, nhằm có được tính chất rõ ràng luận lý, thí dụ như thay vì định nghĩa Phụ tùy như là một liên quan cần thiết của hậu quả đối với nguyên nhân, thời phụ tùy lại được định nghĩa như là một mối liên quan của nguyên nhân đối với “đối tác của một phi hiện hữu tuyệt đối của một kết quả vậy”. Thay vì cho rằng khói là một lý do luận lý, họ lại cho đó là chiêu bài “một đối tác phi hiện hữu tuyệt đối của khói”.²⁰⁵¹ Những định nghĩa phủ định méo mó như vậy đã trở thành “mốt” quá mức trong học thuyết Nyāya sau này và thành một khía cạnh đặc biệt của học thuyết này.

2051. hetu-samānādhikaraṇa-atyanta-abhāva-pratīyogī-sādhya-samānādhikaraṇyaṃ, trong đó hetu là dhūma còn sādya là agni. Cp. Tarkasāgraha (Athalye) p. 247, cp. p. 289 và passim.

§ 5. Một số Học Thuyết phương Tây tương đương.

a) Kant và Hegel.

Trong các trang trên chúng ta đã cho rằng lời tuyên bố của ngài Dignāga có dính líu đến yếu tính tiêu cực đối với toàn bộ các tên gọi cũng như tất cả các khái niệm. Chúng ta đã cố gắng thể hiện bằng chính những lời của Dignāga bảo có thể và bằng những lời của những người giải thích Ấn Độ. Chúng ta gọi đó là Học Thuyết Biện Chứng. Chúng ta cũng có thể gọi đó là một học thuyết Phủ định hay học thuyết Thực Tại. Có rất nhiều lý do tốt được ưa chuộng về mỗi tên gọi này, nếu không trực tiếp là các từ đồng nghĩa, thì các tên này cũng có chỗ đứng rất gần gũi với nhau. Theo phương pháp đang được theo đuổi trong tác phẩm này chúng ta sẽ tiến hành trích đoạn một số phương pháp tương đương trong triết lý phương Tây, bằng tương đồng hay đối nghĩa để có thể đưa ra một số suy tư về quan điểm Ấn Độ, và đồng thời sẽ xác minh được sự lựa chọn của chúng ta từ Biện Chứng như là một cách thích hợp nhất để gọi học thuyết Dignāga. Chỉ bỏ qua những học thuyết tương đương tìm thấy trong triết học Hy Lạp cổ đại và trong triết học phương Tây thời Trung cổ, một số trong đó được đề cập đến khi chúng ta khảo sát luật mâu thuẫn, chúng ta có thể tập trung ý chí của chúng ta đến triết học hiện đại.

Theo Kant, Biện Chứng chính là một luận lý ảo tưởng.²⁰⁵² Nhưng không phải toàn các ảo tưởng đều. Có hai loại ảo tưởng,²⁰⁵³ một loại ảo tưởng thực nghiệm hay đơn giản, còn loại kia là ảo tưởng tự nhiên của lý trí nhân loại khi xử lý bốn vấn đề về 1) điều bất định, 2) tính phân chia bất định 3) tự ý, tự nguyện và 4) một hữu thể tuyệt đối cần thiết. Đây chính là bốn mâu thuẫn, có nghĩa là những vấn đề không thể trả lời được theo luận lý hoặc là có hay không, và chính vì thế được mô tả như là một ảo tưởng tự nhiên của Lý Trí Con người, đây là điều hơn kém tương ứng với quan điểm của Phái Tiểu Thừa, theo đó những vấn đề liên quan đến nguồn gốc thế giới, những vấn đề liên quan đến thế giới kết thúc ra sao, những vấn đề tính phân chia bất tận, và những vấn đề hiện hữu của một Hữu Thể thường hằng tuyệt đối là những vấn đề không thể giải quyết được. Cả trong ý nghĩa tích cực lẫn tiêu cực. Cũng giống vậy Phật giáo Đại Thừa hình như cũng thừa nhận hai loại ảo tưởng, một loại nguyên thủy hay ảo tưởng tự nhiên,²⁰⁵⁴ và loại kia là một sai lầm đơn giản. Loại ảo tưởng đầu tiên cũng có tên gọi là “một tai ương nội tại”²⁰⁵⁵ thuộc tâm linh (trí tuệ) nhân loại. Tuy nhiên, danh sách các ảo tưởng tự nhiên lại tăng thêm đáng kể, bởi lẽ mỗi điều phổ quát và mỗi khái niệm được cho là kết quả của một ảo tưởng tự nhiên thuộc trí tuệ nhân loại.

2052. Kant gán việc sử dụng hạn từ Biện Chứng này cho các học thuyết cổ đại, CPR., p. 49. cp. tuy nhiên xin đọc Grote, Arist., p. 379.

2053. Như trên., p. 242.

2054. mukhyā brāntih.

2055. antar-upaplavaḥ, cp. TSP., p. 322. 7.

Điều này tương ứng với quan điểm của ngài Hegel, để trả lời học thuyết của Kant về con số giới hạn bốn mâu thuẫn ông tuyên bố rằng:²⁰⁵⁶ “Có bao nhiêu mâu thuẫn, có bấy nhiêu khái niệm”. Mỗi khái niệm bởi vì là một khái niệm nên mang tính biện chứng. Theo ngài Kant tất cả các đối tượng thực nghiệm, cũng như những hình ảnh tương ứng và các khái niệm không mang tính biện chứng. Những đối tượng này được “ban tặng” cho chúng ta. Mặc dù có chứa đựng rất nhiều trực giác, chúng cũng được tạo nên do tưởng tượng sáng tạo, tuy nhiên chúng được “ban tặng cho chúng ta” chúng được ban tặng cho giác quan, nhưng lại được tái cấu trúc lại do tuệ tri một lần nữa.²⁰⁵⁷ Một số vị giải thích học thuyết của Kant²⁰⁵⁸ gặp vấn đề nan giải do chính nguồn gốc kép của các vật được “ban tặng” và rồi được cấu tạo lại một lần nữa. Họ thường có khuynh hướng tìm ra một dao động và thiếu cương quyết nơi Kant liên quan đến quan điểm này. Theo những người Ấn Độ chỉ có thời điểm cụ thể và đặc thù được “ban tặng” mà thôi. Toàn bộ điều còn lại là cách giải thích do tưởng tượng sáng tạo tạo dựng nên và do biện chứng tự nhiên của tuệ tri nhân loại. Nếu chúng ta giải thích học thuyết của Kant cho là “điều ban tặng” này chỉ là Nội Chất Thể - và một số hỗ trợ cho một cách giải thích như vậy không bị thất lạc hoàn toàn trong bản văn của ông²⁰⁵⁹ - đồng thời ở điểm này sẽ có một thỏa hiệp giữa ông và những người Ấn Độ. Những đối tượng Thực Nghiệm sẽ hoàn toàn được cấu tạo dựa trên nền tảng thực tại siêu thể. Nhưng những đối tượng này sẽ không được tạo dựng nên một cách biện chứng, trái lại theo ngài Dignāga các đối tượng này sẽ được tạo dựng lên một cách biện chứng, giống như những khái niệm về Bất định tính v.v...²⁰⁶⁰ Đây là điều phù hợp với quan điểm của Hegel. Hegel cho rằng, “Tính Chất Phổ Quát của một khái niệm, được ấn định thông qua tính phủ định của khái niệm đó: khái niệm đồng nhất với tự thân chỉ bởi vì đây chính là điều phủ định của chính phủ định đó”.²⁰⁶¹ Điều này xem ra giống hệt như học thuyết Ấn Độ cho rằng toàn bộ những điều phổ quát đều là phủ định cả²⁰⁶², thí dụ như con bò chẳng là gì đã thế lại còn là điều phủ định của chính điều phủ định nữa, đó là “không phải một không-bò”.

2056. Wiss. der Logik, I. 184 (Lasson) – “(es kennen) so viele Antinomien aufgestellt werden, als sich Begriffe ergeben”.

2057. CPR., p. 40. Theo những người Phật tử chỉ có khoảnh khắc đầu tiên (pratamara-kṣaṇa) là được “ban tặng cho” (nirvikalpaka).

2058. Ví dụ như., Fr. Paulsen Kant², p. 171.

2059. Cp. đặc biệt trong tiểu luận ngăn chống lại Eberhard đoạn p. 35 (Kirchmannenn). Eberhard đặt câu hỏi: “wer giebt der Simulichkeit ihren Stoff? ... wir mögen wählen, welches wir wollen, so kommen wir auf Dinge an sich”. Kant trả lời rằng: “nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur dass sie... enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäss, zu bestimmen, abè sie sind nicht der Stoff derselben”. Nếu điều này được giải thích như là khả năng (Grund=Kraft) đề gợi lên một hình ảnh tương ứng bằng cách kích thích tưởng tượng sáng tạo, thời sự trùng hợp ngẫu nhiên sẽ gần như hoàn toàn.

2060. Cp. ở trên p. 459. Ngay cả một khái niệm chung chung như thế ...

2061. Wiss. der Logik, II. 240.

2062. anyavyāvṛtti-rūpa.

Hegel cho rằng,²⁰⁶³ “Biện chứng chính là cách suy tư trầm lắng về chính tự thân chúng ta đối với người khác”, có nghĩa là nơi không-tự thân (non-self). Ông còn cho rằng “phủ định cũng chính là khẳng định vậy”. Điều mâu thuẫn không đem đến một kết quả nơi Hư Không (Nought). Nơi số không (Null) nhưng chủ yếu nơi phủ định của chính những nội dung đặc biệt của nó”.²⁰⁶⁴ Bước đi Kant thực hiện khi ông xác định những mâu thuẫn của ông là “vô cùng quan trọng” theo Hegel,²⁰⁶⁵ bởi lẽ biện chứng đã trở thành “được khẳng định là một điều thiết yếu cho Lý trí”. “Tính chất hữu hạn của một khái niệm chính là tính chất phủ định được thừa nhận như là điều khẳng định”. Đây chính là mệnh đề của ngài Spinoza *omnis determination est negatio* (mọi khẳng định đều chỉ là phủ định mà thôi), có được điều quan trọng bất định”.²⁰⁶⁶

Tới chừng mực mà hình như có sự trùng hợp ngẫu nhiên giữa khái niệm biện chứng của Hegel và học thuyết của ngài Dignāga. Một khái niệm chẳng có nghĩa gì khác hơn là phủ định điều trái ngược. Tính chất phủ định đều lẫn nhau. Khẳng định chỉ là tương đối, đây tự thân không phải là một khẳng định, mà còn là một phủ định nữa. Chính vì thế Hegel chủ trương rằng,²⁰⁶⁷ “Ánh sáng là phủ định còn bóng tối lại là tích cực; nhân đức là tiêu cực còn tội ác là tích cực”.

Tuy nhiên, ngài Hegel còn tiến thêm một bước nữa. Theo Kant cả hai thành phần đối nghịch thuộc một điều mâu thuẫn loại trừ lẫn nhau và kết quả là Số Không (*nihil negatum irrepraesentabile* = mâu thuẫn chẳng tượng trưng cho điều gì cả).²⁰⁶⁸ Theo Hegel cả hai đều không loại trừ lẫn nhau, kết quả sẽ không là Số Không, nhưng chỉ là “phủ định của chính các nội dung đặc biệt của chúng ta mà thôi”.²⁰⁶⁹ Đây là điều rất có thể đã được tuyên bố toàn bộ các khái niệm phải là phủ định Hegel cảm thấy điều đó là phận sự của ông để tìm ra một số khẳng định có thực. Thế rồi ngài tuyên bố rằng “Điều khẳng định và phủ định đều hoàn toàn giống nhau”.²⁰⁷⁰ Phi hiện hữu của một đối tượng chính là khoảnh khắc chứa đựng hiện hữu đối tượng đó.²⁰⁷¹ Ngài cho rằng: “Hiện hữu chính là hiện hữu đó cộng với tha thể, cộng thêm với phi hiện hữu của hiện hữu đó”. Từ luận điểm cho rằng: “Mọi vật đều chính là vật đó tới mức độ cũng có tha thể hiện hữu ở đó; vật thể này chỉ tồn tại khi có tha thể cùng hiện hữu; vật thể này tồn tại thông qua chính phi hiện hữu đó là điều vật đó thực sự là như vậy,” – từ luận điểm này ngài xem xét kỹ lưỡng luận điểm cho rằng: “Hiện hữu cũng giống hệt như phi hiện hữu” hay

2063. Bách khoa đại tự điển, p. 192.

2064. W. d. Logik, I. 36.

2065. Như trên., II. 491.

2066. Như trên., I. 100.

2067. Như trên., II. 55.

2068. “Versuch (über) den Begriff der negativen Grössen”, p. 25 (Kirchmann).

2069. W.d. Logik, I. 36.

2070. Như trên II. 54.

2071, Như trên II. 42 – beide sind negativ gegeneinander.

“luận điểm và phủ định cũng giống hệt như nhau”.²⁰⁷² Ngược lại, với tư cách là một nhà luận lý học, ngài Dignāga cho rằng: “Bất luận điều gì là tha thể đều không hoàn toàn giống nhau”.²⁰⁷³ Quả thật từ một quan điểm khác, từ một quan điểm phi siêu luận lý, với tư cách là một nhà theo thuyết nhất nguyên sẽ chấp nhận đồng nhất tính tuyệt đối là chỗ tụ hợp toàn thể những đối kháng nội bên trong một thực thể độc nhất trên thế giới này. Ngài cũng sẽ chấp nhận tính “hư không”²⁰⁷⁴ này thuộc toàn khối. Nhưng quan điểm siêu hình và tôn giáo này đã được phân biệt kỹ lưỡng với luận lý học.

Tính hai mặt của quan điểm này (chúng tôi cũng tìm thấy xuất hiện nơi ngài Dignāga) vẫn tồn tại nơi Hegel thông qua việc ông phân biệt rõ tuệ tri với Lý trí, một sự phân biệt được thừa kế từ Kant, ông cho rằng:²⁰⁷⁵ “Tuệ tri thời mang tính bất định và bám chặt với những khác biệt nơi các đối tượng, nhưng Lý lẽ lại mang tính phủ định và biện chứng”. Đối với lý lẽ chẳng hề tồn tại bất kỳ khác biệt nào giữa khẳng định và phủ định cả. Nhưng đối với tuệ tri điều khác biệt này rất quan trọng. Lý trí đoạn triệt toàn bộ các định nghĩa của tuệ tri và pha trộn lẫn toàn bộ các khác biệt nơi một toàn khối không hề phân biệt được. Vẫn còn có một điều khác và là điều khác biệt rất quan trọng giữa ngài Hegel và Dignāga. Ngài Hegel phủ nhận Nội Chất Thể²⁰⁷⁶ được quan sát thấy nơi cảm giác thuần túy giống như ngài phủ nhận sự khác biệt giữa các giác quan và tuệ tri như là hai nguồn trí năng đồng nhất của chúng ta. Đối với ngài các giác quan là một cách biến đổi tinh thần mà thôi.²⁰⁷⁷

Để tóm tắt sơ lược những vị thế có cùng mối quan hệ giữa Kant, Hegel và Dignāga liên quan đến ba khả năng Các Giác quan, tuệ tri, lý trí chúng ta có thể kiến lập các điểm sau đây:

1. Kant thừa nhận ba khả năng nhận thức: giác quan, tuệ tri và lý trí. Trong đó chỉ có lý trí mang tính chất biện chứng.

2. Hegel loại bỏ sự khác biệt giữa các giác quan và tuệ tri và thay đổi mối tương quan giữa tuệ tri và lý trí. Tuệ tri coi toàn bộ các đối tượng, hay khái niệm đều mang tính chất phi biện chứng và chỉ coi lý trí là mang tính biện chứng mà thôi.

3. Dignāga loại bỏ sự khác biệt giữa tuệ tri và lý trí, nhưng giữ lại sự khác biệt cơ bản giữa các giác quan và tuệ tri. Các giác quan lại là một nguồn trí năng phi biện chứng, và tuệ tri thỉnh thoảng chỉ mang tính biện chứng mà thôi.

2072. Như trên II. 55.

2073. yad viruddha-dharma-saṃsṛtaṃ tan nānā.

2074. prajñā-pāramitā=sūnyatā-jñānam advayam.

2075. W. d. Logik, I. 6.

2076. Cp. Phaenomenologic, p. 427; W. d. Logik, II, p. 440 ff.

2077. Encyclopädic, § 418. Tuy nhiên, việc cứu xét cho rằng tri giác thuần túy chính là “das reichste an Inhalt, aber das ärmste an Gedanken” cũng có thể được áp dụng với ý tưởng của ngài Dignāga về khoảnh khắc cảm giác thuần túy (nirvikalpaka).

4. Kant và Dignāga, chính vì cả hai đều đồng ý duy trì một sự khác biệt căn bản giữa các giác quan và tuệ tri, cũng giống vậy cùng chia sẻ chung với nhau một tái nhận thức về Nội Chất Thể như là một nguồn tuyệt đối, biện chứng cho mọi trí năng. Mặt khác, Hegel lại đi theo Fichte và Shelling trong việc triệt phá biện chứng Nội Chất Thể.

5. Trong hệ thống thực tại của Kant (Nội Chất Thể) lại tách khỏi luận lý học. Trong hệ thống của Hegel chúng lại được hoà trộn lẫn nhau.²⁰⁷⁸ Trong hệ thống của Dignāga, chúng được duy trì tách biệt nhau nơi cõi Luận lý, nhưng lại hoà trộn trong một toàn khối mang tính nhất nguyên về cõi siêu hình.

b) J. S. Mill và A. Bain.

Cuối cùng giờ đây chúng ta biết được tuyệt đối không có tư duy hữu hạn, mà không phải là phủ định. Một tư duy chẳng phủ định mà cũng không xác định được điều gì. Ngài Dignāga cho rằng mỗi hạn từ, diễn đạt chính ý nghĩa của mình thông qua phủ định. Thật là điều sai lầm nếu ta giả định rằng phủ định hàm chứa một hiệu quả. Tự thân một hạn từ đã mang tính phủ định. Tính chất phủ định chính là Linh hồn của thế giới này. Phủ định biện chứng hay phủ định lẫn nhau chính là tính chất phủ định của toàn bộ những xác quyết do tuệ tri thực hiện. Ngay sau khi con mắt tâm linh chúng ta bắt đầu loé lên tia sáng le lói chập chờn và chúng ta bắt đầu tìm kiếm một cách diễn đạt các cảm thọ của chúng ta bằng những tiêu hiệu (tượng) ngôn ngữ, đối tượng của chúng ta đã bị bao vây với điều mâu thuẫn và tư duy của chúng ta trở thành biện chứng.²⁰⁷⁹

Ngay sau khi khả năng hiểu biết bắt đầu “am hiểu”, có nghĩa là bắt đầu hoạt động một cách biện chứng trên những tư liệu do giác quan trình bày, thời tuệ tri đó đã bắt đầu phủ nhận điều gì đó. Chính vì thế tên gọi thực sự dành cho tuệ tri chính là Lưỡng Phân,²⁰⁸⁰ hay là tình trạng tiến lui đều khó, sự phân chia thành hai thành phần, trong đó một thành phần này chính là “phủ định hoàn toàn và lẫn nhau” điều kia.

Giờ đây chúng ta sắp sửa trích đoạn những ý kiến của một số các nhà triết học phương Tây nói về Phủ định để chứng tỏ cho thấy rằng toàn bộ các ý kiến đó trong lúc đang mò mẫm tìm kiếm một giải pháp mà hơn kém đã thấy đưa ra trong học thuyết triết lý Ấn Độ.

J.S. Mill²⁰⁸¹ cho rằng có những tên gọi tích cực và cũng có những tên gọi tiêu cực. Nhưng không dễ gì để xác định được thế nào là tên gọi tích cực và tên gọi tiêu cực đâu. Bởi lẽ các tên gọi phủ định thường được diễn đạt một cách tích cực và các tên gọi xác định lại được diễn đạt một cách tiêu cực. Thí dụ như, cõi trần gian thời “đầy khó chịu”

2078. Tuy nhiên khái niệm của Hegel về hiện hữu thuần túy cũng giống hệt như phi hiện hữu ở một mức độ nào đó đã nhớ lại được Hữu thể xảy ra tức khắc tượng trưng cho “chính đoạn diệt của hiện hữu đó”.

2079. Palagyi, Neue Theorie d. Raum u. Zeit, p. VII ff.

2080. vikalpa= dvaihi-karana; đây cũng là một tên gọi dành cho một khái niệm có nghĩa là = ekī-karana.

2081. Logic, I, 43 ff.

là khẳng định, thực sự có nghĩa là “đau khổ”, hạn từ “lười nhác” là phủ định, có ý nghĩa thực sự là “không làm việc”. Nếu sau đó chúng ta đặt câu hỏi tên gọi nào thực sự là xác định và tên gọi nào thực sự là phủ định hình như không có câu trả lời nào được đưa ra. Các tên này là phủ định chỉ có thể thôi. Thế rồi ngài Mill đưa ra một nhận xét cho rằng, từ “dân sự” (thường dân) theo ngôn ngữ luật học đại diện cho điều trái ngược (có nghĩa là cho một phủ định) về tội phạm, về giáo sĩ, về quân sự hay về chính trị. Điều này có nghĩa là hạn từ “dân sự” là phủ định nếu hạn từ này không bao hàm phủ định, thời chẳng có nghĩa nào khác. Nhưng nếu hạn từ “dân sự” là phủ định thời tại sao không tuyên bố rằng toàn bộ đều là phủ định, bởi lẽ ngài cho rằng, “Đối với toàn bộ tên xác định đều có một tên phủ định tương ứng có thể được hình thành”. Và chúng ta không bao giờ biết được liệu một hạn từ nào đó được hình thành với ý định phủ định hay với ý định xác định. Điều nhận định này chứa đựng trong đó mầm mống học thuyết của ngài Dignāga về các tên gọi phủ định.

Lại có một nhận định khác nữa của ngài J. S. Mill²⁰⁸² cũng trở nên thật hấp dẫn khi đối mặt với những ý tưởng Ấn Độ, ngài cho rằng: “Có một loại tên gọi là tên “riêng”, các tên gọi này có ý nghĩa tương đương với một tên gọi vừa khẳng định lẫn phủ định cộng chung lại với nhau. Vì là tên gọi điều gì đó được kỳ vọng là có một vài thuộc tính nào đó, nhưng lại chẳng có được thuộc tính nào. Thí dụ như hạn từ “mù” (blind) không thể là hạn từ tương đương với “không nhìn thấy”, bởi lẽ hạn từ này chỉ áp dụng với những gì có thể nhìn thấy, hay thực sự nhìn thấy, mà ta hy vọng là “nhìn thấy được.” Nhận định này chứa đựng mầm mống học thuyết của ngài Dharmakīrti và ngài Sigwart về phủ định nên được giới hạn vào những tên gọi được gọi là “tên riêng”, nhưng lại mở rộng tới toàn bộ phủ định một cách chung chung. Hình như kết luận nên đưa ra là tất cả các tên gọi đều được coi như là “xác định và phủ định cùng với nhau” vì toàn bộ các tên gọi đều mang tính tên riêng ở một mức độ nào đó.

Kết luận này đã được khẳng định một cách cương quyết do ngài A. Bain với một kết quả mà ngài không hề mong mỏi đó là ngài đã bị kết án là đã rơi vào dị giáo Hegel và đã phản bội lại niềm tin của Thực Nghiệm thuyết.²⁰⁸³

2082. Rất có thể chính bài tiểu luận của ngài Locke (Essay, cuốn II, ch. VIII, § 1-2) “những ý tưởng tích cực xuất phát từ những nguyên nhân cá nhân”, là những “ý tưởng tích cực thực sự”, tuy nhiên rất có thể nguyên nhân của các ý tưởng này “chỉ là một trường hợp riêng tư nơi chủ ngữ mà thôi”.

2083. Bradley, *Logic*², p. 158. “Đây quả là điều nực cười và là một mĩa mai của số phận, nếu trường phái Kinh nghiệm rơi vào sai lầm cơ bản của Hegel, “luật tương đối của Giáo sư Bain do ngài J. S. Mill chấp nhận ít nhất đã chứng tỏ cho thấy một khuynh hướng trôi dạt về hướng đó. Nhận thức của chúng ta như đã chủ trương, được giải thích như là điều phủ định lẫn nhau của hai đặc tính. Mỗi đặc tính đều có một hiện hữu tích cực, bởi lẽ sự hiện hữu của điều này là phủ định cho điều kia” (Emotions, p. 571). Tôi không gợi ý là giáo sư A. Bain trong lời tuyên bố quái gở này thực sự có ý muốn nói lên điều gì ông nói, nhưng ngài nói khá đầy đủ là đang nằm trên bờ vực thẳm. Nếu trường phái “kinh nghiệm” hiểu biết chút ít về những sự kiện đó. Họ nên biết rằng tội của Hegel không hề tại gì ở điều nhược điểm, nhưng hệ tại ở điều vượt quá “thực tại tính”. Một khi nói với giáo sư Bain rằng “Chúng ta chỉ biết đến những mối tương quan, một khi

Quả thật ngài đã chủ trương rằng: “Tất cả các tên gọi vừa xác định lại vừa phủ định cùng một lúc, không có khẳng định nào lại thiếu phủ định cùng lúc đó, cũng không hề có phủ định nào lại không đi kèm theo khẳng định cùng một lúc. Điều xảy ra tiếp theo sau đó là tự thân không có khẳng định nào cả, và tự thân cũng chẳng có phủ định bao giờ. Nhưng mỗi tên gọi chính vì cùng một lúc có khẳng định thời cũng là lúc có phủ định mà thôi. Điều này gần như là thực thể của quan điểm Dignāga và của giáo sư A. Bain chủ trương cũng giống như vậy mà không cảm thấy vực sâu trong ông đang rơi xuống. Rõ ràng là ông đã không cho rằng phủ định tính chính là Linh Hồn của vũ trụ vậy. Ngài cho rằng có những vật khẳng định và những vật phủ định và rằng cùng một hạn từ lại diễn đạt cả hai (!) điều. Nhưng nếu cùng một tên gọi lại là một tước hiệu của vật khẳng định và phủ định cùng một lúc, thời vật đó trở nên không thể nào xác định được điều gì là khẳng định và điều gì là phủ định. Ngài Bain cho rằng:²⁰⁸⁴ “Thực chất điều khẳng định và điều phủ định luôn luôn sẵn sàng thay đổi chỗ cho nhau”. Thế rồi một kết luận duy nhất có thể là toàn bộ đều là phủ định bởi lẽ các vật đều loại bỏ lẫn nhau.

Chúng ta đã thấy, Kant đã trình bày một tương phản quan trọng giữa đối nghịch luận lý và đối nghịch thực sự.²⁰⁸⁵ Ông cho rằng: “Trong tương phản luận lý (có nghĩa là trong mâu thuẫn) ta chỉ tính đến mối tương quan, thông qua đó những thuộc tính của một vật loại trừ lẫn nhau, và tính đến những hậu quả thông qua mâu thuẫn mà thôi”. Chúng ta không chú tâm đến điều gì xảy ra giữa hai vật thực sự tích cực (*relitas*) và vật gì thực sự tiêu cực (*negatio*). Nhưng đối nghịch giữa ánh sáng và bóng tối, giữa lạnh và nóng, v.v.... lại mang tính năng động. Cả hai thành phần đối nghịch đều có thực. Đối nghịch này không phải là mâu thuẫn luận lý, nhưng đây chính là đối nghịch tha thể và xung khắc mang tính chất năng động.

Chúng ta đã thấy rõ, ngài Dharmakīrti²⁰⁸⁶ cũng đã diễn đạt cùng một học thuyết giống như vậy. Ngài cho rằng: “Mâu Thuẫn Luận lý²⁰⁸⁷ hàm chứa toàn bộ mọi đối tượng cho dù là có thực hay không có thực”. Mặt khác, xung khắc năng động chỉ xuất hiện nơi một vài cặp thực sự mà thôi. Đối Kháng giữa màu xanh và màu không-xanh là mâu thuẫn luận lý, đối tượng thứ nhất chính là phủ định ở mức tối đa giống như đối tượng thứ hai và đối tượng thứ hai cũng phủ định ở mức tối đa giống như đối tượng thứ nhất vậy. Đối kháng giữa màu xanh và màu vàng, giữa chiếc bình gốm và tám vài chỉ là đối kháng tha thể đơn giản. Ngài Dharmottara cho rằng, toàn bộ các nguyên tử không chiếm cùng một vị trí giống nhau, nhưng thời khắc của các nguyên tử này không gây trở ngại cho nhau”. Chúng tồn tại một cách an bình gần gũi xung quanh nhau.

có nghĩa là điều gì ông ta nói rằng những mối tương quan đó nằm giữa khẳng định và phủ định, và bạn đã chấp nhận nguyên tắc chính của trường phái Hegel chính thống”.

2084. Logic, I. 58.

2085. Cp. tiểu luận về Những điều phủ định vĩ đại, p. 29 (Kirchmann xuất bản). Cp. CPR.

2086. NBT., p. 70. 22.

2087. paraspara-parihāra.

Giờ đây, ngài Kant và Dharmakīrti đã phân biệt rõ ràng hai loại đối kháng này đến như vậy, song ngài Bain lại lẫn lộn về mặt này, còn Hegel lại lẫn lộn về mặt khác. Ngài Bain cho rằng:²⁰⁸⁸ “Chúng ta có thể giả định rằng một chiếc ghế là một sự kiện tuyệt đối và không có bất kỳ tương quan nào, không dính líu đến bất kỳ sự kiện đối kháng, trái ngược hay tương hệ nào hết. Tình huống này có hơi khác”. Sự kiện này dính líu đến tính chất không-phải-là-ghế có ý nghĩa rất rộng. Theo ngài Bain, như vậy chiếc ghế chỉ là việc phủ nhận một vật không-phải-là-ghế và vật không-phải-là-ghế này cũng chính là phủ định của chiếc ghế vậy. Cả hai thành phần đều mang tính phủ định lẫn nhau.

c) Sigwart.

Sigwart tiếp tục vấn đề đã gây khó khăn cho J.S. Mill, A. Bain và F.H. Bradley,²⁰⁸⁹ và hình như cũng là cùng một vấn đề ngài Dignāga đã khảo sát rất tỉ mỉ xuyên suốt trong chương thứ V tác phẩm vĩ đại của ngài. Ngài Dignāga cho rằng: “Tất cả các tên gọi luôn luôn mang tính phủ định”. Ngài Mill cho rằng: “Một số tên gọi, cái gọi là các tên “riêng” lại vừa là phủ định lẫn xác định cùng một lúc. Ngài Bain lại cho rằng: “Toàn bộ các tên luôn luôn vừa mang tính phủ định lẫn khẳng định cùng một lúc”. Ngài Bradley²⁰⁹⁰ lại nói: “Hãy cẩn thận!” Thực sự các ông có muốn nói điều các ông nói đó chẳng? Các ngài đang rơi xuống vực thẳm biện chứng Hegel rồi đó!” Và hình như ngài Sigwart đã nghe ra lời cảnh cáo của Bradley. Ông đã rất cẩn thận để không rơi xuống vực thẳm học thuyết Hegel; với kết quả như thế nào chúng ta sẽ thấy ngay sau đây.

Ngài Sigwart cho rằng:²⁰⁹¹ “Học thuyết cho rằng vạn vật đều hệ tại ở câu trả lời có hay không, đều hệ tại ở hiện hữu hay phi hiện hữu”. Ngài Thomas Campanella trước tiên đã diễn đạt học thuyết này một cách dứt khoát, như ngài Trendelenburg đã vạch ra. Theo quan điểm này, “Một vật rõ ràng chỉ hiện hữu ở mức độ vật đó không phải là điều gì khác. “Người này hiện hữu” – có nghĩa là khẳng định, nhưng ông ta là một con người, chỉ bởi lẽ ông ta không là một hòn đá, cũng không là con sư tử, cũng không phải con la, v.v...”. Ngài Sigwart bác bỏ quan điểm này, vì coi đây như là một di thuyết nguy hiểm soạn đường cho học thuyết Hegel đầy đủ xuất hiện, học thuyết Hegel rơi vào lẫn lộn giữa luận lý và thực tại. Nhưng ngài đã phải thú nhận là thế thì ngài đã hơi mất mát trong khi giải thích Phủ định. Ngài cho rằng:²⁰⁹² “Vấn đề chính là phải biết rõ tại sao chúng ta cần đến những sự nối tiếp của sự việc để có thể nhận thức được thế giới thực tại, trong đó chúng ta không phát hiện ra đối tác tư duy phủ định nào cả?” Không có câu

2088. Logik, I. 61.

2089. Trong mối tương quan này Sigwart không đi động gì đến các tên Mill, Bain và Bradley, nhưng rõ ràng trong phần 12-13 của §22 trong cuốn Logic của mình, ông đã diễn đạt quan điểm của mình về vấn đề khó khăn các vị này đã thảo luận và đã trả lời họ. Điều này rõ ràng đã nổi lên trong cố gắng giải thích hạn từ “mù” (blind) p. 187.

2090. Logic,² p. 158.

2091. Logik, I. 171.

2092. Như trên.

trả lời nào cho vấn đề này. Hình như ngài Sigwart thoát khỏi tuyệt Hegel bằng cách trả giá phải hy sinh phủ định! Tất cả các tên gọi phải mang tính khẳng định, bởi lẽ chúng ta không phát hiện ra bất kỳ đối tác phủ định nào để có thể tìm ra được!

Thế rồi ngài tiến hành đặt câu hỏi, liệu ta có thể sử dụng phủ định để giải thích tính bất khả hợp chăng? “Con người” không tương hợp với bất kỳ “phi-nhân” nào. Cùng một vật không thể vừa là một người lại vừa là “phi nhân” được. Nhưng theo ngài Aristotle, “phi nhân” không có thực.²⁰⁹³ Điều này có nghĩa là muôn vật có trong vũ trụ này ngoại trừ con người. Điều này cũng có nghĩa là hình ảnh của một người không có mặt. Ngài Sigwart cho rằng: “Sự thiếu vắng hình ảnh, tự thân không phải là một hình ảnh khác”. Như vậy Không-A là không có thực, ngài Sigwart kết luận rằng không có điều đối kháng nào cả giữa toàn bộ các đối tượng bao gồm trong A và không-A. Cả hai có thể cùng tồn tại hoà bình với nhau và không cãi cọ lẫn nhau. Quả thật cả hai đều không thể khẳng định lẫn nhau trong cùng một chủ ngữ là điều hiển nhiên ta biết được thông qua kinh nghiệm, và ta không thể lấy “phủ định là lời giải thích”. Bằng cách này Sigwart tổng khứ phủ định và thoát khỏi những mối nguy hiểm do học thuyết Hegel bày ra. Tên gọi “con người” là khẳng định thuần túy và trong đó không chứa đựng phủ định nào cả và tên gọi phi-nhân lại là một thực tại toàn bộ đều trống không.²⁰⁹⁴

Tuy nhiên, theo ngài Sigwart:²⁰⁹⁵ “Hình như ta không thể phủ nhận nguồn gốc điều đối kháng thông qua phủ định được”. Đó là trong trường hợp các “Tên riêng”.²⁰⁹⁶ “Quả thật liệu ta có thể diễn đạt được mối tương quan giữa trông thấy và mù bằng cách nào khác hơn là người mù có nghĩa là không nhìn thấy chăng? Thế thì “mù” có nghĩa là đơn giản bị tước mất khả năng nhìn thấy và chúng ta lại có được “một đối kháng do phủ định tạo ra”. “Thế rồi dứt khoát phải hoàn toàn giống nhau, liệu tôi phủ nhận một thành phần hay khẳng định vật đối tác, cho dù tôi cho rằng “người này không nhìn thấy” hay “ông ta bị mù”. Như vậy nhìn thấy có nghĩa là không bị mù và bị mù có nghĩa là không nhìn thấy. Một số tên gọi ít nhất tự thân đã là phủ định và mối nguy rơi vào Hegel thuyết

2093. Ngài Sigwart chế nhạo phán đoán bất định của Kant và cố coi đó như là điều lô bịch (như trên., p. 182-185). Lotze đã tỏ ra tức bực tấn công phán đoán đoàn này (Logik², p. 62). Nhưng ngài H. Cohen lại bênh vực phán đoán này (Logik, d. r. Erk., p. 74). Từ quan điểm Phật giáo toàn bộ những lời công kích kịch liệt chống lại phán đoán bất định đều được loại bỏ bằng cách chỉ rõ sự kiện cho rằng Không-A có thực với qui mô như A vậy, vì tuyệt đối không có A mà thiếu cách ám chỉ đến sự khác biệt với không-A. Cả hai đều là những cấu trúc biện chứng. Ngoài ra, A có thực giống như Không-A vậy. Phán đoán thí dụ như, “đây là màu trắng” ám chỉ đến một điểm phân ranh giới giữa hai điều bất định. Hình như ngài Sigwart đã gián tiếp chấp nhận khi ông cho rằng “màu trắng” phải được giới hạn, bằng không màu này cũng sẽ trở nên bất định, cp. như trên., p. 182 - “aber Woodward bedeutet das Wort “weiss” ohne weiteres alle weissen Dingel!”.

2094. Như trên., p. 178 - “Die Vortellungen von Mensch und Löwe sind an sich so wenig im Streit, wie die von schwarz roth oder schwarz und weiss”. Hình như ngài Sigwart cho rằng sẽ phải có đối kháng lẫn nhau trong những khái niệm về con người, sự từ chối khi nào con sự từ tấn công con người và ăn ngẫu nhiên con người này mà thôi!

2095. Như trên., p. 185.

2096. Ở đây rõ ràng là ngài Sigwart đã tiếp tục cuộc thảo luận do ngài J. S. Mill và Locke đã khởi đầu.

lại trở nên khẩn trương! Ngài Sigwart cho rằng:²⁰⁹⁷ “Không có bằng chứng cần đến để xác định rằng không phải là như vậy! Nếu một người không nhìn thấy, lý do không được khẳng định tại sao ông ta không nhìn thấy. Nhưng nếu người ta cho rằng hẳn ta bị mù, do đó người ta báo cho biết rằng bộ máy thị giác đã bị phá huỷ khiến cho người đó không còn có thể nhìn thấy được nữa.” Rõ ràng một người có thể không nhìn thấy do thiếu tập trung, hay do khoảng cách quá xa, người đó không mất khả năng thị giác, người đó “không nhìn thấy”. Nhưng ông ta không phải là người mù!

Chúng ta thực sự phải ngạc nhiên nhìn thấy một nhà luận lý học minh mẫn tuyệt vời đến như vậy như ngài giáo sư Sigwart lại đưa ra một luận cứ nghèo nàn đến như vậy! Hình như ông đã quên rằng một người không thể vừa mù lại vừa không mù cùng một lúc và theo cùng một nghĩa, nhưng người đó có thể vừa mù cũng như không mù ở nhiều thời điểm khác nhau và theo nhiều nghĩa khác nhau. Và quả thật nhìn thấy và mù sẽ loại trừ lẫn nhau. Bằng không họ chắc loại trừ lẫn nhau và cả hai đều nằm trong tình trạng “loại trừ lẫn nhau” có nghĩa là cả hai đều phủ định và cả hai đều khẳng định.

Như vậy, sau khi đã xác minh rằng các tên riêng thực sự mang tính khẳng định, ngài Sigwart buộc phải thực hiện một bước tiếp theo và khẳng định rằng chẳng có tên gọi nào lại mang tính phủ định, tất cả đều mang tính khẳng định! Ông cho rằng:²⁰⁹⁸ “Toàn bộ phủ định đều có ý nghĩa chỉ trong một lãnh vực phán đoán mà thôi”... Công thức Không-A chẳng có ý nghĩa gì cả. Các thành phần một phân chia luận lý, những tiết mục được làm cho phục tùng một tiêu đề của một khái niệm chung chung lại khử triệt lẫn nhau, chính vì thế thật tự nhiên nếu ta phỏng đoán rằng tự thân mỗi thành phần đều bao gồm phủ định lẫn nhau. Nhưng theo ngài Sigwart²⁰⁹⁹ đây chỉ là một ảo tưởng. “Thật vậy quả là điều ảo tưởng khi cho rằng màu đen và màu trắng, đường cong và đường thẳng v.v... lại có mối thù đặc biệt chống lại lẫn nhau, giống như những người con trai cùng cha lại có mối thù nghịch như vậy”.²¹⁰⁰ Ngài Sigwart chấp nhận rằng có một điều trái ngược và một điều đối kháng mâu thuẫn - điều sau khi chúng ta có được cách phân chia thành hai, điều trước đó khi chúng ta điều phân thành ba hay hơn bốn tiết mục²¹⁰¹

2097. Như trên., p. 186.

2098. Như trên., p. 181.

2099. Như trên., p. 180.

2100. Thật kỳ cục ngài Dignāga (Pr. samucc., V. 27) lại nại đến cùng một ví dụ để chứng minh ý kiến của mình chính xác đối nghịch lại với ý kiến của ngài Sigwart. Ông muốn cho rằng nhiều loại khái niệm đối nghịch lại với nhau “giống như những người con trai của một vị vua (rāja)”. Sau cái chết của vua cha có cuộc cãi vã nổi lên giữa những người con trai đó liên quan đến quyền lực hoàng cung, liên quan đến tài sản chung của họ. Một cậu nói: “Tài sản đó thuộc về tôi” và người con trai khác cũng nói như vậy, kết quả là một trận nội chiến nổ ra. Giống như cây śimsapā và cây palāśa và các cây khác cãi vã lẫn nhau liên quan đến tài sản chung của loài cây phổ quát. Đương nhiên, trận cãi vã này chỉ là cuộc cãi vã luận lý và tưởng tượng, thực sự không có thật. Hình như lại có thực sự trong những trường hợp như vậy đối với nóng và lạnh, hay ánh sáng và bóng tối, nhưng như ngài Dharmakīrti đã chứng thực, đây chỉ là những trường hợp mang tính đối kháng nhân quả chứ không phải là mâu thuẫn luận lý.

2101. Như trên., p. 368, “der Unterschied des sog. Contradictorischen und conträren Gegensätze fällt richtig

- nhưng chỉ trong phạm vi phán đoán mà thôi. Các tên gọi không đối nghịch lẫn nhau, không có đường thẳng và đường cong. Nhưng chỉ có đường không thẳng và không cong mà thôi. Vì công thức không-A chẳng có ý nghĩa gì hết trơn!” Kiên định theo cùng một hướng ngài Sigwart đã buộc phải chủ trương rằng có sự hiện diện, nhưng lại không có sự vắng mặt, không hiện hữu; mọi sự đều là hiện hữu cả! Như vậy không chú ý đến điều đó, rất có thể ngài đã rơi vào học thuyết Hegel từ phía cuối bên kia. Kết quả của học thuyết này mang lại là chẳng có phi phủ định nơi thực tại khách quan giống hệt như kết quả của học thuyết cho rằng chẳng có gì khác hơn là phủ định cả.²¹⁰²

Thái độ của những người Ấn Độ trong câu hỏi này, thật đã quá rõ ràng, tức là. –

Toàn bộ những vật hữu hạn đều mang tính chất phủ định. Hữu hạn có nghĩa là phủ định.

Các vật đó là phủ định a) thuộc điều mâu thuẫn trực tiếp và b) thuộc điều đối kháng gián tiếp.

Các vật này có thể mang tính chất khẳng định chỉ khi nào là những phủ định của chính những phủ định nơi các vật đó mà thôi.

Khẳng định thuần túy chỉ là Nội Chất Thể mà thôi.

Toàn bộ các vật khác đều là những Chất Thể Tha Thể mà thôi”, có nghĩa là phủ định điều gì khác, thiếu điều đó chúng chỉ là hư không.

Điều mâu thuẫn gián tiếp (phủ định) chỉ tồn tại giữa hiện hữu và phi hiện hữu cùng một vật mà thôi.²¹⁰³

Điều mâu thuẫn trực tiếp bị che giấu giữa bất kỳ cặp đối tượng hữu hạn nào, bởi vì vật này nhất thiết bao gồm trong phi hiện hữu của vật khác.²¹⁰⁴

Mỗi đối tượng trước tiên bị loại bỏ các loại đối tượng chứa đựng trong cùng một điều phổ quát giống nhau²¹⁰⁵.

verstanden mit dem Unterschied einer zweighiederigen oder mehrgliedrigen Eintheilung zusammen”. Tuy nhiên, không phải như vậy đâu: đàn ông và phụ nữ, phải và trái thực sự là các cặp ngoài là những điều mâu thuẫn, nhưng người và phi-nhân lại chỉ là điều mâu thuẫn thuần túy luận lý mà thôi.

2102. Vì muốn xác minh rằng chẳng có phủ định thực sự trong thiên nhiên và bất khả hợp tính của các đối tượng chính là một sự kiện tuyệt đối “không thể dùng phủ định để giải thích được” nhưng chỉ đơn giản phải được thu thập thông qua kinh nghiệm. Ngài Sigwart đã vội lao vào những điều quyết đoán thiếu khả thi. Ông cho rằng: “Chúng ta có thể tưởng tượng (Logik, I, 179), ra một tổ chức thị giác của chúng ta, có thể giúp chúng ta nhìn thấy cùng một bề mặt có màu sắc khác nhau”. Nếu ngài Sigwart muốn ám chỉ điều ông ta muốn nói, nếu ông ta muốn ám chỉ rằng cùng một vật có thể trong cùng một lúc vừa là màu xanh lẫn màu vàng, có nghĩa là màu xanh và màu không-xanh – và ông còn muốn nói điều gì khác nữa? Cái giá ông phải trả để thoát khỏi thuyết Hegel không chỉ là hy sinh phủ định mà còn hy sinh chính tự thân luận lý nữa. Ông nghĩ rằng chẳng có đối kháng (opposition) nào xảy ra giữa màu xanh và màu không-xanh, bởi lẽ màu không-xanh là bất định và không có thực. Chẳng có đối kháng nào giữa màu xanh và màu vàng. Bởi lẽ chúng không cùng tồn tại hoà bình bên nhau!

2103. NBV., p. 70. 5 - bhāva-abhāvayoh sākṣād virodhaḥ.

2104. Như trên., vastunos tu anyonya-abhāva-anybhicāritayā virodhaḥ.

2105. Pram. Samucc., Ad V. 27 - Họ giống như những «người con trai của nhà vua trong một trận nội chiến».

Tất cả các đối tượng khác bị loại bỏ thông qua việc khước từ lẫn nhau thuộc những điều phổ quát chúng được chứa đựng trong đó²¹⁰⁶.

Điều mâu thuẫn trực tiếp và gián tiếp (hay tha thể) này chỉ mang tính luận lý mà thôi²¹⁰⁷. Điều mâu thuẫn này ngăn cản đồng nhất tính, nhưng lại không ngăn cản cùng tồn tại²¹⁰⁸ hoà bình.

Cũng còn có một điều đối kháng năng động, như nóng và lạnh.²¹⁰⁹ Đây thực sự chỉ là nguyên nhân²¹¹⁰ mà thôi (causation) và không cản trở điều mâu thuẫn luận lý giữa nóng và không-nóng. Đối kháng luận lý loại trừ đồng nhất tính của chúng, tính năng động - lại là thời khắc gần gũi nhau mà thôi²¹¹¹.

Hai đặc tính của cùng một thể nên lại chỉ khác nhau thông qua sự khước từ nhau hơn kém. Những đặc tính này lại đồng nhất với nhau một phần.²¹¹²

Điều mâu thuẫn chỉ có thể tồn tại giữa những khái niệm hữu hạn mà thôi. Nội Chất Thể bất định hoàn toàn cũng như thời khắc cảm giác thuần túy vượt qua khỏi tầm với luật của mâu thuẫn, chúng không mang tính chất biện chứng.²¹¹³ Lại loại bỏ toàn bộ những khác biệt, có nghĩa là toàn bộ điều mâu thuẫn.

Quả thật lại có một mâu thuẫn luận lý giữa hai điều trái nghịch nhau mà không có bất kỳ điều gì quá độ và tượng trưng cho phủ định lẫn nhau giữa điều này và điều khác và mặt khác lại còn có một tha thể đơn giản hay đối kháng năng động khác, chấp nhận những thành viên quá độ và ở đó các thành phần đối kháng không trực tiếp tượng trưng cho điều này phủ định điều kia. J. S. Mill và Sigwart cả hai đều chủ trương rằng điều “không cảm khoái” mang tính chất khẳng định. Đây không đơn giản là phủ định điều cảm khoái hay đau đớn, là điều đơn giản còn hơn là không cảm khoái, và cũng như “mù” (blind) nhưng họ lại quên rằng cùng một sự kiện không thể vừa là cảm khoái và đau khổ được trong cùng một thời điểm và bằng cùng một ý nghĩa. Nếu điều đau khổ đôi khi hơn kém lại là không cảm khoái chính là vì không cảm khoái lại được chia thành không cảm khoái đơn giản và không sướng hay đau khổ, đơn giản còn mạnh hơn là không sướng. Điều mâu thuẫn luôn luôn là cách lưỡng phân tuyệt đối, và lại trở thành

2106. Như trên., ad V. 28 – “Hạn từ śimsapā không loại trừ chiếc bình gồm trực tiếp. Tại sao? Bởi lẽ không có đồng nhất tính trong hai vật đó”. Nhưng chiếc bình gồm với đặc tính đồ đất nung phổ quát và cây śimsapā với tính chất là các cây, cả hai loại này lại cùng với chất liệu cứng phổ quát (pārthivatva). Như vậy cây śimsapā loại trừ chiếc bình gồm giống như “kẻ thù của một người bạn,” một cách không trực tiếp đâu.

2107. NBT., p. 70. 73 - lākṣaṇiko'yam virodhaḥ.

2108. Như trên., p. 70. 20 – saty api ca asmin virodhe sahāvasthānam suyād' api.

2109. Như trên., p. 70. 22 – vastuny eva katipaye.

2110. Như trên., p. 68. 9 – yo yasya viruddhaḥ sa tasya kimcitkara eva ... viruddho janaka eva.

2111. Như trên., p. 70. 20 – ekena virodhena sītoṣṇaor ekatvam vāryate; anyena sahāvasthānam.

2112. Pram. samucc., V. 28 – rten-gyis hyal-ba med-pan ñid.

2113. NBT., p. 70. 7. - na tu aniyata-ākāro'rthaḥ kṣaṇikatvādivat, (kṣaṇa=svalakṣaṇa=vidhisvarūpa=pratyakṣa=paramārtha sat).

cùng một thứ dầu cho chúng ta có khẳng định một phần của cặp này hay phủ nhận một phần khác. Quan điểm sẽ biến đổi khi việc phân chia này không còn mang tính lưỡng phân tuyệt đối nữa. Nhưng một cách phân chia thành ba hay nhiều thành phần hơn nữa. Màu xanh và màu không-xanh là những điều mâu thuẫn nhau. Màu xanh không phải là màu không xanh và màu không xanh không phải là màu xanh. Nhưng màu xanh và màu vàng lại chỉ là những điều mâu thuẫn gián tiếp. Để phủ nhận màu xanh không có nghĩa là khẳng định màu vàng và ngược lại (*vice versa*). Màu vàng được tóm gọn trong màu không-xanh và chỉ vì lý do này màu không xanh sẽ không tương hợp với màu xanh. Như vậy, màu xanh không phải là màu không xanh, và người mù không phải là người không mù và con bò không phải là một con không bò và một cây không phải là một không cây, v.v... toàn bộ các tên gọi đều mang tính chất phủ định theo nghĩa này.

Chính vì thế màu xanh và màu vàng lại không tương hợp với nhau, là bởi vì, giống như đã nói ở trên, màu vàng được chứa đựng trong màu không xanh, và màu xanh được chứa đựng trong màu không vàng. Nhưng một cây và cây *śimsapā* lại không tương hợp bởi lẽ cây *śimsapā* không chứa đựng trong không cây. Chính vì thế chúng chỉ không “đồng nhất” với nhau theo nghĩa luật đồng nhất Phật giáo mà thôi. Tính bất tương hợp hay “bất hàm súc tính” được giải thích đầy đủ bằng phủ định và bằng luật mâu thuẫn²¹¹⁴. Toàn bộ các vật hữu hạn đều hệ tại ở câu trả lời có và không. Nhưng điều đó không có nghĩa là những người Phật giáo rơi vào dị thuyết Hegel? Những người Mādhyamikas chắc chắn đã rơi vào. Nhưng những người luận lý thì không. Việc cứu thoát của họ sẽ được trình bày ngay sau đây.

d) Khẳng định gì.

Giờ đây nếu toàn bộ các tên gọi và các khái niệm đều là phủ định, nếu không có phủ định được chứa đựng trong đó, thì toàn bộ những điều đó chỉ là hư không (nothing); mặt khác nếu mỗi khái niệm là một thuộc tính bao gồm trong một phán đoán giác quan.

2114. Theo ngài Sigwart (như trên., 179) không có qui luật nào có thể giải thích được tại sao một số phẩm chất lại không tương hợp. Các phẩm chất này không thể được khẳng định ngay lập tức và cùng một lúc cho một chủ ngữ, nhưng ta không thể giải thích điều này bằng phủ định được. Đây là một sự kiện tuyệt đối. Theo những người Phật giáo sự kiện này nhất thiết phải chịu luật mâu thuẫn chi phối. Từ thời ngài Aristotle có hai cơ sở phủ định được phân định trong lô-gic đó là tính riêng tư và khả năng bất tương hợp. Cơ sở thứ nhất rõ ràng là phán đoán phủ định thực sự, phán đoán “phi nhận thức” tương ứng với phán đoán giác quan; phán đoán với mô hình “ở đây không có chiếc bình (bởi lẽ tôi không quan sát thấy bất kỳ chiếc bình nào)”. Cơ sở thứ hai chính là Phụ Tùy phủ định, hay là điều mâu thuẫn, có chứa đựng hai khái niệm (hay hai thuộc tính) và một đoạn nối (copula) phủ định giữa hai cơ sở đó. Cơ sở thứ hai này được đặt trên luật mâu thuẫn và chính vì thế nên được coi như là tính bất tương hợp giữa hai phán đoán, theo tuyên bố của ngài Sigwart. Giống như trong trường hợp phán đoán xác định chúng ta đã xác minh được sự khác biệt giữa phán đoán thích hợp (với một khái niệm) và phán đoán phụ tùy (giữa hai khái niệm). Và chính vì động từ “là” (is) có nghĩa là hiện hữu trong trường hợp thứ nhất và là một đoạn nối trong trường hợp thứ hai, chính vì thế, chúng ta có thể xác định được cùng một điều khác nhau về phía phủ định. Tình trạng thiếu (Privation) có nghĩa là phi hiện hữu. Tính chất phi tương hợp có nghĩa là gián đoạn. Trường hợp thứ nhất trong tiếng Tây Tạng gọi là med-dgag (=abbāva-pratiṣedha) trường hợp thứ hai là – min-dgag (=sam-bandha-pratiṣedha).

Liệu điều đó có nghĩa là toàn bộ các phán đoán đều là phủ định giống như nhau chẳng? Liệu ngài Aristotle có mắc sai lầm khi ông giới thiệu một cách phân loại thành khẳng định và phủ định vào định nghĩa của một phán đoán chẳng? Liệu có thể ngài Hegel có lý và trên cõi đời này lại chỉ có phủ định và không có xác định hay chẳng? Liệu ngài Sigwart có mắc sai lầm khi ông rơi vào tình trạng khó xử để tìm ra một số cách bào chữa cho sự hiện hữu phủ định chẳng? Câu trả lời của những người Ấn Độ cho những câu hỏi này như sau đây. “Toàn bộ sự khác biệt giữa một khái niệm cô lập và phán đoán giác quan tương ứng hệ tại ở sự kiện cho rằng điều thứ hai chứa đựng hai yếu tố đồng nhất, một chỉ có thể phi biện chứng và một thuộc từ biện chứng. Việc khẳng định chứa đựng trong chủ ngữ, trong yếu tố “điều này” (this) thí dụ như khái niệm “có nguồn gốc” chẳng chứa đựng điều gì khác hơn là phủ định một nguồn gốc. Tự thân các khái niệm này không chứa đựng thực tại nào, không chứa đựng khẳng định nào. Tự thân chúng loại trừ lẫn nhau. Kết quả là chẳng phủ định được điều gì cả (*nihil negativum*). Nhưng phán đoán “Chiếc bình có một nguồn gốc” hay chính xác hơn, “Đây chính là điều gì đó có một nguồn gốc” lại chứa đựng trong yếu tố “đây” (this=điều này) một khẳng định thực sự. Như vậy, chính một khái niệm có được “ý nghĩa và tính hợp lệ” chỉ là khẳng định ở mức độ trong đó khái niệm này ám chỉ đến một số yếu tố “đây” (this=điều này) điều này có thể là khẳng định gián tiếp, nhưng tự thân điều này nhất thiết phải là phủ định, hay biện chứng? Cùng điều này cũng ám chỉ đến một khái niệm cụ thể, giống như chiếc bình hay “bình tính”. Nếu tự thân khái niệm đã là khẳng định, thì phán đoán “chiếc bình hiện hữu” chứa đựng một điều nhắc lại vô dụng và phán đoán “chiếc bình không hiện hữu” là điều mâu thuẫn?²¹¹⁵ Một khái niệm, một tên gọi trở thành khẳng định hay mang tính chất xác định chỉ trong một phán đoán²¹¹⁶ mà thôi và toàn bộ các tên gọi tự thân đều là tích cực cả. Điều trái ngược cũng rất thực! Điều khẳng định chỉ tự biểu lộ trong một phán đoán giác quan (hay trong một tiêu tiền đề của một Tam Đoạn Luận). Tự Thân toàn bộ đều chỉ là những thuộc tính, có nghĩa là toàn bộ các khái niệm và các tên gọi đều mang tính chất phủ định. Tự thân một khái niệm chẳng có gì là tích cực cả. Đó là khái niệm không chứa đựng trong tự thân bất kỳ yếu tố hiện hữu nào, chính Kant cũng đã xác minh điều này trong tác phẩm Phê Bình về luận cứ hữu thể học của mình.

Hệ lụy xảy ra tiếp theo là ngài Aristotle có lý một cách gián tiếp thôi. Định nghĩa của ngài phải được đổi lại theo ý nghĩa này, trong mỗi phán đoán giác quan có một yếu tố khẳng định và yếu tố phủ định.²¹¹⁷ Một khái niệm là một thể thống nhất giữa hai vật

2115. Cp. Vol. II, p. 306 và 415.

2116. Logik, I. 181-2. “Die Verneinung hat nur einen Sinn im Gebiete des Urtheils... “Nein” und “nicht” haben ihre Stelle nur gegenüber einem Satze oder im Satze”.

2117. Phán đoán “đây là chiếc bình” và “đây chẳng phải là chiếc bình” cả hai, xét từ quan điểm khẳng định này trong yếu tố “đây là” và cả hai đều là phủ định trong yếu tố “chiếc bình” và “không-bình”, vì chiếc bình chính là phủ định cho yếu tố không-bình, cũng như yếu tố không bình là phủ định của chiếc bình. Cả hai đều là phủ định lẫn cho nhau và có thể trở thành tích cực (khẳng định) chỉ thông qua yếu tố “this” (đây là)

đồng nhất, thể thống nhất này hệ tại ở tham chiếu của một nội dung lý tưởng đối với một điểm thực tại nào đó. Ngài Hegel đã phạm sai lầm khi hủy bỏ sự khác biệt giữa hai nguồn trí năng của chúng ta và ngài Sigwart cũng phạm phải sai lầm vì đã không đánh giá đúng mức năng lực phủ định. Nhưng ngài Sigwart lại có lý khi chủ trương rằng thực tại chứa đựng phủ định chỉ khi nào ta đưa năng lực đó vào mà thôi. Ngài nên nói thêm rằng một khái niệm, hay một tên, có chứa đựng khẳng định, cũng chỉ khi nào ta đưa năng lực đó vào mà thôi. Đây cũng là câu trả lời rất có thể ngài Dignāga đã đưa ra cho ba đại diện Lô-gíc phương Tây.

Khẳng định thuần túy và thực sự chỉ chứa đựng trong chính khoảnh khắc đầu tiên của từng nhận thức giác quan mà thôi. Giả sử như tôi nhận được một ấn tượng mạnh ngay lập tức, tức khắc tôi cảm thấy như bị sốc, ấn tượng đó quá sống động và sáng chói. Tôi cảm thấy như bị cản trở. Ngay từ giây phút đầu tôi chẳng “hiểu” gì cả. Nhưng điều kiện bất định tuyệt đối này chỉ kéo dài trong một khoảnh khắc ngắn ngủi. Trong chính khoảnh khắc tiếp theo điều này đã được làm rõ, dần dần trở thành xác định. *Definitio est negatio* (định nghĩa chính là phủ định). Qui trình tuệ tri có khả năng phát triển tiệm tiến (dần dần). Chúng ta chỉ am hiểu trong phạm vi chúng ta phủ nhận mà thôi. Ngài Sigwart thắc mắc, vì lý do gì chúng ta lại cần đến một chuỗi nối tiếp phủ định chủ quan để có thể nhận ra được thế nào là thực tại. Khi mà chúng ta có thể cũng có dư khả năng nhận ra được thực tại một cách trực tiếp? Câu trả lời khả thi duy nhất cho câu hỏi này chính là chúng ta có hai nguồn trí năng phối hợp lẫn nhau và chỉ có một nguồn duy nhất là trực tiếp, đối với các giác quan các đối tượng được “ban tặng cho”.²¹¹⁸ Nhưng chúng ta không am hiểu được các đối tượng đó. Chúng ta chỉ hiểu được các đối tượng này một cách tiệm tiến trong một qui trình phủ định tiến triển liên tục. Phán đoán chứa đựng đối tượng Không-A với tư cách là một thuộc tính lại mang tính chất bất định theo nghĩa này, nhưng phán đoán này lại bắt đầu ngay lập tức sau chính khoảnh khắc cảm giác thuần túy đầu tiên. Chúng ta sẽ chẳng bao giờ nhận ra màu xanh, nếu chúng ta không đối chiếu với màu không-xanh. Những ai chủ trương rằng họ nhận ra được, tỷ dụ như, rõ ràng là một cây thông qua giác quan một cách trực tiếp, theo như ngài Jinendrabuddhi cho hay,²¹¹⁹ cùng một lúc và ngay lập tức người đó sẽ nhìn thấy một và cùng một đối tượng giống hệt nhau đó là cây và không cây ngay tức khắc. Nhưng phủ định chính là chức năng của tuệ tri, chứ không phải của giác quan. Trong hai nguồn trí năng này, một mang tính chất khẳng định, còn nguồn kia lại mang tính phủ định.

được gắn thêm vào mà thôi. Điều này đã trở nên rõ ràng trong những trường hợp như “điều này mang tính chất vô thường”, tương ứng với “điều này mang tính chất thường hằng”.

2118. Trong nhận thức giác quan các đối tượng chính là sva-sattayā pramāṇam vì đối với tuệ tri (anumāna), các đối tượng này chính là jñātatvena (=apohena) pramāṇam, cp. Tātp., p. 9. 8.

2119. Cp. như trên, p. 470.

Trong số toàn bộ các nhà triết học phương Tây ngài Herbart là người duy nhất²¹²⁰, giống như những người Phật giáo đã đồng nhất cảm giác thuần túy với khẳng định.²¹²¹ Ông cho rằng:²¹²² “Trong cảm giác có hàm chứa Luận điểm Tuyệt đối mà chúng ta không hề nhận ra. Trong tuệ tri chúng ta phải bắt đầu bằng cách tạo ra luận điểm mới, thông qua việc phủ định điều trái ngược với luận điểm đó”.

Đây cũng là câu trả lời cho những nhà Phê bình cứ tưởng rằng ta có thể triệt phá được khái niệm Nội Chất Thể bằng biện chứng. Tuy nhiên, những khái niệm về hiện hữu thuần túy, nguyên nhân thuần túy và Nội Chất Thể chỉ được “tạo dựng mới” một cách biện chứng mà thôi, thông qua việc khước từ điều trái ngược bằng tuệ tri. Nhưng sự kiện đặc thù của cảm giác này cảm giác nọ, tính hữu hiệu đặc thù của thời điểm này thời điểm nọ, Nội Chất Thể đó “không chứa đựng một chút “tha thể” nào, như thể thực tại tuyệt đối và cảm giác tương ứng với thực tại đó chính là khẳng định thuần túy.

Quả là một bài học đáng giá để đi theo nhà luận lý học dẫn đầu vào thời hậu Kant tại nước Đức để cố gắng tránh học thuyết phủ định Hegel. Những cố gắng của vị này sẽ rất khó phát hiện thành công và đây còn là điều đáng quan tâm bởi lẽ giải pháp sẽ tồn tại trong tương lai gần, và đã diễn đạt một nửa bằng chính những lời của vị này. Đang lúc bối rối do sự kiện là phủ định hình như là vô ích đối với nhận thức thực tại và tuy vậy đây là điều khó tránh khỏi, ông cho rằng:²¹²³ “Trong những ý kiến này, (của ngài Spinoza, Hegel và các vị khác nữa) luôn luôn có sự lẫn lộn giữa tự thân phủ định và nền tảng khách quan giả định. Tính cách riêng tư được bao gồm trong tự thân và tính độc nhất của từng mỗi vật trong số rất nhiều sự vật. Điều gì các vật này không có được thời chẳng bao giờ thuộc về hiện hữu và yếu tính của chúng ta. Hiện hữu này được sát nhập vào các vật từ bên ngoài bằng tư duy tương đối.” Phủ định chính là tư duy mang tính tương đối, hay phân biệt rõ ràng. Phủ định và tư duy phân biệt là những hạn từ đồng nghĩa. Ngài Hegel thật có lý khi ông cho rằng tính phủ định chính là Linh Hồn của thế giới này. Nhưng Thể Chất của thế giới không phải là phủ định. Thể chất này chính là khẳng định và ngay còn là khẳng định của yếu tính này nữa”.²¹²⁴ Theo lời ngài Sigwart, yếu tính này được gộp lại trong chính cá tính riêng và độc nhất tính của từng vật một”. Đây là một vật trong đó chẳng có gì được đem đến từ bên ngoài vào”. Như ngài Sāntirakṣita cho rằng, đây chính là một vật “chưa trở thành đồng nhất với vật nào khác bằng cách pha trộn với bất kỳ tha thể²¹²⁵ nào cho dù có nhỏ nhất”.

2120. Cp. tuy nhiên nhận xét của Kant CPR., p. 141 – “sự vắng mặt toàn diện của thực tại trong trực giác giác quan tự thân giác quan không bao giờ nhận ra được” và như trên, p. 117 – “Điều gì trong những hiện tượng (trong phán đoán giác quan?) tương ứng với cảm giác tạo thành chính các vật đó (thực tại. Sachheit)”. Kết quả là cảm giác thuần túy (kalpanāpoḍha-pratyakṣa) tương ứng Nội Chất thể và chứa đựng khẳng định thuần túy hay quan điểm tuyệt đối.

2121. svalakṣaṇam=paramārtha-sat= viddhi-svarūpam=nirvikalpaka-pratyakṣam.

2122. Metaphysik, II, §202; cp. giống ở trên p. 192.

2123. Logik, I, 171.

2124. vidhi-svarūpam.

2125. TS., p. 1. 6 - anīyasāpi nāmsena mi śrībhūtāparātmakam, (có nghĩa là pratiyasamutpannam artham

Giờ đây chúng ta thấy rằng nếu mỗi khái niệm trong tự thân lại chứa đựng câu trả lời “có” (yes) và “không” (non), là hai thành phần nâng đỡ lẫn nhau; theo ý nghĩa này, nếu khái niệm đó gồm chứa hiện hữu và phi hiện hữu; nếu “con bò” không là gì khác hơn là một “không-bò” và một “không-bò” cũng không là gì khác hơn là một “con bò”; như vậy điều đó vẫn không có nghĩa là chẳng có gì tích cực nằm tận đáy những khái niệm biện chứng đó cả. Như Kant cho rằng, điều này không có nghĩa là kết quả tính chất phủ định lẫn nhau, như vậy chỉ là số Không (*Nought*), là *nihil negativum irrepraesentabile* (*P phủ định chẳng có khả năng tượng trưng cho điều gì được đâu*). Cả ngài Dignāga, cũng như ngài Hegel sẽ phản đối một cách quyết liệt chống lại việc kết án này cho rằng triết lý của họ dẫn đến Vô giá trị Tuyệt đối (Null). Ngài Jinendrabuddhi²¹²⁶ cho rằng – “Các đối thủ của chúng ta không hiểu biết gì về yếu tính thực sự của học thuyết Ý Nghĩa Phủ định của các hạn từ. Họ đã qui lỗi cho chúng ta một học thuyết mà chúng ta không bao giờ tuyên xưng). Họ chủ trương rằng học thuyết này có nghĩa là một cách phủ nhận thẳng thừng mỗi thực tại và ngay sau đó họ luôn luôn sẵn sàng xúc phạm đến chúng ta”. Hegel cho rằng²¹²⁷ - “Điều mâu thuẫn không đem lại kết quả như là một số Không tuyệt đối, nhưng chủ yếu chỉ là một phủ định của chính nội dung đặc biệt mà thôi”. Rất có thể Kant đã có thể trả lời rằng “Phủ định của chính nội dung đặc biệt của chúng ta” lại chính là số Không (*Nought*). Tuy nhiên, đối với các luận lý gia Phật giáo lại có một thực tại tuyệt đối, cũng giống như có một Vật Thuần Túy và đó chính là một vật ‘được khóa chặt trong chính nội thân’ là vật được nhận ra trong cảm giác thuần túy. Đó chính là khoảnh khắc đầu tiên của tính cách sống động chói sáng đó lại chính là điều đặc biệt dành cho một ấn tượng tươi sáng thật. Thế rồi ta nhận ra Vật đó trong chính tính chất cụ thể đầy đủ của nó, nhưng lại hơi bất định, như ngài Sigwart cho rằng: “Vật đó được khóa chặt lại”. Nhưng ngay sau khi vật đó được giải thoát và thâm nhập vào lãnh vực được kiểm chế do khả năng hiểu biết, tính chất sống động của nó phai nhạt đi và tức khắc (*pari passu*) trở thành hữu hạn và trong tính chất hữu hạn vật đó chiếm được điều đã để mất trong tính chất sống động của mình. Tính chất sống động và hữu hạn đại diện cho một tỷ lệ toàn bộ các sinh vật lẫn nhau. Những khái niệm trừu tượng cao độ, như thể hiện hữu. Khả năng nhận thức, nguyên nhân hình như đã bị tiêu diệt hoàn toàn và được loại trừ khỏi thực tại cụ thể. Những khái niệm như chiếc bình hay con bò (có nghĩa là, bình tính, bò tính) v.v... hình như trở thành rất gần gũi với tính chất cụ thể của từng cách diễn đạt giác quan. Tuy nhiên, những khái niệm đó cũng là những cấu trúc tư duy giác quan theo nguyên tắc lưỡng phân, cũng giống hệt như những khái niệm cụ thể vậy. Ngay sau khi khả năng hiểu biết được làm khởi lên, ngay sau khi khả năng hiểu biết đó bắt đầu “am hiểu”, thời khả năng hiểu biết đó so sánh và trở thành biện chứng. Ngài

svalakṣāṇam jāgāda).

2126. Cp. ở trên, p. 470.

2127. Wiss. d. Logik, I. 36. Cp. Encyclop., §82.

Dharmakīrti cho rằng, “Thông qua yếu tính khả năng hiểu biết đây không là một khả năng nhận thức trực tiếp, liệu đây không phải là điều gây sững sốt cao độ chăng! Ông cho rằng²¹²⁸ đây không phải là một phép lạ quá to lớn, đó là những khái niệm của chúng ta cho dù được nhận thức rất rõ như là một yếu tính hữu hạn thực tại, lại không có khả năng thực hiện được thực tại đó nơi chính tự thân sao? (Các khái niệm này chỉ có thể nhận ra được điều phổ quát, và tuyệt đối không có khả năng nhận ra được điều đặc thù hữu hạn). Ngài tiếp tục nói: “Không đâu, ở đây không có một chút bóng dáng phép lạ nào cả! Những khái niệm tự thực chất chỉ là tưởng tượng mà thôi, chúng phú cho kiến tri chúng ta tính nhất quán, nhưng không phải với thực tại²¹²⁹. Chính vì thế, bất kỳ điều gì mang tính hữu hạn đều nhất thiết phải là một đối tượng tư duy giác quan. Hình thái hiểu rõ ngay tức khắc về đối tượng không sở hữu hữu hạn tính!”

Người ta phản đối lại rằng²¹³⁰ khái niệm về một Vật cũng là một vật Phổ Quát, đều được nhắc lại trong mỗi vật riêng rẽ và bao quát nơi tính hiểu biết toàn bộ các vật. Quả thật hiện hữu, thực tại, vật tính, thực thể tính đều là những khái niệm chung chung. Những người Phật giáo không phủ nhận điều này, nếu những khái niệm chung chung này không tồn tại, chúng ta không thể gán cho chúng tên gọi được. Mỗi tên gọi đều ám chỉ đến một điều Phổ quát. Nhưng Nội Chất Thể cụ thể, là Vật Khác này (*hoc aliquid*), lại không phải là một khái niệm chung chung, vì là điều gì đó lý tưởng, khái niệm này đòi hỏi thực tại thuần túy như là phần đối tác của vật phổ quát này vậy. Vật được coi như là được khóa chặt trong chính vật đó chính là *Thực Tại*; vật đó lại còn là một đặc thù, một Tính đơn nhất, một điều có thực. Khẳng định thuần túy chính là điều tiên luận lý; Luận lý luôn luôn mang tính chất phủ định hay biện chứng.²¹³¹

Một điều chúng ta phải biết rõ ràng từ những gì đã được khẳng định ở trên là vị thế của ngài Dignāga được hiểu theo nghĩa ngài đã chủ trương về biện chứng từ học thuyết Hegel và Nội Chất thể từ ngài Kant. Nhưng cùng lúc đó hình như nếu ngài đã tước bỏ được cả Nội Chất Thể của Kant và biện chứng của Hegel khỏi một bí hiểm to lớn của họ và như vậy ngài đã giải giáp được kẻ thù của mình về cả hai học thuyết này. Quả thật

2128. Trong Apoha-nāma-prakarāṇa. Tanjur, Mdo, vol. 112, tiếp theo 253. b. 8 – 254. a. 2.

2129. rnam-par-rtop-pa-pnams-ni ...dnös=po ñes-pa-ñid-du skyes-pa-rtogs-pa yin-gyi, de-gag dnos-po yod-pa-ñid ñe-pa-ni ma-yin-mo, như trên.

2130. Do những người Kỳ-na, cp. TSP., p. 487. 22 (kār. 1713).

2131. Yếu tố tiên luận lý nơi nhận thức của chúng ta rất có thể giống hệt như chúng ta lưu ý tới và được mô tả như là hiện hữu nơi những nhận thức của nhân loại cổ xưa. Ở đây tuệ tri có khả năng thấp nhất, hoàn toàn vắng bóng. Nhưng lại rất gần gũi với “Phẩm chất-phức tạp” bất phân định tuyệt đối. Mà tự thân lại bất khả nhận thức, bởi lẽ không có khả năng nhận thức được bằng trí óc. Tuy nhiên, lại vẫn là một nguồn trí năng cho toàn bộ những hoạt động của khả năng hiểu biết tương lai. Cp. Lévy-Bruhl, les fonctions mentales dans les sociétés inférieures (những nhiệm vụ tâm linh trong những xã hội hạ đẳng) (Paris, 1910), và S. Ranulf, op cit., p. 206 ff.

nhận thức chính là phán đoán và khuôn mẫu nhận thức học của một phán đoán đã rút thành hình thái “Đây là chiếc bình” hay chính xác hơn, “hình ảnh của bình tính được ám chỉ đến biến cố tức thời này”. Đây là một phán đoán giác quan hay phán đoán thực sự. Đây cũng là một nhận thức trong yếu tố “this” (đây là). Đây chính là một phán đoán nơi yếu tố bình tính. Điều thứ nhất ám chỉ đến một vật chính xác “nằm trong chính bản chất của vật đó”, điều thứ hai ám chỉ đến một vật như thật “nằm trong tha thể” trong không-là-bình. Điều đầu tiên chính là một thực tại, điều thứ hai lại là ý tưởng. Điều đầu tiên có thể cảm giác được, còn điều thứ hai chỉ có khả năng am hiểu bằng tri thức mà thôi. Vật đầu tiên chính là đối tượng thuần túy, điều thứ hai lại mang tính biện chứng thuần túy. Điều thứ nhất là khẳng định, điều thứ hai lại là phủ định. Điều thứ nhất là nhận thức trực tiếp, còn điều thứ hai là nhận thức gián tiếp. Bởi vì cả hai yếu tố đều ám chỉ đến cùng một thực tại tuyệt đối, một thứ ám chỉ trực tiếp còn điều kia lại ám chỉ gián tiếp. Ngài Śāntirakṣita²¹³² cho rằng Nội Chất Thể chính là nền móng²¹³³ của biện chứng²¹³⁴ luận lý của tuệ tri. Ngài Kant²¹³⁵ cho rằng “Điều gì xuất hiện trong những hiện tượng (chúng ta phải cho là trong những Phán đoán) tương ứng với cảm giác (yếu tố “this” (đây là) tạo thành Nội Chất Thể”. Ngài Hegel cho rằng²¹³⁶ “Toàn bộ sự vật tự thân chỉ là điều mâu thuẫn, điều mâu thuẫn này chính là số không phát triển”. Ta phải giải thích điều này như là ý nghĩa cho rằng thuộc tính luận lý của hiện hữu thuần túy cũng mang tính biện chứng.

Như vậy, để bổ sung cho Kant bằng Hegel và bổ sung cho Hegel với Kant chúng ta sẽ có được những gì ngài Dignāga²¹³⁷ chủ trương mà thôi.

Điều này rất cần nhấn mạnh rằng những tính chất tương tự như vậy lại chính là những điều gần đúng, tất cả những tính chất gần đúng này lại chính là sự cắt xén bớt đi những khác biệt mà thôi²¹³⁸.

e) Ulrici và Lotze.

Chính vì Luận Lý Học hiện đại đã loại bỏ vấn đề Phổ Quát, vấn đề Phủ định biện chứng, vấn đề phán đoán bất định và vấn đề Nội Chất Thể mà không đưa ra được bất kỳ giải pháp chung cuộc nào. Những vấn đề này đã trở thành liên minh với nhau, bất kỳ giải pháp cho một vấn đề nào cũng có nghĩa là giải pháp cho toàn bộ các vấn đề đó. Nước Đức thời hậu Hegel sau khi đã chán ngấy với những biện chứng bí hiểm, không

2132. TS., p. 316. 28 và TSP., p. 317. 2.

2133. artha-ātmaka-apoha.

2134. jñāna-ātmaka-apoha.

2135. CPR., p. 117.

2136. W. d. Logik, II. 58.

2137. Không nhất thiết phải nhắc lại ở đây là điều gì chúng ta nói ám chỉ đến “những điều mâu thuẫn biện chứng”, lại không phải là “điều trái ngược biện chứng đâu”.

2138. bheda-agraha.

những chỉ loại bỏ điều đó, nhưng còn chán ngấy đối với biện chứng đó. Ngài Sigwart không chỉ là một tác giả duy nhất đã am hiểu tường tận được bất kỳ khi nào chúng ta phải tiếp cận Phủ Định và biện chứng.²¹³⁹

Cách giải thích của Giáo sư Ulrici về luận lý học rất đáng lưu ý đến về khía cạnh đó. Ông đã định nghĩa tuệ tri như là “Một hoạt động phân biệt của Linh Hồn”.²¹⁴⁰ Điều này đã trở thành phận sự của ông để phân biệt rõ “Hành vi phân biệt này” khỏi Phủ định, bằng không chính linh hồn sẽ trở thành điều Phủ định nốt, và đó chính là học thuyết Hegel. Ông cho rằng²¹⁴¹ “Mỗi khác biệt đều có dính líu không những đến một phủ định lẫn nhau nơi các đối tượng mà còn dính líu đến cả tính đơn nhất của nhau nữa”. Lại nữa, học thuyết của Hegel thật lạ lùng; học thuyết này chủ trương hiện hữu đồng thời cũng chính là phi hiện hữu. Nhưng hình như ngài Ulrici đã mạnh mẽ tin rằng ông đã thoát ra khỏi học thuyết “hiện hữu thuần túy” của Hegel, ông cho rằng:²¹⁴² “Hiện hữu thuần túy là luận cương mà ngài Hegel cố gắng vô vọng xác lập bằng chính phép biện chứng nguy biến của ông ta”. Nhưng khi giải thích luận điểm của mình chỉ nhắc lại bằng các hạn từ khác chính luận cứ của Hegel mà thôi. Quả thật Hegel cho rằng:²¹⁴³ “Trước tiên, vạn vật chỉ tồn tại là bởi vì có một vật nào khác cũng tồn tại chính là điều gì tồn tại thông qua tha thể (vật khác), thông qua chính phi hiện hữu của chính mình (vật đó). Thứ hai, vật đó tồn tại bởi lẽ tha thể (vật khác) không tồn tại. Đây quả là một phản chiếu của chính tự thân vật đó”. Ngài Hegel kết luận rằng mỗi bên nơi hai phía chỉ thế chỗ cho nhau mà thôi, “ta có thể coi vật đó vừa là khẳng định lại vừa là phủ định”²¹⁴⁴. Giáo sư Ulrici ý thức rất rõ là học thuyết này có nghĩa là một phủ nhận khẳng định đích thực và chỉ tổ rơi xuống vực thẳm Phủ định Thuyết mà thôi. Chính vì thế, giáo sư đã nhấn mạnh dứt khoát rằng²¹⁴⁵ “Khi chúng ta thực hiện phân biệt điều gì đó, chúng ta chỉ coi vật đó mang tính chất khẳng định, là một Hữu Thể (Ens) mà thôi. Tuy nhiên Hữu thể này cũng còn tự phơi bày ra như là một Phi Hữu Thể nữa. Quả thật, ngài Hegel giải thích²¹⁴⁶ - “Một khi chúng ta phân biệt màu đỏ với màu xanh, chúng ta coi màu đỏ như là một phủ định màu xanh. Nhưng cùng lúc đó chúng ta cũng thiết lập một mối quan hệ trái ngược, giữa màu xanh với màu đỏ và coi màu xanh chính là màu không-đỏ... Như vậy, màu đỏ nghiêm nhiên có tương quan theo đường vòng vo, bằng một đường vòng quanh xuyên qua màu xanh, với chính tự thân của màu đỏ vậy”. Liệu đây chẳng phải là

2139. Cp. Lotze. *Logic*² §40, Trendelenburg, *Log. Unt.*, v. I, ch III. E. v. Hartmann. *Ueber die dialectische Methode*, và rất nhiều các tác phẩm khác.

2140. Ulrici, *Compendium der Logik*², p. 33 – *Untercheidende Thätigkeit der Seele*. Cp. p. 45 và 52.

2141. Như trên., p. 59

2142. Như trên., p. 57.

2143. W. d. *Logik*, II, 42.

2144. Như trên., p. 43.

2145. *Op. cit.*, p. 60.

2146. Như trên.

một Hữu Thể kỳ quặc có thể liên quan với chính mình bằng “con đường vòng vo xuyên suốt chính Phi Hữu Thể của chính mình hay sao!” Và liệu ngài Ulrici lại không đơn giản chỉ nhắc lại luận cứ của Hegel, đang lúc tưởng tượng rằng mình đang khước từ luận cứ đó! Và liệu không phải chính xác luận cứ của ngài Dignāga cho là, *mutatis mutandis* (phủ định điều phủ định), khi ngài cho rằng “mỗi hạn từ diễn đạt chính ý nghĩa khẳng định của chính hạn từ đó thông qua việc khước từ điều trái ngược (có nghĩa là thông qua phủ định)”.

Thế rồi để phù hợp với luận cứ trên ngài Ulrici đưa ra ví dụ sau đây ông cho rằng,²¹⁴⁷ “Màu đỏ đích thực, chỉ là màu đỏ, chỉ vì trong cùng một lúc màu đỏ không là màu không-xanh, màu không-vàng, v.v... Chỉ (thông qua những phủ định này) màu sắc đích thực đó là thứ màu chúng ta gọi là màu đỏ”. Tính xác thực của màu đỏ đã hao mòn đi. Màu đỏ đã trở nên màu đích thực, nhưng đích thực có nghĩa là chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc và nhất thiết phải là phủ định hay mang tính chất biện chứng. Mong muốn thoát ra khỏi học thuyết “hiện hữu thuần túy”,²¹⁴⁸ tuy nhiên ông lại rơi xuống vực thẳm!

Sigwart²¹⁴⁹ đã nhận ra luận điểm nguy hiểm của ngài Ulrici và đã vội chạy đến giải cứu ông ta. Theo ông, “học thuyết cho rằng một cách trình bày trở thành rõ ràng chỉ thông qua việc phân biệt mà thôi.”²¹⁵⁰ Học thuyết này quên mất rằng tự thân việc phân biệt chỉ khả thi những cách trình bày đã được phân định rõ ràng”. Ông nói tiếp: “Cảm giác màu đỏ, hay chính xác hơn là một màu đỏ rõ ràng là điều gì đó có phần hơi rõ ràng, hơi tích cực, có một nội dung đặc biệt”. Điều xảy ra tiếp theo sau là điều gì đó hơi rõ ràng, hơi tích cực, là bóng dáng rõ ràng của màu đỏ, được phân định ở mức độ tốt đỉnh mà không cần đến bất kỳ trợ giúp nào từ phía tuệ tri, hay như ngài Ulrici cho rằng, xuất phát từ “hành vi phân định của Linh Hồn”. Thế rồi tuệ tri hoặc là không được dùng tới, hay lại phải làm lại điều những người khác đã thực hiện trước rồi.

Rõ ràng là để nhấn mạnh đến công việc kép này, mà Lotze²¹⁵¹ gọi là “việc luận chứng tích cực”.²¹⁵² Nhưng như đã trình bày ở trên ngài Lotze cho rằng, luận điểm quả đã rõ ràng có liên kết với việc “loại bỏ mọi vật khác”, rằng khi nào chúng ta có ý nhấn mạnh đến “ý nghĩa đơn giản của khẳng định” chúng ta có thể là thể thông qua những cách diễn đạt ý nghĩa việc “khước từ tha thể”, có nghĩa là việc Phủ định vậy. Quả thật đây là một điều khẳng định rất kỳ cục chỉ có thể được diễn đạt bằng... phủ định mà thôi! Lại nữa, liệu chính xác đây không phải là luận điểm của ngài Dignāga mà chúng ta đã

2147. Như trên., p. 60.

2148. Như trên., p. 59 – das Hegel'sche reins Sein.

2149. Logik, I. 333 n.

2150. Tuy nhiên, điều này có thể hiểu là điều đó trở nên “rõ ràng thông qua định nghĩa” hay “trở nên khác biệt thông qua việc phân biệt khác nhau”, khác biệt và rõ ràng ở đây hình như là từ đồng nghĩa với nhau.

2151. Logik², § 11. p. 26.

2152. eine bejahende Setzung.

diễn đạt những hạn từ của chúng ta hay sao? Ngài Lotze cho rằng điều khẳng định và phủ định này chỉ là một tư duy không thể tách rời nhau được”.²¹⁵³ Liệu đây không giống như điều Hegel đã cho chúng ta hay rằng khẳng định và phủ định chỉ là một và là cùng một điều hoàn toàn giống nhau,²¹⁵⁴ bởi lẽ tư duy của họ chỉ là “một” và “không thể tách biệt nhau được”.

Từ bản tóm tắt của ngài Jinendrbuddhi²¹⁵⁵ chúng ta có thể thu thập lại được rằng những người Ấn Độ cũng gặp vấn đề trực trặc với vấn đề liệu việc khẳng định và phủ định trong lãnh vực này có phải là “một tư duy không tách biệt”, như ngài Lotze tưởng, hay liệu hai tư duy phụ thuộc lẫn nhau, tư duy này là hiệu quả của tư duy kia chẳng. Ngài Dignāga đưa ra phán quyết cho rằng, về phần tác dụng đây chỉ là một và cùng một tư duy duy nhất. Như vậy, chính học thuyết của Hegel và của Lotze cũng đều đứng chung một hàng ngũ bất kể toàn bộ ước muốn là làm rõ vực thẳm của Hegel. Quan điểm của người Phật giáo liên quan đến cả Lotze lẫn Hegel chính là bằng học thuyết của mình về hai nguồn trí năng họ muốn phân biệt rõ ràng toàn bộ ước muốn này. Giả dụ như không có màu nào khác hơn là chỉ có màu đỏ tồn tại thời chắc chắn chúng ta sẽ có thể quan sát rõ màu đỏ, nhưng chúng ta sẽ chẳng bao giờ biết đó là đỏ.²¹⁵⁶

Ngài Lotze tiến rất gần đến quan điểm của ngài Dignāga khi ngài vạch rõ tính chất khác biệt giữa một “ý tưởng rõ ràng” (clear idea) và một “ý tưởng riêng biệt (dứt khoát)” (distinct idea)²¹⁵⁷. Một ý tưởng rõ ràng chính là một ý tưởng “trong đó trí tuệ có nhận thức đầy đủ và hiển nhiên giống như khi trí tuệ nhận được từ một đối tượng ngoại vi đang hoạt động đúng đắn dựa trên một cơ quan giác quan luôn sẵn sàng”. Một ý tưởng riêng biệt chính là ý tưởng “trong đó trí tuệ quan sát được sự khác biệt với toàn bộ các ý tưởng khác”. Bằng cách phát biểu như vậy ngài Locke đã đụng tới điểm sống còn học thuyết của ngài Dignāga. Chắc chắn ngài không có ý nói rằng ý tưởng rõ ràng không phải là một ý tưởng khác biệt và ý tưởng khác biệt cũng không phải là ý tưởng rõ ràng. Tuy nhiên, ông cho rằng tính chất rõ ràng được tạo ra bằng giác quan còn tính khác biệt lại do trí tuệ mà có. Nếu ngài muốn thực hiện thêm một bước nữa và cho rằng tính chất rõ ràng chỉ thấy được nơi cảm giác thuần túy mà thôi, trong đó ta chẳng phát hiện thấy tính chất xác thực (hay phủ định) nào cả và tính xác thực (phủ định) đó chính là chức năng đặc biệt của tuệ tri vậy. Thế rồi sự trùng hợp ngẫu nhiên với ngài Dignāga đã trở nên hoàn toàn trọn vẹn. Tuy nhiên, một bước đi như vậy có nghĩa là một cách lao vào triết học siêu thế với chính học thuyết Nội Chất thể và các khía cạnh khác của loại triết học này, cũng như một phần rơi xuống vực thẳm biện chứng Hegel vậy.

2153. Như trên., p. 26- “Jene Bejahung und diese Verneinung sind nur ein untres-barer Gedanke”.

2154. W. d. Logik. II. 54 – “Das Thiết định und Negative ist dasselbe”.

2155. Cp. ở trên, p. 462.

2156. nīlam vijānāti, na tu nīlam iti vijñāti, cp. Pram. Samucc, vrtti ad I. 4.

2157. Tiểu luận, tập III, ch. XXIX, § 4.

W. E. Jhonson trong luận lý học²¹⁵⁸ của mình đã rõ ràng muốn ám chỉ đến cùng một khác biệt này, khi ông cho rằng: “Cả những hình ảnh lẫn nhận thức đều không phản ánh được tính chất cụ thể và tính chất đặc thù của một vật riêng lẻ mà chúng ta mô tả là điều xác định đối lại với tính chất thiếu xác định nơi các qui trình tâm linh, nhưng là giữa tính chất mới mẻ của một cảm giác đặc thù và tính chung chung của một khái niệm. Điều ngài Locke gọi là “ý tưởng rõ ràng” ở đây được gọi là một vật nhất định. Điều ngài Locke gọi là “ý tưởng riêng biệt” ở đây lại được gọi là “ý tưởng mơ hồ” (thiếu xác định). Cùng một lần lộn giống nhau liên quan đến cách diễn đạt “xác thực, rõ ràng” lại được thấy trong những thuật ngữ tiếng Phạn *niyata*, tương ứng, *aniyata-pratibhāsa*.²¹⁵⁹ Cảm giác mang tính chất xác thực, rõ ràng nơi tính chất độc nhất vô nhị của cảm giác còn hình ảnh lại tỏ ra xác thực và rõ ràng nơi chính chất tổng quát của nó. Điều tương phản này được giải thích thuận lợi hơn nhiều bằng các hạn từ sống động (cảm giác) và mờ nhạt (hình ảnh); hay bằng từ đặc thù “thực sự” và Phổ quát “thuần túy” hạn từ “thực sự” hay “thuần túy” trong văn cảnh này có nghĩa là tuyệt đối, hay, như ngài Kant cho là Siêu thế. Tận đáy cùng chẳng là gì khác hơn là mối tương phản giữa giác quan và tuệ tri mà thôi. Tính chất quan trọng hoàn toàn của mối tương phản này trước tiên xảy ra với ngài Reid, nhưng chính những người nổi nghiệp của ông lại sao nhãng bỏ bê; Điều xảy ra tiếp theo ngay sau đó là nguồn trí năng siêu thế do Kant chủ trương và lại một lần nữa chính những người nổi nghiệp của Kant cũng lại sao nhãng bỏ bê.

Ngài Sigwart cho rằng một khẳng định như vậy, lại chính là nền tảng phủ định là “tự thân tính chất đặc thù và tính độc nhất vô nhị của sự vật được rào giậu trong đó”. Ngài Lotze cho rằng chính trong từng một tên gọi nào cũng đều có một “quan điểm khẳng định”. Ngài Johnson cho rằng chính trong từng mỗi nhận thức lại chứa đựng “tính chất cụ thể và tính đặc thù của từng sự việc riêng lẻ vậy”. Rõ ràng chẳng có ý nghĩa nào khác hơn là tính chất đặc thù riêng biệt của điều đặc thù vậy”! Những cách diễn đạt gấp đôi hay gấp ba này chỉ cho ta thấy cảm thọ cho rằng các tác giả của chúng phải đã nắm bắt được điều gì đó hết sức đặc thù, chứa đựng “trong từng tha thể nhỏ mọn nhất.”

2158. Logic, I, p. XXIX.

2159, Xin đọc cp. bản chú dẫn tập II, và những chú thích về từ *niyata*.

Chương V

TỰ TÍNH NGOẠI CẢNH

§1. Tự Tính Là Gì?

Theo các luận lý gia Phật giáo thực tại là gì đã được khẳng định ngay từ lúc đầu.²¹⁶⁰ Các ngài cũng đã khẳng định rằng thực tại mang tính chất kép²¹⁶¹ (lưỡng tính), là thực tại trực tiếp và thực tại gián tiếp. Thực tại trực tiếp chính là thực tại cảm giác,²¹⁶² còn thực tại gián tiếp lại là thực tại về một khái niệm ám chỉ đến một cảm giác.²¹⁶³

Lại có thực tại thuần túy, đó chính là thực tại cảm giác thuần túy, và cũng có một thực tại ý tưởng thuần túy, hay lý lẽ thuần túy. Ý tưởng thuần túy chính là phi thực tại của một khái niệm không ám chỉ đến bất kỳ một cảm giác nào. Hơn thế nữa ta còn gọi thực tại thuần túy là điều đặc thù là còn thực tại ý tưởng chính là điều phổ quát. Điều đặc thù cũng là một sự vật và thực tại ý tưởng cũng chính là một ý tưởng, là phi sự vật. Thực tại tuyệt đối chính là điều tồn tại “trong tự thân” một sự vật. Đây chính là một việc khẳng định tuyệt đối. Điều phi thực tại chính là một sự vật tồn tại “nơi tha thể,” hay được tách biệt khỏi tha thể, chính vì thế đây lại chính là điều phủ định (hay biện chứng). Như vậy, chúng ta có một lưỡng phân chung chung trong đó một bên ta gọi là 1) thực tại, 2) là cảm giác, 3) là điều đặc thù, 4) là sự vật tồn tại “nơi tự thân” vật đó, hay 5) chính là khẳng định; và bên kia cũng được gọi với năm tên gọi tương ứng đó là 1) ý tưởng, 2) khái niệm, 3) phi thực tại, 4) sự vật tồn tại “nơi tha thể”, và 5) chính là phủ định.

Giờ đây về thứ hai tính lưỡng phân này lại mang tính chất nguyên khối, tính chất lưỡng phân này hoàn toàn nội tại, chẳng có gì là phổ quát hay bất kỳ phủ định nào nơi ngoại vật cả. Nhưng phía về thứ nhất hình như không mang tính chất nguyên khối như vậy. Về này lại được phân thành hai thành phần, một là thành phần nội tại còn thành

2160. Xin đọc cp. ở trên, p. 63.

2161. Như trên., p. 69.

2162. nirvikalpakam.

2163. vavikalpakam.

phần kia lại là thành phần ngoại vi. Thành phần nội tại chính là một cảm giác, còn thành phần ngoại vi lại chính là sự vật, sự vật đó lại chính là sự vật tồn tại “nơi tự thân”.

Định nghĩa về thực tại là một vấn đề chính yếu nơi những người Tiểu Thừa và những người Đại Thừa. Những trường phái tiên khởi đã trở thành những nhà quán quân chủ trương nguyên tắc “vạn vật tồn tại”.²¹⁶⁴ Khẩu hiệu này được giải thích với ý nghĩa cho rằng mọi yếu tố²¹⁶⁵ đều tồn tại. Các yếu tố này được phân bổ thành 75 loại và 12 phạm trù.²¹⁶⁶ Các loại này cũng như các phạm trù này bao gồm cả chủ thể lẫn đối tượng, cả những tiết mục nội tại lẫn ngoại vi. Một đơn vị cảm thọ, một ý tưởng, một ý muốn ở mức độ tối đa đều là những yếu tố thực tại và như một đơn vị màu sắc, âm thanh và các dữ liệu cảm nhận được, có nghĩa là Chất Thể (vật chất). Chẳng có khác biệt nào tồn tại nơi khía cạnh hiện hữu giữa vật thể và ý tưởng. Vạn vật đều thực sự có thực ngang nhau. Chính vì thế chẳng có sự khác biệt nơi mức độ thực tại giữa một vật cụ thể và phẩm chất của vật đó. Bất luận điều gì ta phát hiện thấy tồn tại đều là một sự vật”.²¹⁶⁷ Thực tại của một chiếc bình chính là thực tại của một mảng màu sắc, (là một vật). Thực tại một hình thù (dáng) (là một vật khác nữa) là thực tại của điều gì cứng cứng (vật thứ ba) thực tại của một hình ảnh (lại là một vật khác nữa) v.v...; nhưng lại có một điều tuyệt đối không phải vật có thực đó chính là tính thống nhất thấy nơi một chiếc bình. Chiếc bình chỉ là một tưởng tượng mà thôi. Giống như một Tự Ngã (Ego) cũng là điều tưởng tượng, cho dù toàn bộ mọi đối tượng của bản ngã đó đều chỉ là ngũ *skandhas* (*uẩn*) mà ngũ *uẩn* cũng chỉ là các “sự vật” có nghĩa là các yếu tố. Những tiết mục thường hằng, như Niết Bàn và Cõi Hư Không, cũng đều là những yếu tố, vì thế (*ergo*) cũng là những sự vật. Các Yếu tố, thực tại, hiện hữu, sự vật đều là các từ đồng nghĩa.²¹⁶⁸

Theo Phái Đại Thừa thực tại này đã thay đổi triệt để. Trong giai đoạn đầu tiên Đại Thừa chủ trương chẳng có gì khác ngoại trừ toàn bộ bất động được cho là thực tại tuyệt đối. Đối với các nhà Luận lý học thực tại đối nghịch lại với ý tưởng tính. Không chỉ mỗi ý tưởng, mỗi cảm thọ là ý muốn, nhưng còn từng sự vật được tạo dựng nên do khả năng hiểu biết, từng mỗi điều phổ quát, từng mỗi phẩm chất, từng mỗi kỳ gian và mỗi đẳng trường đều là ý tưởng chứ không phải là thực tại có thực. Thực tại có thực chỉ là sự vật hiểu theo nghĩa hẹp nhất, đó chính là điều chứa đựng không một chút cấu trúc nào đó chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc. Những điều như vậy lại chính là tự thân thực tại, là Nội Chất Thể. Như Kant gọi đó là *Realität*, *Sacheit*, là sự vật tương ứng với cảm giác thuần túy.²¹⁶⁹

2164. sarvam asti.

2165. dharma.

2166. sarve dharmāḥ=dvādaśa-āyatanāni.

2167. vidyamānam dravyam, cp. CC, p. 26. n.

2168. dharma=vastu=bhāva= draya.

2169. CPR., p. 117.

Điều khác biệt cơ bản này theo quan điểm thực tại đã tiến đến cực điểm nơi khái niệm khác nhau về Niết Bàn hay tính Thường Hằng. Theo phái Tiểu thừa thực tại chính là một Yếu tố, một sự vật, cả cõi Hư Vô cũng là một vật nữa Theo phái Đại Thừa đây không phải là một Yếu Tố tách biệt, không phải là một vật tách biệt.²¹⁷⁰

Như vậy, chính trong trường phái luận lý Thực Tại không được gán cho cùng một mức độ giống như Ý tưởng tính. Thực tại chỉ là *mundus sensibilis* (thế giới giác quan) hay là ngoại cảnh. Những khái niệm chỉ có một thực tại thực dụng duy nhất mà thôi. Phù hợp với đặc tính kép của chủ đề thực tại, luận lý học cũng có hai đặc tính. Có một loại lý luận thuộc kiên định tính và một loại luận lý học thực tại. Loại đầu tiên chính là loại phụ thuộc luận lý giữa hai khái niệm, loại thứ hai là luận lý học ám chỉ đến các khái niệm thực tại này. Loại thứ nhất là loại luận lý được bao gồm trong đại tiền đề của một Tam Đoạn Luận. Loại thứ hai chính là luận lý học được bao gồm trong tiểu tiền đề hay trong phán đoán giác quan. Cách phân tích nhận thức giác quan, phán đoán, hậu kết, tam đoạn luận và những sai lầm luận lý đã đủ làm rõ tính chất kép của luận lý này rồi. Giống như các sai lầm luận lý, hay lầm lẫn được giả dạng dưới sai lầm chống lại thực tại (hay sai lầm nơi tiểu tiền đề); cũng như vậy Chân đế hay sự thật thực tại cũng được chia thành một loại chân đế nhất quán (hay sự thật nơi đại tiền đề) và chân đế thực tại, (hay sự thật nơi tiểu tiền đề hay chân đế thuộc phán đoán giác quan vậy).²¹⁷¹

§ 2. Thực tại ngoại vi là gì?

Trở thành hiện tượng bên ngoài có nghĩa là vượt ra ngoài giới hạn. Trở thành ngoại vi đó với nhận thức có nghĩa là vượt ra ngoài giới hạn nhận thức, là vượt quá nhận thức, trở thành đối tượng nằm bên ngoài nhận thức. Nếu thực tại thuộc loại ngoại vi, thời điều thực chất và điều ngoại vi sẽ chỉ là các hạn từ đồng nghĩa với nhau. Nhưng đối tượng không tuyệt đối nằm ngoài giới hạn nhận thức. Hegel kết tội học thuyết Nội Chất Thể của Kant là tuyệt đối nằm vượt ra ngoài giới hạn nhận thức. Và tuyệt đối trở nên bất khả nhận thức. Nhưng lại chẳng có điều cần thiết thảm khốc nào để phân đôi thực tại ra thành hai thành phần, là cảm giác và vật đặc thù. Sự vật có thể được biến đổi thành cảm giác thuần túy mà thôi.

Các hạn từ liên quan đến chủ thể - đối tượng, nội vi - ngoại vi lại có khả năng khiến cho những hiểu lầm có thể khởi lên, nếu những ý nghĩa khác nhau của các hạn từ này không được cân nhắc một cách kỹ lưỡng. Những ý tưởng của chúng ta, những cảm thọ và những ý muốn của chúng ta được nội giác²¹⁷² chúng ta am hiểu tường tận. Những

2170. Xin đọc cp. my Nirvāṇa, p. 45 ff.

2171. Chính vì một phán đoán giác quan ám chỉ chúng ta đến một cảm giác, khái niệm thực tại này cũng nhắc nhở chúng ta về nguyên lý cơ bản của Kant, cho rằng, “Điều gì có liên quan với những điều kiện vật chất thuộc kinh nghiệm (cảm giác) thời có thực”, CPR., p. 178.

2172. sva-saṃvedana.

thứ đó đều là “đối tượng” cho nội quan, nhưng lại không thuộc về ngoại cảnh. Tự thân những ý tưởng đều mang tính chất nội quan, có nghĩa là, tự trong ý thức. Trong trường hợp này tính đồng nhất giữa chủ thể và đối tượng mà Hegel mở rộng tới tận mối tương quan chủ thể và đối tượng một cách chung chung. Mối tương quan chủ thể đối tượng giữa ngoại cảnh thể chất và lãnh vực tâm linh nội tại thời có hơi khác đôi chút. Ngoại cảnh thời có thực và đem lại hiệu Quả,²¹⁷³ tính nội tại là ý tưởng và do chính ta tưởng tượng ra.²¹⁷⁴ Ngọn lửa đốt cháy và nấu thức ăn thời có thực, ngọn lửa ta tưởng tượng trong đầu lại mang tính chất ý tưởng. Nhưng ý tưởng không có nghĩa là toàn bộ đều không có thực. Điều có thực và ý tưởng là hai thực tại đồng nhất có tương quan nhân quả với nhau. Đối tượng ngoại vi chính là nguyên nhân cho hình ảnh nội tại. Các thực tại này được liên kết lại với nhau thông qua nguyên nhân, chứ không thông qua đồng nhất tính tham chiếu đầu. Thế rồi tính đồng nhất giữa các thực tại này chỉ xuất phát từ quan điểm của vị chủ trương duy tâm lầm lẫn thực tại với ý tưởng. Vật thể ngoại cảnh chỉ là điều đặc thù, vật thể này đang chuyển động, mang tính chất tức thời cũng như khẳng định.

Điều nhất thiết phải thừa nhận một đối tượng ngoại vi tương ứng với cảm giác lại mang tính chất tâm lý, chứ không mang tính chất luận lý, thế nên chẳng hề tuyệt đối đâu.

§ 3. Tam Giới.

Độc lập với con đường Luận lý dẫn đến hoặc là cảnh giới sự vật hay là cảnh giới ý tưởng, còn có một con đường Thân Bí Thuyết, dẫn đến trực giác siêu luận lý về Vũ Trụ như là một Toàn Khối. Như vậy có tam giới khác nhau, hay ba cảnh giới hiện hữu khác nhau. Mỗi cảnh giới đó tồn tại nhờ vào tự quyền của chính mình. Lại có một cõi siêu luận lý tuyệt đối trong đó Vũ trụ tượng trưng bằng một Thể Đơn Nhất độc nhất vô nhị. Lại có một cõi luận lý, trong đó cõi này được tượng trưng bằng một thực tại Chất thể đa nguyên và những ý tưởng nhận thức được bằng giác quan và bằng khái niệm và còn có một cảnh giới thứ ba, là một cõi trung gian (quá độ) trong đó chẳng có chất thể nào cả và chỉ có những ý tưởng mà thôi. Tự thân Chất Thể cũng là một ý tưởng. Ngoài cảnh giới của ngài Parmenides lại còn có cảnh giới của ngài Aristotle, và nằm giữa hai cảnh giới này là cảnh giới ý tưởng của ngài Plato. Chẳng những không loại trừ lẫn nhau mà cả ba đều tồn tại nhờ vào tự quyền của chính mỗi cảnh giới và lại còn tồn tại nơi chính cảnh giới tương ứng của chính mình, cả ba cảnh giới này đều hỗ trợ lẫn cho nhau và tùy thuộc vào nhau ngay từ lúc đầu để đến được cõi này hay cõi khác. Nếu chúng ta khởi đầu bằng Luận lý và “qui luật muôn luật” của luận lý, là luật Mâu Thuẫn, chúng ta sẽ

2173. artha-kriyā-kāri.

2174. buddhy-ārādhya.

tới được một cảnh giới đa nguyên, dấu cho đó có thể là cảnh giới của một vị duy thực ngây ngô hay là có thể là một vị duy thực phê phán (critical). Nếu chúng ta bắt đầu với cảnh giới siêu luận lý và chênh mảng qui luật mâu thuẫn, chúng ta sẽ lao thẳng vào nhất nguyên thuyết. Nếu chúng ta bắt đầu với nội giác, do hiểu rõ được cảnh giới kép của sự vật và các ý tưởng, và nếu chúng ta loại bỏ được từ đồng nghĩa vô dụng một cách luận lý về các sự vật và chấp nhận tính chất khách quan chỉ có ý tưởng mà thôi, chúng ta sẽ trở thành nhà duy tâm thực thụ. Ngài Dignāga đã viết tập *Prajñāpāramitā-piṇḍārtha* của ông từ quan điểm của một người chủ trương nhất nguyên, rồi tác phẩm *Ālambana-parīkṣā* của ông để bênh vực thuyết duy tâm, và ngài đã kiến lập được một toà nhà vững mạnh luận lý của ngài, là niềm quan tâm chính yếu của ông, dựa trên nền tảng duy thực phê phán, ngài đã tránh duy thực thuyết ngây ngô, là duy thực thuyết đó đã loại bỏ cả nội quan lẫn những hình ảnh và chỉ duy trì nhận thức trực tiếp của vạn vật bên ngoài mà thôi, (như những người *Mīmāṃsakas* và *Vaiśeṣikas* đã thực hiện).

§ 4. Duy Thực Thuyết Phê Phán.

Có điều không nhất thiết phải nhắc lại ở đây học thuyết Luận Lý Phật giáo liên quan đến vấn đề thực tại ngoại cảnh là gì. Toàn bộ tác phẩm của chúng tôi đã trực tiếp hay gián tiếp có liên quan đến vấn đề cơ bản độc nhất này. Trong phần đầu tác phẩm này chúng ta đã khảo sát tỉ mỉ phản xạ trực tiếp của ngoại cảnh ảnh hưởng đến tri giác (*sensibily*) hay cảm giác của chúng ta như thế nào. Trong phần thứ hai và phần thứ ba chúng ta đã khảo sát phản xạ gián tiếp của ngoại cảnh đó ảnh hưởng như thế nào đến trí tuệ của chúng ta. Trong hậu kết và tam đoạn luận tiêu tiền đề luôn có mặt ở đó để duy trì những cấu trúc khả năng hiểu biết của chúng ta luôn luôn giữ quan hệ với thực tại ngoại cảnh. Đặc tính biện chứng nơi các khái niệm của chúng ta đã thu tóm toàn bộ kiến tri của chúng ta thành không, nếu kiến tri của chúng ta không luôn luôn gắn kết với thực tại cụ thể của một vật bên ngoài. Vật ngoại vi là có thực. Vật đó là Thực Tại. Vật có thực và vật bên ngoài (ngoại vi) là những hạng từ đồng nghĩa. Ý tưởng chỉ là tưởng tượng. Nhưng ta có thể nhận thức trực tiếp được thực tại ngoại vi, hay, chính xác hơn không phải là nhận thức mà chỉ là phản hồi nơi cảm giác thuần túy mà thôi. Cảm giác nắm bắt được sự vật đặc thù cá thể. Tuệ tri chỉ nhận ra sự vật một cách “chung chung” mà thôi, chứ không thể nhận thức được điều đặc thù. Chẳng tồn tại nhận thức hữu hạn mà thiếu tính tổng quát và tổng quát tính lại chính là ý tưởng. Như vậy Thực tại và ý tưởng đối nghịch mâu thuẫn với nhau. Điều có thực chẳng phải là ý tưởng, và ý tưởng chẳng phải là điều có thực.

Hơn thế nữa Thực tại ngoại vi lại mang tính tác thành (mang lại hiệu quả), thực tại này chính là nguyên nhân tác thành. Ý tưởng chỉ là một hình ảnh, ý tưởng đó chẳng đem lại hiệu quả bằng nguyên nhân đâu. Một hình ảnh chỉ có thể mang lại hiệu quả một

cách ẩn dụ mà thôi, với tư cách là một mối liên kết trung gian sửa soạn cho một hành vi có mục đích.

Hơn thế nữa, thực tại lại mang tính năng động. Đối tượng bên không chỉ là Chất Thể, mà còn là Năng Lực. Thực tại bao gồm những điểm tập trung chú ý từ đó mà hành vi có thể tiến hành và nhắm tới những gì những hành vi có chủ tâm của chúng ta hội tụ lại. “Thực tại cũng chính là Công việc”. Thực tại mang tính tức thời, thực tại này bao gồm những thời điểm đóng vai trò trung tâm chỉ Năng Lực, lại chính là những *Kraftpunkte*.²¹⁷⁵

Mối tương quan giữa thực tại mang tính đa dạng và ý tưởng này là gì vậy? Đây chính là mối tương quan nhân quả và gián tiếp.²¹⁷⁶ Khả năng hiểu biết của nhân loại nắm bắt được thực tại một cách gián tiếp, giống như tiếng vang âm thanh,²¹⁷⁷ giống như “viên ngọc tỏa chiếu ánh sáng thông qua khe cửa vậy”. Thực tại được “thâu tóm” lại nơi tâm trí chúng ta bằng một siêu tầng kiến trúc các khái niệm biện chứng vậy. Những khái niệm này không những chỉ là những phẩm chất khả giác bao gồm những cách thức chủ quan đối với phản ứng trước những kích thích bên ngoài, nhưng cái gọi là những phẩm chất căn bản, là đẳng trương, kỳ gian, thời gian, không gian, những khái niệm về hiện hữu, phi hiện hữu, tính tổng quát, tính nhân duyên v.v... toàn bộ những phẩm chất đó chẳng gì khác hơn là những cấu trúc chủ quan của tuệ tri mà thôi.

Tuy nhiên chúng thường có khuynh hướng hay đặt câu hỏi loại thực tại đó là gì? Thực tại đó có đáng giá gì không? Nếu thời gian, không gian, và toàn bộ những hiện tượng bên ngoài đó đều là những cấu trúc thuộc Tuệ tri của chúng ta? Không đâu, ngay cả những khái niệm cơ bản về thực tại, như nguyên nhân tính, thực thể tính, v.v... chẳng gì khác hơn là những cách giải thích một thực tại vô danh hay sao?

Câu trả lời rất đơn giản! Điều thực tại chính là cảm giác, chẳng là gì ngoài cảm giác, tức cảm giác thuần túy mà thôi. Tất cả những điều còn lại chỉ là cách giải của trí tuệ chúng ta mà thôi. Không ai trong chúng ta phủ nhận điều được “cho là” cảm giác thời có thực, cảm giác này chẳng phải là tưởng tượng đâu!

Như vậy, vấn đề tương quan giữa ngoại vi và nội tại được chuyển đổi thành vấn đề tương quan giữa cảm giác và hình ảnh, giữa tri giác và tuệ tri, giữa nhận thức và khái niệm, giữa đặc thù và phổ quát. Nói theo bản thể học đây là một vấn đề tương quan giữa điều đặc thù và điều Phổ Quát. Nói theo luận lý hay nhận thức học đây là một vấn đề tương quan giữa giác quan và hiểu biết. Giờ đây, hai lãnh vực hoàn toàn đồng nhất phải được liên kết “bằng cách nào đó”, kẻ hở đó phải được vượt qua bằng “cách nào đó” và vấn đề này chỉ có thể vượt qua được bằng cách sau đây. Trước tiên, mối tương quan

2175. yā bhūtiḥ saiva kriyā.

2176. Cp. ở trên, p. 474 n.

2177. Cp. Pārthasārathimīśra ad Ślokav., p. 559.

này chính là tương quan nhân duyên (nhân quả). Hình ảnh được “tạo ra” thông qua cảm giác; có nghĩa là, hình ảnh xuất hiện phụ thuộc thực dụng vào một cảm giác. Nhưng điều đó chưa đủ. Vẫn còn nhiều nguyên nhân khác cộng tác vào việc tạo ra một hình ảnh. Cảm giác thuần túy được phân biệt bằng “tính phù hợp” với điều vừa đề cập tới.²¹⁷⁸

Đề đặt tên cho mối tương quan khó hiểu bằng một hạn từ “tính phù hợp”, chỉ được giải thích như là một “tính chất tương đồng giữa những vật tuyệt đối khác nhau”, đương nhiên không phải là một cách giải quyết vấn đề. Chúng ta đã nhiều lần có cơ hội ám chỉ đến “tính phù hợp” kỳ diệu này và trong tập thứ hai chúng ta sẽ dịch một bộ sưu tập các bản văn mô tả tính chất này từ nhiều khía cạnh khác nhau. Nhưng ngay lúc này, sau khi đã phân tích phương pháp biện chứng Phật giáo, thời một hiểu biết tốt hơn về học thuyết này trở nên khả thi. Tính chất tương đồng, như trong toàn bộ các khái niệm ở đây lại mang tính phủ định, tính chất tương đồng này chỉ tồn tại từ phía phủ định mà thôi. Chẳng có một chút tương đồng nào dấu cho nhỏ nhất giữa điều đặc thù tuyệt đối, và điều phổ quát tuyệt đối. Nhưng chúng lại được hợp nhất lại bằng một phủ định chung chung, bằng cách cự tuyệt cùng một điều trái ngược điều đặc thù và điều phổ quát này trở nên giống nhau. Đây chính là ý nghĩa điều ta gọi là “tính phù hợp”. Tính phù hợp này chính là một tương đồng phủ định.

Như vậy, một thời điểm chính là hiệu quả được thể hiện ra trong một sự kiện đổ nước chính là một cảm giác tuyệt đối đặc thù. Nhưng chỉ bằng cách phân biệt được cảm giác này với các vật khác, thời ta mới nhận được một cách phủ định đặc tính chung nhất của một chiếc bình. Như vậy lửa cũng là một cảm giác hoàn toàn đặc thù về sức nóng, không hơn không kém. Nhưng chỉ bằng cách đối chiếu với những vật khác, thông qua một khước từ điều trái ngược chúng ta mới có thể tạo dựng lên một ý tưởng phổ quát về ngọn lửa bao gồm toàn bộ những ngọn lửa trên cõi đời này, trong quá khứ hiện tại và tương lai. Nhưng chỉ bằng cách phủ định mà thôi. Điều không-A mà ngài Lotze suy tưởng đến phải bị trục xuất khỏi suy nghĩ luận lý học như là một *Ofenbare Grille*, liệu chẳng phải yếu tính thực sự “Linh Hồn của Cảnh giới (thế giới)” sao. Đây chính là mối tương quan giữa ngoại cảnh, lại là điều đặc thù, và nội cảnh, cũng chính là điều phổ quát. Mối tương quan này cũng giống hệt như mối tương quan giữa điều khả giác và điều chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc mà thôi.

2178. tadutpatti-tatsārūpyābhyām viṣayatā.

§ 5. Nhất Nguyên Thuyết Tuyệt Đối.

Đó là kết quả phân tích luận lý về nhận thức. Được biến đổi thành những yếu tố tuyệt đối kết quả này bao gồm một Nội Chất Thể ngoại vi, là cảm giác thuần túy tương ứng và một hình ảnh xuất hiện tiếp theo sau đó. Kiến tri lại bao gồm hai phía, là chủ thể và đối tượng. Mặc dù được biến đổi thành những yếu tố đơn giản nhất, tuy nhiên những yếu tố đó vẫn được phân làm hai thành phần. Luận Lý học không thể tiến hành phân tích thêm được nữa. Luận lý học đó cũng không thể tưởng tượng ra một hợp đề cao hơn thế, hầu liên kết cả chủ thể lẫn đối tượng thành một Toàn Khối Nhất nguyên vô định hình (không phân biệt được nữa). Bước này lại mang tính chất siêu luận lý, có nghĩa là một bước lao vào Siêu Hình học, là một cách phủ nhận luật Mâu Thuẫn và là một thách thức cho luận lý học. Tuy nhiên, đối với các vị Luận Lý Phật giáo, sự thật (chân đế) tồn tại ở hai cõi khác nhau, là cõi luận lý và cả cõi siêu luận lý nữa. Cả ngài Dignāga lẫn ngài Dharmakīrti đều tự nhận mình là những người Duy Tâm. Nhưng hai vị vẫn là những người duy thực trong luận lý học và lại là những người Duy Tâm và ngay cả là những người chủ trương Nhất Nguyên trong Siêu hình học. Trong luận lý học thực tại và ý tưởng lại tách biệt lẫn nhau, nhưng ngài Dignāga cho rằng, “Đỉnh Cao Trí Tuệ” lại chính là “Nhất Nguyên Thuyết”. Trong chính chủ thể tuyệt đối chung cuộc và đối tượng kết hợp thành một khối”. Ngài Dignāga cho rằng: “Chúng ta đồng nhất tính chất Phi-Lưỡng Phân này, có nghĩa là thực thể nhất nguyên của vũ trụ, chính là Bu-đa, có nghĩa là với chính cái gọi là Pháp Thân (hay Thân thể không lồ của ngài)”.²¹⁷⁹ Ngay tại điểm này Triết học biến thành Tôn Giáo.

Ngài Jinendrabuddhi²¹⁸⁰ cho rằng: “Bằng cách nào từ quan điểm của một vị triết học chủ trương phủ nhận hiện hữu ngoại cảnh tuy nhiên lại có được một sự phân biệt việc “nắm bắt được” với khía cạnh “được nắm bắt” nơi kiến tri đó mà tự thân không chứa đựng bất kỳ sự phân biệt nào giữa một nguồn và một kết quả của việc nhận thức đây?”. (Câu trả lời được đưa ra như sau): “Từ quan điểm Điều Này tính “Thisness” (có nghĩa là Thực Tại Tuyệt đối) Chẳng có khác biệt gì hết!”. Nhưng bị cản trở như chúng thường hay vướng phải bằng chính ảo tưởng siêu thế (chúng ta chỉ nhận ra được một độ khúc xạ thực tại mà thôi). Toàn bộ những gì chúng ta biết rõ ràng chỉ là tương mạo gián tiếp khi được phân biệt do cấu trúc khác biệt giữa chủ thể và đối tượng mà thôi. Chính vì thế, việc phân biệt này thâm nhập vào nhận thức và đối thủ được thực hiện từ quan điểm thực nghiệm chứ không từ quan điểm điều không được phân biệt xuất hiện như là điều phân biệt được? Thông qua ảo tưởng! Tuy nhiên, ảo tưởng này lại là một ảo tưởng siêu thế, là ý tưởng tự nhiên của trí tuệ nhân loại, cũng chính là tai hoạ²¹⁸¹ nội tại của trí tuệ con người vậy.

2179. Cp. phần giới thiệu tác phẩm Abhisamaya-alamkāra của tôi, trong tập Bibl. Buddh.

2180. Cp. vol. II, p. 396.

2181. antur-upaplava=mukhyā bhrāntiḥ.

Những luận cứ của những người chủ trương Nhất Nguyên như chúng ta đã giải thích chi tiết trong tác phẩm của chúng ta mang tựa đề là Khái niệm về Niết Bàn Phật (Conception of Buddhist Nirvāṇa). Điểm kết án thông thường nhất từ phía những người không phải là Phật giáo chống lại những người Đại Thừa chính là điều tượng trưng cho ngoại cảnh giới được coi như là một giấc mơ (*svapnavat*).²¹⁸² Nhưng ý nghĩa của khẩu hiệu này về một người mộng du lại rất khác nhau trong các trường phái khác nhau. Theo ngài Dharmakīrti, công thức một người mộng du chỉ có nghĩa là những hình ảnh chỉ là những hình ảnh mà thôi. Các hình ảnh này cũng cơ bản giống nhau cả trong điều kiện đang đi và đang ngủ. Những hình ảnh này không bị gián đoạn với thực tại, ngay cả trong giấc mơ, cũng giống như trong trường hợp các hình ảnh trong điều kiện ta đang đi, như là những phản ánh gián tiếp với một số mức độ của giấc mơ kéo dài.

§ 6. Duy Tâm Thuyết.

Chúng ta hãy điểm lại những luận cứ được đưa ra để bảo vệ Duy Tâm Thuyết. Vị chủ trương Nhất Nguyên chủ trương rằng một thực tại thuộc Toàn Bộ²¹⁸³ Duy Nhất và Bất Biến do lời khẳng định rằng thực tại thực sự không phải là một Toàn Khối, nhưng là một Ý Tưởng²¹⁸⁴ thách thức. Ý Tưởng này là một đa dạng²¹⁸⁵ bất tận, biến đổi²¹⁸⁶ thường xuyên, tự²¹⁸⁷ xuất hiện một cách sáng chói nơi toàn bộ các sinh vật. Ý tưởng tự mình tồn tại, bởi lẽ một vật phi tâm linh, một vật thể chất nếu được cho là tự một vật do tự thân là điều không thể. Điều này không thể được vì hai lý do, tức là 1) vật đó dứt khoát có dính líu đến mâu thuẫn²¹⁸⁸ và 2) việc nắm bắt được một vật ngoại vi là điều không thể hiểu nổi.²¹⁸⁹ Ta không thể hiểu được điều này cụ thể là trí năng nên loại bỏ nơi cư trú của mình, và di chuyển đến vật chất thể ngoại vi, nắm bắt lấy hình thái của vật đó rồi quay trở về nhà với chiến lợi phẩm này, - giống như những người duy thực thừa nhận như vậy.

Đó chính là giả thuyết một chất thể ngoại vi có dính líu đến mâu thuẫn trở nên rõ ràng khi chúng ta cứu xét kỹ càng tính chất tương phản sau đây. Một vật thể ngoại vi nhất thiết phải hoặc là đơn giản hay là phức hợp,²¹⁹⁰ chẳng thể nào có một khả năng²¹⁹¹ thứ ba nào khác. Nếu ta chứng minh được vật thể đó vừa không đơn giản hay lại không là phức

2182. Xin đọc cp. NS., IV. 2. 31.

2183. TSP., p. 550. 10 – yathopaniṣad-vādinām.

2184. vijñānam, như trên., p. 540. 8.

2185. anantam, như trên.

2186. pratīkṣaṇa-viśarāru, như trên.

2187. oṣāyate sarva-prāṇabhṛtām, như trên.

2188. artha-ayogāt, xin đọc cp. như trên và p. 559. 8.

2189. grāhya-grāhaka-lakṣaṇa-vaidhuryāt, như trên.

2190. ekāṇeka-svabhāvaṃ như trên, p. 550. 26; điều này có nghĩa là paramāṇu và avayavin, Xin đọc như trên, p. 551. 6.

2191. tṛtīya-rāśy-abhāvena, như trên, p. 550. 18.

hợp, tức khắc (*eo ipso*) vật đó sẽ được chứng tỏ không là gì cả. Vật đó chỉ là một “Bông Hoa trên bầu trời”.²¹⁹² Vì một bông hoa mọc trên bầu trời quả thật chẳng phải là điều đơn giản cũng chẳng phải là một điều phức hợp. Một vật phức hợp nhất thiết phải bao gồm những hành phần đơn giản và phải được chứng minh theo cách cân nhắc sau đây. Giả thử rằng chúng ta loại bỏ được hết toàn bộ thành phần cấu thành vật đó bằng cách lấy ra khỏi phức hợp đó toàn bộ các thành phần từng thành phần một cho đến khi chỉ còn lại một vật đơn giản hoàn toàn mà thôi. Tàn dư của vật đơn giản này sẽ trở thành vô thành phần, không thể phân chia được nữa. Tuy nhiên, vật này cũng sẽ không còn tương đẳng được nữa. Giống như một đối tượng tâm linh tức thời. Vật này sẽ chỉ còn là một thời điểm giống như một cảm thọ nhất thời và chính vì thế vật này sẽ trở thành một ý tưởng thuần túy mà thôi.²¹⁹³

Một luận cứ khác nữa dựa trên việc cân nhắc suy xét sau đây. Giả sử rằng một thành phần đơn giản, là một nguyên tử không có đẳng tương, vây quanh là những nguyên tử khác giống y hệt như nguyên tử đó. Thế rồi vấn đề khởi lên là, liệu nguyên tử này (thành phần đơn giản này) có phải trực diện với các nguyên tử xóm giềng chẳng, trực diện với một nguyên tử phía trước, phía sau, do cùng một bộ mặt giống nhau hay không.²¹⁹⁴ Nếu nguyên tử này đối diện với chúng bằng cùng một mặt, những nguyên tử này sẽ kết hợp thành một khối và sẽ không còn là thành phần cấu thành nữa.²¹⁹⁵ Nếu nguyên tử đó đối diện với ít nhất hai mặt và rồi cũng đối mặt với hai thành phần, thời chúng sẽ trở thành một hợp chất (compound).²¹⁹⁶

Một số vị theo thuyết nguyên tử (hay theo thuyết Nhất Nguyên) thử đưa ra cách bảo vệ sau đây. Chúng ta hãy thừa nhận rằng các nguyên tử không phải là những thành phần chất liệu nhỏ nhất chiếm giữ khoảng không gian, nhưng chúng ta hãy thừa nhận rằng tự thân²¹⁹⁷ các nguyên tử đó lại chính là Không Gian không bao gồm những thành

2192. vyomotpalam, như trên, p. 550. 17.

2193. Xin đọc cp. CPR., p. 352 và TSR., p. 552. 2 ff. *apacīyamāna-avayava-vibhātgena... yadi niramśāḥ* (syuh), *tadā na mūrta vedanādivat sidhyanti*, và Kant cho rằng, “*wen alle Zúammunstzung in Gedanken aufgehoben würde so (würde) kein zusammengesetzter Teil und ... folglich keine (ausgedehnte) Substanz gegeben sein*”. Phần tiếng Phạn xuất hiện giống như một bản dịch từ tiếng Đức!

2194. *yena ekarūpeṇa ekāṇv-abhimukho...tenaiva apara-paramāṇv-abhimekho yadi spāt*, như trên, p. 556. 11. 31. Cùng một luận cứ giống hệt nhau được nhắc lại trong Vasubandhu và Dignāga.

2195. *pracayo na syāt*, như trên, p. 556. 12.

2196. *dig-bhāga-bhedo yasya asti, tasya ekatvam na yujyate*, như trên, p. 557. 19.

2197. *pradeśa*. Giáo sư H. Jacobi (đoạn trong ERE, v. II, p. 199) cùng với những người Kỳ-na lại thừa nhận rằng *pradeśa* có nghĩa là một điểm. Nhưng TSP., p. 557. 21, lại khẳng định chính xác rõ ràng rằng *pradeśa* có thể phân nhỏ ra được (*tatrāpy avayava-kalpanāyām*). Những nguyên tử không thể chia nhỏ ra được (*niramśa*), không choán chỗ (*amūrta*) được thảo có luận liên quan đến những phần tử choán chỗ trong không gian, p. 552. 1 ff. Hơn thế nữa người ta cũng khẳng định rằng “mặc dù (trong khi thừa nhận *pradeśa*) bạn không thừa nhận những phía khác nhau (*dig-bhāga-bheda*), những lời của bạn phủ nhận điều này, nhưng điều đó lại ngụ ý trong thành phần cấu tạo bạn đang thừa nhận, v.v... (*samyuktatvādi-balād āpatati*)” điều đó giống như không gian toán học có thể chia nhỏ bất tận đang chống đỡ nguyên tử vật lý. Từ không gian toán học chúng ta sẽ có được sự phân chia bất tận, và từ nguyên tử vật lý chúng ta sẽ có khả năng có được thành

phần nhỏ bé khác nhau, mà chỉ là các thành phần không gian, là thành phần nhỏ nhất cũng chính là không gian và như vậy có thể chia nhỏ ra được. Không gian đó sẽ trở thành không gian toán học, không gian đó sẽ có thể chia nhỏ bất tận. Nhưng tuy nhiên không gian đó chẳng phải là một ý tưởng, đó sẽ là không gian²¹⁹⁸. Câu trả lời cho vấn đề này như sau: Mặc dù bạn có thâm tin rằng những lời của bạn phủ nhận nguyên tử²¹⁹⁹ choán chỗ trong không gian. Các nguyên tử này thực sự ám chỉ đến hiện hữu. Quả thật nếu bạn thừa nhận điều đơn giản để giải thích thành phần cấu thành, bạn hàm ý rằng²²⁰⁰ các nguyên tử này chính là một chất liệu choán chỗ trong không gian. Chúng ta nên thừa nhận rằng ngoài điểm toán học mang tính đơn giản tuyệt đối, nhưng chẳng có một phân tử, các điểm vật lý khác cũng đơn giản giống vậy, nhưng lại có được vinh dự thuộc về không gian là các thành phần của không gian, chỉ bằng cách là những tập hợp thuần túy, các thành phần này có thể lấp đầy không gian, điều này không khả thi. Như vậy, chính vì nguyên tử phải đơn giản tuyệt đối, nhưng cùng lúc đó lại không trở nên đơn giản như thế được, như vậy các nguyên tử trở thành hư không (nothing). Nguyên tử đó là “bông hoa trên bầu trời”²²⁰¹. Tập hợp (uẩn) chẳng làm gì khác hơn được, chính vì chúng ta giả định rằng tập hợp bao gồm các nguyên tử vậy.

Thế rồi vị phản đối lại đặt câu hỏi rằng, giả như nguyên tử là một ý tưởng và nếu ý tưởng này hoàn toàn không vô nghĩa hay ngớ ngẩn, thì phải có một cơ sở (nền tảng) nào đó. Bất luận cơ sở này có thể nào chẳng nữa thì đó sẽ phải là một nguyên tử có thực.²²⁰² Những người Phật tử trả lời. Vâng đúng vậy quả thật ngài Vaiśeṣika thừa nhận rằng hạt bụi²²⁰³, là một chút xíu bụi nhìn thấy di chuyển trong ánh sáng mặt trời, là một nền tảng chúng ta đề cập đến, nhưng thế thì Bản ngã (Ego) cũng sẽ là một thực tại! Nếu hình ảnh của một nguyên tử lại chính là nguyên tử, thì Bản Ngã (Ego) được tưởng tượng ra sẽ là một Ego có thực. Bản Ngã (Ego) có thực sẽ không bao gồm những Yếu Tố có thực của tự ngã đó.²²⁰⁴ Trong thực tế, tính đơn giản không thể được suy luận từ bất kỳ nhận thức nào bao giờ.²²⁰⁵

Ý tưởng suy diễn một nguyên tử từ trực giác một hạt bụi là một “quả chín muồi thuộc truyền thống dựa trên việc nghiên cứu và in sâu vào tâm trí những quan điểm ngu

phần cấu thành. Kant lên án mạnh mẽ các vị chủ trương Đơn Tử thuyết bằng điều ngớ ngẩn tương tự, xin đọc tập Observation on Antithesis of his Secon Antinomy, CPR., p. 357.

2198. yadiparam anavasthaiva (syāt), na tu prajñapti-mātratvam như trên, p. 557. 22.

2199. dig-bhāga-bhedo (có nhiều mặt khác nhau) vācā nābhyupagatas, như trên., 558. 18.

2200. saṃyuktādi-dharma-abhyupajama-balād eva āpatati, như trên.

2201. ekāneka-svabhāvena sūnyatvād viyad-abjavat, như trên p. 558. 10.

2202. yat tad upādānam sa eva paramāṇur iti, như trên, p. 558. 21.

2203. (trasa)-reṇuḥ, như trên., p. 558. 22.

2204. ātma-prajñapter atmaiva kāraṇam syāt, na skandhāḥ., p. 558. 23.

2205. Xin đọc cp. những lời phát biểu của Kant làm bằng chứng cho phần đề “die Simplicität aus keiner Wahrnehmung, welche sie auch sei, könne geschlossen werden”, cp. na tāvat paramāṇūṇām ākāraḥ prativedyate, như trên, p. 551. 7.

xuân (vô lý) thuộc phái duy thực ngây thơ”.²²⁰⁶ Đây chính là luận cứ đầu tiên và chính yếu của vị Duy Tâm.

Luận cứ chính yếu thứ hai hệ tại ở việc nhấn mạnh đến thực tế là việc lưỡng phân chủ ngữ - đối tượng chính là một cấu trúc trí tuệ.²²⁰⁷ Giống như toàn bộ các cấu trúc, như vậy cấu trúc lưỡng phân này mang tính chất biện chứng. Chủ đề chính là phi đối tượng và đối tượng lại là phi chủ đề. Các thành phần mâu thuẫn nhau trở nên tương đồng với nhau nội trong một thực tại cao hơn cũng là thể nền chung cho cả hai. Thực tại trong đó cách thành phần đối kháng cùng tuôn trào với nhau là gì vậy? Đó chính là thời điểm thấy nơi một cảm giác thuần túy. Sự kiện tuyệt đối không thể nghi ngờ được nơi nhận thức chính là một cảm giác thuần túy nơi một người có bộ phận cảm giác trong điều kiện bình thường.²²⁰⁸ Toàn bộ điều còn lại ở một mức độ nào đó, hơn kém chỉ là tưởng tượng mà thôi. Cảm giác thuần túy này xảy ra tức thời, là độc nhất tuyệt đối nơi tự thân cảm giác đó và tự thân hơi khó hiểu đôi chút. Chính tuệ tri có thể mở rộng, phối hợp và giải thích được cảm giác này, có nghĩa là, lại dùng đến tưởng tượng. Tuệ tri tiết lộ rằng một số cảm giác, lại chính là tự thân thực tại và không thể nghi ngờ được, cần phải được giải thích như được gộp lại trong vỏ bọc ba lớp (*tri=pūṭī*).²²⁰⁹ Lớp thứ nhất là Tự Ngã (Ego); lớp thứ hai là đối tượng - như chiếc bình chẳng hạn; và lớp thứ ba là qui trình liên kết Tự Ngã và chiếc bình lại. Như vậy, Tuệ tri thể chỗ cho một cảm giác thuần túy và có thực bằng một cấu trúc gồm ba lớp chủ thể, đối tượng và một qui trình. Chẳng có một chút thực tại thuần túy nào nơi Tự Ngã cả đâu ngoài đối tượng và qui trình đó. Thực tại này hoàn toàn chỉ là tưởng tượng. Chẳng có bất kỳ thực tại thuần túy nào nơi đối tượng chiếc bình, đây là một cách giải thích một cảm giác đơn giản của khả năng hiểu biết. Lại càng không có bất kỳ thực tại nào trong qui trình đó cả. Nhận thức giống như điều gì đó tách rời khỏi chủ thể và đối tượng, nếu không phải là một cảm giác xảy ra tức thời, đều không tồn tại. Chỉ có một đơn vị có thực tương ứng với bộ ba này là chủ thể nhận thức, vật được nhận thức và nhận thức. Đây là cảm giác. *Ens et unum convertuntur* (Hữu thể và đơn nhất đồng nhất với nhau). Tính đơn nhất, là một Thực Tại! Nhưng tuệ tri lại biến điều đó thành một bộ phận trung tâm được dấu dưới vỏ bọc ba lớp. Có một phối kết hợp của chiếc Bình Tính tưởng tượng với cảm giác thuần túy. Cách phối kết hợp này ta gọi là “conformity” (tính phù hợp). Tính phù hợp đó lại chính là “cách hình thành” (formity) có thể nói là việc hình thành cảm giác²²¹⁰ thực tế là cảm giác đã nhận được một hình dạng. Chúng trở nên đồng nhất với nhau theo cách nói luận lý. Cảm giác và khái niệm không đồng nhất nhau xét về mặt tâm lý.²²¹¹ Cảm giác và khái niệm đó

2206. Như trên., 558. 21.

2207. Như trên., p. 559. 8 ff.

2208. *svastha-netrādi-jñānam.*, iaid., p. 550. 14.

2209. *vedya-vedaka-vitti-bhedena*, như trên., p. 560. 1.

2210. *tādrupyād iti sārūpād*, như trên., p. 560. 18.

2211. Xin đọc cp. những suy xét của ngài Dharmakīrti về vấn đề cho rằng một khái niệm và một vật đều đồng

chỉ là hai khoảnh khắc khác nhau, được ám chỉ đến là cùng một vật đã tạo ra cảm giác. Ngài Dharmakīrti²²¹² lên tiếng hỏi rằng: “Bằng cách nào nguồn gốc và kết quả, là qui trình và nội dung, (*noësis* và *noëma*) lại có thể là một và hoàn toàn giống nhau? Và ngài trả lời rằng: “Thông qua phù hợp tính”²²¹³ có nghĩa là thông qua cách “hình thành” cảm giác. Bằng cách gán cho cảm giác một hình dạng²²¹⁴ tưởng tượng và chung chung. Và chúng trở thành đồng nhất thế nào được? Bởi lẽ cảm giác tượng trưng một vật “ngay tự thân” vật đó, còn tính phù hợp lại chính là vật đó giống như “tha thể” vật đó. Đến đây chúng đã rõ rằng “nơi tha thể” nói một cách biện chứng²²¹⁵ có nghĩa là bằng cách phủ định tha thể. Đồng nhất tính nơi cảm giác và khái niệm chính là hình ảnh của một chiếc bình. Cùng một cảm giác đó nơi tự thân thuần túy lại trở thành hình ảnh chiếc bình bằng đối kháng với không phải-bình. Bằng những khác biệt thêm nữa bất kỳ khối lượng khái niệm biện chứng nào cũng có thể chồng chất lên cảm giác đơn giản của một chiếc bình. Quả thật cảm giác thuần túy này chính là một “vật thể giàu có nhất” nơi những nội dung ẩn dấu và là một “vật thể nghèo nàn nhất” nơi tư duy hữu hạn.

Thế rồi vị duy thực đặt câu hỏi, liệu không còn hiệu quả trí năng nào được công nhận làm trắc nghiệm cho sự thật chẳng? Liệu không còn đối tượng nào khác đạt đến hành vi có mục tiêu được tuyên bố làm đại diện cho thực tại tuyệt đối chẳng? Nhưng đối tượng đạt đến hành vi thành công có phải là vật thể ngoại vi chẳng? Đúng vậy, vị duy tâm trả lời, hành vi thành công²²¹⁶ chính là một trắc nghiệm cho thực tại. Nhưng chẳng cần đến một đối tượng vật thể ngoại vi nào cả. Hành vi thành công chỉ là một ý tưởng,²²¹⁷ là cách trình bày điều gì đó xuất hiện như là một hành vi thành công.²²¹⁸ Nhất thiết không cần đến một hành vi thành công kép, một hành vi giả định là tồn tại bên ngoài đầu óc của ta, còn điều kia thời tồn tại trong đầu óc suy nghĩ của chúng ta. Chỉ cần một hành vi thành công duy nhất là đủ rồi, Quả thật toàn bộ nhân tính con người “xuống cho tới loại cây bơ nào đó” đều không lao vào suy nghĩ quá nhiều về ý tưởng là có những thân xác thực sự mở rộng nơi cõi ngoại cảnh đâu.²²¹⁹ Nhưng các nhà triết học biết rằng chẳng có điều cần thiết luận lý nào phải thừa nhận bản sao của đối tượng được quan sát này. Chính vì các bạn thừa nhận thực tại ngoại vi như là nguyên nhân tương ứng với cách trình bày của chúng ta, chính vì vậy liệu chúng ta có thừa nhận một đối tượng và một nguyên nhân mang tính chất nội tại không. Trí năng là một thực tại

nhất với nhau theo cách nói lô-gíc (*kappitam*), nhưng khái niệm là kết quả của một vật (*bāhyārtha-kāryam*) theo cách nói tâm lý, NBT., p. 59 và 60. 4 ff.

2212. NBT., p. 14. 15.

2213. *artha-sārūpyam asya pramāṇam*, như trên.

2214. *ākāra=ābhāsa= sārūpya=anya-vyāvṛti=apoha*.

2215. Xin đọc cp. NBT., p. 16. 3 – *asārūpya-vyavṛtīyā* (*apohena*) *sārūoyam jñānaya vtavasthapanā-hetuḥ*.

2216. *artha-kriyā-samvādas*, như trên 553. 21.

2217. *jñānam eva arthakriyā-samvādas*, như trên 553. 23.

2218. *artha-kriyā-avabhāsi jñānam* như trên.

2219. *yad etad deśa-vitānena pratibhāsamānam avicāra-rapmṇīyam āgopāla-prasiddham rūpam*, như trên.

chuyển động liên tục, từng khoảnh khắc một trong đó đều lệ thuộc nghiêm khắc vào một khoảnh khắc xảy ra trước đó. Giả định có tồn tại một nguyên nhân ngoại vi như vậy xem ra hơi vô dụng. Vì đối với chúng ta khoảnh khắc tâm thức²²²⁰ tuôn trào ra chính xác chức năng đó, nhờ đó bạn thừa nhận một cách giả định có sự hiện hữu của một nguyên nhân bên ngoài.

§ 7. Tiểu luận ngắn Dignāgas viết về phi thực tại ngoại cảnh.

Tác phẩm này là một tiểu luận ngắn gồm 8 đoạn kệ giúp trí nhớ cùng với tập chú giải do chính tác giả thực hiện, có tựa đề là “Việc khảo sát đối tượng nhận thức” (Examintaion of the object of cognition).²²²¹ Luận cứ trong tiểu luận này được trình bày ngắn gọn như sau. Luận cứ bắt đầu với lời tuyên bố cho rằng đối tượng ngoại vi hoặc phải là một nguyên tử hay là một chùm (uẩn) các nguyên tử. Nếu ta có thể chứng minh được rằng chẳng có một nguyên tử nào hay một tập hợp các nguyên tử nào, chẳng có gì khác hơn là một ý tưởng không có một thực tại ngoại vi tương ứng nào.

Như vậy mỗi mâu thuẫn phân chia, đặc tính mâu thuẫn của quan điểm thực nghiệm về một đối tượng có thể phân chia được chính là luận cứ chính của ngài Dignāga để duy trì ý tưởng về một đối tượng nhận thức và phủ nhận thực tại thuộc cõi ngoại cảnh. Trong Luận lý học ngài Dignāga thừa nhận rằng đối tượng ngoại vi chính là một lực tức thời giúp kích thích cảm giác và được xảy ra tiếp theo sau đó bằng một cấu trúc hình ảnh. Trong tập tiểu luận của mình ngài Dignāga lược lặt và bác bỏ quan điểm Vaiśeṣika, theo đó đối tượng ngoại vi mang đặc tính kép, bao gồm các nguyên tử và bao gồm cả các tập hợp các nguyên tử đó nữa. Tự thân các tập hợp đó được thừa nhận như là các vật thể, đã có thể còn tồn tại như là các thành phần từ đó các vật này được cấu thành. Thế rồi ngài xác minh rằng các nguyên tử không tạo ra được những hình ảnh đồng dạng. Ngay cả khi giả định rằng chúng là những nguyên nhân giấu kín của những hình ảnh điều này không chứng minh được rằng chúng chỉ là những đối tượng. Bởi vì các căn giác quan cũng là những nguyên nhân, nhưng chúng không phải là các đối tượng²²²². Nguyên nhân không luôn luôn là một đối tượng. Một tập hợp (uẩn) cũng là một sự vật tự thân lại là một bóng ma, do ngài Vaiśeṣika sáng tạo ra, đây là mặt trăng kép²²²³. Chúng ta muốn có một đối tượng có thể giải thích được cảm giác và hình ảnh,

2220. samanantara-pratyaya=ālaya-vijñāna=vāsanā, cp. TSP., p. 582. 19.

2221. ālambana-pratyaya; các bản dịch tiếng Tây Tạng và tiếng Trung Hoa của tác phẩm này đã được xuất bản bằng tiếng Pháp do Susumu Yamaguchi và Henriette Meyer (Paris, 1929). Liên quan đến sự khác biệt giữa ālambana “đối tượng ngoại vi” và viśaya “đối tượng chung chung” xin đọc my CC., pp. 59 và 97.

2222. Ālambanap., kārikā 1; trích trong TSP., p. 582. 17; giải thích là – yadīndriya-vijñāpteh paramaṇuḥ kāraṇam bhavet; rõ ràng ngài Kamalaśīla trích từ trí nhớ.

2223. Như trên., kār. 2; theo những người Vijñānavādins những nguyên tử không mở rộng sẽ chẳng bao giờ tạo ra được một sự vật mở rộng bao giờ; xin đọc cp. TS., p. 552. 20; cp. Ālambanap., kār. 5. (Yamaguchi), p. 35 ấn bản in lại.

nhưng các nguyên tử chẳng tạo ra được hình ảnh và các tập hợp (uẩn) cũng chẳng tạo ra được cảm giác; mỗi thành phần tạo ra được một nửa công việc²²²⁴. Xuất phát từ quan điểm của ngài Dignāga nguyên tử chính là “bông hoa mọc trên không trung”²²²⁵ bởi lẽ các sự vật chẳng bao giờ có thể phân chia ra được; và tập hợp, như là Hữu thể thứ nhì, chỉ là mặt trăng thứ hai mà thôi.

Một tích tụ các nguyên tử cũng không thể giải thích được sự khác biệt của hình dạng. Chiếc bình và chiếc đĩa được tạo thành bằng cùng những nguyên tử hoàn toàn giống nhau.²²²⁶ Cách sắp xếp theo thứ tự khác nhau cũng như con số không thể giải thích được những hình ảnh khác nhau, bởi lẽ cách sắp xếp theo thứ tự khác nhau cũng như con số tự thân chúng không phải là các sự vật. Những hình thái này chính là những hiện tượng, những hình thái chủ quan, hay những ý tưởng mà thôi.²²²⁷

Như vậy, những nguyên tử giả định không thể phân chia, những tập hợp giả định và những hình thái của các đối tượng - chẳng gì khác hơn là những ý tưởng mà thôi.²²²⁸

Sau việc từ khước học thuyết duy thực này của các vị Vaiśeṣikas ngài Dignāga kết luận rằng: “Đối tượng được quan sát thấy nhờ các cơ quan giác quan, không phải là các đối tượng ngoại vi”.²²²⁹

Thế rồi ngài tiếp tục kiến lập các nguyên tắc chính yếu của Duy Tâm thuyết,²²³⁰ cho rằng đối tượng của nhận thức chính là đối tượng nhận thức được một cách nội tại bằng chính nội quan và xuất hiện cho chúng ta như thể đối tượng đó mang tính chất ngoại vi.²²³¹ Thực tại tuyệt đối chính là một “ý tưởng”.²²³² Điều mà trong luận lý học gọi là Thời Điểm ngoại vi, là Nội Chất Thể, ở đây chính là “ý tưởng” nội tại. Chủ thể và đối tượng cả hai đều mang tính chất nội tại. Cảnh giới nội tại mang ý nghĩa kép. Chẳng có khác biệt nào giữa một mảng màu xanh và cảm giác về màu xanh cả. Cùng một ý tưởng có thể được coi như là một đối tượng nhận thức và một qui trình nhận thức.²²³³

2224. Như trên., ad kār. 2 yan-lap-gcig ma-thsān-bai-phyir, cp. Yamaguchi, p. 30.

2225. Cp. TS., p. 558. 10.

2226. Như trên., kār. 4; bản dịch p., 33.

2227. buddhi-vi śeṣa, cp. như trên p. 33.

2228. sāmṃvṛta, như trên., kār. 5; bản dịch p. 35.

2229. Như trên., p. 37.

2230. Như trên., kār. 6-8.

2231. Như trên., Kar. 6, được trích dẫn toàn bộ trong TSP., p. 582. 11. Có nghĩa là – “yếu tính của đối tượng là điều gì đó nhận thức được một cách nội tại, mặc dù đối tượng này ra vẻ mang tính chất ngoại vi; (và đây là lý do tại sao) đối tượng lại là nhận thức (không phải chất thể) và vì đối tượng lại chính là nguyên nhân của chính mình, (thế nên không được tạo ra do chất thể đầu).

2232. vijñāpti-, hay vijñāna-mātratā, cp TSP., p. 582. 7 và Trīmśikā, kar. 17.

2233. Đồng nhất tính giữa chủ đề (viśayin) và đối tượng (viśaya) ở đây được suy diễn từ tính chất bất khả phân chia, như trên., kār. 7 (Yamaguchi, p. 40). Đây là điều tương tự như phương pháp của ngài Kant, W. d. Logik, II, p. 440.

Điều còn lại để giải thích một tiến trình điều hoà về các biến cố quan sát được mà theo những vị duy thực là do tiến trình điều hoà của các biến cố đó trong cõi ngoại cảnh, được kiểm soát bằng năng lực của thói quen nghiệp chương (*vāsanā*). Điều này được thực hiện bằng cách thừa nhận một kho chứa nơi tiềm thức ý thức²²³⁴ có thể thế chỗ cho vũ trụ vật chất và năng lực thói quen nghiệp chương lại thế chỗ cho nghiệp chương²²³⁵ duy thực.

Thế rồi vị duy thực (Sarvāstivādin) lại chỉ ra²²³⁶ cho thấy một đoạn Kinh Thánh tuyên bố rằng: “Một cảm giác thị giác khởi lên phụ thuộc thực dụng vào một đối tượng và một cơ quan giác quan”.²²³⁷ Ta nên hiểu đoạn văn này như thế nào đây? Ngài Dignāga trả lời rằng, đối tượng mang tính chất nội tại còn cơ quan giác quan lại chính là Căn thói quen (năng lực thói quen=biotic force).²²³⁸ Quả thật chẳng phải nhãn cầu tượng trưng cho cơ quan giác quan đâu, nhưng chính là căn giác quan tương ứng mới thi hành được chức năng thị giác vậy. Trong khi thừa nhận một chỗ chứa tiềm thức ý thức thay vì một cõi ngoại cảnh và một Năng lực (căn) thói quen thay vì những cơ quan giác quan, chúng ta sẽ có thể tường trình về qui trình nhận thức. Sẽ chẳng có mâu thuẫn nào xảy ra ở đây cả.²²³⁹

Ý tưởng chỉ đạo của duy tâm thuyết này chính là một giả thuyết về cõi ngoại cảnh xem ra không có ích lợi gì. Duy Thực thuyết có thể dễ dàng thế chỗ cho duy tâm thuyết tương ứng như vậy. Những gì còn lại có một tên gọi khác trong cách giải thích khác nữa.

Phần thứ hai của tác phẩm chính là bản tóm lược học thuyết Duy Tâm của ngài Asanga. Tính Chất Căn nguyên của Dignāga chính là tình trạng nổi bật ngài gán cho sự kiện vô tận. Ngoại Vật mang tính chất bất tận và có khả năng phân chia bất tận là điều không có thực, và chỉ là một “ý tưởng”. Giống như trong Duy Tâm Thuyết Hy Lạp tính chất này được xác minh dựa trên nền tảng Hoài Nghi (Aporetic).

2234. ālaya-vijñāna, cp. như trên, p. 40, do TSP xác định., p. 582. 19, với samanantara-pratyaya.

2235. Năng lực thói quen (*vāsanā*) mang đặc tính kép. Năng lực này liên kết khoảnh khắc trước đó lại với nhau bằng một khoảnh khắc đồng nhất tiếp theo sau đó (*sajātīya-vāsanā*) và khoảnh khắc này đem những cảm giác riêng rẽ dưới dạng một khái niệm chung hay một tên gọi (*abhilāpa*-, tương ứng với *vikalpa-vāsanā*), xin đọc cp. Khai-dub, trong tập thứ hai tác phẩm của ngài. Trong TSP., p. 582. 13-15 các thành phần của *kā*. 7 (*śakty-arpanāt* ...) và 8 (*avirodha*) lại liên kết với nhau. Ngài Dignāga cho rằng, chính vì mỗi khoảnh khắc ý thức đều sở hữu Năng Lực thói quen (*śakti-vāsanā*) tiếp theo bằng khoảnh khắc đồng nhất, không có mâu thuẫn nào liên quan đến từng khoảnh khắc đó như là một qui trình và một nội dung cả, *noëma* và *noësis* chỉ là cùng một thứ mà thôi. Ngài Dignāga cho biết thêm, tuy nhiên cũng không có mâu thuẫn nào trong việc trình bày các khoảnh khắc này như là những căn xảy ra liên tiếp nhau (*kramenāpi*). Rất có thể chúng ta phải cho rằng xét về mặt tâm lý lại khác nhau về thời gian và mức độ. Nhưng theo luận lý học cả hai khoảnh khắc đều hoàn toàn giống nhau. Đây cũng chính là vấn đề giống như vấn đề *pramāṇa* và *pramāṇa-phala*, ngài Dharmakīrti đã đề cập đến trong NB. 14. 16 ff. và 18. 8 như đã được đưa ra làm bằng chứng trong những cách giải thích ngài Jinedrabuddhi đã thực hiện trong bản dịch., trong v. II, p. 386 ff.

2236. Xin đọc cp. *avatarana* về *kā*, 7c-d; bản dịch p. 42.

2237. *rūpam pratītya cakṣuś ca cakṣur-vijñānam utpadyate*.

2238. Như trên., *kā*. 7c-d - *śaktiḥ=indriyam*.

2239. Như trên., *kā*. 8; bản dịch p. 43.

§ 8. Tập Tiểu Luận Dharmakīrti viết về việc khước từ Duy Ngã Thuyết.

Ngài Dharmakīrti ý thức rất rõ về mối nguy hiểm đang đe dọa Duy Tâm Thuyết dưới dạng hậu quả trực tiếp – đó là Thuyết Duy Ngã. Chính vì thế, ngài lựa ra vấn đề này từ chính tác phẩm chung chung vĩ đại của người và đã dành trọn cho tác phẩm này một luận văn ngắn đặc biệt dưới tựa đề “Việc Kiến Lập Hiện Hữu Tha Tâm” (Establishment of existence of Other Minds).²²⁴⁰ Tập luận văn ngắn này đem lại một quan tâm lớn, bởi lẽ có chứa đựng trong đó một bằng chứng về toàn bộ môn nhận thức học của Ngài Dharmakīrti áp dụng vào một trường hợp phức tạp đặc biệt. Chúng tôi không thể ghi lại đây toàn bộ luận cứ này vì không còn đủ chỗ. Nhưng tôi cũng mạo muội trình bày một bản tóm tắt ngắn gọn ở đây.

Ngài Dharmakīrti²²⁴¹ bắt đầu bằng cách tuyên bố rằng luận cứ thông thường của các vị Duy Thực, là những người đã biến đổi Thuyết Duy tâm thành vô nghĩa (*ad absurdum*), tức là Thuyết Duy ngã, không còn tác dụng gì nữa. Người duy thực cho rằng ông ta có thể ám chỉ đến hiện hữu của tha tâm bằng phép phân loại. Ngay tức khắc ngài cảm thấy rằng chính lời nói và hành động của chính mình là do ác ý tạo ra, bằng phép loại suy ngài kết luận rằng, chắc chắn phải tồn tại điều gì đó, và điều này ám chỉ đến tha tâm. Tuy nhiên, duy tâm không bị ngăn cản đưa ra cùng một kết luận giống như vậy, chỉ thay đổi chút đỉnh trong ngữ cú mà thôi. Khi vị đó có những hình ảnh về lời nói và những hành động của người khác, vị đó sẽ kết luận rằng những hình ảnh đó nhất thiết phải có một nguyên nhân và nguyên nhân này chính là tha tâm (foreign minds). Vị Duy Tâm cho rằng:²²⁴² “Những cách trình bày trong đó chính những hành động và lời nói của chúng ta xuất hiện tựa như xuất phát từ chính ý chí của chúng ta, có khác với những gì khởi xuất trong chính ý chí của chúng ta. Những hành vi đầu tiên xuất hiện dưới dạng “tôi di chuyển”, “tôi nói” hạng hành vi và lời nói thứ hai xuất hiện dưới dạng “hắn di chuyển”, “hắn nói”. Do đó, ta có thể xác minh được rằng cách thể hiện thứ hai có một nguyên nhân khác với cách thứ nhất. Nguyên nhân này là một “ý muốn ngoại lai”.

Vị Duy thực hỏi lại:²²⁴³ “Tại sao bạn lại thừa nhận rằng các loại hình ảnh thứ hai xuất hiện lại không có một nguyên nhân như vậy được coi là một ý muốn ngoại lai?” Vị duy thực trả lời rằng: “Bởi lẽ nếu các hình ảnh của các hành vi có mục tiêu này có

2240. Santānāntara-siddhi; có một bản dịch tiếng Tây Tạng hiện đang được lưu giữ trong kho dữ liệu Tanjur. Bản văn của luận văn này cùng với hai tập chú giải, một tập do ngài Vinītadeva thực hiện, tập còn lại do một nhà thông thái người Mông Cổ tên là Dandar (Dstan-dar) chính tôi đã biên tập tác phẩm chú giải Lha-rampa này và lưu giữ trong Thư Viện Phật giáo (Bibl. Buddhica) tôi cũng đã biên tập hai bản dịch sang tiếng Nga, một bản dịch theo nghĩa đen, bản còn lại dịch theo phóng tác, Nhà xuất bản St. Petersburg, 1922.

2241. Sūtra 1.

2242. Sūtra 11.

2243. Sūtra 12.

thể xuất hiện mà thiếu một ý muốn tạo ra chúng, thời toàn bộ cách trình bày của chúng ta về hành vi và lời nói không do một ý muốn tạo ra. Sự khác biệt hệ tại ở sự kiện cho rằng một nhóm hình ảnh có liên quan với thân xác tôi, còn loại khác thì không có tương quan như vậy, điều này không có nghĩa là một bộ phận hình ảnh được tạo ra do ý chí tiềm thức, và loại khác không được tạo ra như vậy. Cả hai loại đều được tạo ra do một ý muốn tâm thức cả. Bạn không thể chủ trương rằng chỉ một nửa hình ảnh của chúng ta là các hành vi có mục đích và lời nói lại liên quan đến với một ý chí tạo ra chúng. Toàn bộ đều có liên quan như vậy”.

Vị Duy Tâm chủ trương rằng: “Bất luận điều gì chúng ta trình bày cho chính chúng ta như là một hành vi và lời nói có ích, dấu cho có liên quan đến thân xác chúng ta hay không, nhất thiết đều phải có nguồn gốc nơi một ý muốn tâm thức. Yếu tính chung chung của cái gọi là hành vi có mục đích rõ ràng là có liên quan đến yếu tính chung của cái chúng ta gọi là ý muốn tiềm thức.”²²⁴⁴

Vị Duy thực cho rằng ông trực tiếp nhận ra các hành vi có mục đích. Vị Duy tâm lại cho rằng ông hiểu không chỉ những chuyển động ngoại lai có thực, song còn cả những hình ảnh do các chuyển động này tạo ra. Ông ta sở hữu được những hình ảnh này, nếu như nguyên nhân, là ý muốn tiềm thức không hiện hữu. Tuyệt đối không có khác nhau cơ bản nào giữa vị Duy thực và Duy Tâm khi suy ra ý muốn dựa trên cơ sở một loại hình ảnh nào đó.

Thế rồi vị Duy thực chỉ là một thực tế là thực tại bên ngoài đối với Duy tâm là một giấc mơ, giấc mơ này bao gồm những hình ảnh không có bất kỳ thực tại tương ứng nào. Như vậy chính những chuyển động và lời nói của ông được chứng minh ngay tức khắc bằng nội quan. Nhưng các hành động ngoại lai sẽ là những giấc mơ. Đối với điều này vị Duy Tâm trả lời rằng:²²⁴⁵ “Nếu những hành vi có mục tiêu ám chỉ đến hiện hữu của một ý muốn trong tiềm thức, các hành vi đó ám chỉ đến sự hiện hữu này bằng cách hoặc là nhất thiết (và luôn luôn) trong các giấc mơ cũng như trong thực tại, hoặc chẳng bao giờ như vậy.” Nếu chúng ta chỉ chấp nhận rằng chúng ta có thể sở hữu những hình ảnh của các hành vi có mục đích không lệ thuộc vào sự hiện diện của ý chí tiềm thức, thời chúng ta sẽ chẳng bao giờ có thể suy ra được một ước muốn dựa trên cơ sở hành vi có mục tiêu. Bởi lẽ hành động này sẽ có khả năng hiện hữu mà không có sự hiện diện của bất kỳ ý muốn nào. Vị Duy thực²²⁴⁶ lại cho rằng: “Nhưng những giấc mơ cũng chỉ là ảo tưởng mà thôi. Những hình ảnh chúng ta có được trong giấc mơ chẳng liên quan gì đến thực tại, chúng chỉ là những hình ảnh thuần túy không nhằm nhò gì đến thực tại”. Vị Duy Tâm đáp lại điều này cho rằng: “Ai là người cho bạn được một sức mạnh như vậy để theo

2244. Sūtra 22.

2245. Sūtra 53.

2246. Sūtra 55.

lệnh của bạn, một nhóm hình ảnh nào đó sẽ thiếu thực tại tương ứng và bộ hình ảnh kia lại có được điều đó?!” Hình ảnh vẫn chỉ là hình ảnh mà thôi, nếu trong trường hợp này chúng là những hình ảnh của thực tại nào đó, thì các hình ảnh đó phải là những hình ảnh thực tại trong mọi trường hợp. Sự khác biệt²²⁴⁷ giữa các giấc mơ và những hình ảnh khác thuần túy là hệ tại ở điều này. Đó là trong những hình ảnh tinh táo thuộc các hành vi có mục tiêu. Mỗi liên quan với thực tại là trực tiếp, còn trong giấc mơ và trong các điều kiện bệnh hoạn khác thời đó chỉ là mối tương quan gián tiếp mà thôi; có một sự gián đoạn về thời gian giữa các sự kiện có thật và những hình ảnh của các sự kiện đó. Nhưng chúng ta không thể cho rằng mối tương quan đó không có mặt. Chúng ta có thể nhìn thấy trong giấc mộng một người học trò bước vào nhà thầy giáo, chúng ta thấy cậu ta chào và đưa ra những lời thăm hỏi, chúng ta thấy có thăm trái trên sàn nhà, đọc được một bản văn, nhắc lại bản văn đó, và có thể học thuộc lòng v.v... Tất cả những hình ảnh này cho dù có xuất hiện trong giấc mơ dứt khoát không tách rời khỏi thực tế. Quả thật có tồn tại một sự gián đoạn về thời gian giữa thực tại và những hình ảnh này. Nhưng, những hình ảnh này không thể tồn tại, nếu chúng không có gì liên quan đến thực tại bên ngoài. Vị Duy Tâm cho rằng:²²⁴⁸ “Nếu bạn chấp nhận có những hình ảnh không có liên quan gì đến thực tại tương ứng, đó lại là một vấn đề khác! Thế thì toàn bộ hình ảnh của chúng ta không ngoại lệ sẽ trở thành những hình ảnh không có thực tại đồng dạng, bởi lẽ toàn bộ hình ảnh đều là sản phẩm của một Ảo Tướng Siêu thế, là Vương Đế hoàn vũ hiện hữu ảo tướng trần tục!”.

Sau khi Dharmakīrti đã đưa ra quan điểm của ông về sự hiện hữu của “Tha Tâm” phù hợp với nhận thức học của mình. Tính phù hợp giữa các ý tưởng và hai cá nhân đương sự xem ra hơi phụ thuộc lẫn nhau, tuy nhiên đau khổ xuất phát từ cùng một ảo tưởng về cõi ngoại cảnh được giải thích theo một cách bình thường như sự thoả thuận giữa hai người cùng phải chịu đau khổ vì cùng chứng bệnh đau mắt và được thuyết phục rằng cả hai đều nhìn thấy hai mặt trăng thực sự.²²⁴⁹ Có hai nguồn trí năng của chúng ta, đó là nhận thức và hậu kết. Cả hai đều là hai nguồn trí năng có thật, bởi lẽ chúng hướng dẫn chúng ta trong việc thực hiện những hành vi có mục đích.²²⁵⁰ Áp dụng vào nhận thức của chúng ta liên quan đến Tha Tâm (other minds) thời nhận thức giác quan trực tiếp không còn là vấn đề. Nhưng hậu kết này có khả năng hướng dẫn chúng ta trong bất kỳ hành vi có mục tiêu nào hướng tới các sanh vật sống khác. Chính vì thế đây là một nguồn trí năng gián tiếp được kiến lập dành cho nhận thức đúng đắn đối với cả vị duy thực lẫn duy tâm, liên quan đến vấn đề này không có khác biệt nào tồn tại cả. Duy Ngã thuyết chẳng còn là mối nguy hiểm trong lãnh vực luận lý học nữa.

2247. Sūtra 84.

2248. Sūtra 58.

2249. Sūtra 65.

2250. Sūtra 72 ff.

§ 9. Lược sử vấn đề thực tại liên quan đến cõi ngoại cảnh (liên quan đến thế giới bên ngoài).

Theo hệ thống Phật giáo Cổ Đại, chính xác mà nói không tồn tại một thế giới ngoại cảnh thống nhất đối đầu với Tự Ngã nội tại thống nhất. Người ta phủ nhận thực tại Tự Ngã. Đây chính là khởi điểm của Phật giáo. Hệ thống này được thay thế bằng Yếu Tố tâm thức thuần túy liên quan đến yếu tố này mọi yếu tố khác chỉ là những yếu tố bên ngoài mà thôi. Cảm thọ, Ý tưởng, và ý chí tự thân không được giả định là tự ngã ý thức. Tất cả những thứ đó đều là những yếu tố bên ngoài, là những “Đối Tượng” (*viṣaya*) có liên quan với yếu tố tách biệt mang tính chất tâm thức thuần túy này. Một cảm thọ hay một ý tưởng chỉ là ngoại vi liên quan đến tâm thức như là một yếu tố xúc cảm thấy được hay là một mảng màu sắc nào đó. Đơn vị được phân tích ra thành các yếu tố đó lại chính là Nhân Phẩm Con Người (*pudgala*) nhưng nhân phẩm con người này cũng chỉ là một tập hợp các yếu tố riêng rẽ được liên kết chung lại với nhau thông qua nhân quả tính. Nhân phẩm này bao gồm cả những yếu tố thường được giả định là tồn tại nơi thế giới bên ngoài và những yếu tố tương ứng của cái thường được gọi là thế giới nội tại. Liên quan với nhau mỗi yếu tố này lại mang tính ngoại vi liên quan đến toàn bộ các yếu tố khác. Khi một đối tượng thuộc thế giới bên ngoài của chúng ta được chiêm ngưỡng bằng hai *pudgala*, thời đối tượng đó thâm nhập vào thành một thành phần kết cấu của cả hai điều phức tạp này như là một tiết mục tách biệt nhau. Ngài cổ giáo sư O. Rosenberg cho rằng trong những trường hợp như vậy chúng ta phải thừa nhận sự hiện hữu không phải chỉ một đối tượng chung đâu, mà của hai đối tượng khác nhau, mỗi đối tượng nơi từng *Pudgala* một.

Vasubandhu²²⁵¹ tự giải bày về vấn đề những yếu tố ngoại vi và nội tại theo cách sau đây:

“Làm sao đối với các yếu tố hiện hữu này có thể mang tính chất nội ngoại vi được, nếu Tự Ngã hay *pudgala* có liên quan với các yếu tố này cũng phải mang tính nội ngoại vi, song lại không tồn tại gì cả?” Câu trả lời chính là Tâm thức được cho là Tự Ngã theo cách ẩn dụ. Bởi lẽ tâm thức này mang lại một số hỗ trợ cho ý tưởng (sai lầm) về một Tự Ngã. Chính Đức Phật đã sử dụng đến những cách diễn đạt như vậy ... Cơ quan thị giác và các căn giác quan khác chính là yếu tố cơ bản đối với những cảm giác tương ứng; mặt khác, tâm thức lại là yếu tố căn bản cho nhận thức (sai lầm) về một Tự Ngã. Chính vì thế là kết quả cho việc loại suy gần gũi này với tâm thức, các cơ quan giác quan buộc phải được tuân thủ dưới tiêu đề các yếu tố Nội Tại”.

Việc lẫn lộn giữa các đối tượng ngoại vi và nội vi đã dẫn ngài Vaibhāsikas chủ trương rằng ngay cả trong các giấc mộng điều gì chúng ta nhìn thấy trong đó đều có thật. Dharmakīrti đã chế nhạo ý kiến đó. Ông nói cho Vaibhāsika, ngoài tính bướng bỉnh

2251. AKBh., trong (ad) I. 39, cp. my CC., p. 58 ff.

thuần túy ngài đã bị dẫn lạc hướng khi chủ trương một điều ngu xuẩn đến như vậy. Rõ ràng điều đó đi ngược lại cả Kinh Thánh lẫn luận lý học. Ông phải biết rằng tôi sẽ không bao giờ bị thuyết phục đến nỗi phải tin rằng thực tại ta thấy nơi những sinh vật đó lại chỉ được nhìn thấy trong giấc mơ mà thôi”. “Điều này có nghĩa là khi tôi nhìn thấy trong giấc mơ một con voi đang bước vào trong phòng tôi, thông qua một khe cửa sổ nhỏ hẹp, thì con voi đó thực sự có chui vào trong phòng của tôi đâu; Và khi trong giấc mơ tôi thấy chính mình rời khỏi căn phòng tôi đang nằm ngủ trong đó, nếu thế có nghĩa rằng con người của tôi lại trở thành hai chằng, v.v...”

Trong bất kỳ trường hợp nào quan điểm của những người Tiểu Thừa luôn mang tính chất hiện thực xuyên suốt. Các yếu tố khách quan của cuộc sống con người thời có thực giống như những yếu tố chủ quan vậy.

Nói đại khái một thế giới ngoại vi thực sự được thừa nhận nơi Phật giáo Tiểu Thừa, phủ nhận nơi các vị Đại Thừa và một phần lại được thừa nhận nơi các trường phái Luận lý.

Quả thật trong toàn bộ các trường phái Đại Thừa người ta đã phủ nhận sự kiện này. Nhưng trường phái do ngài Di Lặc Asanga đối nghịch lại với thuyết duy thực cực đoan của ngài Mādhyamikas được phân biệt rõ ràng bằng cách thừa nhận một Ý Tưởng Thuần Túy²²⁵² (*citta-mātram* = *vijñāpti-mātram*)²²⁵³ đã không phân biệt thành chủ thể và đối tượng như là một tuyệt đối chung cuộc, và qui đối toàn bộ các ý tưởng khác thành ảo tưởng (*parikalpita*). Loại duy tâm thuyết như vậy chính xác đi ngược lại với loại duy tâm thuyết ngài Plato chủ trương. Sự khác biệt giữa cả hai trường phái Phật giáo này lại vô cùng tinh vi và chính ngài Di Lặc-Asanga cũng như các tác giả khác đã không ngại viết điều gì phù hợp với cả hai hệ thống này.²²⁵⁴

Một học thuyết mới lúc đầu xuất hiện nơi một loạt các sūtras trong đó Kinh Sandhinir-mocana được những người Tây Tạng cho là một Kinh Căn bản nhất.²²⁵⁵

2252. Trimśikā, kār. 25.

2253. D. T. Suzuki, *Lankāvatāra*, p. 241 ff. nhận ra được sự khác biệt giữa các hạn từ này. Nhưng tôi không mấy quan tâm ở đây.

2254. Xin đọc cp. bài báo của E. Obermiller được trích dưới đây.

2255. Đối với cùng một loại sūtras thuộc về Avatamsaka-, *Lankāvatāra*- Ghanavyūha và thực tế đa số các sūtras thuộc chương Mdo của trường phái Kanjur. Về trường phái này xin đọc cp. Sylvain Lévi, *Sūtrāṅkāra* (Paris, 1907) và những tư liệu... *Vijñaptimātra* (Paris, 1932); L. de la Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi* de Hiuen Tsang, (1928); D. T. Suzuki, những nghiên cứu *Lankāvatārasūtra* (London, 1930); S. N. Das Gupta, triết học của ngài Vasubandhu (I. H. Q., 1928) và triết học của ngài *Lankāvatāra*, trong phần nghiên cứu Phật Học, Calcutta, 1931; S. Yamaguchi và Henriette Meyer, *Ālambana-parīkṣā* của ngài Dignāga (*J Asiatique*, 1929). Mặc dù toàn bộ tác phẩm này vẫn để Duy tâm thuyết Phật giáo vẫn chưa được giải quyết. Những bản dịch thực sự vô cùng khó hiểu. Một ánh sáng mới rất có thể sẽ xuất hiện từ cuộc nghiên cứu truyền thống Tây Tạng. Những dao động của ngài Asanga giữa hệ thống Mādhyamika - Prāsangika và *Vijñāparamita* rất đặc biệt, xin đọc cp. ch. IV bài báo của ngài E. Obermiller “Học thuyết của *Prajñāparamitā* được diễn giảng trong *Abhisamayāṅkāra* và tập chú giải của ông”, *Acta Orientalia*, 1932.

Nhưng các tác phẩm tôn giáo (sūtras) tại Ấn Độ luôn luôn kèm theo những luận bộ khoa học (śāstras) trong đó cùng một chủ đề được trình bày trong một hệ thống.²²⁵⁶ Chính ngài Vasubandhu đã tóm lược học thuyết thuộc 18 trường phái trong tác phẩm “luận bộ vĩ đại” (Great Śāstras) của ông, hệ thống này đảm nhận đề ra những nguyên tắc dành cho việc giải thích mới trong ba tác phẩm²²⁵⁷ luận bộ (śāstras). Trước đó trong công tác này, ngài đã thực hiện một tác phẩm của người anh Asanga của ngài viết về cùng một chủ đề.²²⁵⁸ Trong các tác phẩm này ngài Vasubandhu xử lý những vấn đề sau đây: 1) Các luận cứ luận lý ủng hộ Duy Tâm Thuyết, 2) học thuyết về kho chứa tâm thức (*ālaya-vijñāna*), 3) một hệ thống biến đổi các Yếu tố, 4) học thuyết ba yếu tính nơi mọi Yếu tính.

Các luận cứ luận lý ủng hộ Duy Tâm Thuyết và chống lại Thực Tại Chất Thể gồm những luận cứ sau đây: 1) hình ảnh về Cõi Giới hoàn toàn giống nhau dấu cho chúng ta có thừa nhận các đối tượng ngoại lai hay chỉ thừa các nguyên nhân nội tại đối với những cảm giác và hình ảnh chúng ta có được;²²⁵⁹ 2) mối tương quan chủ đề đối tượng mang tính chất khó hiểu. Đây là một giả định rất kém tưởng tượng rằng tâm thức có thể di chuyển tới một đối tượng ngoại vi với chính mình, nắm bắt hình dạng đối tượng đó và quay trở về mang theo chiến lợi phẩm này;²²⁶⁰ 3) đặc tính phân chia bất tận nơi Chất Thể chúng tỏ rõ ràng rằng, nguyên tử chỉ là một ý tưởng²²⁶¹ thuần túy không hơn không kém.

Học thuyết về một Kho châu báu chứa đựng toàn bộ những ý tưởng (*ālaya-vijñāna*) có ý định thay thế cho thế giới bên ngoài.²²⁶² Các biến cố trong cuộc sống con người di chuyển liên tục đều bắt nguồn từ Kho chứa ý tưởng rồi từng biến cố một hoà trộn với nhau nhờ các căn thói quen nghiệp chướng này (*vāsanā*). Mỗi ý tưởng đều xảy ra sau một nguyên nhân “đồng nhất và tức thời”²²⁶³ không phải nơi thế giới bên ngoài, nhưng trong kho chứa, từ đó nguyên nhân này xuất phát ra rồi lại quay trở lại kho báu đó.

Việc biến đổi nơi hệ thống các Yếu Tố này trở nên rõ ràng trong biểu mẫu sau đây.²²⁶⁴ -

2256. Để biết thêm chi tiết về loại luận bộ (śāstras) này xin đọc bài báo của tôi về “La littérature Yogācāra d’après Bu-ston” (văn chương Yogācāra theo ngài Bu-ston) trong tác phẩm Muséon, và hiện thời có một bản dịch đầy đủ về Lịch sử Bu-ston do ngài E. Obermiller, tập I, p. 53 – 57 (Heidelberg, 1931).

2257. Ba tác phẩm này có tên gọi là, Mahāyāna-pañca-skandhaka, Viṃśatikā và Triṃśikā, hai tác phẩm sau này được chính ngài Sylvain Lévi phát hiện, biên tập lại và thực hiện dịch thuật.

2258. Abhidharma-saṅgraha (Vi Diệu pháp saṅgraha). Nơi các vị Lamas Tây Tạng tác phẩm này có tên gọi là Vi Diệu Pháp thù thắng (stod), trong khi đó tác phẩm vĩ đại của ngài Vasubandhu lại được đặt tên cho là Vi Diệu Pháp hạ liệt (smad=lower Abhidharma).

2259. Xin đọc cp. TSP., p. 553. 27 – yathā bhavatām bāhyo’rtha iti tathā tata eva (sama-nantara-pratyayād eva) niyamaḥ siddhah; Viṃśatikā, kār. 1- 9.

2260. Xin đọc cp. TSP., p. 559. 8 ff. trong đó grāhya-grāhaka-vaidhuryam được giải thích giống hệt như vậy và ngài Vasubandhu cũng nhắc đến liên tục trong tác phẩm của mình, xin đọc cp. bản chú dẫn của S. Levy.

2261. Viṃśatikā, kār. 11- 14. Đây chính là luận cứ chính của ngài Dignāga trong tác phẩm Ālambana-parikṣā của ông; thường xuyên được trích đoạn, xin đọc những tư liệu của S. Levi. Matériaux, p. 52. chú thích.

2262. Trīmś, k. 15 và ở khắp nơi, xin đọc bản chú dẫn của ngài S. Lévi.

2263. TSP., p. 582. 19 samanantara-pratyaye=ālayākhye.

2264. Xin đọc cp. biểu mẫu trong CC của tôi, p. 97.

6. Căn tiếp nhận

1. thị Giác
2. thính Giác
3. khứu Giác
4. vị Giác
5. xúc Giác
6. tâm (*khiṣṭa-manas*)

6. Khía cạnh ý tưởng khách quan

7. màu sắc
8. âm thanh
9. vị thơm
10. vị ngon
11. (vật) xúc giác
12. hiện tượng tâm linh (*dharmāli*)

8. Loại ý tưởng

13. ý tưởng thị giác
14. ý tưởng thính giác
15. ý tưởng khứu giác
16. ý tưởng vị giác
17. ý tưởng xúc giác
18. ý tưởng hiểu được (không thuộc giác quan)
19. kho chứa ý tưởng tiềm thức.
20. ý tưởng tuyệt đối.

Các tiết mục 19 và 20 được thêm vào biểu mẫu của phái Tiểu Thừa.

Mười Yếu Tố Chất Thể (№ 1-5 và № 7-11) được chuyển đổi thành các ý tưởng tương ứng. Tiết mục № 6 biến thành Tự Ngã thực nghiệm (emperical Ego)²²⁶⁵ (*khiṣṭa-manas*) bởi lẽ ý nghĩa trước đó (*citta-mātram*) giờ đây được chuyển tới № 20. Khoảnh khắc diễn ra trước sự xuất hiện của từng ý tưởng một được chứa đựng trong kho chứa (№ 19). Đồng nhất tính tuyệt đối nơi tất cả các Yếu Tố chứa đựng trong ý tưởng Thực Tính (*thisness=tathatā*) hay còn gọi là Ý Tưởng Tuyệt đối (*cittam-mātram*), № 20. Một học thuyết tiến hóa được phác họa ra để giải thích việc thể hiện (*pariṇamā*).²²⁶⁶ Ý tưởng tuyệt đối này trước tiên trong kho chứa ý tưởng, việc lưỡng phân thành chủ thể và đối tượng, chính là sự xuất hiện của Tự Ngã thực nghiệm và toàn bộ các ý tưởng ngài nhận thức được. Thế rồi ngài Vasubandhu liệt kê toàn bộ các hiện tượng tâm linh còn sót lại chứa đựng trong tiết mục phân loại № 12 này, cái gọi là *dharmāḥ* (*hiện trạng tâm linh*), trước đó được chứa trong tất cả các tiết mục²²⁶⁷ phi giác quan.

Qui trình tiến hóa trên thế giới chính ngài Vasubandhu đã trình bày ngay từ lúc đầu tác phẩm của mình là một tụt dốc từ ý tưởng tuyệt đối thành nhiều loại thế giới tương tượng, lại một lần nữa được mô tả vào cuối tác phẩm này như là một qui trình tiến lên từ một đa phần tới một tính đơn nhất. Thông qua loại bỏ tính lưỡng phân thành chủ thể và đối tượng.²²⁶⁸

2265. Trimś., k. 6.

2266. Như trên., k. 1

2267. Như trên, kār. 9-14. Một sai lầm thô thiển khi dịch hạn từ *dharmāḥ* ở số nhiều giống như hạn từ *sarve dharmāḥ*. Sai lầm này giống như có ai đó dịch một từ có nghĩa là “màu sắc” bằng một từ có nghĩa là “âm thanh” vì tính khác biệt giữa *āyatana* № 12 và *āyatanas* № 7 – 11 còn lớn hơn là khác biệt giữa *āyatanas* 7 (màu sắc) và *āyatanas* 8 (âm thanh).

2268. Như trên., k. 26.

Đây lại chính là một học thuyết các yếu tố được sửa đổi lại như ta thấy xuất hiện nơi trường phái mà ta thường gọi là trường phái Duy Tâm cho phù hợp với một số các nguyên lý của trường phái này đó chính là trường phái Vijñāna - hay Vijñapti-mātratā.

Hình dạng học thuyết này xảy ra đồng thời với các trường luận lý khởi lên. Đây cũng là cách tu chỉnh cuối cùng sau khi không còn tồn tại nữa. Người ta vẫn nghiên cứu học thuyết này trong các trường phái như là một quá khứ lịch sử, nhưng đối với các trường phái luận lý mới nổi lên học thuyết này xem ra không mấy quan trọng và đã được thay thế bằng môn học luận lý. Phật giáo không còn là một học thuyết Yếu tố nữa.²²⁶⁹ Từ *Dharma* (học thuyết Phật giáo) không còn là *Abhidharma* (học thuyết về các Yếu Tố). Từ *Abhidharma* đã thuộc về quá khứ. Biến đổi quan trọng này ở một mức độ nào đó cũng tương tự như biến đổi trong lịch sử Triết học phương Tây khi Siêu Hình học được thế chỗ bằng trường phái phê phán và nhận thức học trở thành một khoa học triết lý dẫn đầu. Chúng ta đã làm rõ bằng cách nào trường phái luận lý Phật giáo thoát ra khỏi trường phái duy tâm trước đó.

Những Suy đoán của những người Phật tử về thực tại thuộc cõi giới ngoại vi đã dẫn họ rơi vào một bế tắc. Vấn đề này đã được tìm thấy không còn quan trọng nữa. Điều quan trọng chính là luận lý và điều này vẫn còn tồn tại như cũ trong cả hai trường hợp. Dẫn cho chúng ta có thừa nhận hay phủ nhận thực tại ngoại vi. Chúng ta đạt đến kết quả lạ lùng này bằng một thoả hiệp giữa học thuyết đa nguyên cực đoan trước đó và học thuyết nhất nguyên cực đoan sau này. Các vị chủ trương Nhất Nguyên đã phát triển thành một trường phái duy tâm. Kể từ khi Mādhyamikas sản sinh ra Yogācāras. Những người chủ trương đa nguyên là những người Sarvāstivādins, đã phát triển thành trường phái Phê Phán Sautrāntikas. Những người sau này hình như là người đầu tiên thừa nhận thực tại của Nội Chất Thể bên cạnh hiện tượng bên ngoài.

Các luận lý gia thoả hiệp và thiết lập một trường phái lai tạo Sautrāntika-Yogācāras.

2269. Trong duy tâm thuyết của ngài Sandhinirmocana và Asanga cách phân làm ba toàn bộ các Pháp (dharma) thành parikalpita, paratantra và pariniṣpauna là một khía cạnh cực kỳ nổi bật. Theo phái Duy Tâm Vasubandhu cả việc phân loại bất định này và luận cứ xuất phát từ tính chất phân chia được mang tính chất rất quan trọng. Người ta đã loại bỏ ba cách phân chia này trong phần giải thích do ngài Dignāga thực hiện, kể cả thành phần tâm lý nữa (dharma). Nhưng thành phần hoài nghi, tức là luận cứ từ việc phân chia bất tận lại trở thành luận cứ căn bản. Bằng cách từ biệt này, ta thấy ngày càng trở nên rắc rối để giải thích trong một tác phẩm của ngài Vasubandhu từ dharma mỗi khi chúng ta gặp phải cùng một từ, bởi lẽ chính ngài Vasubandhu đã dành nhiều cẩn thận, trong tác phẩm Vyākhyā-yukti, để nhấn mạnh đến những ý nghĩa khác biệt hoàn toàn của hạn từ này, xin đọc cp. bản dịch của ngài E. Obermiller về Bu-ston, trong cuốn lịch sử, p. 18.

§ 10. Một số Học Thuyết Phương Tây Tương đương

Vị sử gia triết học so sánh tương lai sẽ không quên lưu ý đến tầm quan trọng to lớn luận cứ về tính phân chia bất tận. Trong triết học Ấn Độ cũng như phương Tây luận cứ này đã trở thành vũ khí mạnh mẽ nhất của Duy Tâm thuyết. Cùng với các mâu thuẫn khác luận cứ này đã ảnh hưởng đến tính quân bình, tính thiếu quả quyết của Kant bằng cách khiến cho ông hướng chiều nhiều hơn về duy tâm trong phân nửa thứ hai giai đoạn Phê phán Lý trí thuần túy. Đây là nguyên tắc luận cứ của cả hai vị Vasubandhu²²⁷⁰ lẫn Dignāga.²²⁷¹ Để xác minh loại duy tâm đặc biệt của hai vị. Luận cứ này cũng thủ vai trò quan trọng trong việc trang bị Ê-la cho việc xác minh nhất nguyên thuyết của hai vị này. Những luận cứ của Zeno, được Kant²²⁷² và Hegel²²⁷³ chấp nhận, chủ yếu cũng dựa trên cơ sở mâu thuẫn nơi tính chất phân chia bất tận này. Hình như ngay cả Locke và Hume cũng đã quyến rũ, lôi cuốn vào lãnh vực chiều hướng nguy hiểm về phía duy tâm. Quả thật Locke cho rằng²²⁷⁴: “Việc phân chia bất tận này (*ad infinitum*) thuộc bất kỳ đẳng trương hữu hạn nào đều khiến chúng ta dính líu đến những hiệu quả... đem lại khó khăn lớn hơn và hình như còn vô lý hơn nữa là đẳng khác... Và Hume lại làm theo y như vậy, nói rằng:²²⁷⁵ “Chẳng có giáo điều thần thánh nào được phát minh ra nhằm mục tiêu thuần hóa và chế ngự được lý lẽ nổi loạn của loài người luôn gây phiền hà cho công lý hơn là học thuyết phân chia bất tận kèm theo với những hậu quả chúng đem lại”. Đối với mâu thuẫn này Hegel đã quay sự chú ý đặc biệt của ông.²²⁷⁶ Ông công kích bài bác giải pháp của Kant và đề ra một giải pháp mang tính chất “biện chứng”. Ông cho rằng, liên tục tính và tính trừu tượng không thể nào tồn tại mà không lệ thuộc lẫn nhau, chính vì thế tính đơn nhất chính là chân đế (sự thật)”. Tuy nhiên, ngài Kant chỉ chủ trương rằng việc phân chia bất tận đó không thể áp dụng vào thực tại ngoại vi, không được áp dụng vào tự thân các sự vật. Chẳng có gì ngăn cản chúng ta áp dụng điều đó vào toán học cả. Chính vì Hegel đã xóa bỏ những vật ngoại vi, ông ta không thể chống lại ý tưởng siêu thể về sự phân chia bất tận này. Nhưng nếu biện pháp biện chứng phải được áp dụng vào đối tượng ngoại vi, điều này sẽ trở thành tương đương với một quan điểm Kỳ-na, theo đó một và cùng một nguyên tử giống nhau luôn mang đặc tính kép, đó là trương đẳng và phi trương đẳng trong cùng một lúc.²²⁷⁷ Những người Śāntirakṣita²²⁷⁸ vội thốt lên, “Quả thật đây chỉ là ý kiến ngu xuẩn của một số người điên khùng”.

2270. Viṃśatika, kā. 11.

2271. Ālambanap., kā. 1.

2272. CPR., p. 409 (xuất bản lần thứ nhất p. 502).

2273. W. d. Logik, I. 191.

2274. Bài tiểu luận, II, XXIII, §31.

2275. Bài tiểu luận viết về Hume, Und., đoạn. XII, phần II.

2276. Op. cit., I. 191.

2277 TSP., p. 554. 1 ff., xin đọc cp. như trên, p. 557. 21 ff. Rất có thể học thuyết Kỳ-na nói về phân chia bất tận của pradeśas. Xin đọc cp. luận chứng của các vị chủ trương Nhất nguyên, CPR., p. 357 (ấn bản lần thứ nhất, p. 440).

2278. TS., p. 554. 10.

Theo phương pháp biện chứng Phật giáo, tương tục tính chẳng gì khác hơn là phủ định tính trừu tượng và một nguyên tử chẳng gì khác hơn là phủ định được đẳng trưng. Chỉnh vì vật ngoại vi không có thể vừa là đơn giản lại vừa mang tính chất phức hợp; điều này có nghĩa là tính đơn nhất của những điều đối nghịch đó lại chính là “chân đế”; điều này không có nghĩa là vật ngoại vi nếu được cứu xét một cách thận trọng chứng tỏ là một “bông hoa trên không trung”.²²⁷⁹ Chính luận cứ của Hegel ủng hộ thuyết Duy Tâm²²⁸⁰ lại xảy ra đồng thời với luận cứ chính của Ngài Dharmakīrti, luận cứ này lại thừa nhận một đối tượng nội tại.²²⁸¹

Trong tập tiểu luận tiếp theo sau đây chúng ta sẽ thử đối mặt với một số quan điểm phương Tây quan trọng vào bậc nhất về thực tại thuộc cõi ngoại giới tương đương với thế giới bên ngoài Ấn Độ. Nhưng vị thế tương ứng của Kant và Dignāga trong vấn đề này đáng được đề cập đến. Người ta biết rõ rằng vị thế của Kant không luôn luôn rõ ràng.²²⁸² Lời buộc tội thông thường chống lại Nội Chất Thể của ông, *tức là* cho rằng nội chất thể đó không thể vừa là nguyên nhân lại vừa là một thực tại được, bởi lẽ nguyên nhân và thực tại chỉ là những cấu trúc của tuệ tri, theo ý kiến của tôi, không có nhiều trọng lượng. Thực tại và nguyên nhân ám chỉ đến sự vật có đẳng trưng và kỳ gian, nhưng không phải là điểm khoanh khắc thuộc thực tại tuyệt đối.²²⁸³ Chỉ thoáng nhìn vào biểu mẫu các Phạm Trù của Ngài Dharmakīrti sẽ cho thấy ngay lập tức phạm trù nguyên nhân nằm ở²²⁸⁴ vị trí nào. Phạm trù này thuộc luận lý các tương quan, thuộc luận lý kiên định tính, thuộc luận lý đại tiền đề. Nội Chất thể lại thuộc luận lý thực tại. Phán đoán giác quan, thuộc tiểu tiền đề, Nội chất thể này còn là chủ đề chung cho toàn bộ năm Phạm Trù (thực thể, phẩm chất, chuyển động, tên gọi chung, và tên gọi riêng).²²⁸⁵

2279. TSP., p. 550. 17.

2280. Op. cit. p., II. 441.

2281. Như trên., p. 559. 8 ff. Xuất phát từ hai luận cứ chính ngài Dignāga hình như lại nhấn mạnh nhiều hơn đến luận cứ thứ nhất (artha-ayogāt), trong khi đó ngài Dharmakīrti hình như lại chọn luận cứ thứ hai (grāhya-grāhaka-vaidhurgāt) thì phải.

2282. Xin đọc cp. Windelband, Ueber die Phasen der Kantiachen Lebre vom Dinge an sich. (Vierteljahrsschrift f. Philosophie, 1877, p. 244 ff.).

2283. Theo ngài Aristotle điều đặc thù khả giác. Hoc aliquid (Tha thể này) được tuyên bố là một chủ thể tuyệt đối dựa vào đó toàn bộ điều phổ quát gắn kết với nhau như là những yếu tố quyết định hay là những yếu tố đi kèm theo, và nếu thiếu điều kiện này, điều phổ quát không được gắn kết đó không thể được xếp vào loại Hữu Thể (Entia) hoàn hảo được (Grote, Arist., App. 1) mặc dù hoc Aliquid (tha thể này) chính là Essentia Prima (yếu tính chính yếu) được Aristotle cho thâm nhập vào hệ thống Phạm Trù của ông. Nói một cách chính xác, nhưng điều này chỉ là một phi phạm trù, phi thuộc tính. Yếu tính này luôn luôn là chủ thể, chủ thể thuần túy, một vật thể thuần túy là chủ thể chung cho hết thảy các thuộc từ. Thuộc tính luôn luôn là điều phổ quát. Thực tại, nhân duyên, vật tính đều là thuộc tính, giống như chiếc bình-tính, nhưng không phải là một điểm tuyệt đối của thực tại đâu, không phải là nguyên nhân tuyệt đối, nằm tận đáy toàn bộ các vật phổ quát đâu.

2284. Xin đọc cp. ở trên, p. 254.

2285. Chúng ta có phán đoán “đây là thực tại”, “đây là nguyên nhân”, “điều này là (hoặc có) thực thể tính”. Những khái niệm về thực tại, nguyên nhân và thực thể tính sẽ là thuộc tính và chính vì vậy cũng là những phạm trù, nhưng yếu tố “đây” lại không phải là thuộc tính, mà là chủ thể, là chủ thể thực sự của toàn bộ các

Lỗi của Kant rất có thể hệ tại ở chỗ ông đã không nhấn mạnh đủ sự khác biệt²²⁸⁶ giữa luận lý kiên định tính và luận lý thực tại, phán đoán với hai khái niệm và phán đoán với chỉ một khái niệm mà thôi. Phạm trù nguyên nhân được suy diễn ra từ một phán đoán giả định. Chúng ta đã thấy, giống như cùng một điều như vậy ngài Dignāga và Ngài Dharmakīrti đã thực hiện được. Nhưng Nội Chất Thể lại không phải là một tương quan mà chỉ được suy diễn ra từ phán đoán giả định. Đây chính là chủ đề của mỗi phán đoán giác quan²²⁸⁷. Một Nội Chất Thể cũng có nghĩa giống hệt như một nguyên nhân tự tại (cause-in-itself).²²⁸⁸ chúng ta đã thấy khái niệm thực tại mang tính năng động.

Quan điểm của Kant đang dao động hơn rất nhiều liên quan đến biện chứng Siêu Thế, trong đó toàn bộ luận cứ của ông có chiều hướng nghiêng về Duy Tâm tuyệt đối.²²⁸⁹ Tuy nhiên, toàn bộ ước muốn của ông không được lẫn lộn với ngài Berkeley và để giữ lại Nội Chất Thể như đã được thiết lập trong phân phân tích. Biện chứng về bất định tính (tính phân chia bất tận) huỷ hoại và làm tiêu tan niềm tin tự nhiên của nhân loại nơi thực tại về thế giới ngoại vi (ngoại cảnh). Bởi lẽ sự kiện này hình như chỉ là cách nhắc lại điều gì đã xảy ra một lần trước đó tại Ấn Độ, ta nhất thiết phải thẩm định quan điểm của Kant và Dignāga liên quan đến vấn đề này. Ta có thể tóm tắt bằng năm điểm sau đây. Kant cho rằng:

1. Giải pháp cho vấn đề biện chứng vũ trụ học hệ tại ở cơ sở lập luận cho rằng mọi “đối tượng ngoại vi đều là những cách trình bày thuần túy; vì là những hữu thể đẳng trương và hàng loạt những biến đổi các vật này chẳng có bất kỳ hiện hữu nào độc lập ngoài tư duy của chúng ta”.²²⁹⁰

2. Tuy nhiên, chúng chẳng phải là những giấc mơ; chúng chỉ là những hình ảnh chẳng có bất kỳ thực tại tương ứng nào mà chỉ được phân biệt với các giấc mơ mà thôi. “Duy Tâm thuyết thực nghiệm” của ngài Berkeley chủ trương rằng các đối tượng này chỉ là những giấc mơ, nhưng Duy tâm thuyết “Siêu thế” lại chủ trương các đối tượng

thuộc tính. Một chủ thể có nghĩa là phi phạm trù, một chủ thể không bao giờ có thể là thuộc từ được. Ngay cả nếu như chúng ta tạo dựng lên khái niệm “đây tính (thisness)”, sự khác biệt giữa cá nhân “đây” và “đây tính” sẽ luôn tồn tại giống hệt nhau.

2286. Cho rằng sự khác biệt này đôi khi diễn ra với ngài được thấy từ chính những suy xét trong tập “Critical Decision” - quyết định phê phán (đoạn VII liên quan đến tính mâu thuẫn) trong đó ngài phân biệt được giữa luận lý và đại tiền đề, trong đó mỗi tương quan giữa hai khái niệm chính là “bằng cách không bị hạn chế do thời gian” (CPR., p. 407) và luận lý tiểu tiền đề trong đó các hiện tượng được ám chỉ đến như là tự thân các vật thể vậy.

2287. Như là quan điểm của Fr. Paulsen, viz., rằng Kant có 2 nguyên nhân khác về cách nhìn nhận, cp. his Kant, ² p. 157.

2288. yā bhūtiḥ saiva kriyā.

2289. Xin đọc E. Caird, op. cit., II. 136 - “Ngay từ lúc đầu (phản phê phán về) Nội Chất Thể xuất hiện như là một đối tượng tạo ra những cảm giác ưa thích trong chính tri giác của chúng ta; ngược lại đến cuối cùng Nội chất thể này xuất hiện như là vật tự thể (noumenon) mà trí tuệ ta yêu cầu, bởi lẽ trí tuệ ta không phát hiện ra nơi kinh nghiệm một đối tượng đầy đủ cho chính mình”. Bởi lẽ ngay lúc đầu nội chất thể đó là một vật, và đến cuối nội chất thể này trở thành một ý tưởng.

2290. CPR., p. 400.

này là “có thật”. Bất kể hạn từ “Siêu thể” này có ý nghĩa gì nơi các bối cảnh nào khác, ở đây²²⁹¹ hạn từ này chỉ có nghĩa là “không phải là giấc mơ” và cùng lúc đó cũng có nghĩa là “phi ngoại vi”. Theo lời tuyên bố này chúng ta có được hai loại hình ảnh, những hình ảnh trong giấc mơ không liên quan gì đến thực tại cả, và những hình ảnh thực tại, nhưng những hình ảnh này cũng chẳng có bất kỳ thực tại ngoại vi đồng dạng nào đi kèm theo cả (nguyên văn!).

3. “Ngay cả trực giác giác quan nội tại của trí tuệ chúng ta với tư cách là đối tượng tâm thức” có nghĩa là, Tự Ngã (Ego), cũng chẳng phải là một tự ngã thực sự đâu, “bởi vì đối tượng này phải chịu điều kiện thời gian khổng chế”.²²⁹²

4. Nếu tự thân cả đối tượng bị nhận thức lẫn Tự Ngã nhận thức đều không “có thực”, hình như điều xảy ra tiếp theo sau đó là ngay cả qui trình nhận thức có tương quan với hai đối tượng Phi thực tại này không thể có thực được. Tuy nhiên, ngài Kant không khẳng định điều này. Hạn từ “Duy Tâm thuyết” ở đây rõ ràng ngụ ý cho rằng ý tưởng bao gồm chủ thể, đối tượng và qui trình nhận thức, là “ba vỏ bọc” chính các vị Ấn Độ chủ trương như vậy.

5. Nhưng chúng ta phải “có điều gì đó tương ứng với tri giác với tư cách là một loại khả năng tiếp thu”.²²⁹³ Đây chính là một “đối tượng siêu thể” tức là, tự thân vật đó. “Chúng ta có thể gán cho đối tượng siêu thể đó toàn bộ qui mô và tương quan của những nhận thức khả dĩ của chúng ta và chúng ta có thể cho rằng tự thân đối tượng này xuất hiện trước toàn bộ kinh nghiệm của chúng ta”... Nhưng cả hai điều này chẳng là gì đối với tôi cả và chính vì thế chẳng có đối tượng nào tồn tại, nếu những gì chúng ta không nắm được trong một loạt những thoái bộ thực nghiệm.²²⁹⁴

Đối với năm điểm vừa nêu trên câu trả lời ngài Dignāga và Dharmakīrti rất có thể như sau đây.

1. Đối tượng chất thể bên ngoài là một ý tưởng. Một khi nói như vậy thời đối tượng này được chia ra một cách bất tận. Một khi điều này có nghĩa như ngài nói, và ngài sẽ thấy rằng đối tượng đó chẳng là gì khác hơn là một đối tượng toán học, có nghĩa là một ý tưởng vậy.

2. Tại sao một loạt những hình ảnh lại là hình ảnh có thực và các loạt hình ảnh khác cũng là hình ảnh giống như vậy, nhưng lại không có thực? Hình ảnh chính là hình ảnh, trong trạng thái tỉnh táo chúng liên quan trực tiếp với thực tại còn trong giấc mơ và trong các điều kiện bệnh tật khác²²⁹⁵, nhưng hình ảnh này chỉ có liên quan gián tiếp với thực tại mà thôi.

2291. Như trên., p. 401 (ấn bản lần thứ nhất., p. 491).

2292. Như trên.

2293. Như trên.

2294. Như trên.

2295. Kant cho rằng (CPR., P. 781) “trong giấc mơ và trong tình trạng mất trí (điên rồ) một cách trình bày rất có thể là hiệu quả thuần túy của khả năng tưởng tượng mà thôi”; nhưng cách trình bày đó chỉ có thể là một hiệu quả như vậy thông qua một quá trình tái tạo lại các nhận thức ngoại vi trước đó, xin đọc quan điểm của ngài Dharmakīrti ở trên, p. 522.

3 – 4). Thực tại này chính là thời điểm thuộc cảm giác thuần túy²²⁹⁶. Thông qua Tuệ Tri thực tại này được “ba vô bực” (*tri-pūṭi*) bao quanh gồm chủ thể nhận thức, sự vật được nhận thức và nhận thức. Ba tiết mục này không tượng trưng cho các hình thể thực tại đối nghịch lẫn nhau, nhưng chỉ là những thái độ tương phản đối với một và cùng một thực tại giống nhau.²²⁹⁷

5). Chỉ có thực tại tuyệt đối (có nghĩa là cảm giác thuần túy) là thoát khỏi mọi cấu trúc tư duy biện chứng. Thực tại này chính là cơ sở cho tính lưỡng phân thành chủ thể và đối tượng đó, căn cứ vào đó chúng ta phát hiện ra toàn bộ luận lý học. Luận lý học này cũng được cả Các vị chủ trương Duy Thực thuyết, là những người thừa nhận Nội Chất Thể, cũng như các vị chủ Duy Tâm, là những người phủ nhận điều đó, đối với các vị Duy Tâm mỗi tương quan chủ thể-đối tượng chỉ là một cách lưỡng phân do chính trí tuệ tưởng tượng ra. Các vị duy thực lại bắt đầu ngay trong lãnh vực trong đó người ta “đưa ra” chủ thể và đối tượng”.

Nhiệm vụ chính của ngài Dignāga là chống lại Kant rất có thể chỉ vì ngài Kant đã thất bại trong việc nhận ra khả năng²²⁹⁸ kép của duy tâm thuyết và duy thực thuyết. Chúng ta có thể chấp nhận một Nội Chất Thể ngoại vi và tồn tại nơi cảnh giới tâm linh này mà không cần quan tâm đến tính lưỡng phân chung cuộc thành chủ thể và đối tượng. Nhưng chúng ta cũng có thể coi là điều cần phải quan tâm và tồn tại nơi các cõi khác nữa.²²⁹⁹ Sẽ không có mâu thuẫn diễn ra ở đây. Sẽ có rất ít biến đổi nơi ngôn ngữ,

2296. Không có cảm giác thuần túy này giúp truyền đạt thực tại gián tiếp cho toàn bộ hiện hữu theo qui ước (*saṃvṛti*) vị duy thực hoàn toàn có lý khi đưa ra những nhận định khô khan như sau “Luận Lý Học tối thượng của các ngài chẳng bảo rằng vạn vật chẳng loại trừ điều gì hết trọn (*bhūṭāny-eva*) đều không tồn tại”. Xin đọc TSP., p. 550. 21.

2297. Đây chính là giải pháp của ngài Dignāga cho vấn đề “một điểm xuất phát hợp lý cho toàn bộ triết học”. Đây chỉ thuần túy là một “điều gì đó”. Điều này rất có thể tương phản với phương châm của ngài Descartes Cogito ergo sum (Tôi suy tư thể nên tôi tồn tại) ngụ ý nói đến một chủ thể và một đối tượng có thật. Ngài Hans Driesch lại có một công thức như sau, “Tôi có ý thức mình có được điều gì đó” (có nghĩa là tôi có được điều gì đó mà không cần nắm bắt lấy). Hơn thế nữa điều này còn ám chỉ thực tại về một “trật tự” tương ứng với quan điểm của những người Sarvāstivādins. Điều này thực sự có nghĩa là “tôi hoàn toàn ý thức được toàn bộ những gì mình có được”.

2298. Theo ngài Windelband (op. cit.) việc phủ nhận Nội Chất Thể ngoại vi của Kant (điều ông gọi là giai đoạn thứ ba trong học thuyết của ông) là một kỳ công vĩ đại nhất của ông. “Dieser Gedanke, dass ausserhalb der Vortellung Nichts sei, worum sich die Wissenschaft zu kümmern habe, ist das Göttergeschenk kant’s an die Menschheit”. Mặt khác, những giả định về Nội Chất Thể, (điều ông gọi là giai đoạn thứ hai) hơi có vẻ vô cảm và không cần thiết, “ein völlig sinn-und nutzlose, daher störende und nervirende Fiction”. Như vậy, không biết làm sao ngài Kant lại cố gắng đem lại cho nhân loại một món quà siêu phàm và một phiên toái vô cảm đến thế, chính trong cùng một tác phẩm và về chính một vấn đề! Trong lúc kết án Kant về mối mâu thuẫn rõ ràng ngài Windelband hình như không làm rõ mối mâu thuẫn của chính ông!

2299. Quan điểm của ngài Dignāga về khía cạnh này cũng giống với quan điểm một số nhà triết học hiện đại ở một số chừng mực nào đó các vị này đã gán ghép siêu hình học với duy thực thuyết trong cùng một lúc. Quả thật đây chính là sức ép của chủ thể và đối tượng “Hoài nghi”, về điều này mỗi hoài nghi về bất tận tính chỉ là một phản đối với ông mà thôi, điều đó đã xui khiến Nicolai Hartmann bổ sung thêm học thuyết của Kant bằng siêu hình học. Hai luận cứ này (*grāhya-grāhaka-vaidhurga* và *artha-ayoga*, xin đọc. TSP.,

nếu khi nói đến các đối tượng ngoại vi chúng ta nhớ trong đầu là điều này chỉ có nghĩa là các hiện tượng mà thôi.²³⁰⁰

Như vậy, đây cũng là ý kiến của Sigwart.²³⁰¹ Theo ông việc “được ban tặng” (given) trực tiếp chỉ là sự hiện diện của một việc trình diễn²³⁰² mà thôi. Theo những người Ấn Độ đây hoàn toàn chỉ là cảm giác thuần túy. Mỗi quan hệ của cảm giác trực tiếp này với đối tượng ngoại vi chỉ là bước thứ hai. Vị Duy Tâm chủ quan duy trì tính nhất thiết của bước này, nhưng đối với ông điều này chỉ có nghĩa là mỗi nhận thức phải được ám chỉ đến một số đối tượng tưởng tượng nào đó tồn tại vượt quá tầm nhìn của chúng ta. Thông qua hành vi tưởng tượng này chúng ta chỉ có thể đạt đến được một “mức độ tưởng tượng thứ hai”²³⁰³. Nhưng không thể thâm nhập vào một cảnh giới²³⁰⁴ ngoại vi phụ thuộc.

Tính chất nhất thiết khách thể hóa quả thật chỉ mang tính chất tâm lý,²³⁰⁵ nhưng chẳng có sự cần thiết luận lý nào để thừa nhận một thế giới thực sự khách quan đứng đằng sau cảnh giới các hình ảnh đó. Ngài Dignāga cho rằng sẽ không có điều mâu thuẫn ở đây.²³⁰⁶

Mỗi dao động của Kant xuất hiện từ quan điểm Ấn Độ như là phân dao động giữa hai học thuyết mà cả hai đều rất khả thi. Ngài Kant được hướng dẫn bằng chính những suy tư của mình vào hai cảnh giới khác nhau, nhưng điều không xảy ra với ông đó là cả hai cách luận lý đều khả thi. Khả năng kép này được chính ngài Sigwart tiết lộ.

p. 559. 8) cũng là những lý do chính của ngài Dignāga để bổ sung luận lý học duy thực của ông bằng một thuyết duy tâm siêu hình.

2300. Trong khi khước từ duy tâm thuyết, CPR., p. 778 ff. Kant đã xác minh rằng tâm thức của chúng ta là một tâm thức về các sự vật và như vậy ông chứng tỏ các sự vật ngoại vi hiện hữu trong không gian nằm ngoài chính chúng ta; nói cách khác, không có chủ thể nào không kèm theo đối tượng bao giờ. Chính xác mà nói Hegel đã sử dụng cùng một suy xét như vậy để chứng minh đồng nhất tính của chủ thể và đối tượng. Và những người Ấn Độ cũng làm theo chiều hướng đó bằng cách chủ trương rằng tính chất lưỡng phân chủ thể-đối tượng (grāhya-grāhaka-kalpanā) lại tính chất luận chứng. Ngài Kant cho rằng “nguyên nhân của những cách mô tả (như trên, p. 780), chúng ta đã mô tả, có thể sai lầm đối với những vật ngoại vi, rất có thể lại tồn tại trong chính chúng ta”. Đây cũng là quan điểm của những vị Ấn Độ như chúng ta đã thấy, các vị duy tâm Ấn độ, đã thay thế căn nguyên thói quen nghiệp chương (Biotec Force Karma) của kinh nghiệm (anubhava-bhāvanā) bằng sức mạnh tưởng tượng sáng tạo nội tại (vikalpa-bhāvanā).

2301. Op. cit. I, 408.

2302. Vorstellung.

2303. Như trên., “ein zweites Stadium des Vorstellens”.

2304. Như trên., “die Wirklichkeit welche wir behaupten ist nur eine Wirklichkeit von Erscheinungen, nicht von Dingen, welche von uns unabhängig wären”.

2305. Như trên., I. 409. Xin đọc cp. những quan điểm thật hấp dẫn của ngài Dharmottara về các loại tương quan khác nhau, được minh họa bằng mối tương quan của các hạn từ với nguyên nhân của nó, trong NBT., p. 60. Mối tương quan giữa một từ và tác ý (abhiprāya) với mối tương quan đó hạn từ này được coi như là nguyên nhân và có thực, hay mang tính tâm lý (vāstara). Tương quan giữa hạn từ và đối tượng ngoại vi diễn đạt lại mang tính nhân duyên và được tạo dựng lên, tức là mang tính chất luận lý (kalpita). Tương quan giữa hạn từ và khái niệm (pratīti) diễn đạt mang tính luận lý (kalpita) và là một khái niệm đồng nhất tính (svabhāva-hetutvam).

2306. Ālambanap., kār. 8 (bản dịch p. 45).

Như ngài Sigwart đã nhận xét thật đúng đắn rằng²³⁰⁷ chỉ có một điều nhất thiết tâm lý được suy ra từ bằng chứng trực tiếp của một cảm giác nguyên nhân đối với cảm giác đó nơi sự vật ngoại vi. Chẳng có điều nhất thiết luận lý nào cả. Nói theo tâm lý học cảm giác là một khoảnh khắc, một vật tạo ra được kích thích chính là khoảnh khắc đã đề cập đến trước đó. Khoảnh khắc tiếp theo sau đó, sau cảm giác thông qua giác quan bên ngoài, chính là một khoảnh khắc tác ý hay cảm giác thông qua giác quan nội tại,²³⁰⁸ đây chính là một loại cảm giác có thể hiểu được. Và cuối cùng là đến một khoảnh khắc về hình ảnh²³⁰⁹ không thể hiểu được. Mỗi tương quan giữa đối tượng và nhận thức lại mang tính gián tiếp và nguyên nhân.²³¹⁰ Nhưng theo luận lý mà nói đây là mối tương quan Đồng nhất tính.²³¹¹ Ngài Dharmottara nêu vấn đề: “Làm sao cùng một nhận thức lại bao gồm một thành phần có thể được xác định, còn thành phần kia lại chính là việc xác định đó?”²³¹² Liệu phải chăng đây chính là một mâu thuẫn khi thừa nhận rằng trong cùng một đơn vị lại có cả nguyên nhân lẫn hậu quả trong đó hay sao?”²³¹³ Và rồi ngài trả lời như sau: đây là điều hoàn toàn khả thi - chỉ bằng phủ định! Quả thật một cảm giác thuần túy được tạo ra do một mảng màu xanh nhận được xác định tính do chính việc phủ định màu không-xanh,²³¹⁴ có nghĩa là, Tuệ tri giải thích một cảm giác bất định như là một hình ảnh hữu hạn về màu xanh bằng cách đối nghịch màu xanh đỏ với màu không-xanh. Cùng một vật hoàn toàn giống nhau coi như một cách khác nhau trở thành giống như thể vật đó khác biệt với tự thân. Tính chất khách quan được đặt cơ sở trên *nguyên nhân cộng với đồng nhất tính*.²³¹⁵ Như vậy, điều này cho thấy rằng nhận thức trực tiếp và không thể nghi ngờ được chỉ là cảm giác tuyệt đối mà thôi. Nhận thức này bao gồm hết mọi sự. Nhận thức này xúc tích nhất về nội dung song lại rất nghèo nàn trong tư duy. Nhưng tư duy lại khiến cho nhận thức đó trở nên rõ ràng bằng phủ định. Phủ định lại là yếu tính của tư duy. Tính rõ ràng, tuệ tri, tính chất phù hợp, tính “hình thành” (formity), phủ định, khước từ điều trái ngược, hình ảnh, khái niệm, lưỡng phân, chỉ là những cách khác nhau để triển khai một hành vi căn bản của cảm giác thuần túy mà thôi. Tự thân một vật được tiết lộ ra bằng cách mô tả vật đó một cách như thật nơi chính vô ngã của vật đó, có nghĩa là “nơi tha thể”. Chúng ta cũng phát hiện ra tại phương Tây thành phần học thuyết Phật giáo này, nhưng không thấy nơi học thuyết của Kant, nhưng chúng ta phát hiện ra nơi Hegel.

2307. Logik, I. 409 – “der psychologischen nötigung eine solche (äussere Welt) anzunehmen, keine logische Notwendigkeit entspreche”.

2308. mano-vijñāna=mānasa-pratyakṣa.

2309. Cp. tập II, App. III, pp. 309 ff.

2310. tad-utpatti. Cp. NBT., p. 40. 7 – prameya-kāryam hi pramaṇam.

2311. sārūya = tād rūpya = tādātmya.

2312. NBT., p. 15. 22 – vyavasthāpya-vyavasthāpana- bhāvo’pi katham ekaya jñānasya?

2313. Như trên., p. 15. 19 – yena ekasmin vastuni virodhaḥ syāt.

2314. Như trên., p. 16. 3.

2315. tadutpatti-tatsārūpyādhyām viśayatā.

§ 11. Tiểu Luận Ấn Độ - phương Tây về thực tại Ngoại Cảnh.

a) Cuộc thảo luận thứ nhất: chủ đề Thuyết Nhất Nguyên.

Vedātin thứ nhất. Ngay từ đầu điều có thực chỉ là Hư Không²³¹⁶ (số không).

Vedātin thứ hai. Ngay từ đầu điều có thực chẳng phải là Hiện Hữu cũng không phải là Hư Không²³¹⁷ (số không) đâu.

Vedātin thứ ba. Ngay từ đầu điều có thực chỉ là hiện hữu mà thôi, là Điều Độc Nhất Vô Nhị.²³¹⁸ Đó Chính là Vị Phạm Thiên.

Vedāni thứ tư. Phạm Thiên lại đồng nhất với chính Tự Ngã chúng ta. “Vị Này” chính là “Người!”²³¹⁹

Parmenides. Chẳng có Hư Không²³²⁰ đâu, Vũ trụ chỉ là một Thể Thống Nhất. Vũ trụ này bất biến.

Demokritus. Vũ trụ Bất biến là Hư Không. Vũ trụ này là Cõi Trống Không. Gồm toàn những nguyên tử²³²¹ di chuyển liên tục.

Người Phật tử. Lại có một Cõi Hư Không. Cõi Hư Không này chứa được một lượng bất tận các Yếu Tố có khả năng bị diệt vong. Có một Cõi Hư Không (Niết Bàn) Một khi toàn bộ những Yếu Tố có khả năng bị diệt vong không còn tồn tại nữa.

Nāgārjuna. Toàn bộ các đối tượng có khả năng bị diệt vong đều mang tính tương đối và trống không. Hư không của các đối tượng này, hay là Đại Hư Vô,²³²² lại chính là thực tại. Đây chính là Đức Phật (Buddha) (nơi Pháp Thân).

Spinoza. Chỉ có Một Thực Thể duy nhất mà thôi! Đó chính là Thượng Đế (nơi Pháp Thân của ngài).

Dignāga. Cực Điểm của Tuệ Tri chính là Nhất Nguyên²³²³. Tính đơn nhất này chính là Đức Phật (Buddha) nơi Ý Thân (spiritual Body).

Dharmakīrti. Yếu Tính Tâm Thức là bất khả phân chia!²³²⁴ Chủ thể và đối tượng là cách phân chia ảo tưởng. Tính đơn nhất của chủ thể và đối tượng chính là Khả năng toàn tri của Đức Phật. Là chính Ý Thân của ngài!

2316. Chāndogya, III. 19. 1; xin đọc cp. Deussen, Allg. Gesch. d. Phil. I, pp. 145, 199, 202, và Sechzig Upanishades của ông, p. 155.

2317. Rgv. 10, 129. 1.

2318. Chāndogya, VI. 2, 1-2.

2319. tat tvam asi.

2320. Tiếng Hy Lạp.

2321. Tiếng Hy Lạp. Xin đọc H. Cohen, Logik d. r. Erk., p. 70; hình như = tadanya + tadviruddha = paryadāra; abhāva.

2322. mahā-sūnyatā=sarva-dharmānām paraspara- apekṣatā.

2323. prajñā-pāramitā jñānam advayam, sa Tathāgataḥ (xin đọc cp. bài giới thiệu của tôi về ấn bản thứ nhất tập Abhisamayālaṃkāra).

2324. avibhāgo hi buddhyātama, một đoạn kệ của ngài Dharmakīrti thường xuyên được trích đoạn, xin đọc cp. SDS, p. 32.

Phật tử Yogācāra. Chỉ với một ngoại lệ duy nhất, đó chính là kiến tri của Đức Phật là thoát khỏi phân chia thành chủ thể và đối tượng, toàn bộ kiến tri khác đều chỉ là ảo tưởng. Bởi lẽ kiến tri này được tạo dựng lên thành chủ thể và đối tượng.²³²⁵

b) Cuộc thảo luận thứ hai: chủ đề Nhị Nguyên và Đa Nguyên thuyết.

Sāṅkhya. Không chỉ có một nguyên lý thường hằng, mà lại có đến hai: đó là Tâm Thần và Thể Chất. Cả hai đều mang tính thường hằng, nhưng Tâm Thần chính là ổn định tính thường hằng. Còn chất thể lại là biến đổi thường hằng. Chẳng có bất kỳ tương tác qua lại nào khả dĩ xảy ra giữa hai tính nguyên lý này. Tuy nhiên, biến đổi xảy ra nơi một nguyên lý thì cũng phản ánh lại cách này cách khác nơi nguyên lý kia, hay được chiếu sáng trong nguồn sáng bất biến của nguyên lý khác. Bên trong tự thân Chất thể, là sáu căn tiếp thu và sáu loại chất thể khách quan tương ứng được tiến triển. Như vậy, có tồn tại một ngoại vi tính kép; một loại thuộc Chất thể liên quan đến tâm linh, tính ngoại vi còn lại thuộc một loại Chất thể có liên quan với chất thể khác. Chẳng tồn tại Thượng đế nào cả!

Descartes. Đúng rồi! Chỉ có hai thực thể, một thực thể đẳng trương, còn thực thể kia là thực thể ý thức. Nhưng cả hai thực thể đều biến đổi liên tục. Có tồn tại một Thượng Đế, là nguồn gốc vạn vật và là người điều khiển mọi chuyển động hoà hợp!

Người Phật tử. (Theo phái Tiểu Thừa). Chẳng có Thượng Đế, cũng chẳng có tự ngã, hay bất kỳ thực thể tâm thần hay thể chất tồn tại nào cả. Chỉ có các Pháp (yếu tố) (*dharma*s) loé sáng lên tức thời rồi lại biến dạng. Và có một qui luật nhân quả phù hợp với thực tại đó phối kết hợp nơi các uẩn (tập hợp) đó. Cũng giống như *Sāṅkhya* chủ trương có sáu căn tiếp thu và sáu lãnh vực khách quan tương ứng. Như vậy, ở đây cũng còn một ngoại vi tính kép. Một loại thuộc toàn thể các pháp (*dharma*s) liên quan với nhau, còn loại kia thuộc sáu lãnh vực khách quan liên quan đến sáu căn tiếp thu.

Sāṅkhya. Các pháp này chính là những đơn vị (*guṇa*s) nguyên tử hạ tầng, các đơn vị này thuộc lãnh vực vô thức và liên tục biến đổi.

Heraclitus. Các pháp này chính là những tia sáng lóe lên xuất hiện rồi biến mất phù hợp với qui luật biến đổi liên tục đó.

Democritus. Những pháp (yếu tố) này chính là những Nguyên tử (chất thể).

Herbard. Những pháp (yếu tố) này lại chính là những vật có thực (phi chất thể).

Mach. Những pháp này chẳng gì khác hơn là những cảm giác. Tự ngã và Chất thể cả hai đều chỉ là thần thoại thuần túy. Khi triết học không còn quan tâm đến thực tại của một Tự ngã nữa. Chẳng còn gì tồn tại ngoài những qui luật nguyên nhân thuộc tính phụ thuộc thực dụng của cảm giác mà thôi. Để có thể giải thích mối tương quan của toàn khối.

2325. sarvam ālambane bhrāntam muktavā Tathāgata, iti Yogācāra-matena, xin đọc cp. NBT Tipp., p. 19.

J. St. Mill. Cái gọi là Thực Thể chẳng gì khác hơn là một khả năng thường hằng của cảm giác, là “những khái niệm về Chất Thể và Tâm linh được coi như là thực thể, đã được tạo ra trong chúng ta bằng chính thứ tự cảm giác thuần túy của chúng ta”. Các hiện tượng được dính kết với nhau không do một Thực Thể, song bằng một qui luật vĩnh cửu đó là (qui luật Nhân Quả).

Nāgārjuna. Chỉ một mình Qui luật Nhân Quả là vô thủy vô chung (không có bắt đầu mà cũng chẳng có kết thúc) và không có biến đổi nào cả. Qui luật này là Tuyệt đối. Đây chính là Niết Bàn, là cảnh giới dưới dạng thường hằng.²³²⁶

c) Cuộc thảo luận thứ ba: chủ đề - Duy Thực ngây thơ

và Luận lý Phê phán

Dignāga. Tuy nhiên cảnh giới dưới dạng thường hằng (*sub specie aeternitatis*) chỉ có thể nhận thức được bằng trực giác huyền bí.²³²⁷ Ta không thể xác định được vũ trụ này bằng luận lý được!

Candrakīrti. Vũ trụ này chỉ có thể được xác minh bằng kết án luận lý mà thôi!²³²⁸ Bởi lẽ mọi khái niệm luận lý đều tương đối và phi thực tế. Phải có một khái niệm khác, phi tương quan, và thực tại tuyệt đối, lại chính là Hư Vô vĩ đại. Đó chính là Pháp thể của Buddha.

Dignāga. Trong luận lý học chúng ta chỉ đưa ra một mô tả khoa học về điều xảy ra trong cuộc sống đời thường, liên quan đến các nguồn kiến tri và những đối tượng tương ứng²³²⁹. Chúng ta không cứu xét đến thực tại siêu thế của các đối tượng này!” Trong luận lý học chúng ta có thể chấp nhận thực tại của ngoại cảnh.

Candrakīrti. Thứ luận lý²³³⁰ đó có ích lợi gì. Nếu không dẫn ta đến nhận thức được điều tuyệt đối?

Dignāga. Các vị Duy Thực là những người làm hỏng việc trong luận lý mà thôi. Họ đã đưa ra những định nghĩa sai trái. Chúng ta chỉ có thể sửa lại những sai lầm đó mà thôi!²³³¹

Vị Duy Thực. Chúng ta nhận thức được ngoại cảnh trong chính thực tại thuần túy của nó. Giống như những đối tượng được toạ lạc kế bên một ngọn đèn được ngọn đèn đó chiếu sáng. Cũng giống vậy những đối tượng thuộc ngoại cảnh này được chiếu sáng bằng chính ánh sáng thuần túy tâm thức. Chẳng có hình ảnh và không có nội quan nào tự ý thức chỉ mang tính hậu kết mà thôi.²³³²

2326. Xin đọc cp. Niết Bàn của tôi. (my Nirvāṇa), pp. 48.

2327. yogi-pratyakṣa, cp. như trên, p. 16 ff.

2328. Như trên., p. 135 ff.

2329. Như trên., p. 140 ff.

2330. Như trên.

2331. Như trên.

2332. Xin đọc cp. tập II., pp. 352 ff.

Phật tử Yogācāra. Lại có những hình ảnh và cũng có nội quan nữa. “Nếu chúng ta không ý thức việc quan sát một mảng màu xanh, chẳng bao giờ chúng ta có thể nhận ra mảng màu xanh đó. Cảnh giới sẽ trở thành đui mù, chẳng có nhận ra được điều gì hết”. Chính vì thế, chẳng có đối tượng thường hằng nào cả đâu. Tại sao chúng ta lại tạo ra bên khách quan của trí năng kép này?

Vị Duy Thực. Nhưng biến đổi²³³³ liên tục của những nhận thức của chúng ta có thể chỉ được tạo ra do Căn thói quen nghiệp chướng (biotic force karma) của Kinh nghiệm mà thôi. Những nhận thức này lại thay đổi phù hợp với biến đổi nơi ngoại cảnh!²³³⁴

Người Phật tử. Những nhu cầu của bạn phải thừa nhận một số căn thói quen để có thể giải thích được biến đổi. Căn đó hoặc là căn thói quen Kinh nghiệm²³³⁵ hay căn thói quen tưởng tượng sáng tạo,²³³⁶ hay là sức mạnh ảo giác²³³⁷ nếu bạn thừa nhận sức mạnh vừa đề cập đến thời sẽ chẳng có thực tại nào tồn tại cả nơi con ma ngoại cảnh này. Nếu bạn thừa nhận lực đầu tiên thời sẽ có một thực tại vô dụng kép. Nếu bạn thừa nhận lực thứ hai thời bạn sẽ có được ý tưởng siêu thế cùng đi kèm theo với thực tại hiện tượng.²³³⁸

Vị Duy Thực. Học thuyết của bạn giống như “một vụ mua đồ mà không trả tiền!”²³³⁹ Quả thật ngoại cảnh, mặc dù bao gồm những thời điểm thuần túy. Cũng nhận được tính quan sát màu sắc. Nhưng nó chẳng có thể công hiến gì được cho việc trao đổi này cả. Vì tưởng tượng này chỉ bao gồm những điểm vô màu sắc! Nếu cảm giác và tuệ tri lại hoàn toàn đồng nhất, thời làm sao một cảm giác thuần túy được hiểu bằng một khái niệm thuần túy của tuệ tri được. “Khi không ai đề cập đến nguyên nhân thí dụ như, có thể được nhận ra thông qua các giác quan hay sao?”²³⁴⁰

Kant. Phải có một vật thứ ba nào đó đồng nhất về một phía với những Phạm trù và về một phía khác với đối tượng như đã được đưa ra một cách cụ thể (*in concreto*).

Dharmakīrti. Vật trung gian chính là một cảm giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc. Chúng ta thừa nhận rằng sau khoảnh khắc cảm giác thuần túy thứ nhất có một khoảnh khắc cảm giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc, thông qua giác quan nội tại, đây chính là một vật trung gian giữa cảm giác thuần túy và khái niệm trừu tượng.²³⁴¹ Hơn nữa, lại còn có giữa cảm giác và khái niệm này một tính phù hợp hay tính phối trí.²³⁴²

2333. kadācitkatva.

2334. Xin đọc cp. tập II, p. 369 và NK., p. 259. 11.

2335. anubhava-vāsanā.

2336. vikalpa-vāsanā=vikalpasya sāmānyam.

2337. avidyā-vāsanā=māyā.

2338. Xin đọc cp. chi tiết những điều gây tranh cãi giữa vị Duy thực Sautrāntika và vị Duy tâm Yogācāra trong tập II., p. 360 ff.

2339. amūlya-dāna-kraya, xin đọc Tātp., p. 269. 9.

2340. CPR., p. 113; có sự trùng hợp ngẫu nhiên hầu như từng chữ một (verbatim) với NBT., p. 69. 11= na niṣpanne kārye kaścij janya-pratyakṣa nāma dṛṣṭo'sti.

2341. Xin đọc. học thuyết của mānasa-pratyakṣa, tập II, bản phụ lục III.

2342. NK., p. 258. 18 – tatsārūpya- tatsārūppa-tadutpattibhyām viṣayatvam.

Vị Duy lý. Tính phối hợp hay phối trí này là gì vậy?

Vasubandhu. Đây chính là một sự kiện mà nhận thức, mặc dù cũng do giác quan tạo ra, được cho là nhận thức được đối tượng và không phải các giác quan.²³⁴³ Đối tượng lại tỏ ra nổi bật hơn hẳn trong số những nguyên nhân nhận thức.

Dharmakīrti. Tính phối hợp hay phù hợp là “tương tự tính giữa những vật khác biệt tuyệt đối với nhau”.²³⁴⁴ Quả thật toàn bộ những sự vật như những tính đơn nhất tự thân là các sự vật tuyệt đối khác với các vật khác. Nhưng ở mức độ trong đó chúng ta không chú ý tới tính khác biệt tuyệt đối (nơi “tự thân các vật đó”) chúng trở nên giống nhau. Chúng trở nên giống nhau thông qua phủ định. Chính vì thế mà toàn bộ những hình ảnh đều là những vật phổ quát và toàn bộ vật phổ quát lại phủ định lẫn nhau. Phủ định tính chính là yếu tính của tuệ tri chúng ta. Chỉ mình các giác quan là mang tính khẳng định mà thôi.²³⁴⁵

Hegel. Theo phương pháp biện chứng của tôi phủ định cũng ngang bằng với yếu tính của cảnh giới khách quan, cảnh giới này cũng đồng nhất với cảnh giới chủ quan nốt.

Dharmakīrti. Chúng ta phải có một khẳng định đối nghịch với tính phủ định của những khái niệm.

Herbart. Chỉ một mình cảm giác thuần túy là xác định, đây là một quan điểm tuyệt đối!

Dignāga. Luận lý của chúng ta nhắm đến những người phủ nhận hiện hữu ngoại cảnh cũng có thể chấp nhận và đối với những ai chủ trương như vậy. Không ai có thể phủ nhận rằng có hai loại yếu tính được nhận ra – đó là điều đặc thù và điều phổ quát. Hình như điều đặc thù luôn luôn cư trú nơi ngoại cảnh, còn điều phổ quát luôn luôn nằm trong đầu.

Berkley. Chẳng tồn tại điều phổ quát có thật hay những ý tưởng trừu tượng.

Dignāga. Chẳng tồn tại ý tưởng đặc thù đâu, một ý tưởng luôn luôn là trừu tượng và chung chung. Một hình ảnh đặc thù luôn là điều mâu thuẫn nơi phụ từ (*contradictio in adjecto*). Những điều đặc thù luôn luôn tồn tại nơi ngoại cảnh. Trong tâm trí chúng ta ngoài cảm giác thuần túy chỉ tồn tại điều phổ quát mà thôi.

Berkley. Tuy nhiên để tồn tại có nghĩa là phải được quan sát thấy, *esse est percepi* (tồn tại do được nhận thức), ngoại cảnh không tồn tại ngoài điều gì chúng ta quan sát thấy.

2343. Xin đọc tập II p. 347.

2344. atyantat-vlakṣaṇānām sālakṣaṇyam, xin đọc cp. Tātp., p. 339.

2345. pratyakṣam= viddhi-svarrūpam.

Dignāga. Tồn tại có nghĩa là mang lại hiệu quả.

Kant. Quả là điều “Sì-can-đan” cho rằng triết học hiện đại vẫn chưa thành công khi muốn chứng minh được những gì vượt quá nghi ngờ là thực tại của ngoại cảnh! Nếu không có vật gì nơi tự thân các hiện tượng một khi xuất hiện với chúng ta có thể trở thành những vật như vậy. Các vật được “trình diện” trước mặt chúng ta, chúng ta đều “nhận thức được chúng” có nghĩa là được tạo dựng lên thông qua tuệ tri phù hợp với từng phạm trù của các vật đó.

Śantirakṣita. Đúng vậy! Cảm giác thuần túy đương nhiên không được suy diễn ra. Nhưng lại chính là một thời điểm (*Kraftp; unct*) giúp kích thích tuệ tri để tạo ra chính hình ảnh (chung chung) cho một vật.

Dharmottara. Chẳng phải đây là một phép lạ vĩ đại đâu! Các giác quan trình bày Sự Vật một cách sống động, tươi sáng nhưng chúng chẳng am hiểu điều gì hữu hạn cả. Khả năng hiểu biết am hiểu một cách dứt khoát, nhưng thiếu tính sống động, mơ hồ, mờ nhạt, chung chung; nó có thể tạo dựng lên chỉ bằng một điều Phổ quát mà thôi. Tuy nhiên, ta có thể giải thích phép lạ một cách rõ ràng. Tuệ tri chính là tưởng tượng mà thôi!

d) Cuộc thảo luận thứ tư: Chủ đề - Nội Chất Thể.

F. H. Jacobi (và các vị khác). Giả sử rằng Các Nội Chất Thể tồn tại thực sự, chúng không thể ảnh hưởng đến tri giác của chúng ta; bởi lẽ nguyên nhân, vì là phạm trù chủ quan, chỉ có thể ảnh hưởng đến các hiện tượng mà thôi,²³⁴⁶ chứ không ảnh hưởng gì đến các vật thể cả.

Người Kỳ-na. Vâng quả là như vậy! Một vật thực sự tồn tại nơi tự thân, tuyệt đối không có gì chung với toàn bộ các vật khác trong toàn bộ cảnh giới này. Không phải là một thực thể, là một bông hoa trên trời! Nếu bạn muốn phân biệt thực thể đó ra khi phi thực thể bạn phải chấp nhận “vật tính” như là một phạm trù có thực. Cũng giống như nguyên nhân và Thực thể.²³⁴⁷

Dharmottara. Tuy nhiên vật tính, nguyên nhân, thực thể chỉ là những phạm trù chung chung của tuệ tri mà thôi. Các Phạm trù mang tính chất chung chung và biện chứng. Nhưng một cảm giác duy nhất thuần túy lại chẳng hề mang tính chung chung, cũng chẳng phải tưởng tượng ra, hay mang tính chất biện chứng. Có một giới hạn cho tính chung chung này, ngoài giới hạn đó thời tính chung chung sẽ tồn tại. Tự thân một nguyên nhân không phải là một sự kiện khả giác.²³⁴⁸ Đây là cách giải thích sự kiện này. Nhưng Nội Chất Thể lại là một nguyên nhân, một thực tại, một thời điểm mang lại hiệu

2346. F. H. Jacobi, *Werbe*, II, p. 301 ff.

2347. TS., Kār. 1713 – *tasmātkha-puṣpa-tulyatvam icchatas tasya vastunah, vastutvam nāma sāma sāmānyam eṣṭavyam, tat-samānatā*.

2348. *na kaścid janya-janaka-bhāvo nāma dṛṣṭo'sti*. NBT., p. 69. 12.

Quả, một thực tại năng động, một tính đơn nhất, một vật chính xác tồn tại nơi tự thân, không giống như trong “tha thể”, hay trong điều trái ngược. Các hạn từ đặc thù tuyệt đối, nguyên nhân tuyệt đối, thực tại tuyệt đối, vật có thực, đơn vị có thật, vật tự tại, vật chẳng có đẳng tương cũng chẳng có kỳ gian đều là các từ đồng nghĩa. Nhưng điều đó không nhất thiết xảy ra tiếp theo sau rằng, nguyên nhân, thực tại, vật tính, tính đơn nhất v.v... đều không phải là các từ chung chung, là những phạm trù khác nhau theo đó cùng một vật có thể được làm cho phù hợp với quan điểm. Chẳng có thực tại tuyệt đối nguyên vẹn nào khác hơn là Nội Chất Thể Túc thời. Nhận thức của nội chất thể này cũng chỉ là khẳng định Tuyệt đối, nội chất thể này chẳng mang tính phi biện chứng, không phủ định, song mang tính trực tiếp và tích cực. Như vậy sự kiện cho rằng nguyên nhân và thực tại là những khái niệm và phạm trù đối với tuệ tri, ít nhất cũng không ngăn cản sự kiểm chứng Nội Chất Thể là một thực tại được nhận ra trong cảm giác thuần túy mà thôi.

Hegel. Nội chất thể của bạn chỉ là một bóng ma!²³⁴⁹ Chỉ là Hư Không.²³⁵⁰ Đây chính là một “điều thắng vượt tuyệt đối” đối với toàn bộ nhận thức.²³⁵¹ Thế rồi nhận thức trở thành điều mâu thuẫn, mâu thuẫn đó trở thành một nhận thức về thực tại chẳng bao giờ ta nhận thức được.²³⁵²

*Demokritus.*²³⁵³ Nội Chất Thể chẳng những không là một bóng ma nhưng cũng chẳng là gì khác hơn là một nguyên tử vật chất, nằm dưới toàn bộ thực tại hiện tượng.

Epikurus. Nội Chất Thể chính là một nguyên tử vật chất đi kèm theo với Hư Không và Chuyển động.

Lucretius. Chúng ta phải chấp nhận một *nguyên lý cơ bản (principium)* hay *tinh dịch (semen)*, đây chính là một nguyên tử chất thể rắn chắc.

Hegel. Nguyên lý cơ bản này chẳng phải là một Nguyên Tử, cũng chẳng phải là điều “Thắng Vượt tuyệt đối” nhưng nguyên lý này được gộp lại trong ý tưởng nhận thức. Quả thật chính ý tưởng nhận thức đòi hỏi đối tượng như là điều tự mình tồn tại. Nhưng bởi lẽ khái niệm nhận thức không thể được thể hiện mà thiếu đối tượng, chính vì thế đối tượng không thể vượt quá nhận thức được. “Bởi vì, nhận thức đã tự mình trở nên chắc chắn, nhận thức đó cũng chắc chắn về ý nghĩa điều đối nghịch đối với đối tượng của mình”.²³⁵⁴ Như vậy mà Nội Chất Thể trở thành điều gì đó vượt xa nhận thức, và đối

2349. “Gespenst”, cp. W. der Logik, II, p. 441.

2350. Như trên, p. 440, - “der formale Begriff ... ist ein Subjectives gegen jene leere Dingheit-an-sich”.

2351. Như trên. - “ein absolutes Jenseits für das Erkennen”.

2352. Như trên. - “ein Erkennen dessen was ist, welches zugleich das Ding-an-sich nicht erkennt”.

2353. Chúng ta coi Ngài Demokritus như là một nhà duy vật tiên phong và cách giải thích máy móc về vũ trụ. Ý kiến của ngài W Kinkel (xin đọc lịch sử, tập I, p. 215) đã biến Demokritus trở thành “nhà duy tâm theo chủ nghĩa duy lý” quả là điều rất lạ lùng.

2354. Như trên. - “das Phänomen ist daher zwar von der Idee des Erkennens als an sich seiend vorausgesetzt, aber wesentlich in dem Verhältniss, dass sie ihrer selbst und der Nichtigkeit dieses Gegensatzes gewiss, zu

ngịch với nhận thức, biến mất và chủ thể cùng với đối tượng nhận thức sẽ kết hợp thành một khối, theo đúng qui luật chung đó là mọi vật hữu hạn không thể “tự thân” là một vật được, nhưng chỉ là một vật “nơi tha thể” hay nơi “vật đối nghịch với nó mà thôi!”.

Dharmottara. Quả thật một vật chỉ trở nên hữu hạn một khi vật đó có tương quan với, hay được gộp trong Tha thể mà thôi. Nhưng một khi đã trở nên hữu hạn tức khắc (*pari passu*) sẽ trở thành chung chung và mơ hồ. Một vật chỉ sống động và tươi sáng khi là một vật đặc thù, là một Vật tự thân tồn tại.

Dharmakīrti. Trước tiên, Nội Chất Thể không có nghĩa là nhận thức về điều gì ta chẳng bao giờ nhận thức được là điều không đúng. Và rồi cũng sai lầm nếu ta cho là mối tương quan giữa đối tượng với nhận thức về vật đó chỉ là ảo tưởng và hữu hạn. Quả thật, nếu Nội Chất Thể không có nghĩa là một vật thể tuyệt đối nhận thức được, chúng ta chẳng bao giờ có được bất kỳ hiểu biết sơ sài nào về hiện hữu của Nội Chất Thể đó cả. Đây không phải là nhận thức bằng Tuệ tri, cũng chẳng là hiểu biết được Nội Chất Thể đó, nhưng phải là một nhận thức bằng một cảm giác thuần túy. Đó là một nhận thức sáng suốt, sống động tức khắc và trực tiếp. Nhận thức này mang tính chất tức thời. Chúng ta gọi đây là điều “không thể diễn tả bằng lời” được. Nhưng lại nữa đây không phải là điều “khó diễn tả” tuyệt đối. Chúng ta gọi đó là một “vật”, một vật “tự thân”, một nguyên nhân, một thời điểm, là hiệu năng, là đối tượng tuyệt đối, hiện hữu tuyệt đối, là thực tại, là thực tại tuyệt đối, khẳng định tuyệt đối, v.v... và v.v... Mặt khác, tuệ tri có nghĩa là nhận thức gián tiếp, là phán đoán, là hậu kết, tưởng tượng, phân tích, tính tổng hợp, tính mờ ảo, tính phủ định, là biện chứng. Tưởng tượng sáng tạo chỉ có thể tưởng tượng ra được điều chung chung và biện chứng. Nhưng các giác quan chỉ nhận ra được điều có thực và điều có thực lại là điều đặc thù.

Dharmottara. Mối tương quan giữa đối tượng và chủ thể nhận thức trong luận lý học không phải là Đồng nhất tính. Đối tượng không được bao gồm trong chủ thể. Quả là sai lầm nếu chúng ta qui về toàn bộ các mối tương quan về “Tha thể tính” và rồi để tuyên bố rằng điều trái ngược lại chính là đồng nhất. Mối tương quan nhận thức đối với đối tượng chính là mối tương quan nhân quả.²³⁵⁵ Đối tượng và nhận thức là hai sự kiện có tương quan nhân quả với nhau.

e) Cuộc thảo luận thứ năm. Chủ đề - Biện Chứng.

Hegel. Mối tương quan đối tượng - chủ thể, nội tại - ngoại vi, thoát tiên hình như mang tính chất nhân quả, giống như hai thực tại với nhau.²³⁵⁶ Nhưng quan sát những thực tại này như là một toàn khối có hệ thống, ta không thấy bất kỳ mối tương quan

Realisierung ihres Begriffes in ihm komme”.

2355. NBT., p. 40. 5-7 – “pramāṇa-sattayā prameya-sattā sidhyati ... prameya-kāryam hi pramāṇam”; bản dịch p. 108.

2356. Hiện tượng học, p. 238 (bản về nguyên nhân giữa tâm trí và thể xác).

nhân quả nào tồn tại trong đó cả²³⁵⁷. Chẳng có điều gì tồn tại trong hiệu quả mà không tồn tại trước đó trong nguyên nhân.²³⁵⁸ Và cũng chẳng có điều gì có thực trong nguyên nhân trừ việc biến đổi nguyên nhân đó thành hiệu quả.²³⁵⁹ Nhưng nếu thiếu đồng nhất tính thời nguyên nhân và hậu quả chỉ tổ mâu thuẫn nhau mà thôi. Một biến đổi hay chuyển động chỉ có thể khả thi, bởi vì vật đó được gộp trong tự thân²³⁶⁰ điều mâu thuẫn đó. Chuyển động chính là một thực tại mâu thuẫn vậy.²³⁶¹

Kamalaśīla. Chúng ta phải phân biệt giữa nguyên nhân và mâu thuẫn nguyên nhân thời có thực, mâu thuẫn lại mang tính chất biện chứng. Người đời thường có căn thị giác bị lu mờ do cảnh âm đạm của vô minh khiến cho ra tối tăm, quả thật đã đồng nhất nguyên nhân với mâu thuẫn.²³⁶² Nhưng các vị triết gia phải biết rõ sự khác biệt giữa Mâu thuẫn và tha thể tính đơn giản, giữa tha thể tính và phụ thuộc tính cần thiết, giữa nguyên nhân và đồng đẳng kết tính, hay đồng nhất tính. Họ phải biết rõ học thuyết Các Mối tương quan của Đạo sư Dharmakīrti.

E.v. Hartmann (gửi cho Hegel). Phương pháp Biện chứng của ngài chỉ đơn giản là chứng loạn trí đơn giản không hơn không kém!²³⁶³

Dharmakīrti (gửi ngài Hegel). Phương pháp biện chứng của ngài hơi có lý; nhưng chỉ trong lãnh vực trí tuệ mà thôi, có nghĩa là liên quan đến các khái niệm tạo dựng lên! Các khái niệm có tương quan biện chứng với nhau. Thực tại lại tương quan với nhau thông qua những qui luật nguyên nhân Duyên Khởi. Hơn thế nữa, lại có một thực tại tuyệt đối trong đó chủ thể và đối tượng kết hợp thành một khối. Như vậy, ta có một thực tại tượng tượng (*parikalpita*), là một thực tại phụ thuộc lẫn nhau (*paratantra*) và là một thực tại tuyệt đối (*pariniṣpanna*).

KẾT LUẬN

Trong quá trình phân tích chúng ta đã trích đoạn nhiều mối tương quan song song và những mối tương đồng, một phần và hoàn toàn, từ một loạt những hệ thống và nhiều nhà suy tư thuộc nhiều thời đại khác nhau. Nhưng quả là điều không phải nếu ta kết luận rằng hệ thống Ấn Độ chỉ là một tác phẩm chấp vá của nhiều miếng vải rời rạc tách biệt nhau thỉnh thoảng có thể tìm thấy một cách riêng biệt để nhớ lại một số tư tưởng rất nổi tiếng. Điều ngược lại mới chính là sự thật.

2357. Như trên, p. 291. – “indem das Fürsichsein als organische Lebendigkeit in beide auf gleiche Weise fällt, fällt in der That der Kausalzusammenhang zwischen ihnen hinweg”.

2358. Bách khoa triết học viết về khoa học, p. 151. – “Es ist kein Inhalt in der Wirkung... der nicht in der Ursache ist; - jene Identität ist der absolute Inhalt selbst”.

2359. Như trên, p. 153, - “dieser ganze Wechsel ist das eigene Setzen der Ursache, und nur dies ihr Zetzen ist ihr Sein”.

2360. W. d. Logik, II. 58, - “Nur insofern etwas den Widerspruch in sich hat bewegt es sich”.

2361. Như trên, p. 59. – “die Bewegung ist der daseiende Widerspruch selbst”.

2362. Xin đọc cp. ở trên, p. 408 và 427.

2363. “Eine krankhafte Geistesverirrung”, xin đọc E. v. Hartmann, Ueber die dialectische Methode, p. 124.

Rất có thể chẳng có hệ thống nào khác lại có những thành phần ăn khớp hoàn hảo với nhau thành một hệ thống cô đọng, có thể qui về một ý tưởng đơn thuần và rất đơn giản đến như vậy. Ý tưởng này chính là kiến tri của chúng ta sở hữu hai nguồn đồng nhất, là nguồn giác quan và nguồn tuệ tri. Tri giác (hay cảm giác) là một phản xạ trực tiếp của thực tại. Tuệ tri tạo ra những khái niệm chẳng là gì khác hơn như chính những phản xạ gián tiếp của thực tại vậy. Tri giác hay cảm giác chỉ là chính khoảnh khắc đầu tiên của một cảm giác mới, là khoảnh khắc X. Tùy thuộc vào mức độ trong đó, tính tươi mới này phai lạt đi, thời khả năng hiểu biết bắt đầu “hiểu ra”. Tuệ tri chính là phán đoán là $X=A$ trong đó X là tri giác (hay cảm giác) và A chính là tuệ tri. Hậu kết, hay Tam đoạn luận, lại là một phán đoán mở rộng, $X = A+A^1$. X hiện giờ đã trở thành chủ thể của một tiền đề. X tiếp tục tượng trưng cho tri giác. Mỗi tương quan $X = A+A^1$ chính là mỗi tương quan giữa lý trí với hậu Quả. Lý trí này chính là lý trí đủ hay là một lý trí gồm ba đặc tính, lý trí này chỉ được phân thành hai loại mà thôi. Là lý trí đồng nhất tính và lý trí nhân quả. Lý trí này xác minh tính kiên định trước sau như một của các khái niệm do tuệ tri tạo ra và được diễn đạt trong đại tiền đề. Mỗi tương quan của các khái niệm này với thực tại khả giác được diễn đạt trong tiền đề. Lại nữa trong phần học thuyết này cũng chẳng là gì khác hơn là sự triển khai một ý tưởng căn bản cho rằng có hai nguồn trí năng. Học thuyết mang tính chất biện chứng cho tuệ tri lại là một khía cạnh khác nữa cho cùng một ý tưởng cơ bản đó, bởi lẽ chỉ có hai nguồn trí năng mà thôi, là nguồn phi biện chứng và nguồn biện chứng, lại có cùng chính là các giác quan và tuệ tri.

Ngoại cảnh chính là thế giới của các điểm đặc thù, còn nội cảnh chính là thế giới của các điều phổ quát, lại cũng chẳng là gì khác hơn là hai lãnh vực giác quan và tuệ tri vậy. Điều đặc thù chính là sự vật có thực nơi “tự thân” còn điều phổ quát là sự vật nơi “tha thể”.

Cuối cùng tiến tới cõi tuyệt đối cho từng triết lý một, chúng ta khám phá ra rằng sự khác biệt giữa tri giác và tuệ tri lại cũng mang tính chất biện chứng nữa. Chủ yếu chúng chính việc phủ định lẫn nhau. Cả hai đều loại trừ lẫn nhau và trở thành hoà trộn vào một thuyết Nhất Nguyên chung cuộc.

Như vậy chính là một và cùng một tuệ tri phải được mô tả như là một khả năng đặc biệt tự biểu lộ chính mình trong 1) phán đoán 2) trong lý trí đầy đủ 3) trong một nguyên tắc kép về hậu kết, đồng nhất và nguyên nhân 4) trong việc tạo dựng lên thế giới nội tại cho những điều phổ quát và 5) trong việc lưỡng phân và phủ định lẫn nhau chứa đựng trong tất cả các khái niệm. Trong tất cả năm chức năng này tuệ tri luôn luôn là một. Tuệ tri này là một thành phần đối nghịch lại với cảm giác thuần túy. Ngài Dignāga đã đứng đắn khi ngài đặt ở ngay đầu tác phẩm vĩ đại của ngài câu châm ngôn sau đây: “Chỉ có hai nguồn trí năng, đó là trí năng trực tiếp và trí năng gián tiếp”.

Hệ thống lý luận của ngài Dignāga quả là độc đáo vậy!

BẢN CHÚ DẪN VỀ NHỮNG TOPIC CHỦ ĐỀ LUẬN LÝ CHÍNH

(Đây là ý nghĩa các từ tiếng Anh được dịch sang danh từ Triết học tiếng Việt được sử dụng trong bản dịch này. Các số trang ghi lại trong bản chú dẫn này nằm trong tập nguyên bản tiếng Anh).

- *Phán đoán Phân tích (svabhāvānumāna)*, là phán đoán cùng đi đôi với nhau xác minh mối tương quan hai khái niệm thông qua Đồng nhất tính (không phải là một tương quan của chính các khái niệm với nhau) rất khác nhau, nhưng là mối tương quan về tham khảo khách quan là một và là cùng một tính chất với nhau), 450, 424; thuộc tính được gộp lại trong chủ ngữ, không giống như một tư duy thực sự, (nói theo tâm lý) nhưng là được ám chỉ đến một cách luận lý, 272 n. 2; Toàn bộ các phán đoán toán học đều là phán đoán phân tích theo ý nghĩa này, 262, n., 273; xin đọc, Identity (Đồng nhất tính (qui luật đồng nhất tính), Relations (các mối tương quan), Categories (các phạm trù)).

- *Avītapāñcaka*, năm tam đoạn luận phủ định của Sāṅkyas, 293-4, Appendix (bản phụ lục).

- *Categries (1) (các phạm trù)*. Năm điều tuyệt đối có thể khẳng định trước (*pañcavidha-kalpanā*) bắt nguồn từ việc đặt tên, hay từ phán đoán giác quan, 216 ff.

- *Categories (2) (các phạm trù)*. Ba mối tương quan tuyệt đối (*avinābhāva*), xuất phát nơi phán đoán có thể khẳng định trước. 248l xin đọc cp. Relations.

- *Causation (1) (nguyên nhân)*, tuyệt đối (*pratītya-samutpāda*), là tính Phụ Thuộc Thực Dụng của mỗi thời điểm vào thời điểm xảy ra trước đó, 119; học thuyết này “rất quý báu trong số mười hai viên ngọc châu báu” thuộc triết học Phật giáo, như trên., C, lại chính là tính hiệu quả (*artha-kriyā-kāritva*), 124; Tính hiệu quả đồng nghĩa với hiện hữu (sat), như trên., tồn tại có nghĩa là một nguyên nhân, như trên, hiện hữu có thực hay tuyệt đối (*paramārtha-sat*) chính là khoảnh khắc tạo ra hiệu quả (*kṣaṇa*). Đây cũng chính là Nội Chất Thể (*svalakṣaṇa*), 70, 124, 183; chính yếu tố trong hiện tượng tương ứng với cảm giác thuần túy (*nirvikalpaka-pratyakṣa*). Xin đọc thêm q.c. Plurality of C., 127; Infinity of C; 129; bốn ý nghĩa khác nhau của Duyên khởi (*pratītya-samutpāda*), 134; (từ) tương đương.

Causation (2) (nguyên nhân) Theo tỷ dụ, chính là sự phụ thuộc của một hiện tượng dựa trên những nguyên nhân nhất thiết xảy ra trước đó (*kālpanika-kārya-bhāva*), là một phạm trù Tương quan, 309 ff.

Conformity (tính phù hợp) (*sārūpya*), là mối tương quan 1) giữa cảm giác (*nirvikalpaka*) và một khái niệm (*savikalpaka*), hay 2) giữa một thời điểm của một thực tại ngoại vi (*kṣaṇa=svalakṣaṇa*) và một hình ảnh tâm linh được tạo dựng nên

(*jñāna=ākāra=pratibhāsa=ābhāsa=kalpanā=vikalpa=adhyavāya=niścaya*), hay 3) giữa các vật trong tự thân vật đó (*svalakṣaṇa*) và hiện tượng, hay vật nơi tự “tha thể” (*sāmānya-lakṣaṇa=anya-vyārtti=ahoha*), 213. 511; đây cũng chính là “một tương đồng nơi các vật tuyệt đối khác nhau” (*atuyanta-vilakṣaṇānām sālakṣaṇyam*) 213; mỗi tương đồng này được tạo ra bằng cách coi nhẹ tính khác nhau (*bheda-agraha*) hay thông qua một phủ định chung chung (*apoha*), 511; mỗi tương quan thực tại này với hình ảnh lại là mỗi tương quan kép, đây chính là tính nguyên nhân và Đồng nhất tính trong cùng một lúc (*tadutpatti-tatsārūpyābhyām*), đây là nguyên nhân theo tâm lý học đối với vị Duy thực và đây chính là đồng nhất tính luận lý học đối với vị duy tâm; bởi lẽ cảm giác và khái niệm ám chỉ chúng ta đến với một và cùng một vật giống nhau, tính “phù hợp” với khoảnh khắc lại chính là “cách hình thành” khoảnh khắc đó (*sārūpya=tādrūpya=tādātmya*). 517. Xin đọc cp. tập II, p. 343-400.

Contradiction (Điều mâu thuẫn) (*virodha*), là loại bỏ lẫn nhau và loại bỏ hoàn toàn (*paraspara-parihāra*) hai khái niệm, 403; hay hai phán đoán, 438; qui luật nhân quả là một qui luật loại trừ Trung Độ (*Luật Khử Tam*) và phủ định kép, 404; qui luật “tha thể” phụ thuộc vào qui luật nhân quả., 409; nhiều công thức khác nhau về qui luật nhân quả., 410; nguồn gốc nhân duyên., 400; đối nghịch năng động được phân biệt với mâu thuẫn luận lý. 404; lịch sử (mâu thuẫn), 413; phủ nhận qui luật nhân quả do những người Kỳ-na. 415. 530; những mâu thuẫn tương đương, 416 ff.

Contraposition (phản hướng luận) (*vyatireka=modus tollens*) dạng mang tính giả thuyết). Tương tự như luận điểm hay cùng đi đôi với nhau (*anvaya=modus ponens* (dạng mang tính đề quyết), 286, 302’; là loại chuyển hoán lô-gíc duy nhất có ý nghĩa luận lý. 303; cả hai đều có tương quan là hiện hữu và phi hiện hữu (*anvaya-vyatirekau=bhāva-abhāvau*, NBT., 79. 7); chính vì thế đây là một khía cạnh của qui luật mâu thuẫn (như trên); đây là hình thức tam đoạn luận thứ hai, 279. 303; qui luật thứ hai và thứ ba trong luật tam đoạn luận nhường cho các phán đoán cần thiết và phổ quát 245, 303, 313.

Conversion (chuyển hoán Lô-gíc) (đơn giản, thuộc chủ ngữ và thuộc từ) không có tác dụng gì với luận lý học cả, vì việc chuyển hoán Lô-gíc này không bao giờ có thể đem lại kết quả cho những phán đoán điều phổ quát và cần thiết, 303; luận điểm luận lý về chủ ngữ và thuộc từ trong các phán đoán đã được xác định, 212; trong một phán đoán giác quan yếu tố “this” (điều này) (*hoc aliquid*) luôn luôn là chủ ngữ, thuộc từ là một điều phổ quát, 303, trong một phán đoán hậu kết thuộc điều cùng đi đôi với nhau bất biến chủ ngữ luôn luôn là Lý do (từ trung độ) và thuộc từ là kết quả (đại hạn từ), việc đảo lộn thứ tự này luôn trở thành một sai lầm, 303.

Copula (Hệ từ), chỉ có trong những phán đoán phân tích, 424; ba cách liên kết chủ ngữ với thuộc từ, 441; hệ từ phủ định; 395, 397 n. 495.

Dialectic (biện chứng), trong nhiều nghĩa khác nhau, 1) một nghệ thuật tấn công và chống đỡ bằng luận cứ và là tiền thân của luận lý học, 340; 2) Các luận cứ thật tinh tế, cũng có thể là những luận cứ không trung thực, những cạm bẫy, điều nguy biện (*sophistry*), 342; 3) luận lý học ảo tưởng, 482; 4) ảo tưởng tự nhiên của tâm trí nhân loại khi xử lý những vấn đề bất định và tuyệt đối, tính mâu thuẫn thuộc những khái niệm như vậy, 477; 5) mâu thuẫn chứa đựng trong mỗi khái niệm, 488; 6) qui trình lưỡng phân của tuệ tri. 219. 242; 7) biện chứng trong thiên nhiên biện chứng khách quan của những người Kỳ-na phủ nhận qui luật mâu thuẫn, 415. 530; theo quan điểm của người Phật giáo Hegel đã lầm lẫn trong phương pháp biện chứng của ngài đến bốn mối tương quan hơi có phần khác nhau.

Dialectical Method (phương pháp biện chứng của những người Phật tử) (*apoha*), là phương pháp coi mỗi khái niệm như là thành viên của một cặp các thành phần đối kháng mâu thuẫn với nhau. Xin đọc dichotomy (nguyên tắc nhị phân); một sự vật hệ tại ở câu trả lời có hay không (*astināsti*), 490; tự thân trí tuệ luôn là phủ định, là một khả năng phân biệt “khỏi tha thể” hay phủ định, q. c., 460; phương pháp nhận thức một vật không tự tại trong “tự thân” nhưng tự tại “nơi tha thể” hữu hạn tính chính là tính phủ định mâu thuẫn với khả năng cảm giác lại là một khẳng định thuần túy. 192, 495.

Dichotomy (nguyên tắc nhị phân) (*dvadhī-karaṇa*, *vikalpa*, *apoha*) là khía cạnh căn bản thuộc trí tuệ nhân loại có thể tạo dựng được các khái niệm chỉ bằng cách kết hợp hai thành phần loại bỏ lẫn nhau một cách hoàn toàn, 478; chỉ “hai anh em song sanh” được sanh ra trong lãnh vực tuệ tri. 479; xin đọc thêm các từ Contradiction, Contraposition, Dialectic.

Fallacies (những sai lầm) một cách sắp loại sai lầm, 320; Sai lầm hoạt động thông qua ngôn ngữ được xử lý tách biệt như là (những điều tối nghĩa) hay những cạm bẫy (*chala*) không phải là những sai lầm luận lý học, 342; Sai lầm chống lại thực tại, hay sai lầm về tiểu tiền đề (*asiddha*), 327 ff., Sai lầm chống lại tính nhất quán, hay đại tiền đề (*anaikāntika*), 332 ff., sai lầm về lý do đảo lộn, 330; sai lầm mâu thuẫn, 336; việc bác bỏ sai lầm do ngài Dharmakīrti và những thêm thắt của chính ngài, 337;...

Identity (đồng nhất tính) (*tādātmya*). Bốn qui luật đồng nhất tính khác nhau. 423; qui luật đồng nhất tính Phật giáo có nghĩa là tham khảo về hai khái niệm khác nhau với cùng một điểm thực tại và cùng giống nhau. 419 ff.; Những khái niệm đồng nhất với nhau hiểu theo nghĩa khái niệm này được gộp lại trong khái niệm kia, 248, 424; một trong hai nguyên tắc lớn dựa vào toàn bộ những luận cứ của chúng ta đặt cơ sở trên đó 309.

Illusion (Ảo tưởng) (*brānti*, *vibhrama*) ảo tưởng học là ảo tưởng siêu thế (*mukhyā*) hay là ảo tưởng thực nghiệm (*prātibhāsikī*), 153; ảo tưởng siêu thế mà ảo tưởng đầu

tiên trong toàn bộ các ảo tưởng tự nhiên của trí tuệ con người (*buddher antar-upaplava*) khi ta xử lý các vấn đề bất định tính hay tuyệt đối tính, 477; nhưng ảo tưởng cũng vốn cố hữu trong mỗi cấu trúc của tuệ tri nhân loại, 483; luận lý học ảo tưởng lại mang tính biện chứng, 482; ảo tưởng không bao giờ do giác quan tạo ra được, vì giác quan không thể nào sai lầm được, bởi lẽ giác quan không thể nào phán đoán được, 156; ảo tưởng luôn luôn do cách giải thích sai lầm của cảm giác thông qua tuệ tri mà ra, như trên; đặc tính “phi ảo tưởng” (*abhānta*) được đưa vào định nghĩa của nhận thức giác quan do ngài Asanga, song ngài Dignāga lại loại bỏ, Ngài Dharmakīrti lại tái giới thiệu và ngài Dharmattara giải thích như là “bất khả nhận thức”, có nghĩa là ảo giác thuần túy, 154 ff.

Induction (Phép qui nạp), được gộp lại trong tam đoạn luận Ấn Độ với tên gọi là Ví dụ (*Exemple*)(*udāharāṇa*), 281; không phải là một thành phần tách biệt theo như ngài Dignāga chủ trương. Nhưng được gộp lại trong đại tiền đề như là nền tảng của phép qui nạp này 282; có hai phương pháp. Một là qui nạp đồng thuận và hai là qui nạp khác biệt (*sādharmya*, *vaidharmya*) tương ứng với hai hình thái luận điểm và phản hướng luận của tam đoạn luận, 285; Phép qui nạp không thể tách khỏi phép diễn dịch, 300; thành phần suy luận được tái nhận thức một cách vừa vặn mà không cần đến bất kỳ nghiên cứu tỉ mỉ chi tiết nào, như trên.

Inference (hậu kết) (*svārtha-anumāna*), là nhận thức một đối tượng thông qua tiêu hiệu (Tượng), 231; đây là một mở rộng của một phán đoán giác quan, 231; công thức của hậu kết là “ $X=B$, bởi lẽ đây là A ” trong đó X chính là cùng một chủ thể giống như trong một phán đoán giác quan, B và A là hai thuộc từ có tương quan với nhau như là lý do và hậu quả, như trên; I. có ba hạn từ, 233; chủ thể chính là tiểu từ, ở đây luôn luôn có yếu tố “điều này” (*this*), 232; yếu tố này có thể thay thế bằng cách ẩn dụ bằng một hiện tượng đầy đủ, 234; thuộc từ hậu kết chính là một vật như đã được nhận thức trong hậu kết, 235, 237; xin đọc Reason; có nhiều định nghĩa về hậu kết của I., 236; hậu kết chỉ nhận ra được điều phổ quát, như trên.; điều nhận thức hậu kết thiết yếu là (đây không phải là một tập hợp các mệnh đề) 238; hậu kết còn là nhận thức tính kiên định hơn là nhận thức thực tại, 240 ff. xin đọc thêm Relations.

Instantaneous Being (Hữu Thể Tức thời) (*kṣaṇikatva*) học thuyết căn bản thông qua đó hệ thống Phật giáo được xác minh “ngay một cú duy nhất” (*eka-prahāreṇa eva*), 80; thực tại tuyệt đối cũng mang tính tức khắc, tính động lực, 82; đây là một luồng chảy vũ trụ, 83; chỉ có khoảnh khắc đem lại hiệu quả, 81; những luận cứ xác minh điều này, 84 ff.; trong khoảnh khắc duy nhất có thực hiện hữu được ngụ ý là phi hiện hữu, “vật nhất thời tượng trưng cho tính đoạn diệt của chính mình”, 95; chỉ có thời khắc phi cấu tạo và có thực tuyệt đối, 106; cách tính toán khác nhau, 107; lịch sử, 108; những so sánh tương đương, 114; xin đọc thêm Reality, (causation, Thing-in-Itself).

Nội giác (sva-samvedana) (Nội quan), tâm thức luôn luôn là tự ý thức, 163; Ngài Dignāga chống lại những quan điểm của tất cả các trường phái duy thực và những quan điểm đang thịnh hành nơi phái Tiểu Thừa về nội giác, 166.

Judgment, (Phán đoán), ta có, (1) phán đoán giác quan (*ahyavasāya = vikalpa = niścaya*), là một quyết định do tuệ tri thực hiện liên quan đến đồng nhất hóa (identification) một thời điểm thực tại ngoại vi với một hình ảnh hay một khái niệm được tạo dựng nên, 211; câu mẫu của phán đoán như sau: “Đây là con bò”, như trên., chủ ngữ luôn luôn là yếu tố “đây là” (this), còn thuộc từ luôn luôn là một điều phổ quát, 212, 222; công thức của phán đoán là $X = A$, trong đó X là cảm giác thuần túy và A là một khái niệm hay một hình ảnh, 212; phán đoán xác định “tương đồng tính giữa các vật tuyệt đối khác nhau”, 88; ta gọi sự kiện này là “phù hợp tính” (conformity) (*sārūpya*). q. c; phán đoán thực sự chính là phán đoán giác quan, 227 f. J. phán đoán chính là hợp đề, 213; là phân tích, 219; là sự hiện hình cần thiết một hình ảnh trong đầu nơi ngoại cảnh, 221; phán đoán lại là việc đặt tên, 214; lịch sử phán đoán, 223; phán đoán tương đương, 226.

Judgment (Phán đoán (2)). Phán đoán về đồng phụ hậu kết, (*vyāpti*) hoặc giữa hai khái niệm (phán đoán phân tích), hay phán đoán giữa hai vấn đề sự kiện (tổng hợp hay nguyên nhân), 250.

Kalpanā, cách sắp xếp, cách tạo dựng, tưởng tượng sáng tạo, thuộc tính, phạm trù (*pañcavidha-kalpanā*), lưỡng phân (*vikalpa*) 219.

Motion (kriyā), (chuyển động) chính là gián đoạn, không liên tục, 98.

Negation (phủ định) có hai loại, hoặc là thiếu vắng (*anupalabdhi*) hay là đối nghịch (mâu thuẫn) (*virodha*), 459 n.; loại phủ định thứ nhất chính là một phán đoán phi-nhận thức 363; loại phủ định thứ hai hệ tại ở tính khác biệt, (tương phản) hai định nghĩa (*paricchitti=vyavacchitti*) nơi mỗi phán đoán hay tên gọi, 412; một nhận thức giác quan không bao giờ là phủ định, cảm giác luôn luôn là khẳng định, 192, 495; phủ định luôn luôn là nhận thức gián tiếp hay nhận thức hậu kết, 366; phủ định hệ tại ở nhận thức trực tiếp về một khoảng trống và về khước từ sự hiện diện tưởng tượng về đối tượng bị phủ nhận, 363, sự trùng hợp ngẫu nhiên giữa quan điểm này và học thuyết của ngài Sigwart, 390; phủ định đơn giản (*svabhāvānupalabdhi*) và phủ định suy diễn (*kāryādi - anupalabdhi*), 370 ff.; mười hình thái phủ định suy diễn., 375 ff.; tất cả đều có thể rút gọn thành phủ định đơn giản N., 382; loại phủ định này chỉ ám chỉ đến khả giác tính (*sensibilia*), 382; không thể nào phủ nhận những đối tượng siêu hình, 384; phủ định cố hữu nơi từng tên gọi, nơi từng phán đoán, nơi từng chính tuệ tri, p. 460, xin đọc thêm, Dialectic; lịch sử phủ định, 387; những phủ định tương đương, 390.

Pakṣa-dharmatā, mệnh đề thứ hai được áp dụng trong Tam đoạn Luận, một cách phối kết hợp tiểu tiền đề với kết luận 280.

Particular (điều đặc thù) (= đối tượng đặc thù, *svalakṣaṇa*), đọc thêm Thing-in-Itself (Nội Chất Thể) q. c.

Perception (Nhận thức), = nhận thức giác quan (*pratyakṣa*), là một trong hai nguồn trí năng (*pramāṇa*) nhận thức này là giác quan thuần túy (*nirvikalpaka*), 149; thực tại cảm giác thuần túy, 150, 179; bốn loại trực giác trực tiếp, 161; lịch sử về nhận thức, 169; nhận thức tương đương, 173; *savikalpaka*, phán đoán giác quan theo mẫu, “đây chính là con bò” (*so 'yam gauḥ*).

Reality (Thực tại) (*vastu=sat=paramārthasat=artha-dravya=dharma*), 1) về các yếu tố (*dharma*) đối nghịch lại với phi thực tại (ý tưởng) thuộc mỗi vật đa hợp, theo phái Tiểu Thừa; 2) về toàn khối tuyệt đối, đối nghịch lại với phi thực tại (*tương đối tính*), nơi toàn bộ các yếu tố, theo trường phái Mādhyamika, 3) thực tại Nội Chất Thể, có nghĩa là sự vật tương ứng với cảm giác thuần túy. Đối nghịch với phi thực tế (lý tưởng) nơi toàn bộ các cấu trúc tưởng tượng (thực tại bên ngoài) 69, 81, 506 ff.

Reason (lý do) (*hetu=linga=sādhana*), trực đứng cho mọi luận chứng, là trung từ, hay là điểm trung tâm, 235, 242, 248; toàn bộ các luận cứ của chúng ta dựa trên hai nguyên tắc lớn (*lý do*) đó là Đồng nhất tính và Nguyên nhân tính (*tādātmya-tadutpatti*), 248, 309; lý do luận lý hoàn hảo có ba loại (*tri-rūpa*), có ba điều kiện hình thức (cũng tương trưng cho các điều khoản qui luật tam đoạn luận, 244, và về nội dung cũng có đến ba loại, dựa trên hoặc là đồng nhất tính, nguyên nhân tính, hay là phủ định tính, 248, 277. 284; ta lại có lý do “đủ” có nghĩa là lý do cần thiết (*niścaya*), nếu lý do đó thỏa mãn ba điều kiện sau, a) hiện hữu chỉ trong những trường hợp giống nhau mà thôi, b) không bao giờ hiện diện nơi những trường hợp khác nhau, c) hiện diện nơi toàn bộ các chủ đề, 244; từng mỗi lỗi phạm một qui luật duy nhất nào, hay một cặp qui luật đó thời tức khắc sẽ dẫn đến Sai lầm Tương ứng, 320; chỉ có chính luận điểm khả thi về lý xuất hiện nơi những trường hợp giống nhau và khác nhau, 323; lý do đủ và lý do cần thiết (cũng để lại phủ định) được phân biệt hoặc là do đồng nhất tính (tham khảo đồng nhất) hay là do nguyên nhân (tham khảo phi đồng nhất, nhưng lại phụ thuộc) chẳng có khả năng thứ ba đâu, 248, 309; những phán đoán tương ứng (hậu kết) hoặc mang tính chất phân tích hay hợp đề, 250.

Relations (các mối tương quan) (*sambandha, saṃsarga*), tự thân tương quan chẳng tương trưng cho điều gì cả ngoài những gì có liên quan với nhau), 246; Tương quan trong thời gian và không gian do tưởng tượng sáng tạo tạo dựng lên, 84 ff.; tương quan phụ thuộc cần thiết (*avinābhāva-niyama*), 247; các tương quan toán học và năng động, 275; luôn luôn có thành phần phụ thuộc, là Lý do “đủ”, cần thiết hay là từ trung độ), là thành phần trên đó hậu quả phụ thuộc (là thuộc tính cần thiết hay đại hạn từ), như trên.; chỉ có hai loại tương quan phổ quát và tương quan nhất thiết, hoặc là các tương quan ý tưởng

ám chỉ đến một và cùng một thực tại (*tādāmya*) hay các mối tương quan thuộc vấn đề sự kiện, ta gọi là nguyên nhân (*tadutpatti*) 248; các mối tương quan này tạo ra những diễn dịch phân tích tương ứng (mang tính toán học hay, luận lý học) (*svabhāvānumāna*) và hậu kết tổng hợp, (nguyên nhân hay năng động) (*kāryānumāna*) 250 ff.; biểu mẫu các tương quan này mang tính trọn vẹn, 256. Xin đọc thêm. Categories (2), Analytical và Synthetical Judgments.

Sources of Knowledge (nguồn trí năng) (*pramāṇa*), chỉ có hai nguồn trí năng mà thôi, một là nguồn trực tiếp, hay mang tính giác quan, và hai là nguồn trí năng gián tiếp, hay Tuệ Tri, 74, 147, 237, 269; mỗi tương quan luận lý nơi việc khử trừ lẫn nhau; tính chất bất khả phân chia. 177; thiếu yếu tố giác quan tuệ tri là trống không (void), thiếu các hành vi trí tuệ thời trí năng trở thành mù quáng, 178, 212.

Space (Không gian) (*diś, ākāśa*) = *trương đẳng* (*vitāna, sthāulya*), đây chính là một cách cấu tạo thành do tưởng tượng sáng tạo, 85.

Sufficient Reason (*pramāṇa-viniscaya = hetu*), ...

Syllogism (Tam Đoạn Luận) (*parārthānumāna*), là cách diễn đạt một hậu kết ra bằng lời, 275; Tam đoạn luận hệ tại ở hai mệnh đề, một mệnh đề chung chung còn mệnh đề kia mang tính ứng dụng, 279; tam đoạn luận chung chung, hay đại tam đoạn luận diễn đạt một mối tương quan không tách rời (*avinābhāva = vyāpti*) liên quan đến hai khái niệm, tam đoạn luận ứng dụng hay tiểu tam đoạn luận (*pakṣa-dharmatā*) diễn đạt một tham khảo về qui luật chung chung đối với một điểm thực tại đặc thù, rất có thể là một phán đoán giác quan, 280; một cách đề cập tách biệt đến kết luận hay hợp đề vô dụng, 281; cũng chẳng phải là kết luận (phép qui nạp) về một thành phần riêng rẽ, 282; chỉ có hai hình thái Tam đoạn luận, 283, 303; toàn bộ các hình thái Aristotle đều là tinh tế sai lầm, 309; đại tiền đề diễn đạt Phụ tùy đi đôi với nhau (= luận điểm) hay phản hướng luận (*anvaya-vyatireka*), đây chính là một phán đoán giả thiết có điều kiện, 314; hai hình thái tam đoạn luận là *modus ponens* (dạng mang tính đề quyết) và *modus tollens* (dạng mang tính giả thuyết), thuộc hai tam đoạn luận giả thuyết hỗn hợp, 284, 303; Rất có thể trường phái đầu tiên đã nại đến *modus tollens* (dạng mang tính giả thuyết) chính là trường phái Sāṅkya., 293 (xin đọc cp. Appendix); *avīda-pañcaka*, 294; cả hai hình thái này đều tương ứng với hai phương pháp qui nạp chính, có nghĩa là phương pháp Đồng Thuận và phương pháp Khác Biệt, 285, 298; giá trị của phép phản hướng luận, 301; Tam đoạn luận nhân duyên, 309.

Synthesis double (Hợp đề kép) (*samavadhāna = ekīkaraṇa = kalpanā = vikalpa*), 1) về nhiều trực giác trong một khái niệm, 2) về hai khái niệm, 270; hợp đề về hiểu biết và về tái nhận thức trong cùng một khái niệm (*vitarka, vicāra*), là hai bước tuệ tri đầu tiên, 209.

Sunthetical Judgment (Phán đoán tổng hợp) (*kāryānumāna*), phán đoán phụ thuộc nhất thiết vào hai vấn đề sự kiện – tính phụ thuộc này chính là nguyên nhân, 250, 257.

Thing-in-Itself (Nội Chất Thể) (*sva-lakṣaṇa*), vật tồn tại tuyệt đối nơi tự thân, không giống như vật tồn tại nơi “tha thể”, một vật không bao gồm “một chút xíu tha thể nơi tự thân” (*añīyasāpi na aṃśena aparātmakam*), 181; thực tại tuyệt đối (trên bình diện luận lý), 183; Nội chất thể mang tính chất siêu thể, như trên, điều đặc thù tuyệt đối, như trên, không thể tượng trưng được bằng một hình ảnh nào cả, và khó diễn đạt, 185; một thời điểm đem lại hiệu quả, 189; có tương quan với đơn tử (monad) và nguyên tử (atom), 190; nội chất thể này mang tính năng động, 189; tạo ra một hình ảnh sống động, 186; tương ứng với luận lý khẳng định thuần túy (*viddhi-svarūpa*), 192; mối tương quan với Thực thể thứ nhất của ngài Aristotle, *Hoc Aliquid*, 198; - “đối với luận điểm tuyệt đối” của Herbart, 202; - đối với Nội Chất thể của Kant, 200; sự trùng hợp ngẫu nhiên với định nghĩa của Kant “điều gì trong hiện tượng tương ứng với giác quan thuần túy thời tạo ra chất thể siêu thể cho mọi đối tượng tập trung tự thân các vật đó (xin đọc thêm *Realitäts, Sachheit*)”, 201.

Time (thời gian) là kỳ gian (*sthūla-kāla, sthīratva*) là cấu trúc nơi tưởng tượng sáng tạo, chỉ có thực giống như một thời điểm mà thôi, (*kṣaṇa = svalakṣaṇa*). 84.

Understanding (trí tuệ) (*kalpanā, vikalpa, buddhi, niścaya*), nguồn trí năng không phải là cảm giác, 147; nhận thức gián tiếp, cấu trúc tư duy, tưởng tượng sáng tạo, phán đoán, hậu kết, hợp đề (dẫu có là hợp đề nhiều thành phần trong một khái niệm hay một hợp đề gồm hai khái niệm trong một phán đoán phụ tùy đi đôi với nhau, một tên gọi bao gồm toàn diện cả ba qui luật tư duy, có nghĩa là qui luật mâu thuẫn, qui luật đồng nhất và Diễn dịch nguyên nhân; nguồn trí năng biện chứng, nhận thức một đối tượng tự thân không tồn tại nơi chính mình, nhưng lại tồn tại nơi “tha thể” 546.

Universals (Điều Phổ Quát) (*sāmānya-lakṣaṇa*), theo các vị duy thực, điều phổ quát sở hữu tính đơn nhất, thường hằng tính và Tính Đỉnh Kết (cố hữu) nơi từng điều đặc thù thuộc cùng một loại (*ekatva-nityatva-ekasa mavetatva*) và những điều phủ định thuần túy (*apoha*), tên gọi luôn mang tính phủ định, 450; các tên gọi này chính là “những điểm giống nhau giữa những vật khác biệt tuyệt đối”, v. II, p. 416; những vật có thực đều là những điều đặc thù, chẳng tồn tại nơi các vật đó dù chỉ một chút chất liệu chung chung hay giống nhau nào cả, 445; thực tại của một chất liệu chung chung được thể chỗ bằng tương đồng tính của hành động, 446; một thời điểm đem lại hiệu quả của một thực tại thường hằng tạo ra một hình ảnh sống động và đặc thù ngay từ giây phút đầu tiên và trở thành mơ hồ và chung chung ở mức độ tính sống động này phai tàn đi; 186, 457; vì các khái niệm và phủ định được giải thích như vậy ta cũng có thể giải thích là những điều phổ quát cố hữu tính đơn nhất luận lý, tính ổn định luận lý, và Tính Đỉnh

Luận lý học Phật giáo tập 1

Kết (cố hữu) luận lý nơi những vật đặc thù, 475 – 6; điều đặc thù chính là một vật tồn tại “nơi tự thân”, (giống như Hegel) chủ trương điều phổ quát chỉ tồn tại “nơi tha thể” mà thôi, 484.

APPENDIX

Giáo Sư Ui trong xuất bản phẩm vừa rồi do Đại học Tendai thực hiện, trong lúc trưng ra những bằng chứng liên quan đến những nguồn trí năng Trung Hoa²³⁶⁴, đã chứng minh rằng ba khía cạnh luận lý của những người Sāṅkhyas và Nayasaumas²³⁶⁵ (= Pā śūpatas?) giới thiệu từ trước thời Vasubandhu. Như đã khẳng định ở trên,²³⁶⁶ điều làm bằng chứng thực sự do những người Sāṅkhyas chính là một sức mạnh đặc biệt được cho là thuộc về *modus tollens* nơi tam đoạn luận giả định tổng hợp, là qui luật năm *avīta-hetus*. Quả thật trong tam đoạn luận này, tiểu tiền đề chẳng gì khác hơn là khía cạnh lý lẽ đầu tiên và đại tiền đề tương ứng với khía cạnh thứ ba lại chính là phản hướng luận thuộc khía cạnh thứ hai. Hầu như tam đoạn luận giả định hỗn hợp giả định có sự hiện hữu của ba khía cạnh này. Điều khiến cho tính chất độc đáo nơi luận điểm của ngài Dignāga chính là tính chất ngang sức ngang tài nơi thành phần thứ hai và thứ ba. Dựa trên cơ sở này Dignāga bất đồng ý kiến với những người Sāṅkhyas cho rằng *modus tollens* (*avīt-hetu*) chỉ là một cách chứng minh độc lập, xin đọc Cp. N. mukha, bản dịch p. 21. Quả là một biến đổi có tầm quan trọng to lớn, ảnh hưởng đến điều xuất phát từ biện chứng của ngài Dignāga²³⁶⁷. Phần giới thiệu Tam Đoạn Luận giả định tổng hợp, là luận điểm và phản hướng luận, và ba khía cạnh của lý lẽ đó, có thể là do những người Sāṅkhyas đem lại. Tuy nhiên, tầm quan trọng nhận thức học của toàn bộ học thuyết, luận điểm trong luận lý học của ngài Dignāga được xác minh chẳng do bất kỳ người nào khác hơn là do chính một mình ngài Dignāga như những người Naiyāyiks luôn luôn chủ trương như vậy và tôi hy vọng, các vị độc giả khi đọc tác phẩm này của tôi sẽ không thể không nhận ra được điều đó.

2364. Tác phẩm Madhyāntānusāra - śāstra, không được biết đến tại Tây Tạng và được cho là chính ngài Bodhisattvas Nāgārjuna và ngài Asanga (?) biên soạn, ngài Gautama Prajñārucci đã dịch dưới triều đại Nhà Ngụy (Wei) vào năm 543 sau CN (B. Nanjio, № 1246). Tác phẩm này có đề cập đến ba khía cạnh trong một thứ tự đảo ngược – thành khía cạnh thứ nhất, thứ ba và thứ hai - hậu quả là do tính chất quan trọng gắn kết với *avīta-hetu*.

2365. Xin đọc cp. Tucci, các bản văn tiền Dignāga, p. XXIX n.

2366. Xin đọc cp. ở trên p. 293-4.

2367. Phương pháp biện chứng này cũng gần gũi hơn với tam đoạn luận do những vị Khắc Kỷ chuyên tu luyện, hơn là với tam đoạn luận của Aristotle. Nhưng các vị Khắc Kỷ lại không rút ra được từ đó cùng một kết luận giống như ngài Dignāga đã rút ra được.

Mục lục

Từ Viết Tắt.....	3
Lời tựa.....	5
Lời giới thiệu.....	7
ĐOẠN MỞ ĐẦU	9
§ 1. Luận lý Phật giáo là gì?	9
§ 2. Vị trí luận lý chiếm giữ trong lịch sử Phật giáo.	11
§ 3. Giai đoạn triết học Phật giáo đầu tiên.	11
§ 4. Giai đoạn Triết học Phật giáo thứ hai.....	15
§ 5. Giai đoạn Triết học Phật giáo thứ ba.	19
§ 6. Vị thế luận lý Phật giáo trong lịch sử triết học Ấn Độ.....	22
§ 7. Luận lý Phật giáo trước thời Dignāga.	34
§ 8. Tiểu sử của Dignāga.....	38
§ 9. Tiểu sử ngài Thiên Sư Dharmakīrti.....	41
§ 10. Các tác phẩm của ngài Dharmakīrti.	44
§ 11. Thứ tự các chương trong Kinh Pramāṇa-vārtika.....	44
§ 12. Các vị chú giải theo Trường phái Triết học.....	46
§ 13. Công dân Cashmere hay các vị chú giải theo trường phái triết học.....	47
§ 14. Các vị chú giải theo trường phái thứ ba hay trường phái tôn giáo.	49
§ 15. Luận lý học hậu Phật giáo và cuộc chiến giữa thuyết duy thực và thuyết Nhất nguyên tại Ấn Độ.	54
§ 16. Luận lý học Phật giáo tại Trung Quốc và Nhật Bản.	60
§ 17. Luận lý học Phật giáo tại Tây Tạng và Mông Cổ.	62
PHẦN I - THỰC TẠI VÀ TRÍ NĂNG	66
§ 1. Mục tiêu và Mục đích Luận lý học Phật giáo.	66
§ 2. Nguồn trí năng là gì?	69
§ 3. Tri thức và công nhận.....	71
§ 4. Thử nghiệm chân đế.....	72
§ 5. Quan điểm Duy Thực và Phật giáo về Kinh nghiệm.	74

Luận lý học Phật giáo tập 1

§ 6. Hai Thực Tại.	76
§ 7. Hai đặc tính thấy nơi nguồn trí năng.	78
§ 8. Những giới hạn tri thức. Thuyết giáo điều và Phê bình luận.	81

Phần II - THẾ GIỚI GIÁC QUAN

Chương I - HỌC THUYẾT SANH VẬT TỒN TẠI TỨC THỜI	86
§ 1. Khẳng định vấn đề.	86
§ 2. Thực tại động lực.	88
§ 3. Luận cứ Năng lực tưởng tượng về Thời gian và Không gian.	91
§ 4. Kỳ gian và Trương độ không có thực.	93
§ 5. Luận cứ từ nhận thức trực tiếp.	94
§ 6. Nhận thức không thể chứng minh kỳ gian là gì.	95
§ 7. Các luận cứ từ phân tích khái niệm hiện hữu.	96
§ 8. Luận cứ từ phân tích khái niệm phi hiện hữu.	98
§ 9. Công thức Śāntiraskita.	102
§ 10. Biến đổi và đoạn diệt.	103
§ 11. Chuyển động không liên tục.	105
§ 12. Đoạn diệt là một điều tiền nghiệm đích xác.	108
§ 13. Tính Nhất thời suy diễn ra từ định luật mâu thuẫn.	110
§ 14. Liệu Thực tại có phải là thời điểm chẳng? Phép tính Vi phân.	112
§ 15. Lịch sử học thuyết Tính nhất thời.	114
§ 16. Một số học thuyết Tây Âu tương đương.	120

Chương II - NHÂN QUẢ

§ 1. Nhân Quả Là Điều Phụ Thuộc Thực Dụng.	124
§ 2. Công Thức Nguyên Nhân.	127
§ 3. Nhân Quả và Thực tại Đồng Nhất.	129
§ 4. Hai loại duyên khởi.	130
§ 5. Tính đa dạng nơi nguyên nhân.	132
§ 6. Tính Bất tận nơi nguyên nhân.	135
§ 7. Nhân quả và Tự do ý chí.	137
§ 8. Bốn ý nghĩa của Nguyên tắc Duyên Khởi.	140

Luận lý học Phật giáo tập 1

§ 9. Một số Học thuyết phương Tây tương đương.	146
Chương III - NHẬN THỨC GIÁC QUAN	
§ 1. Định nghĩa Nhận Thức Giác Quan.	150
§ 2. Thí nghiệm của ngài Dharmakīrti.	154
§ 3. Nhận thức và Ảo tưởng.	157
§ 4. Tính chất đa dạng của nội quan.	164
§ 5. Lịch sử quan điểm Ấn Độ về Nhận thức Giác quan.	172
§ 6. Một số Học thuyết châu Âu tương đương.	177
Chương IV - THỰC TẠI TUYỆT ĐỐI	
§ 1. Thực tại Tuyệt đối là gì?	184
§ 2. Vật Đặc thù là Thực tại tuyệt đối.	186
§ 3. Thực tại là điều không thể diễn tả được bằng lời.	189
§ 4. Thực tại tạo ra một hình ảnh sống động.	190
§ 5. Thực tại tuyệt đối mang tính năng động.	192
§ 6. Đơn tử và Nguyên tử.	194
§ 7. Thực tại chính là Khẳng định.	196
§ 8. Những điều phản bác.	197
§ 9. Sự phát triển các quan điểm về thực tại.	199
§ 10. Một số Học thuyết châu Âu tương đương.	201
PHẦN III - THẾ GIỚI ĐƯỢC TÁC THÀNH	
Chương I - PHÁN ĐOÁN.	208
§ 1. Chuyển từ cảm giác thuần túy sang khái niệm.	208
§ 2. Những bước trí tuệ đầu tiên.	213
§ 3. Phán đoán là gì?	215
§ 4. Phán đoán và tổng hợp trong các khái niệm.	217
§ 5. Phán đoán và Đặt tên.	218
§ 6. Các Phạm trù.	220
§ 7. Phân tích Phán đoán.	222
§ 8. Phán đoán có giá trị khách quan.	224
§ 9. Lịch sử nói về học thuyết Phán đoán.	227

Luận lý học Phật giáo tập 1

§ 10. Một số Học thuyết châu Âu tương đương.	230
Chương II - HẬU KẾT	234
§ 1. Phán đoán và Hậu kết.	234
§ 2. Ba hạn từ.	236
§ 3. Một số định nghĩa hậu kết đa dạng.	239
§ 4. Suy luận và Hậu kết	241
§ 5. Hậu kết trở thành chánh trí năng đến mức độ nào?	243
§ 6. Ba khía cạnh lý luận.....	245
§ 7. Bài Tiểu luận về Tương quan của ngài Dharmakīrti.....	249
§ 8. Hai đường nét phụ thuộc.....	251
§ 9. Những phán đoán phân tích và tổng hợp.	254
§ 10. Biểu mẫu chung cuộc các Phạm trừ.....	255
§ 11. Liệu các tiết mục trong biểu mẫu có loại trừ nhau không.....	259
§ 12. Liệu biểu mẫu tương quan Phật giáo đã thấu đáo chưa?	260
§ 13. Những Phán đoán Phổ quát và Thiết yếu.....	264
§ 14. Những giới hạn trong sử dụng tuệ tri thuần túy.	266
§ 15. Phác họa Lịch sử những quan điểm về hậu kết.	268
§ 16. Một số Học thuyết phương Tây Tương đương.	272
Chương III - TAM ĐOẠN LUẬN	278
§ 1. Định nghĩa Tam Đoạn Luận.....	278
§ 2. Các Thành phần của Tam Đoạn Luận.....	282
§ 3. Tam Đoạn Luận và Quy Nạp.	284
§ 4. Những hình thái Tam Đoạn Luận.	286
§ 5. Tam Đoạn Luận có giá trị gì.	290
§ 6. Phác họa Lịch sử Tam Đoạn Luận được quan niệm như là hậu kết “dành cho người khác”	293
§ 7. Tam Đoạn Luận Tây phương và Tam Đoạn Luận Phật giáo.....	299
Chương IV - NHỮNG SAI LẦM LUẬN LÝ.....	323
§ 1. Phân Loại.	323
§ 2. Sai Lầm Ngược Lại Với Thực Tại (<i>asiddha-hetv-ābhāsa</i>).	330

Luận lý học Phật giáo tập 1

§ 3. Sai lầm nơi Nguyên nhân trái ngược.	334
§ 4. Sai lầm thuộc Nguyên nhân không chắc chắn.	336
§ 5. Sai lầm tương phản.	340
§ 6. Một số tình huống do ngài Dharmakīrti thêm vào.	341
§ 7. Lịch sử.	344
§ 8. Một số Học thuyết Tây Âu tương đương.	357

Phần IV - PHỦ ĐỊNH

Chương I - PHÁN ĐOÁN PHỦ ĐỊNH	367
§ 1. Yếu tính của Phủ định là gì?	367
§ 2. Phủ định cũng chính là hậu kết.	370
§ 3. Những Hình thái Tam đoạn luận Phủ định.	374
Hình thái Phủ định Đơn giản.	374
§ 4. Mười Hình thái còn lại.	380
§ 5. Tính chất quan trọng của Phủ định.	387
§ 6. Mâu thuẫn và Nhân quả chỉ tồn tại trong lãnh vực thường nghiệm.	388
§ 7. Phủ định những đối tượng vô dụng.	390
§ 8. Những diễn biến tại Ấn Độ.	393
§ 9. Một số Học thuyết phương Tây tương đương.	396
Chương II - QUI LUẬT MÂU THUẪN.....	406
§ 1. Nguồn gốc Mâu thuẫn là gì?	406
§ 2. Mâu thuẫn mang tính chất Luận lý.	408
§ 3. Đối kháng Năng động.	410
§ 4. Luật Tha thể.	414
§ 5. Những công thức luật Mâu thuẫn và luật Tha thể.....	416
§ 6. Những Trường phái Ấn Độ bàn về Luật Mâu thuẫn.....	418
§ 7. Một số Học thuyết phương Tây tương đương.	421
Chương III - TÍNH PHỔ QUÁT.....	447
§ 1. Phổ Quát Tính Tĩnh Tại Vạn Vật Thay Thế Tương Đồng	447
Tính Hành Động.	447
§ 2. Lịch sử liên quan đến vấn đề Phổ Quát.	452

Luận lý học Phật giáo tập 1

§ 3. Một số Học thuyết phương Tây tương đương.	454
Chương IV - BIỆN CHỨNG TÍNH.....	460
§ 1. Chính Danh Thuyết Dignāga.	460
§ 2. Jinedrabuddhi Chú Giải về Ý Nghĩa Phủ Định Các Tên Gọi.	465
§ 3. Śāntirakṣita và Kamalaśīla bàn về ý nghĩa phủ định của những hạn từ.....	473
§ 4. Phác Thảo Lịch Sử phát triển Phương pháp	480
Biện luận Phật giáo.	480
§ 5. Một số Học Thuyết phương Tây tương đương.	485
Chương V - TỰ TÍNH NGOẠI CẢNH	508
§ 1. Tự Tính Là Gì?	508
§ 2. Thực tại ngoại vi là gì?	510
§ 3. Tam Giới.	511
§ 4. Duy Thực Thuyết Phê Phán.	512
§ 5. Nhất Nguyên Thuyết Tuyệt Đối.....	515
§ 6. Duy Tâm Thuyết.	516
§ 7. Tiểu luận ngắn Dignāgas viết về phi thực tại ngoại cảnh.	521
§ 8. Tập Tiểu Luận Dharmakīrti viết về việc khước từ.....	524
§ 9. Lược sử vấn đề thực tại liên quan đến cõi ngoại cảnh.....	527
(liên quan đến thế giới bên ngoài).	527
§ 10. Một số Học Thuyết Phương Tây Tương Đương.....	532
§ 11. Tiểu Luận Ấn Độ - phương Tây về thực tại Ngoại Cảnh.....	539
KẾT LUẬN.....	547
APPENDIX.....	558

LUẬN LÝ HỌC PHẬT GIÁO

(tập 1)

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/57-06/HĐ
Số QĐXB: 366/QĐ-NXBHĐ ký ngày 16/03/2017
Mã số ISBN: 978-604-951-838-6.
In xong và nộp lưu chiểu năm 2017.