

T. R. V. MURTI

TRIẾT HỌC TRUNG TÂM CỦA PHẬT GIÁO

NGHIÊN CỨU
TRIẾT HỌC TRUNG QUÁN
A STUDY OF THE MĀDHYAMIKA SYSTEM

TẬP II
BIỆN CHỨNG PHÁP
NHƯ LÀ HỆ THỐNG TRIẾT HỌC
&
TRUNG QUÁN VÀ CÁC HỆ THỐNG
TRIẾT HỌC LIÊN QUAN

THÍCH NHUẬN CHÂU dịch

Nhà xuất bản Ananda Viet Foundation

Copyright © 2019 Thích Nhuận Châu
All rights reserved.
ISBN: 9781672361729

MỤC LỤC

Lời Giới Thiệu & Lời Tựa	i
5 Chương 5. Cấu Trúc Biện Chứng Pháp Trung Quán	03
6 Chương 6. Những Phản Đối Chống Lại Mỗi Quan Tâm Của Biện Chứng Pháp	42
7 Chương 7. Sự Vận Dụng Của Biện Chứng Pháp	77
8 Chương 8. Quan Niệm Của Trung Quán Về Triết Học Như Là Bát-Nhã Ba-La-Mật-Đa	159
9 Chương 9. Tuyệt Đối Và Hiện Tượng	193
10 Chương 10. Biện Chứng Pháp Và Giải Thoát	241
11 Chương 11. Tuyệt Đối Và Như Lai	274
12 Chương 12. Trung Quán Và Một Số Hệ Thống Biện Chứng Pháp Phương Tây	299
13 Chương 13. Tuyệt Đối Luận Của Trung Quán, Duy Thức Và Phệ-Đàn-Đa (Vedānta)	328
14 Chương 14. Đánh giá hệ thống Trung Quán	358
Phụ Lục. Chú giải về 20 dạng Tánh Không (śūnyatā)	379

LỜI GIỚI THIỆU

Triết học Trung quán đã dẫn đến cuộc cách mạng thực sự và triệt để trong tư tưởng đạo Phật và qua đó, ảnh hưởng đến toàn bộ lĩnh vực triết học Ấn Độ. Toàn bộ tư tưởng Phật Giáo đều chuyển sang học thuyết Tánh không (śūnyatā) của triết học Trung quán.

Triết Học Trung Tâm của Phật Giáo: Nghiên Cứu Triết Học Trung Quán là tác phẩm quan trọng của T.R.V. Murti - nhà tư tưởng lỗi lạc trong số những triết gia Ấn Độ của thế kỷ thứ XX. Ông là đại biểu ưu tú nhất cho triết học truyền thống Ấn Độ trên thế giới.

Đây là công trình nghiên cứu đầy đủ về Triết học Trung quán, là tác phẩm khảo cứu nghiêm túc được đánh giá là một trong những cuốn sách hay nhất thế giới về Trung quán.

Tác phẩm cũng là luận án Tiến sĩ Văn chương thuộc Đại học Banaras Hindu University, (Varanasi) được trình bày thành 3 phần, và các phần được nối kết nhau với độ dài

không đồng nhất.

Vì số lượng trang của tác phẩm quá dài nên chúng tôi in thành hai tập:

Tập I chủ yếu là lịch sử Trung quán, vạch lại nguồn gốc ban đầu và quá trình phát triển của Trung quán, biện chứng pháp Trung quán, như là nỗ lực hóa giải những mâu thuẫn gây ra bởi hai truyền thống chính trong triết học Ấn Độ, hữu ngã luận và vô ngã luận. Việc sử dụng biện chứng pháp có thể được tìm thấy trong sự ‘im lặng’ trứ danh của Đức Phật, trong sự khước từ những suy đoán tư biện (speculate) và suy lường các phạm trù thực tại siêu nghiệm (transcendent reality). Sự phát triển các giai đoạn và trường phái tư tưởng cùng văn hệ Trung quán cùng là ảnh hưởng có thể thấy được của Trung quán vào những nền triết học sau này, đặc biệt là trên Duy thức tông (Vijñānavāda) và Phệ-đàn-đa (Vedānta).

Tập này gồm 4 chương: (1) nguồn gốc và sự phát triển của triết học Trung quán, (2) sự im lặng của đức Phật và khởi nguyên của biện chứng pháp Trung quán, (3) sự phát triển hai truyền thống và hưng khởi hệ thống triết học Trung quán, và (4) ảnh hưởng của biện chứng pháp Trung quán.

Tập II gồm 10 chương, được phân ra làm hai phần, phần đầu là phần chính của tác phẩm, được dành để trình bày toàn bộ phê bình của triết học Trung quán, cấu trúc của biện chứng pháp Trung quán và áp dụng biện chứng pháp Trung quán vào các phạm trù tư tưởng, ý niệm về cảnh giới tuyệt đối, và đạo đức tôn giáo.

Phần này gồm 7 chương, (5) cấu trúc biện chứng pháp Trung quán, (6) những phản đối chống lại mối quan tâm của biện chứng pháp, (7) sự vận dụng của biện chứng pháp, (8) quan niệm của Trung quán về triết học như là Bát-nhã ba-la-mật-đa, (9) tuyệt đối và hiện tượng, (10) biện chứng pháp và giải thoát, và (11) Tuyệt đối và Như lai.

Phần sau gồm 3 chương cuối là đối chiếu tư tưởng Trung quán với những hệ thống triết học biện chứng pháp nổi tiếng ở phương Tây, như Kant, Hegel, Bradley, và đưa ra nghiên cứu ngắn gọn các nền triết học khác nhau theo Tuyệt đối luận, như Trung quán, Duy thức và Phệ-đàn-đa (Vedānta), mà lập trường tư tưởng dị biệt của chúng, chưa được đánh giá đầy đủ.

Phần này gồm 3 chương, (12) Trung quán và một số hệ thống biện chứng pháp phương Tây, (13) tuyệt đối luận của Trung quán, Duy thức và Phệ-đàn-đa, và (14) đánh giá hệ thống Trung quán.

T.R.V. Murti là một nhà tư tưởng lớn thẩm nhuận cả hai nền triết học phương Tây và phương Đông đã khẳng định: *“Biện chứng pháp của Hegel là một sản phẩm vô dụng, xa hoa phù phiếm, không có giá trị về phương diện tâm linh”* (*“The dialectic of Hegel is a brilliant superfluity, it had no spiritual value”*) * để kêu gọi thế giới quay về đời sống tâm linh phương Đông, đặc biệt là Tuyệt đối luận của Trung quán, xem như đó là lối thoát cuối cùng và duy nhất cho nhân loại.

Nhà xuất bản *Ananda Viet Foundation* trân trọng giới thiệu cùng bạn đọc bản dịch Việt trọn bộ 2 tập của Thượng tọa

Thích Nhuận Châu. Bản dịch được thực hiện từ nguyên tác tiếng Anh *The Central Philosophy of Buddhism* của T.R.V. Murti.

Nhân đây, *Thư Viện Hoa Sen và Nhà Xuất Bản Ananda Viet Foundation* xin chân thành cảm tạ thầy Thích Nhuận Châu đã gửi cho toàn bộ bản dịch để xuất bản từ rất lâu, nhưng mãi đến nay mới được xuất bản thành sách. Cũng cảm ơn Đạo hữu Quỳnh Trần đã rà soát bản cuối trước khi sách được in.

Trân trọng kính giới thiệu,

Nhà xuất bản Ananda Viet Foundation | Tâm Diệu

(*) T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, George Allen and Unwin, 1968, p. 305

NGHIÊN CỨU TRIẾT HỌC TRUNG QUÁN TẬP 2

LỜI TỰA

“Mặc dù trải qua 100 năm từ khi có sự bắt đầu những nghiên cứu khoa học về đạo Phật ở Châu Âu, tuy vậy, chúng ta vẫn còn đang mơ hồ về nền tảng giáo lý của tôn giáo này và tính triết học của nó. Chắc chắn không có một tôn giáo nào khác đã chứng tỏ một cách rất kiên định để làm sáng tỏ những trình bày có tính hệ thống của mình.” Nhận xét này của cố Giáo sư Stcherbatsky trong tác phẩm *Conception of Buddhist Nirvāṇa* vào năm 1927, đến hôm nay vẫn còn lưu lại không ít tính xác thực. Đó cũng là thước đo những khó khăn mà người ta gặp phải trên lĩnh vực này. Tính chất bao quát của đạo Phật rộng lớn đáng kinh ngạc. Tính đa dạng và đồ sộ của các văn hiến, kinh điển, luận giải và tính hệ thống, đã trải dài một thời kỳ hơn 15 thế kỷ, rải rác trong vết cắt của các ngôn ngữ Sanskrit, Pāli, Tây Tạng, Hán và vài ngôn ngữ của người Mông Cổ.

Sự phức tạp gây không ít khó khăn; các bộ phái và chi phái bị bối rối trong số lượng tác phẩm và những khúc quanh gập ghềnh của tư tưởng. Khó khăn lớn nhất gặp phải là cách giải thích về các truyền thống đã được công nhận để có thể đương đầu với những điều thiếu chính xác và thiếu chuẩn mực trong cách hiểu của chúng ta. Cho dù với những khó khăn đã được thừa nhận này, một nỗ lực nhất định cần được tiến hành để nhận thức về đạo Phật. Điều này rất cần thiết cho một nhận thức được hiệu chỉnh và có kết quả

về triết học và tôn giáo Ấn Độ mà trên đó, Phật giáo đã vận dụng được những ảnh hưởng sâu sắc và nhất định.

Lại nữa, Phật giáo định hình nên nền văn hóa chủ đạo của của các quốc gia Đông Nam Á và Viễn Đông. Nghiên cứu Phật giáo cũng nên chứng minh giá trị như là một sự góp phần cho văn hóa thế giới. Và điều này có lẽ là chẳng phải không có ý nghĩa trong bối cảnh thế giới ngày nay.

Triết học Trung quán kêu gọi sự chú ý của chúng ta, như một hệ thống đã tạo nên cuộc cách mạng trong đạo Phật và qua đó, toàn lĩnh vực triết học Ấn Độ. Toàn bộ tư tưởng đạo Phật chuyển sang học thuyết Tánh không của triết học Trung quán. Dòng đa nguyên luận của Phật giáo trước đây, sự khước từ thực thể (substance) và đúng hơn là không có khả năng phê phán về sự đề xuất học thuyết về các thành tố tạo nên vũ trụ (theory of elements), [1] rõ ràng là chuẩn bị cho sự phê phán triệt để và biện chứng về ý thức tự nội (self-conscious dialectic) của Long Thụ. Quan niệm luận của Du-già Duy thức tông mặc nhiên chấp nhận học thuyết Tánh không (śūnyatā) của Trung quán, và chuyển cho nó một ý nghĩa Duy tâm luận (idealistic).

Khuynh hướng phê phán và tuyệt đối luận trong tư tưởng Bà-la-môn cũng có thể tìm thấy dấu tích trong Trung quán.

Xem xét vai trò quan trọng của tư tưởng Trung quán, tôi đã mạo muội đánh giá đó là *Triết học trung tâm của đạo Phật*. Văn học hiện đại về chủ đề này vừa không quá phong phú vừa không tránh khỏi những hiểu lầm. Chính tác phẩm giáo khoa tiêu chuẩn của chúng ta về triết học Ấn Độ đã chuyển tải cái nhìn có tính chiều lệ về hệ thống. Một phần có khuynh hướng từ các nhà phê bình và sử gia, về mặt tư tưởng, phê phán loại trừ nó như là hư vô chủ nghĩa; thậm chí nhiều nơi đồng nhất tư tưởng ấy với triết học Phê-đàn-đa. Phê phán như vậy là không am hiểu cũng như sẽ

gây hiểu lầm. Tác phẩm của Th. Stcherbatsky, cuốn *Conception of Buddhist Nirvāṇa*, là một ngoại lệ. Nhưng hầu như không có gì để mong chờ trong dòng chảy gồm 60 trang giấy, phần lớn là dành cho luận chiến và giải thích ý niệm niết-bàn, có điều gì đó giống như một trình bày thích đáng về triết học Trung quán.

Cuốn sách này như một nỗ lực để lấp đi khoảng trống kiến thức của chúng ta. Đó là một nghiên cứu hoàn chỉnh về triết học Trung quán từ mọi khía cạnh trọng yếu.

Tập sách này được trình bày rõ ràng thành 3 phần, và các phần được nối kết nhau với độ dài không đồng nhất. Phần thứ nhất chủ yếu là lịch sử: dõi theo nguồn gốc và phát triển triết học Trung quán, biện chứng pháp, như là nỗ lực hóa giải những mâu thuẫn gây ra bởi hai truyền thống chính trong triết học Ấn Độ, Hữu ngã luận[2] (Thực thể thực tại luận) và Vô ngã luận.[3] Việc sử dụng biện chứng pháp có thể được tìm thấy trong sự ‘im lặng’[4] trừu tượng của Đức Phật, trong sự khước từ những suy đoán tư biện (speculate) và suy lường các phạm trù thực tại siêu nghiệm (transcendent reality). Sự phát triển các giai đoạn và trường phái tư tưởng cùng văn hệ Trung quán được đề cập khá dài.

Ảnh hưởng có thể thấy được của Trung quán vào những triết học sau này, đặc biệt là trên Duy thức tông (Vijñānavāda) và Phệ-đàn-đa cũng được trình bày sơ qua. Phần thứ hai là phần chính, được dành để trình bày toàn bộ phê bình của triết học Trung quán, cấu trúc của biện chứng pháp, áp dụng của biện chứng pháp vào các phạm trù tư tưởng, ý niệm về Tuyệt đối, và đạo đức tôn giáo. Chương bàn về Ứng dụng biện chứng pháp Trung quán chủ yếu là những quan tâm lịch sử và phân nào mang tính kỹ thuật; có thể được bỏ qua trong lần đọc đầu tiên. Phần sau cùng là đối chiếu tư tưởng Trung quán với vài hệ thống biện chứng pháp nổi tiếng của phương Tây,

như Kant, Hegel, Bradley, và đưa ra nghiên cứu ngắn gọn về các Tuyệt đối luận khác như Trung quán, Duy thức và Phê đàn-đa, vốn có những quan điểm khác nhau chưa được đánh giá nhất quán.

Có chút nan giải cho mỗi trình độ trong các nghiên cứu ti giáo. Không có hai hệ thống tư tưởng hay thậm chí các phương diện tư tưởng nào đồng nhất hay tương tự với nhau. Mặt khác, nếu các tư tưởng đó là độc nhất, chúng ta cũng không thể nào phân biệt hay nhận thức được chúng. Nỗ lực thường xuyên của tôi là rút ra những nét độc đáo, trong mỗi chủ đề quan trọng, giữa Trung quán, Duy thức, và Phê-đàn-đa. Tôi cũng cố gắng để nhận ra sự phát triển tư tưởng ở đây trong ánh sáng tri thức được phát triển từ những khuynh hướng tương tự ở phương Tây.

Đặc biệt, tôi có một tham khảo nhấn mạnh vào Kant như là một khía cạnh giải thích sáng tỏ về Trung quán. Tôi đã gắng hết sức mình xem xét sự khác nhau về quan điểm và nền tảng triết học Ấn Độ và triết học phương Tây. Cho dù những khiếm khuyết của nó, phương pháp ti giáo có lẽ là phương pháp duy nhất để qua đó, tư tưởng Ấn Độ có thể dễ nhận thức được đối với độc giả phương Tây trong những thuật ngữ thuộc về khái niệm triết học tương tự.

Điều may mắn là chúng tôi không chỉ có được bản chính *Trung quán luận tụng* (*Mūlamadhyamaka-karikā*) mà thực tế, chúng tôi có được tất cả các bản văn quan trọng hoặc từ bản gốc Sanskrit hay các bản được phục hồi hay bản dịch.

Những hỗ trợ từ nguồn gốc Tây Tạng chắc chắn đã bổ sung thông tin cho hệ thống, đặc biệt là về Phật Hộ và Thanh Biện. Tuy nhiên, đây không phải là thiếu sót nghiêm trọng, khi chúng tôi có văn bản tiếng Sanskrit tiêu biểu cho mọi thời kỳ, ngay từ khởi thủy với Long Thụ cho đến tác phẩm *Nhập Bồ-đề hành luận tế sơ* (*Pañjikā*)[5] của Bát-nhã-ca-la-ma-đế (*Prajñākaramati*) vào thế kỷ thứ XI, khi Phật giáo hoàn toàn biến mất khỏi Ấn Độ. Bên cạnh đó,

trong một hệ thống triết học hoàn toàn mang tính biện chứng pháp và không phải là một học thuyết, những tư liệu bổ sung mà chúng tôi có thể lược lặt được từ các nguồn khác không thể nào không ảnh hưởng đến những trình bày và giải thích chính yếu về hệ thống triết học này.

Tôi đã tiếp cận đề tài này không phải như một nhà ngữ văn học (philologist) hoặc như một nhà khảo cổ học (antiquarian), mà là một người cố gắng khôi phục và giành lại tinh thần của triết học Trung quán. Lịch sử của một nền triết học không phải là một danh phẩm quý hiếm đã lỗi thời, mà là mô tả sinh động về những ý tưởng; thực chất đó là một sự trình bày và đánh giá lại.

Có thể là những nhà phê bình luôn luôn không tán đồng với tôi trong kiến giải về Trung quán và qua đó, nhiều phương diện trong tư tưởng Ấn Độ. Về mặt triết học, những dị biệt về cách giải thích đều là chính đáng, và thậm chí còn được hoan nghênh. Chính tôi sẽ bù đắp cho hoàn chỉnh nếu nỗ lực của mình khi có được trợ lực, trong mức độ nào đó, để hiểu ra tiến trình quan trọng của tư tưởng Ấn Độ.

Xin được ghi lại lời tri ân của mình. Trước hết, xin tỏ lòng kính trọng đến Giáo sư K.C. Bhattacharyya về ý tưởng chủ đạo của luận giải này.

Tôi đã sử dụng phần lớn tác phẩm đã xuất bản của các vị: Stcherbatsky, Poussin, Winternitz, McGovern, Radhakrishnan, Vidhushekhar Bhattacharyya và nhiều vị khác.

Lời tri ân xin dành cho những bậc có trách nhiệm. Cuốn sách này được đệ trình như là luận án Tiến sĩ Văn chương thuộc Đại học Benares Hindu.

Tri ân những vị đã giám định luận văn, Học giả Gopinath Kaviraj, Giáo sư Vidhushekhar Bhattacharyya và Tiến sĩ Benoyatosh Bhattacharyya. Xin tri ân về những phê bình giá trị và những gợi ý hữu ích của quý vị. Xin biểu lộ sự hàm ân rất lớn từ những bằng hữu quý mến, Giáo thọ

sur Acārya) Narendra Deva, Giáo sư G. R. Malkani (Giám đốc Viện triết học Ấn Độ, Amalner), Tiến sĩ C. Nārāyaṇa Menon (Giáo sư Anh ngữ Đại học Benares), Ngài (Śrī) B. K. Mallik thuộc Đại học Exeter, Oxford, và tri ân đến Ông Alston thuộc Đại học New College, Oxford, đã đọc bản đánh máy và dành cho tôi những gợi ý giá trị để hoàn thiện kiểu mẫu và cách trình bày. Cuốn sách sẽ bị sai sót rất nhiều nếu không nhờ những giúp đỡ này. Lòng tri ân sâu xa nhất xin dành cho bậc Thầy đáng kính, Giáo sư S. Radhakrishnan. Công trình này được đảm trách bằng sự hướng dẫn nhiệt tâm của Thầy. Thầy rất vui lòng duyệt lại bản thảo và gợi cho tôi những gợi ý toàn diện và hữu ích từ Đại học Oxford. Thầy cũng tỏ ra quan tâm sâu sắc đến ấn bản sách này, đã khuyến khích tôi hãy hy vọng rằng đây có thể là một tác phẩm hữu ích về đề tài này. Xin biểu hiện sự hàm ân sâu xa đến Thầy khi đã dành tất cả lòng tốt cho tôi.

Triết học trung tâm của đạo Phật trân trọng dành tặng riêng Thầy như là thể hiện lòng biết ơn và khâm phục của tôi. Giáo sư Radhakrishnan đã làm rất nhiều để hồi sinh sự quan tâm đến triết học Ấn Độ và những nghiên cứu Phật học.

Xin có lời biết ơn sâu sắc đến Ông K. J. Spalding, Ủy viên Giám đốc Đại học Brasenose College, Oxford và Tiến sĩ quá cố H. N. Spalding về những khuyến khích và giúp đỡ cho tôi. Tiến sĩ Spalding đã cho tôi vinh dự khi Ông đến nghe buổi thuyết trình của tôi về đề tài Trung kỳ và Hậu kỳ Phật giáo (*Middle and Last Phases of Buddhism*) vào học kỳ Michaelmas [6] năm 1949 ở Đại học Oxford, nơi tôi đang là Trợ giảng cho Giáo sư Spalding môn Tôn giáo và Đạo đức học Đông phương trong 1 năm. Sự qua đời của Giáo sư Spalding là một mất mát lớn lao đối với sự nghiệp văn hóa Ấn Độ. Xin thể hiện lòng tri ân sâu xa đến người bạn trẻ của tôi, Tiến sĩ Rama Kanta Tripathi, Tiến

sĩ Ashok Kumar Chatteree và Ngài K. Sivaraman về những hỗ trợ sinh động và hợp tác trong khi viết tập sách này; tôi đã có những lợi ích rất to lớn khi thảo luận với các bạn về nhiều đề tài liên quan đến sách này.

Xin có lòng tri ân đến Biên tập viên (Giáo sư P. A. Schilpp) và Nhà xuất bản (Messrs. Tudor Publishing Company) của tác phẩm *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*, và các Ông George Allen và Unwin, người xuất bản cuốn *The History of Philosophy, Eastern and Western*, và Biên tập viên của tạp chí *University of Ceylon Review* đã cho phép sao chép các bài báo lần đầu tiên được in trong ấn phẩm của bản trường.

T. R. V. Murti.

Tháng 12, 1954.

[1] Tức hợp thể Ngũ uẩn.

[2] S: Ātmavāda; e: substance view of reality.

[3] S: anātmavāda; e: modal view of reality.

[4] Hán: 沉默; E: silence.

[5] Prajñākaramati; 950-1000; t: Mkhas pasgo drug. Người đồng thời với Bảo Tích Tĩnh (s: Ratnakarsanti 寶積靜 và Trí Cát Hữu 智吉友; Jñānaśrimitra;). Tác giả của *Nhập bồ-đề hành luận tế số* 入菩提行論細疏 (S: Bodhicaryāvatārapañjikā; e: Commentary on Śāntideva's Introduction to the Practice of the Bodhisattva). Và *Hiện quán trang nghiêm luận chú nhiếp nghĩa*; 現觀莊嚴論注攝義; s: Abhisamayāla-mkāvṛtipiṇḍārtha.

[6] Học kỳ vào mùa thu ở các trường Đại học Oxford và Cambridg

BẢNG VIẾT TẮT

- AAA *AbhisamayĀlaṃkāṛĀloka of Haribhadra*, G.O.S., Baroda.
- AK *AbhidharmaKośaKārikās of Vasuhandhu*, text edited by G. V. Gokhale, JRAS, Bombay, Vol. 22 (1946)
- AKV *AbhidharmaKośaVyākhyā of Yaśomitra*. Ed. by Wogihara, Tokyo.
- ASP *AṣṭaSāhasrikāPrajñāpāramitā* (Bib. Indica).
- BCA *BodhiCaryĀvatāra* by Śānti Deva (Bib. Ind.).
- BCAP *BodhiCaryĀvatāraPañjikā* by Prajñākaramati (Bib. Ind.).
- BUSTON or BHB *Bu-ston's History of Buddhism*, 2 Parts. Trans. from the Tibetan by Dr. E. Obermiller (Heidelberg, 1931).
- CRITIQUE *The Critique of Pure Reason by Kant*. Translation by Prof. N. Kemp Smith. CŚ *CatuḥŚatakam of Ārya Deva*, Restored into Sanskrit by Prof. V. Bhattacharya. Viśvabhāratī, Śāntiniketan, 1931.
- CŚV *CatuḥŚatakaVṛtti* by Candrakīrti (Commentary on CŚ).
- HIL *History of Indian Literature*, Vol. II—by M. Winternitz, University of Calcutta, 1933
- MVBT *MādhyāntaVibhāga Sūtra Bhāṣya Tīkā* of Sthiramati, Part I. Ed. by Prof. V. Bhattacharya & G. Tucci (Luzac & Co., 1932).
- ŚS *Śikṣā Samuccaya* of Śānti Deva, Ed. by Bendall (Bib. Buddhica, I).
- TS *TattvaSaṅgraha of Śāntarakṣita* (G.O.S., Baroda) 2 Vols.
- TSP *TattvaSaṅgrahaPañjikā* by Kamalaśīla (G.O.S.) (Commentary on TS.)
- VV *VigrahaVyāvarttani* of Nāgārjuna. Ed. by K. P. Jayaswal and R. Sāṅkṛityāyana, J.B.O.R.S., Patna

CHƯƠNG 5

CẦU TRÚC

BIỆN CHỨNG PHÁP TRUNG QUÁN

I. NGUỒN GỐC VÀ XUẤT XỨ CỦA BIỆN CHỨNG PHÁP

Rất khó tưởng tượng có quan điểm nào hoàn toàn trái nghịch nhau về mặt siêu hình học hơn là Hữu ngã luận (ātmavāda) và Vô ngã luận (nairātmyavāda). Phái Số luận (Sāṃkhya) và Phệ-đàn-đa đại biểu cho truyền thống Hữu ngã luận (ātmavāda), tán thành và phát biểu có hệ thống về uy thể hiện hữu của Thực thể luận (substance-view). Họ nhấn mạnh vào tình thường hằng và phổ quát của kinh nghiệm; họ nhận thức nhân quả là đồng nhất (satkāryavāda).^[1] Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda) và Thương-yết-la (Śaṅkara) chỉ đề xuất những hàm ý của quan điểm này khi họ tuyên bố rằng sự biến dịch, sự sai biệt và tính đa thù là huyền ảo; họ hình thành học thuyết bổ sung về vô minh (avidyā) để giải thích hiện tượng sai biệt.

Trong thời Phật giáo sơ kỳ cho rằng thực tại chính là công năng (arthakriyākāri), không thể là thường hằng, chỉ là thực

tại trong sát na (kṣaṇika; momentary). Sự vật là sai biệt nhau trong từng thời gian khác nhau; không có sự liên tục; thường hằng là ý thức chủ quan đặt lên trên những thực thể riêng biệt trong thoáng chốc. Có nhiều thực thể riêng biệt cũng như có nhiều phương diện khác nhau có thể nhận biết được. Mỗi thực thể là đơn nhất; vũ trụ là một biểu tượng. Với khuynh hướng siêu hình học của trường phái Hume, đạo Phật vận dụng học thuyết bổ sung cho cấu trúc khái niệm phần lớn được thấy trong triết học của trường phái Kant. Bác bỏ khái niệm thường hằng, Phật giáo đề xuất lý luận về Uẩn (doctrine of Elements). Quan hệ nhân quả được xem là giáo lý phối hợp với giáo lý về các thành tố riêng biệt này (dharma-saṃketa).

Điều quan trọng là cả hệ thống tư tưởng Phật giáo và hệ thống triết học của Bà-la-môn đều thiết định quan niệm thực tại của hệ thống mình bằng sự phê phán về quan hệ nhân quả; điều này là điểm trọng tâm của triết học Ấn Độ. Kỳ lạ thay, với sự nhấn mạnh trước sau như một, quan niệm của cả hai hệ thống đều dẫn đến cùng một điều đã khẳng định trước.^[2] Nếu quả đồng nhất với nhân, thì không có sự sinh ra, vì không có gì mới được phát sinh; nếu nhân quả là khác nhau, thì chẳng có sự tương tục giữa nhân và quả. Trung quán trình bày biện chứng pháp của mình không phải chỉ qua quan hệ nhân quả mà họ đã trình bày trong mỗi một phạm trù hay bằng luận thuyết dẫn đến mâu thuẫn. Những quan điểm này như thể mang đến cho chúng ta chân lý chừng nào chúng ta không có cái nhìn quán chiếu hoặc cái nhìn mang tính phê phán về nó. Chủ nghĩa phê phán hoá giải tính đáng tin cậy của chúng, và xác lập thực tại chính là Tuyệt đối (Absolute), vì thoát khỏi định tánh tư duy (thought-determinations) tức là Không (Śūnya).

Lại nữa, Trung quán nêu ra rằng sơ kỳ Phật giáo đã có một nửa khuynh hướng phê phán. Điều đó đúng khi Phật giáo thời kỳ ấy đã bác bỏ thực tại tính của thực thể (tức Bồ-đặc-già-la vô ngã—*pudgala nairātmya*); nhưng nó mang tính giáo điều khi chuyển học thuyết vô ngã này sang *giáo lý* về thực tại của thực thể (*dharma*) vô thường.^[3] Cắt đứt thực tại thành những cá thể tự túc (*self-sufficient*) thiếu linh hoạt, không tạo nên sự sinh khởi cái này từ cái khác. Mỗi thực thể hoàn toàn hiện hữu tự nội (*self-contained*), không có sự tùy thuộc, không có sự biến dịch hay vận động; quả (*effect*) trở thành một sản vật ngẫu nhiên.

Như Long Thụ phát biểu: ‘Nếu nhận thức các pháp hiện hữu bởi chính nó (*svabhāvat*), tức là đã cho rằng các pháp vốn chẳng có nhân và chẳng có duyên.’^[4] Nếu sự vật tồn tại tùy thuộc vào nhau, như giáo lý Duyên khởi (*pratītyasamutpāda*) muốn nói, thì chúng tương quan với nhau trong bản chất, không chỉ là tương quan với nhau trong từng thời điểm. Không có sự hiện hữu thiếu linh hoạt của các thành phần riêng biệt. Nếu sự vật không được nhận thức là hiện hữu thường hằng, thì nó cũng chẳng phải là vô thường. Đức Phật chỉ dạy giáo lý vô thường không phải là một định đề tối hậu, mà là một bước dẫn chúng ta đến tương quan tính (*relativity*) tức tánh không (*sūnyatā*).^[5]

Như Tuyệt đối luận của Thương-yết-la (*Śaṅkara*), Trung quán là một kiến giải mang tính đột phá trong đạo Phật. Nó làm cho đạo Phật sâu sắc hơn bằng cách phân tích toàn diện những hàm ý. Đó là một nỗ lực được duy trì liên tục để tổng hợp giáo lý trong kinh điển Phật giáo bằng cách thừa nhận các lập trường dựa trên chân đế (*paramārtha*) và tục đế (*saṃvṛti*).^[6] Kinh điển được chia thành hai phương diện, liễu nghĩa (*nītārtha*) và bất

liều nghĩa (*neyārtha*), tương ứng với sự phân biệt về *parā* và *aparā śrutis* của Thương-yết-la.

Duyên khởi, giáo lý chính yếu của đạo Phật, theo các Luận sư Trung quán, có nghĩa là sự tương thuộc vào nhau của sự vật, chúng không có tự tánh riêng của chính nó (vô tự tánh; *nisvabhāvatva*) hay chính là tánh không (*sūnyatā*).^[7] Biện chứng pháp Trung quán sinh khởi ngay trong tinh thần phê phán hai quan điểm cực đoan, quan niệm về thực thể (*substance view*) và quan niệm về hình thức (*modal view*), đặc biệt là quan niệm về hình thức.^[8] Nhưng giống như biện chứng pháp của trường phái Kant, biện chứng pháp Trung quán là sự phê phán tất cả mọi triết học.^[9]

II. CUỘC CÁCH

MẠNG COPERNIC^[10] TRONG TRIẾT HỌC ÁN ĐỘ

Vị trí mà hệ tư tưởng Trung quán chiếm được trong nền triết học Ấn Độ tương tự như vị trí của triết học Kant trong nền triết học Âu châu. Sự nảy sinh triết học phê phán của Kant là kết quả trực tiếp của sự bế tắc, ra đời từ hai khuynh hướng tư tưởng Duy lý chủ nghĩa (*Rationalism*) và Kinh nghiệm chủ nghĩa (*Empiricism*).

Mỗi khuynh hướng đã được nuôi dưỡng từ ba hay bốn thế hệ với cường độ mãnh liệt; họ đã thừa nhận những quan điểm hoàn toàn đối nghịch về thực tại và thừa nhận nhận thức của chúng ta về vấn đề đó. Một điểm tương tự, có lẽ mãnh liệt hơn, là mâu thuẫn nảy sinh trong nền triết học Ấn Độ bởi sự va chạm của hai quan niệm Hữu ngã luận và Vô ngã luận. Biện chứng pháp chính là ý thức mâu thuẫn này về mặt Lý tính (*Reason*). Trong trường hợp Kant, có thể gom thành hai khuynh hướng, Duy lý chủ nghĩa và Kinh nghiệm chủ nghĩa. Cả hai đều thuộc loại giáo điều chủ nghĩa, và phê phán chính là giải pháp của nó, như là sự phơi bày ra chủ nghĩa giáo điều này. Tương tự như vậy, đặc

điểm của Trung quán về cả hai quan niệm Hữu ngã luận và Vô ngã luận đều là giáo điều (kiến chấp–đṛsṭi). Phân tích một cách chặt chẽ, mỗi kiến chấp đều tự tiết lộ mâu thuẫn bên trong của chính nó. Bát-nhã (trực giác hiện quán) chính là trừ bỏ toàn bộ những kiến chấp này. Cả Trung quán và Kant có thể được tin cậy một cách chính đáng với sự khởi đầu dòng triết học phê phán trong lĩnh vực riêng của ông. Cuộc cách mạng Copernic trong triết học Ấn Độ có được chính là bởi tư tưởng Trung quán.

Cả tính thần phê phán của Trung quán và triết học Kant tự thân đã là triết học. Họ đều đi đến một kết luận mang tính phá hủy là những suy đoán siêu hình học đều không đứng vững được. Suy đoán không đem đến cho chúng ta kiến thức, mà chỉ mang đến những ảo tưởng. Triết học Trung quán và triết học Kant đều chẳng có chút lý thuyết hay ảo tưởng nào trong chính nó. Thái độ của Trung quán lại càng kiên định và dứt khoát hơn.^[11]

Triết học phê phán của Kant dẫn đến sự ra đời của hệ thống triết học tầm cỡ Duy tâm luận và Tuyệt đối luận của Fichte,^[12] Hegel ^[13] và Schopenhauer. ^[14] Tương tự như vậy, hai hệ thống Tuyệt đối luận tầm cỡ của Ấn Độ là Duy thức và Phệ-đàn-đa, dù họ không chấp nhận tánh không của Trung quán, nhưng vẫn là hệ quả trực tiếp của biện chứng pháp Trung quán.^[15]

III. BIỆN CHỨNG PHÁP– SỰ XUNG ĐỘT CỦA LÝ TÍNH

‘Biện chứng pháp’ là nói chung, nhưng không đúng lắm, áp dụng cho những luận chứng hợp lý chặt chẽ, hay những luận chứng bác bỏ các học thuyết. Zeno^[16] được xem là người đầu tiên khám phá biện chứng pháp, ^[17] vì ông đã phát minh ra những luận chứng không thể bác bỏ được đối nghịch với sự di chuyển, biến dịch và trống không. Điều này chỉ có nghĩa là ông hoàn toàn biết rõ những nội hàm và

sự vô lý của cái ‘đang trở thành becoming’; chính đó là sự phê phán về cái đang trở thành (becoming). Đó cũng chẳng phải là sự phê phán về Hiện hữu (Being). Zeno phủ nhận những điều khác, nhưng không hiểu rõ những thiếu sót từ quan điểm riêng của mình;

Trong tác phẩm *Parmenides* của Plato, lần đầu tiên chúng ta thấy sự ra đời của biện chứng pháp. Trong đó Plato trình bày, với những chi tiết chán ngắt, những mâu thuẫn liên quan đến những khái niệm ‘một’ và ‘nhiều’, ‘hiện hữu’ và ‘trở thành’, ông còn có nỗ lực siêu việt những cặp đối nghịch này nữa. Nếu cách hiểu của chúng ta về sự im lặng của Đức Phật được chấp nhận, thì Đức Phật thuộc vào niềm vinh dự của người đầu tiên phát minh Biện chứng pháp.^[18]

Biện chứng pháp là một dạng tự ý thức về sự vận động tinh thần; tất yếu đó là sự phê phán về Lý tính.^[19] Điều này không thể thực hiện được nếu không có ý thức về sự đối lập với chính đề và phản đề. Ít nhất phải có hai quan điểm hay hai mẫu thức kiến giải hoàn toàn đối nghịch lẫn nhau. Một song đề (dilemma) không phải là biện chứng pháp, vì đó là tình thế khó xử tạm thời liên quan đến một tình huống riêng biệt. Biện chứng pháp là mâu thuẫn phổ quát ảnh hưởng đến mọi lĩnh vực hoạt động của từng sự thể.

Trong ý nghĩa thông thường và khoa học, mâu thuẫn như thế không sinh khởi, dù hai hay nhiều ý niệm đối kháng nhau được dùng để thuyết minh sự việc. Một số sự thể được xem như là phù du thoáng chốc như ánh chớp; một số khác thì thường hằng, thậm chí bất biến. Mô thức cơ bản của sự phát triển được áp dụng trong lĩnh vực sinh học và khoa học nhân văn; cơ học được áp dụng đơn thuần trong lĩnh vực khoa học tự nhiên. Tuy nhiên, cả hai lĩnh vực này không đưa ra được như một giải thích duy nhất và đồng dạng về sự kiện; cũng chẳng có một mô thức

nào được phổ quát hoá. Tuy vậy, điều này không thể nào tránh khỏi trong triết học. Triết học chọn lựa một mô thức đặc biệt nào đó trong số vài điển hình trong toàn sự thể, cường điệu nó lên trên mọi tỷ lệ cân xứng và phổ biến đến tận cùng. Mô thức hay khái niệm được chọn lọc và phổ quát hoá trở thành *Ý niệm của Lý tính* (Idea of Reason),^[20] như Kant đã gọi. Điều gì bắt buộc chúng ta phải chọn một quan niệm đặc trưng và cái khác không phải là vấn đề quan hệ đến tinh thần. Các Luận sư Đại thừa gọi điều này là chủng tánh (gotra; spiritual gens).^[21] Nhưng phải chọn một, có ý thức hoặc không có ý thức, chúng ta khái quát hoá và xem nó như là tiêu chuẩn định giá. Dù phát biểu một cách ngây thơ như là mô tả sự kiện, mỗi hệ thống triết học là một định giá về sự thể hay là quy định để quán sát sự thể theo một cách thức riêng biệt.

Chẳng có tính khoa học hay triết học gì cả về các ý tưởng và khái niệm. Khái niệm được dùng với nghĩa hạn chế, trong phạm vi kinh nghiệm, chính là khoa học; cách dùng tương tự mà không có những giới hạn và những điều kiện phê chuẩn thì trở thành *Ý niệm của Lý tính* (Idea of Reason). Đối với người thuộc tư tưởng Đại thừa, chúng ta có thể gọi đó là kiến chấp (drṣṭi) hay cực đoan (anta). Sự phân chia lĩnh vực trong khoa học là tự nhiên; nhưng trong mỗi ngành khoa học tự nó không thể là những hệ thống xung đột và thay thế cho nhau để giải thích cho cùng một nhóm sự kiện. Sự hạn chế trong phạm vi trong các hệ thống triết học là không thể hình dung ra được; mỗi hệ thống triết học đều là, hoặc tuyên bố rằng mình là một bức tranh toàn diện và duy nhất về tất cả sự thể. Trong khoa học, sự tranh luận đối với địch thủ giả định có thể, ít nhất trên nguyên tắc, được thiết định bởi yêu cầu kinh nghiệm cảm giác cho phương sách sau cùng; giả định triết học thì không thể chứng minh hoặc bác bỏ bằng yêu

cầu như vậy. Tranh luận sẽ trở thành những xung đột vô cùng tận. Khoa học là sự thử nghiệm bằng vật thể được trình bày cho chúng ta qua cảm nhận giác quan; triết học là tư biện, suy đoán thuộc về siêu cảm giác (supersensible). ‘Thực sự không có kinh nghiệm nào từng hoàn toàn thoả đáng đối với Ý niệm của Lý tính (Idea of Reason), thế nên mỗi kinh nghiệm chân thực đều thuộc về Ý niệm của Lý tính.’ [22] Nên chẳng có hy vọng chú ý đến sự kiện mang tính kinh nghiệm sẽ đánh đổ triết học. Triết học một khi đã được vun trồng một cách nghiêm túc và có hệ thống, thì nó sẽ dẫn đến những mâu thuẫn toàn diện và vô cùng vô tận. Biện chứng pháp ẩn tàng trong triết học. Biện chứng pháp đồng thời là ý thức về xung đột toàn diện và vô cùng tận này về lý tính và nỗ lực để hoá giải chúng.

IV. BIỆN CHỨNG PHÁP NHƯ LÀ SỰ HOÁ GIẢI MÂU THUẦN

Hai hay ba phương pháp được đề xuất để vượt qua xung đột này. Chúng ta có thể nhận ra rằng mỗi hệ thống triết học đều thể hiện và nhấn mạnh một tầm nhìn có giá trị về thực tại; tuy nhiên, sự sai lầm nằm ngay trong chính cực đoan của nó, cách nhìn trừu tượng từ những lĩnh vực khác. Sự đối kháng có thể được hoá giải bằng sự kết hợp chặt chẽ các quan niệm trong một hệ thống bao hàm toàn diện. Đây là phương pháp của hệ thống triết học Kynna giáo và Hegel. Hay là, thất vọng về bất kỳ sự dàn xếp nào trong tình huống vô chính phủ của vấn đề, chúng ta có thể dễ dàng bị dẫn đến chủ nghĩa hoài nghi (scepticism) và chủ nghĩa thực chứng (positivism). Chủ nghĩa thực chứng, khi bác bỏ siêu hình học, là căn bệnh thâm căn cố đế trong triết học. Sự trỗi dậy của khuynh hướng này hầu như theo chu kỳ; nó lúc nào cũng xuất hiện theo sau một thời kỳ hoạt động của một triết học lớn. [23]

Chủ nghĩa hoài nghi (scepticism) thường chọn lấy cốt tủy của thực chứng chủ nghĩa bằng cách hạn chế từng bậc lĩnh vực có ý nghĩa của kinh nghiệm.^[24] Lập trường Trung quán, dù bị nhầm lẫn với thực chứng chủ nghĩa, như trường hợp của Kant, là hoàn toàn khác biệt; đó là vấn đề tinh thần/tâm linh (spiritual) từ trong cốt lõi. Trung quán phủ nhận siêu hình học không phải vì đối với lập trường của họ chẳng có gì là hiện hữu chân thực; mà bởi vì không thể tiếp cận được Lý tính (Reason). Trung quán tin chắc vào một khả năng cao hơn. Trực giác (bát-nhã) với chân thực (tattva) là đồng nhất.^[25] Đó là bài học để xem xét sự hoá giải mâu thuẫn Lý tính mà Kỳ-na giáo và Hegel đã nỗ lực thực hiện, nếu chỉ vì nó phóng chiếu tia sáng vào cấu trúc biện chứng pháp và hiển bày phương thức biện chứng pháp khác biệt với Kỳ-na giáo và Hegel là gì.

Bằng tính phê phán của vài hệ thống triết học đại biểu cho những quan điểm dị biệt như phái Số luận, phái Chính lý (Nyāya), và Phật giáo, Kỳ-na giáo cho thấy mỗi quan điểm là chân thực chừng nào chúng thu hút được sự chú ý đến tính thực tiễn và không thể thiếu được của sự chân thực (real). Trở nên sự bất chước phóng đại các sự kiện (facts; nayābhāsa) khi nó bác bỏ các quan điểm khác. Cái nhìn đúng đắn hơn là để lĩnh hội những quan niệm này từ quan niệm của chúng ta về thực tại. Cả quan niệm Thực thể luận (substance-view; dravyarthika) và Hình thức luận (modal view; paryāyārthika) hay là có (asti) và không (nāstī) đều là chân thực. Hai chọn lựa căn bản (mūlabhanga)^[26] là khẳng định và phủ định, có thể gọi là đồng thời tồn tại (sahārpitobhayam; asserted successively) hay dị thời tương tùy (kramārpitobhayam), phát sinh một quan niệm trùng phức (có và không) và một lập trường mơ hồ bất định (vừa có vừa không). Lập trường bất định, do trọng điểm của sự nhấn mạnh bất đồng, khiến cho sự kết hợp của ba phạm trù trước (khẳng định,

phủ định, và trùng phức) làm phát sinh thêm ba biến hạng này.^[27] Định thức của cái thực không thể được hoàn chỉnh nếu có ít hơn bảy định đề (disjunctives) này. Phải lưu ý rằng biến hạng sau không thay thế được cho biến hạng trước, mà chỉ là sự bổ sung. Thế nên chẳng có quan điểm nào cao hơn hay thấp hơn như trong triết học Hegel; mỗi quan điểm đều là chân thực về sự thể. Thực thể không phải là một dạng thống nhất thể (unity) mà là sự vật đa dạng nhiều lớp sai biệt (anekāntātmakam vastu; manifold of differences). Phép luận lý của Kỳ-na giáo là một tổng hợp các định đề (disjunctive synthesis).

Hegel cũng công kích chống lại sự trừu tượng vốn chỉ là một phần sự thật: Chỉ có cái toàn thể là chân thực.

Hegel rút ra những đối lập không phải do bài xích cảm giác kinh nghiệm, mà là bằng phân tích luận lý về khái niệm. Bằng cách thế nào mà khái niệm, với sự nhấn mạnh, đi qua trạng thái đối lập của nó dường như luôn luôn là một câu hỏi khó trả lời đối với môn đệ của Hegel. Biện chứng pháp là sự đi qua, sự vận động, từ khái niệm sang khái niệm; đó là sáng tạo nên một cái mới ngay tức thì, đó là những khái niệm cao hơn và bao hàm toàn diện hơn. Đó là tác dụng phủ định và xác định của Lý tính. Thúc ép mỗi khái niệm (như Hiện hữu- Being), nhét chặt vào nó toàn bộ những hàm ý, như nó đang hiện hữu; và trong tình trạng này, nó trở nên không thể phân biệt được với những gì đối lập của nó (như là không Hiện hữu- Non-Being). Nhưng qua phủ định này, có sự sinh khởi một khái niệm mới. Và ví khái niệm này đã được sinh ra bởi đối lập của nó, nên nó có nội dung phong phú hơn, và bao hàm cả cái trước đó. Phủ định không phải là thủ tiêu hoàn toàn mà là bao hàm không loại trừ. Chính tự thân ý tưởng mới này là điểm khởi đầu của một tiến trình khác, là tổng đề của cái thứ ba mới hơn. Sự chuyển dịch biện chứng pháp là theo đường xoắn ốc. Đúng hơn, có thể xem đó như là hình

chóp đảo ngược. Khởi điểm của nó được quyết định bằng ý tưởng với nội dung tối thiểu (Tồn tại thuần túy–Pure Being), và kết thúc bằng khái niệm bao hàm toàn diện nhất (Ý niệm tuyệt đối–Absolute idea). Có sự phản đối cho rằng sự vận động biện chứng pháp chỉ là hình thức–chỉ là quan niệm–được Hegel nỗ lực hoá giải bằng cách gắn thêm vào tính đồng nhất của Tư tưởng và Thực tại.

Biện chứng pháp của trường phái Hegel là một dạng liên hợp các tổng đề: trong mỗi giai đoạn, các biến hạng đều được hợp nhất và siêu việt; và điều này dẫn đến cái nhìn cao hơn hoặc thấp hơn. Biện chứng pháp của Kỳ-na giáo là một dạng tổng đề của các biến hạng, như chúng ta đã biết, đó là một thuyết hỗ lớn (đồng loại tương tự–syncretism) hơn là tổng hợp (synthesis). Chúng lại càng khác hơn trong tác dụng mà họ gán cho tư tưởng: đối với Hegel, tư tưởng là *sáng tạo*; trong khi đối với Kỳ-na giáo, tư tưởng là *biểu tượng* của cái chân thực. Tư tưởng của Kỳ-na giáo là luận lý của Thực tại luận (realistic) và Đa nguyên luận (pluralistic). Tư tưởng của Hegel là luận lý của Duy tâm luận và Tuyệt đối chủ nghĩa. Tuy nhiên, cả hai có lẽ đều tán thành định thức thông dụng này: *Tư duy phân biệt không chỉ là trong tư tưởng, không phải là chủ quan; chúng thực sự là biểu hiện của thực tại*. Đây là điều Trung quán phủ nhận. Đối với Trung quán, tư duy–phân biệt (thought-distinctions) thuần túy là chủ quan, và khi xem đó như là kết cấu của thực tại, thì chẳng gì khác hơn là sự giả mạo.

Biện chứng pháp Trung quán nỗ lực tháo gỡ mâu thuẫn có hữu trong Lý tính bằng cách phủ nhận cả hai đối lập, chỉ nhận là đơn nhất hoặc là kết hợp. Trung quán cho rằng tổ hợp hay tổng hợp các đối lập chỉ là một quan niệm khác mà thôi; nó tiếp tục vận hành dưới một nan giải khác. Phủ nhận toàn bộ quan niệm chính là phủ nhận cách diễn đạt của Lý tính để nắm bắt thực tại. Cái chân thực thì siêu

việt tư duy. Sự phủ nhận các quan niệm không dựa trên bất kỳ nền tảng khẳng định nào hay thừa nhận một quan niệm khác; mà đơn thuần chỉ dựa trên mâu thuẫn nội tại hàm ẩn trong mỗi lập trường. Tác dụng của biện chứng pháp Trung quán, trên bình diện luận lý, đơn thuần chỉ là phủ định, chỉ là phân tích.

V. VẤN ĐỀ BỐN ĐỊNH THỨC

Quan niệm về bốn định thức đều hợp lý trong mọi vấn đề.^[28] Định thức căn bản có hai cặp: Tồn tại (có) và Không tồn tại (không); Khẳng định và Phủ định. Từ đây có hai cặp khác được rút ra là đều khẳng định hay phủ định cùng một lúc: vừa Hiện hữu và Không hiện hữu (ubhayasamkīratma), chẳng Hiện hữu chẳng phải Không hiện hữu (ubhayapratiṣedhasvabhāvatā).^[29] Có thể nghĩ rằng để tránh hai cực đoan, Trung quán chọn quan điểm ở giữa hai cực đoan đó. Không phải như vậy, Trung quán không giữ một quan điểm trung gian nào cả.^[30] Hay, trung đạo không phải là lập trường; nó vượt trên khái niệm hay ngôn từ; nó chính là sự siêu việt, là sự duyệt xét lại mọi quan điểm.^[31]

Bốn và chỉ bốn lập trường là có khả năng chấp nhận được: hai lập trường chính và hai lập trường khác là phụ. Không thể giảm trừ hay giảm trừ phủ định vào trong xác định. Có thể cho rằng ‘mọi xác định đều là phủ định;’ bởi vì, để khẳng định ‘đây là hình tam giác’ có nghĩa là phủ định nó là một hình vuông, v.v... Tương tự như vậy, phủ định có thể được xem như xác định, chẳng hạn, để phủ định sự hiện hữu của một vật thể có nghĩa là khẳng định sự hiện hữu của vật thể đó ở một nơi nào khác hay là hiện hữu trong một dạng khác. Tuy nhiên, những nỗ lực này không thực tế hơn là đáng tin cậy. Bởi vì, bất cứ cái gì cũng có thể là thực thể của bất kỳ *một vật cụ thể* nào đó (hoặc là đều Hiện hữu hoặc không hiện hữu hoặc cả hai), hai quan điểm (phủ

định và xác định) là hoàn toàn khác nhau, và quan điểm này không thể được phát sinh từ quan điểm kia. Quan điểm xác định thừa nhận, đồng nhất hay liên hệ một hàm ý của chủ thể; trong khi quan điểm phủ nhận từ chối, phân biệt, loại trừ hay bác bỏ thuộc tính của chủ thể. Chúng có thể giống như hai mặt của tấm chắn, vẫn là hai mặt và phải được xem là khác biệt nhau.

Có thể cho rằng xác định và phủ định vừa loại trừ vừa bao gồm mọi khía cạnh, không có lối thoát cho các lựa chọn thay thế khác, và khẳng định hay bác bỏ *cùng lúc cả hai quan điểm* đó không có nghĩa là một thái độ mới. Đây có thể là tuyên bố chính thức của luận lý học hình thức vốn vận hành trong một phạm vi hạn hẹp. Thừa nhận cả hai ‘có’ và ‘không’ có thể là khẳng định; nhưng đó là trong một nền tảng khác nhau, khi ở đây chúng ta có ý thức về một bên chỉ là ‘có’ hay chỉ là ‘không’. Tương tự như vậy, bác bỏ cả ‘có’ và ‘không’ có thể là phủ nhận; nhưng nó được thực hiện với ý thức toàn diện rằng không có khẳng định tương ứng nào là có hiệu lực.^[32] Đây là hình thức cực đoan không ủy thác.^[33] Đó không phải là thái độ quả quyết, mà nghi ngờ và thất vọng. Vì thẩm quyền của tư tưởng không được bàn đến và không siêu việt phạm trù Lý tính, nó vẫn là một loại quan niệm (dṛṣṭi; view) và không từ bỏ được kiến chấp. Điều đó có thể tương ứng với lập trường bất khả tri (agnostic) nhưng đó không phải là lập trường Trung quán.

Bốn dạng quan niệm đó được xem như giản đồ cho sự phân loại tất cả các hệ thống triết học. Mỗi quan tâm đến thực tại như là Hiện hữu, đồng dạng, phổ quát, đồng nhất mọi nơi là quan điểm khẳng định (sat-pakṣa). Điều này nằm trong biểu tượng chính của những hệ thống triết học Hữu ngã luận, đặc biệt là triết học Phệ-đàn-đa vốn chỉ xem ngã (sat; ātman) là thực. Quan điểm của đạo Phật hay của trường phái Hume là một ví dụ đúng đắn về lập trường phủ

định; đó là sự phủ nhận thực thể, phủ nhận tính phổ quát và đồng nhất; đồng thời thừa nhận vô ngã, phi thực thể (asat). Quan điểm tổng hợp như của Kỳ-na giáo và Hegel là một ví dụ cho định thức thứ ba. Bất khả tri luận hay Chủ nghĩa hoài nghi như của Pyrrho hay Tán-nhã-di (Sañjaya)^[34] có thể được viện dẫn như là ví dụ cho định thức thứ tư.

VI. BIỆN CHỨNG PHÁP LÀ DÙNG QUY MẬU LUẬN CHỨNG PHÁ TRỪ CÁC QUAN ĐIỂM KHÁC

Làm thế nào mà Trung quán phủ nhận bất kỳ và tất cả mọi lập trường? Trung quán chỉ dùng một vũ khí. Bằng cách rút ra những hàm ý của bất kỳ quan điểm nào, Trung quán có thể chỉ ra những mâu thuẫn của quan điểm đó. Biện chứng pháp là một loạt quy mâu luận chứng pháp (prasangāpādanam; *reductio ad absurdum*).^[35] Mọi chính đề đều quay trở lại chống chính nó. Trung quán là *prāsaṅgika* hay *vaiṭaṇḍika*, là một nhà biện chứng hay là người tranh luận tự do (free-lance debater). Trung quán chứng minh chính đề của đối phương là sai, và không chứng minh gì về chính đề của mình cả.

Chúng ta không nên hiểu rằng Ứng thành chứng pháp (prasanga) là một gián tiếp chứng pháp (apagogic proof) qua đó chúng ta *chứng tỏ* một khẳng định *gián tiếp* bằng cách chứng minh đối phương là sai. Ứng thành chứng pháp (prasanga) đơn giản là luận phá (disproof), không có chút nào ý định chứng minh bất kỳ một luận đề nào. Tất cả những luận chứng mà Kant đã viện dẫn để chứng minh cho chính đề và phản đề trong tác phẩm *Những mâu thuẫn của Lý tính (Antinomies of Reason)*^[36] của ông là những ví dụ nổi tiếng về gián tiếp chứng pháp (apagogic proof). Chứng minh của phái Số luận về Nhân quả đồng nhất luận (satkāryavāda) bằng cách bác bỏ học thuyết đối lập của Nhân quả tương dị luận (asatkārya-vāda

asadakaranāt, v.v...) cũng chính là bằng chứng của Phật giáo về thuyết vô thường (vô thường như là tác dụng) bằng cách bác bỏ tính thường hằng vốn là ví dụ tiêu biểu trong triết học Ấn Độ. Những bằng chứng như vậy, tuy đáng tin cậy khi xuất hiện, vẫn không mang đến sự thuyết phục. Bởi vì, phản bác đối phương, cho dù họ có lập luận vững chắc, cũng không nhất thiết có nghĩa là xác lập quan điểm của mình là chân thực. Bởi vì, cả quan điểm của đối phương cũng như quan điểm của mình có thể là sai lầm. Gián tiếp chứng pháp (apagogic proof) có thể có sức thuyết phục và bó chặt trong phạm vi nơi mà tính chất của chủ đề, như trong toán học, chúng ta cũng hoàn toàn sở hữu vấn đề một cách cụ thể rằng các định thức bị thu hẹp còn lại hai, và bằng cách loại trừ một, chúng ta gián tiếp chứng minh cho cái kia. Nó phải thất bại về phía thực tế thường nghiệm và đặc biệt là về mặt siêu cảm giác (supersensuous).^[37] Bởi vì, chúng ta không chỉ thiếu trực giác liễu ngộ, mà còn không có sự tương ứng thích đáng với điều ấy. Sẽ là lập luận lòng vòng để đạt đến tri thức thông qua gián tiếp chứng pháp (apagogic proof), điều mà, có sức thuyết phục, chính nó hàm ý cho trực giác này. Quy mâu luận chứng-pháp (prasangāpādanam; *reductio ad absurdum*) Trung quán không lập bất kỳ một mệnh đề nào. Nó chỉ thừa nhận một mệnh đề đặc biệt mang tính giả định, và bằng sự khơi gợi những ngụ ý của nó mà chỉ bày ra những mâu thuẫn nội tại vốn khuất lấp trong sự chú ý của đối phương.

Cũng chẳng phải là sự bác bỏ sự kế thừa của chính đề, như một hệ quả tất yếu của chính sự bác bỏ này, đó là sự thừa nhận một phản đề. Chẳng hạn, sự bác bỏ ý niệm tự trở thành (self-becoming) ^[38] không có nghĩa là chấp nhận quan niệm sanh từ cái khác (nhân quả dị biệt). Đó là một dạng thuần túy phủ định (prasajyapratiśedha).^[39] Quy mâu luận chứng (reductio ad absurdum) chính là vì lợi

ích riêng của người nắm giữ chính đề; và nó được tiến hành với luận lý riêng của chính nó, trên nguyên lý và thủ tục hoàn toàn có thể chấp nhận được.^[40] Có thể nói biện chứng pháp Trung quán đối với chúng ta là một *hệ thân phù (ju-jutsu)* về mặt tinh thần. Trung quán không có một chính đề cho riêng mình. Trung quán không kiến lập tam đoạn luận và viện dẫn những luận chứng và ví dụ của riêng mình.^[41]

Quả thực có một chi phái của Trung quán tin vào việc đưa ra một phản đề. Đó là hệ phái Tự lập luận chứng (Svatantra) với người đứng đầu là Thanh Biện (Bhāvaviveka).^[42] Hệ phái này có vẻ như không nổi bật nhiều. Tất cả các bậc Đạo sư thượng thủ của Trung quán Long Thụ, Thánh Thiên, Phật Hộ, Nguyệt Xứng và Tịch Thiên lúc nào cũng viện dẫn lập luận của Quy mậu luận chứng.

PHÂN TÍCH NHÂN QUẢ LUẬN THEO BIỆN CHỨNG PHÁP

Để minh họa quá trình biện chứng pháp Trung quán, chúng ta có thể xem xét vấn đề nhân quả. Mỗi quan hệ nhân quả được hiểu theo bốn phương thức khác nhau. Phái Số luận chủ trương nhân quả đồng nhất (satkāryavāda), thế nên họ xiển dương học thuyết tự sinh (self-becoming); sự vật đều sinh ra tự chính nó (svata utpannā bhāvāḥ). Đạo Phật và ngay cả Phái Chính lý (Nyāya) cũng đều chắc chắn phản đối luận thuyết này bằng cách giữ vững quan điểm nhân và quả dị biệt. Kỳ-na giáo kết hợp cả hai quan điểm trên bằng cách nhấn mạnh sự tương tục cũng như khía cạnh đột khởi của kết quả (utpādayaya-dhrauvyayuktam sat). Những người theo Duy vật luận và Hoài nghi luận bác bỏ cả bốn định thức, cho rằng vạn vật sinh ra do ngẫu nhiên, không do nguyên nhân nào cả (ahetutah).^[43] Luận đề của phái Số luận cho rằng sự vật sinh ra từ chính nó là sai

lâm; vì không có một điểm nào đánh dấu sự tự sinh, đó là sự lặp lại.

Phái Số luận cũng không thừa nhận rằng sự vật vốn đã được sinh ra rồi (tự nhiên sinh) (hoàn toàn hiển lộ như cái bình). Bên cạnh đó, không có giới hạn nào có thể nhận biết được về tiến trình tự lập lại này.^[44] Phái Số luận có lẽ né tránh lập luận này bằng phát biểu là nó không khước từ mọi dị biệt; hình thái (abhivyakti) của nó chắc chắn là mới; nhưng điều này không có nghĩa là khác biệt về tự thể, mà chỉ khác về hình thức hay trạng thái của cùng một thực thể. Phải chăng sự khác biệt này ngăn trở lại sự đồng nhất của thực thể hàm tàng? Lập trường Trung quán đi xa hơn, bày tỏ sự biểu hiện của chính nó^[45] có thể được xem như là ý nghĩa cốt lõi của quan hệ nhân quả, vì nó là những gì tạo nên hiệu quả của sự tồn tại. Có phải nhân quả đồng nhất có liên quan đến dạng sinh khởi này chẳng? Dĩ nhiên là không. Tính đồng nhất ngăn trở tiến trình nhân quả. Những tiền đề đúng đắn về kết quả (bình là để đựng nước, v.v...) là không đúng với nhân (đất sét). Hoặc là nhân không đồng nhất với quả, hoặc là nếu buộc phải đồng nhất, thì mối quan hệ nhân quả phải bị chối bỏ. Luận đề của phái Số luận không nhất quán với chính họ. Họ phô bày sự giải thích mối quan hệ nhân quả là đồng nhất, và rồi không thể làm được điều ấy mà không thừa nhận tính dị biệt. Tuyệt đối đồng nhất thậm chí khó khẳng định. Ngay cả để khẳng định A là A, chúng ta phải cần sự giúp đỡ của dị biệt thời gian, nơi chốn và hoàn cảnh những sự kiện của A, v.v... Tuyệt đối đồng nhất là không thể diễn đạt được bằng tư duy. Phê phán về phái Số luận tiết lộ vết nứt rạn bên trong đang tồn tại ngay trong luận đề của họ, và khi gỡ bỏ sự mâu thuẫn này, chúng ta đi đến một đồng nhất tuyệt đối không thể diễn tả được. Thậm chí chúng ta không có quyền gọi điều ấy là đồng nhất. Nó siêu việt tư duy, nó đứng ngoài tầm khẳng định.

Sang định thức khác. Nếu nhân và quả dị biệt, quả là cái khác với nhân. Và hiện hữu hoàn toàn khác, không có cái gì có thể sản sinh ra sự vật, hay bất kỳ vật gì có thể sanh khởi từ bất kỳ ở đâu.^[46] Tuy nhiên, đây không phải là vấn đề. Khẳng định tính dị biệt như thế sẽ dẫn đến phi quan hệ, dẫn đến bỏ rơi quan hệ nhân quả. Tuyệt đối dị biệt thậm chí không thể diễn đạt như một tiên đề. Không một thuộc tính có thể được khẳng định cho chủ thể; bởi vì, nếu nhân quả dị biệt, thì chúng không có liên quan gì đến nhau. Không có hai thực thể để so sánh, nên chúng càng không thể được xem là khác nhau, mỗi thực thể đều hiện hữu độc nhất và không thể so sánh với nhau được. Chúng ta không thể nào tìm thấy một khái niệm chung nhất hay một thuật ngữ thậm chí để gọi chúng là ‘vật thể’; bởi vì, điều này vẫn là đồng nhất chúng như là thuộc về một chủng loại nào đó. Thuần túy dị biệt là siêu việt tư duy.

Đạo Phật đối diện với một song đề: Hoặc là khẳng định tính dị biệt và qua đó từ bỏ quan hệ nhân quả, hay thừa nhận quan hệ nhân quả cùng các mối quan hệ khác và từ bỏ tính dị biệt tuyệt đối. Phật giáo phải từ bỏ hoặc là tính dị biệt hoặc là quan hệ nhân quả. Nhưng Phật giáo hy vọng sẽ giữ được cả hai; vì chính Phật giáo hoàn toàn mâu thuẫn nội tại. Biện chứng pháp trình bày những hàm ý và những sai sót cố hữu bên trong quan điểm của mình.

Có thể cho rằng cả phái Số luận và Phật giáo lẽ ra phải quan tâm tốt hơn đến quan điểm riêng của mình và gỡ bỏ những mâu thuẫn bằng cách kết hợp một vài thành tố từ cái khác.

Phật giáo có thể thừa nhận đồng nhất cùng với dị biệt nhân quả (đồng trung hữu dị) theo quan niệm tương quan nhân quả của mình. Phái Số luận có thể thừa nhận nhân quả dị biệt cùng với đồng nhất (dị trung hữu đồng). Thế liệu rằng họ có bỏ qua biện chứng pháp chẳng? Nếu đồng nhất và dị

biệt thuần túy làm viên mãn cho nhau, thì điều ấy sẽ khiến tăng thêm những khó khăn thay vì giảm trừ chúng.^[47]

Ít nhất có chút xứng đáng trong tính dễ hiểu của mỗi luận đề mà sự thừa nhận đang được vận hành. Sự thực phải được quan niệm là có hai phương diện khác nhau. Lúc đó sẽ tùy thuộc vào khẳng quyết của đạo Phật: cái gì có phẩm tính đối lập giữa hai hay nhiều thứ thì đó không được gọi là một.^[48] Nói rõ ra là Thực tại như thế thì trở nên một thứ giáo điều chủ nghĩa: triết học lúc đó trở thành chỉ là mô tả những gì trình hiện cho tri giác thô thiển. Chúng ta có thể hòa hợp một cách xuất sắc với một thành phần và phụ thuộc phần khác với nó. Tuy nhiên, không có nền tảng cho đối xử ưu đãi này. Chúng ta có thể xem tính đồng nhất là chủ yếu, và dị biệt là thứ yếu phụ thuộc với nó, hay ngược lại. Nhưng ý niệm phụ thuộc là không thể hiểu được trong trường hợp các thực thể vốn là tùy thuộc hỗ tương và không thể hiểu lẫn nhau. Theo phương thức sau, ý niệm phụ thuộc chỉ có nghĩa miễn trừ, đó là, thể tính chân thực của sự vật không bị ảnh hưởng khi ý niệm phụ thuộc vắng bóng. Thế nên định thức này sẽ bị giảm trừ còn lại hai hai dạng đầu.

Nếu tổng đề là dạng định thức thứ ba (*tertium quid*), thì chúng ta sẽ có một mô thức mới. Điều gì là mối quan hệ giữa sự thống nhất mang tính tổng hợp này và mỗi thành phần trong cấu trúc: là tính đồng nhất, là tính dị biệt, hay cả hai?^[49] Lý thuyết thì không đơn giản như nó trình hiện. Nếu như, để thoát khỏi điều này, chúng ta nói rằng nó vượt qua phạm vi đồng nhất và dị biệt, đó là tương đương với sự thừa nhận rằng nó không liên quan đến những điểm đối lập và chính nó không thể diễn đạt được. Đây chính là điều mà lập trường Trung quán muốn chỉ bày ra. Cái chân thực thì siêu việt Lý tính.

Định thức thứ tư là sự vật không sinh ra từ chính nó cũng chẳng sinh ra từ cái khác, v.v... có nghĩa là chúng

sinh khởi ngẫu nhiên và có thể có khuynh hướng dễ dãi. Nếu không có nguyên do được gán cho chính đề, thì nó chỉ là sự khẳng định giáo điều; nó rơi xuống một lý lẽ hầu như là vô nghĩa. Nếu có một lý do được chỉ định, thì sẽ có sự biểu hiện tự mâu thuẫn giữa điều chúng ta khẳng định và bằng cách nào mà ta khẳng định nó: vì chúng ta có kết luận (sự vật sinh khởi tự nhiên không có nguyên nhân) đang tìm kiếm sức thuyết phục, liên quan đến nhân quả, xuất phát từ tiền đề.^[50]

MỖI MỆNH ĐỀ ĐỀU TỰ KẾT ÁN, KHÔNG CÓ ĐỐI TRỌNG

Khi bác bỏ chính đề, Trung quán không thừa nhận phản đề. Trung quán không dựng nên một đối lập để chống lại phía kia. Điều này không chỉ là thông thường để nhận biết mà còn là phi lý đến cùng cực. Nó có thể được thừa nhận bởi một kẻ lừa đảo nguy hiểm bác bỏ đối phương bằng bất kỳ phương tiện dễ sử dụng nào; nhưng biện chứng pháp có ý thức với mục tiêu tâm linh thì không thể nào và không hạ thấp như vậy. Khi bác bỏ quan điểm của phái Số luận, chúng ta không tranh thủ sự ủng hộ từ phía đối phương của họ. Phái Số luận giữ vững quan điểm tự kết án (self-convicted) bằng hàm ý ngay trong chính đề của mình: sinh khởi và tự đồng nhất không thể nào đi cùng nhau. Các chính đề khác cũng tương tự như vậy. Mỗi quan tâm của vài quan điểm không có nghĩa là một quan điểm sai lầm vì những quan điểm khác. Tri thức về chính đề đối lập chỉ khiến cho chúng ta phê bình, giúp chúng ta phát hiện ra những khe hở trong đó. Nó sai lầm là do tình trạng yếu đuối có hữu. Mỗi chính đề đều là tự kết án và không có đối trọng bởi một phản đề.

Một quan điểm là hợp lý vì chúng ta đánh giá cao về nó; chúng ta say mê về bên ngoài của nó. Chúng ta giữ chặt nó như là chân lý (grāha, abhiniveśa). Chắc chắn tiến trình

là vô thức và vượt qua thường nghiệm; thậm chí có thể nó là từ vô thủy (beginningless). Tuy nhiên, nó hoạt động như là một sự che phủ (āvaraṇa)^[51] khuất lấp cái chân thực đối với chúng ta. Trong trạng thái đó ngay cả chúng ta cũng không biết đó là một quan điểm. Chừng nào chúng ta còn trong ảo tưởng, thì chúng ta vẫn không biết đó là ảo tưởng. Chúng ta trở nên biết về tính chất mâu thuẫn của nó khi chúng ta phân tích và biết được rằng nó từ bên trong mà ra.

Sự phản ánh của tự thức (Self-conscious) không dễ nêu mọi vật được xem như là chân thực, bất khả phân và đơn thuần. Khi chúng ta áp ụ một quan điểm, có nghĩa là chúng ta bị sở hữu bởi nó; chúng ta nhìn vào sự vật theo cách bị nhuộm màu này và thậm chí chúng ta không ý thức được về nó. Chỉ có một cảm giác tương phản giữa những gì đang trình hiện và những gì thực sự hóa ra hiện hữu, đó là trạng thái tự thức (self-consciousness). Chúng ta phải đứng sang một bên và nhận biết kẻ hở bên trong hay vết nứt trong quan điểm của mình. Đây chính là phân tích hay tánh không (śūnyatā) vốn sẽ chia tách thực thể ra và phô bày bản chất bên trong của chúng.

NGUYÊN TẮC CỦA BIỆN CHỨNG PHÁP-VÔ TỰ TÁNH: DUYÊN KHỞI

Tại sao tất cả lập trường đều bị bác bỏ? Cái gì là nguyên lý để trên đó mọi sự thể được hiện hành? Bất kỳ sự kiện kinh nghiệm nào, khi được phân tích, chúng sẽ tiết lộ vết nứt rạn bên trong bày ra từ cấu trúc của nó. Đó không phải là vật tự thân (thing in itself); nó là cái hiện hữu trong mối tương quan với các thực thể khác.

Như vậy, tiến trình này diễn biến một cách vô hạn định và dẫn đến sự thoái bộ. Người chú tâm đến tính thực dụng và người bình thường không muốn đi sâu vào vấn đề. Những hệ thống mang tính triết học, trong mỗi bản

khảo duy trì quan điểm của mình, lướt qua và bùng nổ những vết rạn nứt cùng bất ổn trong luận điểm của mình. Chẳng hạn, trong quan hệ nhân quả, chúng ta phải phân biệt rõ giữa nhân và quả, và cùng lúc đồng nhất chúng. Mỗi quan hệ giữa nhân quả không thể được hiểu là đồng nhất, dị biệt hay cả hai; và chúng ta cũng không được từ bỏ chúng. Long Thụ phát biểu: ‘Không có sự thể nào được thiết lập (là chân thực) mà không được nhận thức là đồng nhất hay dị biệt với nhau.’^[52]

Nguyên tắc đã được phát biểu hầu như trong mỗi chương của *Trung quán luận tụng* (*Mādhyamika Kārikās*). Những người theo Thực thể luận (substance-view) cho rằng nó phải có thực thể mà không cần những thuộc tính hay hình thức; những người theo hình thức luận (modal view) tin rằng hoàn toàn khỏi cần thực thể.

Tuy nhiên, không có thuộc tính nào mà chẳng cần thực thể, và chẳng có thực thể nào mà không cần thuộc tính. Thậm chí chúng hoàn toàn không dễ hiểu; thế thì làm sao chúng ta có thể phân biệt được chúng? Trong khảo sát về mối quan hệ giữa con người và xúc cảm (*rāga; rakta*),^[53]

Long Thụ phát biểu: ‘... chẳng phải do hòa hợp và chẳng phải do không hòa hợp mà thành. Các pháp cũng thế, không phải được thành lập từ vấn đề chẳng phải hòa hợp hay chẳng phải không hòa hợp’.^[54]

Không có cái (thật) ngã tách rời các pháp, các pháp cũng chẳng thể không có ngã để có sự hòa hợp với nó; chúng cũng chẳng phải có tướng hòa hợp.^[55] Mối liên hệ giữa lửa và nhiên liệu (*agnīndhana*) được Long Thụ khảo sát khá dài để thuyết minh điều đã khẳng định trước đây. Lửa không phải là nhiên liệu, vì sợ rằng tác nhân (*kartā; agent*) và đối tượng (*object-karma*) có thể bị đồng nhất; chẳng phải lửa dị biệt với nhiên liệu, vì không thể có lửa nếu không có nhiên liệu.^[56] Tất cả mọi thực thể, như Ngã và hình thức của nó (*ātmopādānayoḥ kramah*) cũng như các vật thể riêng biệt

được nhận biết theo kinh nghiệm như bàn và ghế, đều hoàn toàn bao hàm trong phân tích này.^[57]

Lại nữa, Trung quán chỉ ra rằng tác nhân là tùy thuộc vào công việc họ thực hiện; và công việc trở lại tùy thuộc vào tác nhân. Tất cả sự thể đều được hiểu như là ngang tầm quan trọng Tác nhân (Agent) và Công việc (Act).^[58] Nếu sự định nghĩa (tướng–lakṣaṇa) dị biệt với cái được định nghĩa (tánh–lakṣaya), thì cái được định nghĩa sẽ bị tước mất đi mọi điểm đặc trưng; và nếu tướng và tánh đồng nhất thì như vậy, sẽ thiếu vắng cả hai.^[59] Không có cái toàn thể tách lìa khỏi từng phần và ngược lại.^[60] Sự vật phát sinh do Duyên khởi tức có nghĩa là Vô tự tánh (nothing in themselves); chúng không có thực thể.^[61]

Mỗi quan hệ phải được tiến hành trong hai tác dụng tương phản: khi liên kết hai ý nghĩa, khiến cho chúng có liên quan với nhau, phải đồng nhất chúng lại với nhau; nhưng khi liên kết hai ý nghĩa, phải có sự phân biệt giữa chúng. Biểu hiện cách khác, sự liên hệ không thể có được giữa các thực thể đồng nhất hay dị biệt với nhau.^[62]

Những nan giải khó vượt qua này thúc ép chúng ta đi đến kết luận rằng nhân và quả, thuộc tính và thực thể, toàn thể và từng phần, chủ thể và đối tượng, v.v... đều là tồn tại hõ tương, do vậy chúng không không phải là vật tự thân (things-in-themselves), tức vô tự tánh.^[63]

Cái liên hệ đều là chủ quan, không có thực. Các phạm trù đều là sản sinh từ khái niệm (phân biệt–vikalpa; hí luận–prapañca), điều mà Lý tính nỗ lực nắm bắt Thực tại mà không thể bị phạm trù hóa và tạo thành mối tương quan (buddher agocaras tattvam). Do vậy, Lý tính (buddhi; reason) bị kết án là bóp méo Thực tại (thể tục đế–samvṛti). Thực tại vượt ra ngoài mọi hiện tượng, không phải là đối tượng của tư duy (hiện hữu–bhāva, hay không hiện hữu–abhava), thoát khỏi mọi tương đối tính phổ quát.^[64]

Tương quan tính hay hỗ tương tồn tại là biểu hiện của tính bất thực. Lý thuyết của Hegel chắc có lẽ sẽ hoan nghênh tính Duyên khởi cố hữu của sự thể này, vì biện chứng pháp tất yếu của Lý tính có tác dụng thông qua những mâu thuẫn, phân biệt và cùng lúc hợp nhất chúng. Đối với họ, đó là tiêu biểu của Thực tại. Và điều này, vì nó không siêu việt Lý tính; thực tế, đối với Hegel, Lý tính và Thực tại là đồng nhất. Đối với tính hỗ tương của Trung quán, Duyên khởi có nghĩa là sự vắng bóng yếu tính nội tại. Chân thực (Tattva) hay Thực tại là điều gì đó tự chính nó, hiển nhiên, và đang tồn tại.^[65] Lý tính để nhận biết sự thể thông qua phân biệt và tương quan là một nguyên tắc sai lầm, vì nó bóp méo và do vậy, che khuất Thực tại. ^[66] Chỉ có Tuyệt đối như là Vô vi (unconditioned) là Chân thực, và và đó là lý do để không thể quan niệm là tồn tại (bhāva) hay không tồn tại (abhāva) hay cả hai, v.v...

Những ứng dụng chi tiết của biện chứng pháp đến những phạm trù quan trọng sẽ được trình bày trong chương kế tiếp. Nhưng đây chỉ là đưa ra nguyên tắc biện chứng pháp. Những phân tích thậm chí của một hình thức tương quan cũng phải đủ để thuyết phục chúng ta tính rằng không có cố hữu của sự thể. Để quy nạp dù chỉ một trường hợp, sự phương tiện tinh tế, phải đủ để khiến cho chúng ta đạt đến nguyên tắc nạn vẩn. Nhiều nguyên tắc khái quát hóa trọng yếu đã được hình thành từ những trường hợp đơn lẻ. Một số các trường hợp chỉ thuộc về giá trị chủ quan, vì sự dễ dãi trong sự khu trú những nguyên tắc tìm kiếm, Thánh Thiên (Ārya Deva) đã có phát biểu về sự thực này như sau:^[67]

Người nào, nhận thức được bản chất của chỉ một thực thể trừu tượng, thì người ấy sẽ nhận biết bản chất của cái toàn thể.

Tánh không của cái một quả thực là tánh không của tất cả.

CÁC GIAI ĐOẠN PHÁT TRIỂN CỦA BIỆN CHỨNG PHÁP

‘Các khoảng thời gian’ hay các giai đoạn trong sự phát triển của biện chứng pháp có thể được trình bày khái quát như sau. Những khoảng thời gian này cũng là những giai đoạn trong sự phát triển hay sự chín muồi của triết học tâm thức. Trước hết là giai đoạn của giáo điều chủ nghĩa—đắm mình trong triết học tư biện (dṛṣṭi-vāda; speculative philosophy). Khuynh hướng siêu hình học tự nhiên này sinh khởi, chẳng bao lâu hơn sau đó, thành hai hay nhiều hơn các hệ thống triết học khác. Các hệ thống đó không chỉ khác nhau, mà còn đối lập lẫn nhau vì những mâu thuẫn; họ giải thích hiện tượng từ những quan điểm mâu thuẫn lẫn nhau. Và vì những mâu thuẫn này không theo lối kinh nghiệm từ nguồn gốc và phạm vi, nên chúng ta trở nên không chỉ biết về tính nghiêm trọng của những mâu thuẫn mà còn đáng nghi ngờ về tuyên bố của tư tưởng tự cho mình quen thuộc với thực tại. Sự phê phán được ra đời.

Giai đoạn thứ hai này sinh với ý thức siêu việt huyền tưởng, tính chất chủ quan của tư duy. Biện chứng pháp, như là sự phê phán lý tính, hoàn toàn phơi bày tính khoe khoang tự phụ của lý tính tư biện (speculative reason). Điều này được thực hiện bằng cách hiển bày mâu thuẫn nội tại diễn biến trong mỗi một quan điểm, có nghĩa là bằng quy mâu luận chứng (reductio ad absurdum arguments). Vì khi trình bày chính đề, thì phản đề sẽ không được thừa nhận, phía đối lập được hóa giải không còn lại điều gì hết. Cuộc vận động của biện chứng pháp không phải để đẩy tới một nhóm bộ ba khác, cũng chẳng phải dẫn đến đường xoắn ốc. Biện chứng pháp Trung quán, không như trường phái Hegel, là thuần túy mang tính cách phân tích. Phê phán chính là tánh không (śūnyatā), sự phủ định toàn bộ tư tưởng chính là để phơi bày cái chân thực. Tất cả suy đoán, tất cả các hệ thống triết học đều là phân biệt (vikalpa), hý

luận (prapañca), gán ghép sai lầm hay chỉ là cấu trúc tư duy (thought-constructions).

Ý thức siêu việt huyền tưởng là khả thể vì ý tưởng hay quy tắc đối với cái mà tư duy nỗ lực tuân thủ một cách vô ích. Tư duy là chủ quan, sai lầm trong mối liên hệ với sự thực khách quan. Nếu không có Vô vi pháp (nirvikalpa; tattva; dharmatā)^[68] mà chúng ta bị khước từ tiếp cận bằng tư duy, thì sẽ không biết được tính chủ quan của tư duy. Tuyệt đối (đệ nhất nghĩa đế—paramartha) là siêu việt tư duy; chúng ta chỉ có thể tiếp cận bằng trực giác. Cái chết của tư duy (drṣṭijñānā) chính là sự sinh khởi Bát-nhã, trí huệ vượt lên trên mọi phân biệt (vô phân biệt trí jñānam advayam). Kant tin vào tính chủ quan của Lý tính vì nó chỉ cho chúng ta về bên ngoài của tri thức. Kant hoàn toàn phô bày huyền tưởng siêu việt trong *Biện chứng pháp* của mình. Hoàn toàn mâu thuẫn, Kant phủ nhận rằng chúng ta có thể có tri thức về Bản thể (Noumenon) bằng Lý tính thuần túy (Pure Reason) tức Biện chứng pháp (Dialectic). Lẽ ra, khi bổ sung cho học thuyết về huyền tưởng siêu việt của mình, Kant phải thừa nhận tri thức về cái chân thực; dù tất yếu, nó không nằm trong phương thức tư duy. Thậm chí Kant còn phủ nhận rằng huyền tưởng từng có thể biến mất^[69] hay chúng ta có thể có trực giác tri thức (intellectual intuition).^[70] Đối với Trung quán, hiệu quả và sự biến mất toàn bộ của tư duy là trực giác của cái chân thực; nó chẳng phải là cái vừa mới sinh khởi từ đâu đó; nó đã thường ở đó rồi^[71] (tathatā sarva-kālam tathābhāvat). Chỉ có điều, nó bị mờ ám bởi tư duy (thế tục đế sāmṃvṛta). Long Thụ tuyên bố rằng người nào không nhận ra sự khác biệt giữa Chân lý tuyệt đối (Đệ nhất nghĩa đế) và Chân lý quy ước (Thế tục đế) thì người ấy chưa đi vào được tái sinh của Phật pháp.^[72]

Tuyệt đối không phải là đem một thực tại đối lập với cái khác, tức kinh nghiệm. Tuyệt đối là nhìn xuyên suốt tư

duy hình thức (thought-forms), tức phân biệt (vikalpa) chỉ là hiện tượng (bị che phủ bởi luân hồi—saṃsāra; hay tục đế—sāṃvṛta). Thoát khỏi sự áp đặt của tư duy hình thức (vô phân biệt—nirvikalpa; phi hí luận—nisprapañca) chính là Tuyệt đối. Sự khác biệt là thuộc trí thức (chủ quan), và không thuộc về bản thể.^[73]

Do vậy Long Thụ tuyên bố rằng không có ít nhất sự khác biệt giữa thế gian và chân thực tuyệt đối.^[74] Tuy nhiên, Tuyệt đối siêu việt tư duy, hoàn toàn là kinh nghiệm nội tại. Phê phán kinh nghiệm, như biện chứng pháp Trung quán, chính là ý thức về kinh nghiệm nội tại này, là hiện tượng hóa tuyệt đối (phenomenalisation of the absolute). Hoạt động hiện tượng hóa tuyệt đối có hai dạng: một là thông qua vô minh (avidyā) và các vệ tinh của nó, tức phiền não (kleśas); và dạng khác là tâm thức tự tại mà mình nhận được từ hiện tượng giới bằng đại trí (prajñā) và đại bi (karuṇa). Dạng thứ nhất là hoạt động vô thức của hàng phàm phu (pṛthagjana), và dạng thứ hai là của Đức Phật và Bồ-tát giác ngộ.

Triết học tâm thức đạt được thành tựu thông qua sự tác động của động lực bên trong, thông qua ba giai đoạn của biện chứng pháp: giáo điều (dṛṣṭi), phê phán (tánh không—sūnyatā hay quy mâu luận chứng—prasanga) và trực giác (prajñā). Trong việc vận dụng ý nghĩa tự nhiên tư biện, triết học mang tính giáo điều chủ nghĩa (dṛṣṭi); điều này tìm thấy trong những hệ thống tư tưởng khác nhau. Vì điều này chắc chắn dẫn đến mâu thuẫn, triết học trở thành phê phán, sự tự ý thức nhận biết về tính giả định và không thích đáng của Lý tính. Đây là ý thức về tính tương đối của các hiện tượng, tính chất không thực của nó. Hiện tượng là Không, vì chúng tương duyên, và thế nên chúng vô tự tánh (niḥsvabhāva).

Sự thành tựu của giai đoạn phê phán một cách có hiệu quả đã tổng khứ đi tác dụng suy đoán và khái niệm của Lý

tính. Triết học lúc đó lên đến cực điểm trí tuệ trực giác, tức Bát-nhã. Ở đây, tri thức (Lý tính) và đối tượng của nó (Chân thực) là đồng thời; đó là phi nhị nguyên (*jñānam advayam*). Đây cũng là tánh không, là Bát-nhã, hay Tuyệt đối, đều *vắng bất tính nhị nguyên* tức tánh không của giáo điều hay quan niệm.^[75]

Biện chứng pháp Trung quán như là đỉnh cao của trực giác không chỉ bằng sự chín muồi của ý thức mang tính lý thuyết; mà đó là sự chín muồi của tâm thức thực tiễn cũng như tâm thức tôn giáo. Căn nguyên của khổ đau và bất toàn chính là vô minh (*avidyā*) hay khuynh hướng khái niệm hóa tính chân thực. Nhầm lẫn điều này hay điều kia của căn nguyên đó khiến chúng ta vướng mắc vào sự vật hay tỏ ra ác cảm với chúng.

Long Thụ phát biểu: ‘Giải thoát là diệt trừ sách các nghiệp (*karma*) và phiền não (*kleśa*); chúng sinh ra từ phân biệt (*vikalpa*) và hý luận (*prapañca*) (tác dụng mang tính khái niệm của Lý tính); hý luận dừng bất trong nhận thức về tánh không (*sūnyatā*).’^[76] Biện chứng pháp là trực giác siêu việt khái niệm tánh, sẽ đưa chúng ta vượt qua tình trạng khổ đau. Đó chính là *thành tựu tối cao* (*summum bonum*) của mọi nỗ lực trong chúng ta. Chính nó là giải thoát, là Niết-bàn.

Biện chứng pháp như là Bát-nhã ba-la-mật-đa được đồng nhất với Như Lai, tức pháp thân (*dharmakāya*)—*Ens perfectissimum*, mà tất cả chúng sinh đều có và đó là điều mà ai cũng đạt được bằng sự tu tập tâm linh. Tôn giáo, ý nghĩa huyền bí này thu hút Siêu việt tính (Lý tưởng) trên tính hiện thực. Biện chứng pháp hoàn thành sự hợp nhất của các sinh loại với sự Hiện hữu toàn vẹn, chính là Phật thân (*buddha-kāya*).^[77]

Trong tác phẩm *Phê phán Lý tính thuần túy* của Kant, tác dụng của nó như vậy chỉ là phủ định. Đó chính là Lý tính Thực tiễn mà chỉ riêng nó bảo đảm cho lý tưởng của

Kant, đó là Thượng đế, Tự do và Bất tử. Thế nên có sự cắt rời hình thức lý trí của đạo đức và tôn giáo. Biện chứng pháp Trung quán như là phủ định tư duy, chính là trực giác về Tuyệt đối; vì nhờ sạch phiền não chính là Giải thoát (Niết-bàn); và đó chính là sự thành tựu khi hợp nhất với Đấng Đại Viên mãn.^[78]

[1]*Hán: Nhân quả đồng nhất luận 因果同一論.

[2] Nhiều chuyên luận của Trung quán khởi đầu với biện chứng pháp bằng sự phân tích về quan hệ nhân quả. Tham khảo MK. I (Pratyaya-Prakaraṇa). BCA. (IX). TS (Chương mở đầu).

[3]* Tức chưa nhận rõ yếu tính Pháp vô ngã.

[4] * *Trung quán luận*, Phẩm Tứ đế 24, kệ 16:

svabhāvād yadi bhāvanām sadbhāvam anupaśyasi |
ahetupratyayān bhāvāms tvam evaṃ sati paśyasi || MK_24,16

若汝見諸法 決定有性者, 即為見諸法 無因亦無緣⁽¹⁶⁾

Nếu ông thấy các pháp, có tánh quyết định ấy;

Tức là thấy các pháp, Không nhân cũng không duyên. [16]

[5] BCA. IX, 7: lokāvatāranārthaṃ ca bhāvā nāthena deśitāḥ;
tattvataḥ

kṣānikā naite:

Các Luận sư Duy thức cũng phát biểu rằng giáo lý nguyên thủy về các Uẩn (elements) cũng là một bước dẫn đến sự bác bỏ triệt để học thuyết về Uẩn (elements): Tathā pudgala-nairātmya-praveśo hy anyathā punaḥ;

Deśanā-dharma-nairātmyapraveśah kalpitātmanā. *Vimsatikā*, 10

[6] MK. XXIV, 8, 9.

dve satye samupāsritya buddhānām dharmadeśanā |
lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ || MK_24,08

諸佛依二諦 為眾生說法 一以世俗諦 二第一義諦⁽⁸⁾

Chư Phật y nhị đế, Vì chúng sanh nói pháp.

Một là thế tục đế. Hai đệ nhất nghĩa đế. [8]

ye 'nayaṃ na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ |
te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane || MK_24,09

若人不能知 分別於二諦 則於深佛法 不知真實義⁽⁹⁾

Nếu người không thể biết, Phân biệt nhị đế này;

Đối thậm thâm Phật Pháp, Không biết nghĩa chân thật. [9]

Xem thêm BCA. IX, 2.

[7] Tham khảo đoạn kinh thông dụng thường trích dẫn từ Kinh Lăng già (Laṅkāvatāra): svabhāvanutpattim saiḥdhāya, mahāmate, sarvadharmāḥ. śūnyā iti maya deśitaḥ. MKV. p. 504.

[8] Tham khảo phải có cho Phần I của tác phẩm này, đặc biệt là Chương 1-3, thảo luận về tính chất và sự phát triển của 2 truyền thống tư tưởng (ātma and anātma views) và khởi nguyên tất yếu của biện chứng pháp Trung quán.

[9] Śūnyatā sarvadr̥ṣṭirīnāṁ proktā nissaraṇaṁ jinaiḥ. MK. XIII, 8. Trung quán luận tụng kết thúc bằng chú thích tương tự: sarvadr̥ṣṭiprahāṇāya etc. MK. XXVII, 30.

[10] Nicolaus Copernicus Copernicus sinh năm 1473 tại thành phố Toruń, ở Hoàng gia Phổ, một tỉnh tự trị của Vương quốc Ba Lan (1385–1569). Ông học tập ở Ba Lan và Ý, và dành phần lớn cuộc đời làm việc ở Frombork, Hoàng gia Phổ, nơi ông mất năm 1543. Là một nhà thiên văn học đã nêu ra hình thức hiện đại đầu tiên của thuyết nhật tâm (Mặt Trời ở trung tâm) trong cuốn sách mang tính mở đầu một kỷ nguyên của ông, cuốn Về sự chuyển động quay của các thiên thể (*De revolutionibus orbium coelestium*). Ông vừa là nhà toán học, thiên văn học, luật gia, nhà tâm lý học, học giả kinh điển, nhà cai trị, viên chức hành chính, nhà ngoại giao, nhà kinh tế, và người lính. Trong số những khả năng của mình, ông đã lựa chọn thiên văn học làm nghề nghiệp chính, sự phát triển thuyết nhật tâm (mặt trời ở trung tâm chứ không phải trái đất là trung tâm) của ông được coi là giả thuyết khoa học quan trọng nhất trong lịch sử. Nó đã đánh dấu bước chuyển sang thiên văn học hiện đại và từ đó là khoa học hiện đại, khuyến khích các nhà thiên văn trẻ, các nhà khoa học và các học giả có thái độ hoài nghi với những giáo điều đã tồn tại từ trước.

[11] Tham khảo Chương về *Mādhyamika Conception of Philosophy as*

Prajñāpāramitā. Kant do dự và nhiều nơi đã cho biết dự định của ông sẽ đưa ra cho chúng ta một hệ thống triết học. ‘Một hệ thống Lý tính thuần túy (suy đoán/tư biện) như vậy, chính tôi hy vọng mình sẽ đưa ra với nhan đề *Metaphysics of Nature*, (*Critique*), p. 14.

[12] Johann Gottlieb Fichte sinh năm 1762, mất năm 1814). Là một triết gia người Đức. Ông là một trong những nhân vật sáng lập của phong trào triết học được biết dưới tên chủ nghĩa duy tâm Đức, vốn phát triển từ những bài viết về triết lý và đạo đức của Immanuel Kant. Fichte thường được xem là một nhân vật mà triết học của ông đã bắc cây cầu giữa các tư tưởng của Kant với nhà duy tâm Đức Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Gần đây, nhiều nhà triết học và học giả bắt đầu đánh giá như một nhà triết học quan trọng tự thân do những tầm nhìn độc đáo của ông vào bản chất của sự tự nhận thức hay tự ý thức. Giống Descartes và Kant đi trước, ông được thúc đẩy bởi vấn đề tính chủ quan và nhận thức. Fichte cũng viết các tác phẩm về triết học chính trị và được coi là một trong những người hình thành nên chủ nghĩa dân tộc Đức

[13] Georg Wilhelm Friedrich Hegel sinh năm 1770 mất năm 1831) là một nhà triết học người Đức, cùng với Johann Gottlieb Fichte và Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Hegel được coi là người sáng lập ra chủ nghĩa duy tâm Đức. Hegel là người có ảnh hưởng tới vô số các nhân vật, bao gồm cả những người hâm mộ ông (Bauer, Marx, Bradley, Sartre, Kung) lẫn những người nói xấu ông (Schelling, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Russell). Ông bàn luận về mối quan hệ giữa tự nhiên và tự do, tính nội tại và sự siêu nghiệm, về sự thống nhất của hai mặt mà không phải loại trừ hay giảm bớt thái cực nào. Những khái niệm có tầm ảnh hưởng của ông là về logic phân tích, biện chứng, chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối, cuộc sống đạo đức và tầm quan trọng của lịch sử. Hegel là người có công lớn trong việc phát triển triết học thế giới vì ông là người đầu tiên sử dụng phép biện chứng một cách có hệ thống.

[14] Arthur Schopenhauer (sinh 1788–mất năm 1860) là một nhà triết học người Đức, nổi tiếng nhất với tác phẩm "*The World as Will and Representation*" (*Thế giới như là ý chí và biểu tượng*). Schopenhauer là người đã đồng thời phản bác cũng như mở rộng tư duy triết học của Immanuel Kant về cách mà chúng ta trải nghiệm thế giới. Những chỉ trích của ông về quan điểm của Kant, các phương pháp sáng tạo liên quan đến những vấn đề kinh nghiệm của loài người và quan điểm của ông về việc cho rằng tầm hiểu biết của con người là hạn chế chính là những thành tựu lớn nhất

trong sự nghiệp của triết gia người Đức này. Lý thuyết siêu hình của ông chính là nền tảng cho các tác phẩm về đề tài tâm lý học, mỹ học, đạo đức học và chính trị học, Phật học những tác phẩm đã để lại tầm ảnh hưởng tới các danh nhân sau này như Friedrich Nietzsche, Wagner, Ludwig Wittgenstein, Sigmund Freud và nhiều người khác.

[15] Xem chương XV để đánh giá về tính chất và mức độ ảnh hưởng của Biện chứng pháp Trung quán trong Duy thức tông và Phệ đàn-đa.

[16]* Zeno of Elea (490 – 430 BC) là triết gia Hi Lạp tiền Socrate, thành viên của trường phái Eleatic do triết gia Parmenides sáng lập.

Aristotle gọi Zeno là người phát minh Biện chứng pháp. Zeno nổi tiếng về những nghịch lý (paradoxes), điều mà Bertrand Russell mô tả là ‘vô cùng vi tế và sâu sắc.’

[17] ‘Vì phương pháp này, mà ông đã vận dụng với kỹ năng tài tình của bậc thầy, Zeno được Aristotle gọi là người phát minh Biện chứng pháp, và Plato nói rằng ông ta có thể làm được cùng một điều như thể thính chúng của ông đã làm, vì thích và không thích, vì một và nhiều, khi trong biến dịch và an tĩnh.’ Zeller, *History of Greek Phil.*, Vol. I. p. 613.

[18] Xem Chương II, *Sự im lặng của Đức Phật và khởi nguyên của Biện chứng pháp*.

[19] Chúng ta không chấp nhận ý nghĩa mang tai tiếng của thuật ngữ Biện chứng pháp như là kiến thức hời hợt, là vận dụng nguy biện có chủ ý để tạo ra ảo tưởng. Xem tác phẩm *Critique*, p. 99. Biện chứng pháp được hiểu đúng đắn là ‘Sự phê phán về nhận thức và lý tính về tình trạng siêu tự nhiên.’ *Ibid.*, pp. 100-101.

[20]* Hán: Lý tính chi lý hình 理性之理型

[21] Tham khảo *Mahāyānasūtrālamkāra* III, 2 (p. 10):

dhātūnām adhimuktes ca pratipattes ca bhedataḥ;
phalabhedopalabdhes ca goṭrāstitvaṁ nirūpyate.

[22] *Critique*, p. 308.

[23] Minh hoạ điều này từ lịch sử triết học Âu châu:

Chủ nghĩa hoài nghi của Sophists–Protagoras và Gorgias–đi liền theo sau quan niệm Hiện hữu (Being) của trường phái Eleatic và quan niệm Trở thành (Becoming) của trường phái Heracleitus; hệ thống triết học đồ sộ của Plato và Aristotle đi theo sau Chủ

nghĩa hoài nghi của Pyrrho; nó xâm chiếm cả Academy, trường phái triết học của Platon, và khuất phục các bậc thầy của trường phái Arcelaus và Cameades—là những đối thủ lớn của họ. Chủ nghĩa hoài nghi của Hume là kết quả tự nhiên của xung đột giữa các hệ thống lớn Duy lý chủ nghĩa (Rationalism) và kinh nghiệm chủ nghĩa (Empiricism) trong thời hiện đại. Chủ nghĩa thực chứng (positivism) của Comte xuất hiện theo gót các hệ thống triết học lớn của Fichte, Hegel và Schopenhauer. Riêng trong thời đại chúng ta, Luận lý học thực chứng (Logical Positivism) có thể được xem là phản ứng tiêu cực đối với Ý niệm của Lý tính (Idea of Reason).

[24] Thực chứng chủ nghĩa thì đối kháng siêu hình học (anti-metaphysical). Nó xem siêu hình học hay triết học đúng là xác chết của những tiền đề giả tạo, là vô ý nghĩa. Chỉ khoa học là có ý nghĩa. Tác dụng còn lại của triết học là hình thức phân tích ngôn ngữ được vận dụng trong khoa học. Xem tác phẩm của Wittgenstein, Carnap, Ayer và các vị khác.

[25] Về thảo luận sâu hơn về bản chất của trực giác này, xin xem chương tiếp theo về Quan niệm của Trung quán về Triết học như là Bát-nhã ba-la-mật-đa.

[26]* E: basic alternatives; Hán: biến hạng 變項

[27] Syādvādaratnākara, IV. Sūtras 17-18 (pp. 62 ff), *Sanmatitarka*, pp. 441 ff. *Syādvādamāñjarī*, pp. 189 ff (Poona Edn.). *Prameya-Kamala-Māttaṇḍa*, pp. 681 ff.

tatra praśna-vaśāt kaścīd vidhau śabdaḥ pravartate;

syāstasy evākhilāḥ yad vastusvarūpādi catuṣṭyāt.

syān nāsty eva viparyāsād iti kaścin niṣedhane;

syād dvaitam eva tad dvaitād ityastitva-niṣedhayoh.

krameṇa; yaugapadyād vā syād avaktavyam eva tat;

syāstasyavācyam eveti yathocita-nayārpaiṇāt.

syān nāsty avācyam eveti tata eva nigadyate :

syād dvayāvācyam eveti saptabhangyavirodhataḥ.

Tattvārtha-Śloka-Vārt. (p. 128.)

[28] Trong khi khảo sát mỗi một phạm trù, quan hệ nhân quả, v.v... bốn dạng quan niệm luôn luôn được hình thành trong các luận văn Trung quán. Trong *Căn bản trung quán luận tụng*, Phẩm Quán tà kiến (Drṣṭiparīkṣā, MK. XXVII),

tiếp theo đó, trong *Vṛtti* trình bày tiếp:

ihāpi dṛṣṭidvayopādānam upalakṣṇārthaṁ *catastas tvelā - dṛṣṭayaḥ* (MKV. pp. 572, 573).

Thánh Thiên(Āryadeva) đưa ra con số và thứ tự của 4 định thức:

sad asad sadasac ceti nobhayaṁ ceti ca kramah; eṣa

proyojyo vidvadbhir ekatvādiṣu nityaśaḥ (CŚ. XIV, 21).

Haribhadra nêu sự thể một cách hợp lý như:

vidhānam pratiṣedhañca tāveva sahitaḥ punaḥ;

pratiṣedhaṁ taylor eva sarvathā nāvagacchati—AAA, p. 61.

[29] Trong BCAP (p. 358) những diễn tả mang đặc điểm như vậy được sử dụng.

[30] astīti nāstīti ubhe'pi antā

suddhī asuddhīti imepi antā

tasmād ubhe anta vivarjayitvā

madhye' pi sthānam na karoti paṇḍitaḥ—*Samādhirāja Sūtra* IX, 28 (p. 103, Vol. II Gilgit MSS). Còn được trích trong MKV. pp. 135. 270.

Tattva trong Mādhyamika, theo câu kệ nổi tiếng, according to the well-known verse, 'na san nāsat' chính là *catuṣkoṭivinnuktam*.

[31] ātmeti, Kāśyapa, ayam eko'ntaḥ nairātmyam ity ayam dvitīyo'ntaḥ. yad etad anayor antayor *madhyam*, tad arūpyam anidarśanam apratiṣṭham anābhāsam avijñaptikam aniketaxn iyam ucyate, Kāśyapa. Madhyamā pratipad dharmāṇāṁ bhūta-pratyavekṣā. (*Ratnakūta*—trích trong MKV. p. 358.

Kāśyapa Parivarta. p. 87).

[32] Định thức thứ 3 rõ ràng là một khẳng định cùng lúc vừa 'có' và 'không'(ubhayavidhānam). Với định thức thứ tư, có thể nạn vấn hoặc là nó được hiểu như là bác bỏ cả hai lựa chọn 'có' và 'không' (phủ định liên tiếp; *ubhayābhāva/ viśiṣṭābhāva*) giữa hai hình thức không phải vừa 'có' và 'không', hay như là bác bỏ mỗi một lựa chọn (phủ định tách rời; *pratyekābhāva*)—chẳng phải vừa là 'có' và 'không'; hoặc là phủ định—chẳng phải 'có' và chẳng phải 'không'. Nếu được hiểu là không phải cả hai (*ubhayābhāva*), thì nó không tương hợp với sự khẳng định vừa 'có' vừa 'không' *cùng nhau*, nhưng hoàn toàn tương thích với sự chấp nhận riêng 'có' hoặc 'không'. Tham khảo tuyên bố của Phái Chính lý (Nyāya): *eka-sattve'pi ubhayam (dvayam) nāstīti pratīteh*. Nhưng điều này rõ ràng đối lập với sự giải thích về việc này do Long Thụ và các Luận sư Trung quán khác. Chẳng hạn, khi khảo sát ý niệm niết-bàn, lựa

chọn thứ tư được phát biểu như là hình thức phủ định tách rời (disjunctive negation): chẳng ‘có’ cũng chẳng ‘không’—naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇam iti yāñjanā. MK. XXV. 15.

[33]* e: non-committal; bất thừa nặc 不承諾.

[34] The Aññāvāda của Tán-nhã-di (Sañjaya): amarā-vikkhepam—evam pi me no; tathā ti pi me no; aññāthā ti pi me no; no ti pi me no; no no ti pi me no ti. *Digh*, N, I, ii, 24 (Vol. I, p. 25).

[35] ācāryo bhūyasā prasangāpatti-mukhenaiva parapakṣam nirākaxoti sma M KV. p. 24). cf. also: prasangasādhanaṁ ca na svapakṣasthāpanāyopādīyate kim tu parasyāniṣṭāpādanārtham; parāniṣṭam ca tadabhyupagamasiddhair eva dharmādibhiḥ śakyam āpādayitum. *Nyāyakandalī*, p. 197. cf. *Nyāyasūtra* I, i, 3 và tiếp theo là *Bhāṣya*.

*Hán: quy kết bội lý, lý luận giảm trừ cứu cánh.

[36]* Hán: Lý tánh chi nhị luật bội phản 理性之二律背反.

[37] Xem tác phẩm *Critique* của Kant, (pp. 626 ff), thảo luận về tính chất và phạm vi của Gián tiếp chứng pháp (apagogic proof).

[38]* Hán: tự sinh 自生

[39] nanu ca ‘naiva svata utpannā’ ity avadhāryamāne, ‘parata utpannā, ity niṣṭam prāpanoti. na prāpanoti : prasajyapratishedhasya vivakṣitatvāt. parato’pyutpādasya pratiṣetsyamānatvāt. MKV. p. 13.

[40] parah ‘caksuh paśyatīti pratipannah, sa tatprasiddhenaivānumānena nirākriyate. MKV. p. 34.

[41] yadi kācana pratijñā syān me tata eva me me bhaved doṣaḥ : nāsti ca mama pratijñā tasmān naivāsti me doṣaḥ. VV, 29.

mādhyamikānām pakṣahetudrṣṭāntānām asiddheḥ’ svatantrānumānana-bhīdhāyitvāt—MKV. p. 18; 16 và 34.

[42] Thanh Biện (Bhāvaviveka), tác giả của bộ luận *Tarkajvālā* và các chuyên luận khác, bị Nguyệt Xứng (Candrakīrti) phê phán gay gắt nhiều lần trong

MKV (pp. 14, 25, 36, 196, 351-52). Những phê phán đặc biệt này nhằm viện dẫn rằng, dù qua biện chứng pháp Trung quán, tổng đề của ông là thừa nhận chính đề. Nhưng điều này cũng ngược lại với lập trường đúng đắn của Trung quán.

[43]*Hán:Ngẫu nhiên nhân thuyết 偶然因說; Vô nhân thuyết 無因說.

[44] na svata utpadyante bhāvāḥ. tad utpādavaiyarthīyāt; atiprasangadoṣa ca. MKV. p. 14, also p. 22.

[45] MKV. p. 22.

[46] na parata utpadyante bhāvāḥ sarvataḥ sarva-sambhava prasangāt. MKV. p. 36.

[47] Định thức thứ ba (ubhayataḥ) bị phê phán nghiêm khắc trong bất kỳ đoạn nào trong Trung quán luận. Nó được xem như tùy thuộc vào vấn nạn của cả hai quan niệm trước (có và không—*sat/asat*); có (*sat*) và không (*asat*) đều đối lập lẫn nhau. Long Thụ phát biểu trong một bài kệ thuộc *Trung quán luận tụng*:

parasparaviruddham hi sac cāsac caikataḥ kutah. MK.VIII, 7.

bhaved abhāvo bhāvo ca nirvāṇam ubhayaṁ katham;

作者定不定 不能作二業 有無相違故 一處則無二⑦

Tác giả thực, bất thực, Không tạo tác hai nghiệp.

Vì có, không trái ngược, Một chỗ chẳng thể hai. [7]

na taylor ekatrāstitvam ālokatamasor yathā. MK. XXV, 14.

有無二事共 云何是涅槃 是二不同處 如明暗不俱⑭

Hai sự hữu, vô hiệp, Làm sao là Niết-bàn?

Hai sự không cùng chỗ, Như sáng, tối bất đồng. [14]

Śāntaraksita phê phán quan niệm của Kỳ-na giáo về Thực tại là ví dụ hay nhất về quan điểm này trong tác phẩm TS. của ông, trang 486 ff. Ông phát biểu:

vidhānapratishedhau hi paraspara-virodhinau ;

śakyāv ekatra no kartum kenacit svasthacetasā. TS, 1730.

[48] yo viruddhadharmādhyāsavān nāsāvekaḥ.

[49] Nếu các thành phần của tổng đề vẫn lưu giữ được bản chất của nó và tính cách riêng của mình đến mức độ nào đó, thì định thức này chắc chắn phải tùy thuộc vào sự phản đối chống lại hai định thức trước. Nếu không, tổng đề được xem là quan điểm duy nhất thoát khỏi sự bất đồng và dị biệt, thì nó sẽ không thể nào phân biệt được với lập trường Trung quán. Nếu nó được khẳng định theo như Hegel, thì tổng đề đó hợp nhất và thế nên giữ lại được tính dị biệt, chúng ta có một vấn đề mới trong tay: điều gì là mối quan hệ giữa tổng đề này và mỗi thành phần của mỗi cái khác

nhau, là tính dị biệt, là tính đồng nhất, hay cả hai? Nếu một tổng đề mới được viện dẫn, điều này sẽ đưa đến sự thoái bộ vô cùng.

[50] Quan niệm này thường được xem là của trường phái Svabhāva-vādin (Tự nhiên Duy vật luận–Naturalist Materialist), xem BCAP. 540 ff. Tham khảo:

na heturastīti vadan sahetukam;
na nu pratijnārii svayam eva éâtayet.
athāpi hetupranayālasa bhavet;
pratijnayā kevalayāsyā kiñh bhavet.

Trích trong BCAP. p. 544; và TSP. p. 66 (as tathā cōktam ācārya Sūripadaiḥ).

[51]* Hán: phú chướng 覆障

[52] ekībhāvena vā siddhir nānābhāvena vā yayoh;
na vidyate tayoh siddhiḥ katham nu khalu vidyate. MK. II, 21.
sahānyonyena vā siddhir vinanyonyena vā yayoh;
na vidyate tayoh siddhiḥ katham nu khalu vidyate. MK. XIX, 6.

[53] Quán sát ái dục và kẻ tham nhiễm ái dục.

[54] evaṁ raktena rāgasya siddhir na saha nāsaka;
rāgavat sarvadhannāṇāṁ siddhir na saha nāsaha. MK. VI. 10.

[55] ātmanaś ca satattvaṁ ye bhāvānāṁ ca pṛthak pṛthak;
nirdiśanti na tñ manye śāsanasyārthakovidān. MK. X, 16.

[56] yad indhanam saced agnir ekatvaih kartṛkanṇanoh ;
anyaś ced indhanād agnir indhanād apy ṛte bhavet. MK. X, 1.

[57] agnīndhanābhyāṁ vyākhyāta ātmopādānayoh kramah |
sarvo niravaśeṣeṇa sārddham ghaṭapaṭādibhiḥ || MK_X,15

[58] MK. VIII, 12. 13.

[59] lakṣyāl lakṣaṇam anyac cet syāl lakṣyam alakṣanam;
taylor abhāvo' nanyatve vispaṣṭam kathitam tvayā. MKV. p. 64.

[60] rūpakāraṇanirmuktaṁ na rūpam upalabhyate;
rūpeṇāpi na nirmuktaṁ drśyate rūpakāranam. MK. IV. I.
rūpādivyatirekeṇa yathā kumhbo na vidyate
vāyvādivyatirekeṇa tathā rūpaṁ na vidyate. CS. XIV, 14.

[61] parasparāpekṣā siddhir na svābhāvikī. MKV. p. 200.

[62] na tena tasya saṁsargo, nānyenānyasya yujyate. MK. XIV, 8.

Tham khảo Bradley: ‘Quan hệ trước hết cần đến phẩm tính, và quan hệ phải có phẩm tính. Mỗi bên có thể là chẳng kết hợp cùng nhau, cũng chẳng tách lìa nhau; và cái vòng luẩn quẩn trong đó

chung xoay quanh không phải là sự thực về Thực tại—*Appearance and Reality*, p. 21.

[63] *pratītya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat.* MK. XVIII, 10.

pratītya yad yad bhavati tat tac chāntaṃ svabhāvataḥ. MK. VII, 16.
pratītya-samutpannaṃ vasturūpaṃ saṃvṛtīr ucyate. BCAP. p. 352.
Thế nên Duyên khởi *Pratītyasamutpāda* tức tánh không (*sūnyatā*).
Xem MK. XXIV, 18.

[64] *apratītya samutpanno dharmāḥ kaścin na vidyate;*
yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmāḥ kaścin na vidyate. MK. XXIV, 19 ;

未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者①9

Chưa từng có một pháp, Chẳng từ nhân duyên sanh.

Thế nên tất cả pháp, Không gì không phải Không. [19].
(Phẩm *Quán Tứ đế*, 24) Tham khảo thêm CS. IX, 2.

[65] *aparapratyayaṃ sāntaṃ prapāṇicair aprapañcitam;*
nirvikalpam anānārthaṃ etat tattvasya lakṣaṇam. MK. XVIII, 9.

[66] Bradley đi đến cùng kết luận: ‘Kết luận mà tôi nêu ra là phương thức liên hệ của tư duy—bất kỳ điều gì được vận hành bởi những thuật ngữ và những mối quan hệ máy móc— thì phải coi như là hiện tượng, và không chân thực.’ *Appearance and Reality* p. 28.

[67] *bhāvasyaikasya yo draṣṭā draṣṭā sarvasya sa smṛtaḥ;*
ekasya sūnyatā yaiva sāiva sarvasya sūnyatā. CS. VIII 16,

[68] *nirvikalpa; tattva; dharmatā:* Vô phân biệt, thực tại, pháp tánh.
Những thuật ngữ có cùng ý nghĩa.

[69] Tham khảo: ‘Huyền tưởng siêu việt, mặt khác, không dừng nghỉ ngay cả sau khi bị khám phá và sự mất hiệu lực của nó đã bị phơi bày rõ ràng bởi phê phán tiên nghiệm (transcendental criticism). *Critique*, p. 299.

[70] *Critique*, p. 268.

[71] *aprahīnam asamprāptam anucchinnaṃ aśāśvatam;*
aniruddham anutpannam etan nirvāṇam ucyate. MK. XXV, 3.

[72] Hán: Chư Phật y nhị đế, vì chúng sinh thuyết pháp.

Nhất dĩ thế tục đế, Nhị đế nhất nghĩa đế

Nhược nhân bất năng tri, Phân biệt ư nhị đế

Tắc bất đắc Phật pháp, bất tri chân thật nghĩa.

Nhược bất y tục đế, Bất đắc đệ nhất nghĩa

Bất đắc đệ nhất nghĩa, tác bất đắc niết-bàn. (*Phẩm Quán Từ đề*—MK. XXIV, 9).

[73] MK. XXV, 9.

[74] MK. XXV. 20.

[75] Thuật ngữ ‘không’ (śūnya) và ‘tánh không’ (śūnyatā) được áp dụng cho cả hiện tượng lẫn tuyệt đối. Hiện tượng là Không khi chúng Vô tự tánh (niḥsvabhāva) vì chúng Duyên khởi (pratītya-samutpanna). Tuyệt đối ‘không’ khi nó hoàn toàn thoát khỏi khái niệm phân biệt ‘phải’ và ‘chẳng phải,’ thoát khỏi mọi tính chất chủ quan (nirvikalpa, niṣprapañca). Xem I.P. Vol. I, p. 702.

[76] MK. XVIII, 5; xem thêm MK. XXIII, 1.

*Hán: Nghiệp phiền não diệt cố, danh chi vi giải thoát.

Nghiệp phiền não phi thực, cố không hý luận diệt. (*Phẩm Quán pháp*)

[77] Long Thụ phát biểu trong tác phẩm Catuḥstava (trích trong BCAP. p. 590):

buddhānām sattvadhātoś ca yenābhinnatvaṃ arthataḥ;

ātmanas ca pareṣaṃ ca samatā tena te matā.

[78] Xem chương *Mādhyamika Conception of Philosophy as Prajñāpāramitā* và Chương kế tiếp để sáng tỏ những phương diện của Biện chứng pháp này.

CHƯƠNG 6

NHỮNG PHẢN ĐỐI CHỐNG LẠI MỖI QUAN TÂM CỦA BIỆN CHỨNG PHÁP

Chắc chắn những phản đối, luận lý học và siêu hình học đều có sự thôi thúc chống lại sự hoàn hảo của biện chứng pháp. Mỗi quan tâm về những điều này có lẽ sẽ có ích trong việc đánh giá đúng những hàm ý của biện chứng pháp. Hệ thống Trung quán—dù hoàn chỉnh về mặt luận lý—là thuộc về thuyết hư vô/phủ nhận chân lý khách quan (nihilistic) và là một dạng chủ nghĩa thực chứng (positivism), vốn không còn sự phát triển trong quá khứ và không còn chút hy vọng nào trong tương lai là một sản phẩm mang tính triết học rộng lớn. Những vấn đề đó sẽ được đề cập trong chương tiếp theo. Phản đối về hình thức hay tính chất nhận thức luận (epistemological) chống lại giá trị của biện chứng pháp như là phương pháp tri thức sẽ được xem xét ở đây.

1. PHÊ PHÁN CÓ HỢP LÝ CHẴNG NẾU KHÔNG TỰ MÌNH NÊU RA MỘT LẬP TRƯỜNG?

Phản đối mạnh nhất chắc chắn gây ấn tượng cho chúng ta là câu hỏi—Sự phê phán bất kỳ mọi chính đề liệu có hợp lý chẳng khi không thừa nhận phản đề? Chủ trương chung là để phê phán một học thuyết nào, lẽ ra chúng ta phải có học thuyết của đối phương hay quan điểm của chính mình, hay một vài nguyên lý được chủ trương chung bởi những người tranh luận. Nhưng sự thừa nhận một nguyên lý chung, một nền tảng chung, không phải để ủng hộ bất kỳ giả thuyết nào của đối phương. Cũng chẳng phải một giáo lý đặc biệt hay một chính đề dành riêng cho một nhóm sẽ được đối xử tốt hơn; bởi vì, khi tuyên bố có mặt mạnh riêng biệt trên nền tảng của một giáo lý đặc biệt sẽ cắt đứt cả hai phương hướng. Chủ trương một quan điểm không thể tự nó quyết định vấn đề ủng hộ hoặc là bên này hoặc là bên kia cuộc tranh luận. Thế thì bằng cách nào mà mọi giả định đều bị sụp đổ? điều ấy được thực hiện bằng cách chỉ ra rằng hệ quả của một giả định hoặc là tự mâu thuẫn với giả định hoặc là mâu thuẫn lẫn nhau. Chủ trương của một giả thuyết đối phương không chỉ là không cần thiết, mà còn hoàn toàn không thích đáng. Cũng chẳng cần thiết khi hệ quả của một giả định sẽ được tin là bởi một người thúc đẩy đối lập, nhưng đó chỉ là hệ quả sẽ được tỏ bày hàm ngụ trong giả thuyết đối với sự hài lòng của phía liên quan.^[1] Đây là phương thức duy nhất để bác bỏ đối phương. Điều vô lý trong quan điểm của anh ta phải được trả về lại cho anh ta theo nguyên tắc và lập luận mà anh ta đã thừa nhận. Trung quán tuyên bố rằng không cần làm điều gì cả. Trung quán là Ứng thành luận chứng (prāsangika), không có chủ nghĩa gì của riêng mình và không để ý đến việc trình bày một tam đoạn luận của riêng mình. Đối phương khi đưa ra trước một chính đề thì có niềm tin rất chắc chắn, vì anh ta là một tín đồ của Lượng luận (pramāṇas; nguồn gốc đúng đắn của tri thức) sẽ làm cho nó hợp lý. Anh ta phải chứng minh cho đối phương của

anh tính hợp lý của mỗi lập luận mà qua đó, chính anh ta đã đi đến kết luận đúng đắn.^[2] Nhưng trong trường hợp của Trung quán thì khác; Trung quán không chứng minh là đúng bất kỳ khẳng định nào để thuyết phục đối phương. Trung quán không có lý do và ví dụ mà mình tin là sự thực. Do vậy, mỗi nỗ lực của Trung quán là cật lực giảm trừ lập trường của đối phương đến chỗ phi lý về mặt nguyên tắc và hệ quả mà chính đối phương đã thừa nhận.^[3] Tự mâu thuẫn chính là vũ khí có thể kết án đối thủ. Nếu anh ta không từ bỏ lập trường của mình ngay sau khi khẳng định của anh ta đã được chứng minh là tự mâu thuẫn, thì chúng ta phải từ bỏ việc tranh luận với anh ta. Anh ta không còn đủ vô tư để để đạt được sự thật.^[4] Để phê phán một lập trường, thế thì không chỉ không cần thiết mà còn không thích đáng để đưa ra một lập trường khác.

2. PHÊ PHÁN CHỦ NGHĨA CHÍNH LÀ TỰ PHÊ PHÁN

Có thể cho rằng dù biện chứng pháp Trung quán có thể là đúng như phương pháp luận lý, tuy nhiên, nó thoáng có vẻ là triệu chứng ác ý (tiêu cực) của khuynh hướng có cái nhìn không tốt về phía khác. Làm sao để nó thoát khỏi dạng triết học xấu ác? Biện chứng pháp Trung quán không bài xích, mà rất rõ ràng đó là *phê phán* Lý tính.^[5] Phủ nhận chính là bác bỏ một quan điểm đối lập của một nhóm chung có quan điểm của riêng mình để xác lập. Lời phê phán chính là phân tích vô tư về Lý tính bởi chính nó. Lý tính lấp đầy ngay tức khắc lập trường phán đoán và buộc tội được đưa ra trước tòa án. Mọi lời phê phán chính là tự phê phán. Chỉ lúc đó nó mới có thể phụng sự mục tiêu tâm linh của việc tự tu dưỡng. Bởi vì, làm thế nào để sự phủ nhận hầu hết hoặc tất cả các lập trường đều thích hợp với mọi người, trừ phi điều ấy cứu giúp cho họ thoát khỏi nhầm lẫn mà người khác đã phạm phải một cách không cố ý? Đó là

một liều thuốc giải độc và phòng vệ chống lại những lỗi lầm trong tương lai. Trung quán xua đuổi tà ma của chủ nghĩa giáo điều từ chính trong linh hồn (bản ngã) của nó. Hình thức bên ngoài của sự phủ nhận là được sử dụng bởi chính anh ta để anh ta có thể thoát khỏi chính mình với khuynh hướng giáo điều cố hữu của tâm thức con người. Biện chứng pháp Trung quán được thúc đẩy bởi động lực tinh thần thanh tịnh hóa tâm thức và giải thoát nó ra khỏi mạng nhện và chướng ngại của chủ nghĩa giáo điều (*sarvasaṃkalpaprahāṇāya śūnyatā mṛtadeśanā*).^[6]

3. BIỆN CHỨNG PHÁP VÀ LUẬT BÀI TRUNG (Excluded Middle)

Một dòng đối lập khác có thể được thừa nhận là bài xích Trung quán. Khi một định thức bị phủ nhận hay được thừa nhận thì chính cái khác cũng được thừa nhận hay bị phủ nhận, ngoài ra Luật bài trung sẽ bị vi phạm. Biện chứng pháp Trung quán vi phạm trắng trợn luật này trong mỗi bước; chúng ta thấy luật này cắt đứt tất cả biến hạng/định thức (alternatives) mà, bằng các quy tắc của Luận lý học hình thức, cả hai đều loại trừ và thấu đáo. Chẳng hạn, bốn biến hạng đều cơ cấu bởi Luận lý học hình thức liên quan đến quan hệ nhân quả, nhưng không có biến hạng nào được chấp nhận: ‘Chẳng phải tự sinh, chẳng phải sinh ra từ cái khác, chẳng phải sinh ra từ cả hai, chẳng phải do tự nhiên sinh ra.’^[7] Có phải là phủ nhận Nhân quả đồng nhất luận (*satkāryavāda*; Identity of cause and effect) là tương đương với việc thừa nhận Nhân quả tương dị luận (*asatkāryavāda*; difference between cause and effect)? Phải chăng điều này là mâu thuẫn của nó? Phải chăng phủ định sự di chuyển là bắt phải chấp nhận sự dừng nghỉ—đây có phải là mâu thuẫn quan trọng của nó? Lập trường Trung quán bác bỏ cả hai.

Lập trường Trung quán không chỉ là người có tội trong việc bác bỏ Luật bài trung. Kant không thừa nhận điều ấy khi ông trình bày sự chống đối và bác bỏ cả hai, có nghĩa là ‘thế giới có khởi điểm thời gian và không gian’ và ‘thế giới không có khởi điểm thời gian và không gian, v.v...’ Chính Hegel không thừa nhận Luật bài trung, ông đã làm như vậy, lẽ ra ông ta chọn hoặc là Có hoặc là Không thay vì tìm kiếm giải pháp thứ ba.

Không một khe hở Luận lý có liên quan khi quán sát Luật bài trung. Nếu bất kỳ ai muốn chứng minh Luật này là đúng, anh ta không phải chỉ hóa giải những chống đối mà một pháp biện chứng đang có, mà còn phải tỏ bày rằng trong sự bác bỏ một biến hạng-định thức, chúng ta làm như vậy bằng chấp nhận một cách ngầm định những mâu thuẫn của nó, hay là *ngược lại*.

Luật bài trung giả định rằng một dạng toàn trí toàn năng (omniscience) và lợi dụng vào sự mê mờ của chúng ta. Giả định rằng hai biến hạng cùng nhau bao quát tất cả phạm vi thảo luận, và giả định rằng không có giải pháp thứ ba thì sẽ không thể nào biết được từ chính những biến hạng.^[8] Những trường hợp như thế không phải là cùng với luật mâu thuẫn; nó rút ra được tất cả nguồn lực từ nguyên liệu có trong tay, từ những gì thực sự đang hiện diện trước chúng ta. Thậm chí ngay trong sức mạnh của kinh nghiệm trực tiếp, chúng ta có thể nói rằng cả hai mâu thuẫn đều là không thực. Luật bài trung cũng vậy, nó có thể thúc dục, không đoán chừng (presume) điều gì hơn một loại đặc biệt thuộc định đề được gọi là Mâu thuẫn—như ‘hiện hữu’ (Being) và ‘không hiện hữu’ (Non-Being), xác định và phủ định. Những biến hạng mâu thuẫn như vậy có thể dễ dàng nhận thấy bởi bất kỳ cái nào, có thể nói như vậy. Đối với vấn đề này, câu trả lời của chúng ta là học thuyết Mâu thuẫn như quan niệm của Luận lý học hình thức (Formal Logic) là còn thiếu sót; vì nó luôn luôn có thể gọi

ý một biến hạng khác trong tất cả mọi trường hợp; bên cạnh ‘hiện hữu’ (Being) và ‘không hiện hữu’, chúng ta có thể thừa nhận tình trạng bất định: xác định và phủ định không tận dụng hết khả năng các thái độ đối với khẳng định; chúng ta có thể không khẳng định điều gì hết thảy, mà chỉ đơn thuần xem xét một dữ kiện mà chính mình không quyết đoán nội điều gì trong phương thức này. Luận điểm thì không có tính chất học thuật. Cân nhắc về trường hợp hai tiên đề ‘số nguyên giữa 3 và 4 là số nguyên tố’; ‘số nguyên giữa 3 và 4 là số đa hợp, không phải là số nguyên tố’. Không có tiên đề nào trong đây là chân xác, dù chúng là những tiên đề mâu thuẫn trong ý nghĩa thông thường. Luật bài trung có thể giúp chúng ta điều gì ở đây? Đây là trường hợp không có hình dung từ, không biến hạng, có thể được bỏ nghĩa mà không vô lý. Con rắn ảo tưởng là một ví dụ khác; không thể thừa nhận bỏ nghĩa hữu (sat) và phi hữu (asat), vì nó không phải là một tồn tại.

Nếu chúng ta muốn lập thành mâu thuẫn của bất kỳ tiên đề nào ‘S là P’—không chỉ ‘S không phải là P’ mà còn S là không’; có nghĩa là tiên đề bị mâu thuẫn nếu chủ từ không hiện hữu. Điều đó hiển nhiên là vì có hai mâu thuẫn đối với bất kỳ luận điểm nào, chúng ta không thể nào vượt qua sự phủ nhận lập trường của bất kỳ phía nào của những mâu thuẫn, hay ngược lại. Điều này tương đương với việc từ bỏ Luật bài trung.

Một phản đối thông thường, được chỉ ra do Johnson,^[9] có thể được nêu ra để chống Luật bài trung. Nếu điều đó đúng, ý nghĩa thiết yếu của tiên đề và những gì thuộc về mặt tương ứng của nó, vốn dựa trên Luật bài trung, phải chẳng nhiều hơn hoặc ít hơn. ‘S không phải là P’ không nói gì về sự hiện hữu của S hay P; tiên đề sẽ có giá trị dù nó đã không hiện hữu. Điều cần đến là sự kết hợp S P không nên lập, và điều này có hiệu lực đối với hay không cần có sự hiện hữu của những ý nghĩa này. Theo Luận lý học hình

thức, định thức ‘S không phải là P’ có thể được diễn tả rõ ràng thành ‘S là không P’. Nhưng đây còn khác hơn chỉ là sự thay đổi ngôn từ. Tiền đề mới khẳng định một thuộc tính phủ định của chủ thể S. Nếu S không hiện hữu, thì tiền đề sẽ là vô nghĩa, vì thậm chí sẽ không có P và không có S. Nhưng như chúng ta đã thấy, tiền đề gốc không đưa ra một bảo đảm nào cho sự hiện hữu của S hay P. Ý nghĩa của mặt tương ứng, ngụ ý bao hàm Luật bài trung rõ ràng, chủ đề thiết yếu không tìm thấy trong tiền đề gốc. Mặt tương ứng sẽ có giá trị; chỉ khi nào một giả thuyết mặc nhiên được đáp ứng. Do vậy rõ ràng rằng nguyên tắc mà mặt tương ứng dựa vào, được định danh là Luật bài trung, thì không có hiệu lực. ‘S không phải là P’ không cam kết với chúng ta một lập trường nào, trong khi ‘S là không phải P’ lại cam kết với chúng ta sự hiện hữu của S và có thể về P và không P. Rõ ràng Luật bài trung không phải thuần túy là nguyên tắc hình thức, mà là một phương sách phục vụ cho học thuyết siêu hình học, trong đó việc phủ nhận một phán đoán được xem như khẳng định một hàm ý phủ định. Đó như thể là một phương thức rất dễ dàng để khẳng định sự hiện hữu của bất kỳ chủ thể nào; rắc rối duy nhất của nó dường như hạn chế nhiệm vụ của thuộc tính khẳng định hay phủ định; vấn đề cơ bản về sự hiện hữu của chủ đề phán đoán bị bỏ lại cho sự chăm sóc của chính nó.

Luật bài trung là dành cho sự điều chỉnh tư duy. Nhưng ở đây vấn đề là liệu chính tư duy có khả năng để nắm bắt thực tại chăng, và không phải là nắm bắt trật tự bên trong của tư tưởng. Luật bài trung, dù có giá trị chính thức, có thể vận dụng được trong phạm vi tư tưởng, và không có liên quan với vấn đề siêu hình học về mối liên hệ của Tư tưởng đến Thực tại.

4. CÓ PHẢI PHÊ PHÁN CHỦ NGHĨA LÀ KHÔNG THỂ CHẤP NHẬN LƯỢNG LUẬN (PRAMĀṆA)?

Trung quán không cần có chính đề của riêng mình, cũng không cần thừa nhận bất kỳ chính đề nào của biên hạng/định thức. Tuy nhiên, Trung quán phải thừa nhận nguồn gốc của tri thức, còn gọi là *Lượng* (*pramāṇa*). Mặt khác, Trung quán phải đặt mình ra ngoài sự lỗi thời ngay từ khởi điểm; Trung quán không thể dự phần trong một cuộc thảo luận như là người tranh luận.^[10] Trung quán đề xuất và giúp cho đối phương hiểu rõ hệ quả của quan điểm. Điều này có thể làm được chỉ bằng cách thừa nhận những nguyên tắc luận lý và quy chuẩn chứng cứ. Nếu không có tranh luận và chứng cứ của mọi phát biểu, ngay cả điều này ‘mọi sự đều tương quan’ có thể được chứng minh, thì hầu hết những phát biểu không hợp lý về thực tại của mọi sự thể sẽ là hợp lý.^[11] Nếu như, để thoát khỏi tình trạng khó khăn này, bằng chứng và nguồn gốc tri thức (lượng) của anh ta phải được công nhận, chủ nghĩa hoài nghi phổ biến hay tánh không phải được khước từ. Lúc đó, Trung quán sẽ bị ép buộc phải định hình—cũng như những lập trường khác—lý thuyết về số, bản chất và đối tượng của *Lượng* (*pramāṇa*). Và thêm nữa, Trung quán sẽ bị ép buộc phải thảo luận vấn đề về tính hiệu lực của mình.^[12]

Sự thừa nhận về *Lượng* (*pramāṇa*) như thế có thể thúc đẩy Trung quán trên một trong những nền tảng sau:

- (i) *Lượng* (*pramāṇa*) là tuyệt đối cần thiết cho tất cả những nghiên cứu triết học, bao gồm cả phê phán.
- (ii) *Lượng* (*pramāṇa*) rõ ràng chắc chắn, hiển nhiên và hoài nghi nó sẽ tự mâu thuẫn.
- (iii) Hoặc là *Lượng* (*pramāṇa*) được thừa nhận phổ quát bởi toàn thể, các triết gia và những giới khác.

Phản đối này đặt nền tảng trên nhận thức sai lầm về bản chất của biện chứng pháp. Đó có thể là thể thức đúng đắn và hoàn chỉnh trong ý nghĩa thông thường và trong khoa học, nơi mà phải tiếp xúc với thể giới khách quan

để chấp nhận những quy tắc luận lý. Ở đây nó sẽ dẫn đến thất bại. Nếu những nguyên tắc này được thừa nhận trên mặt mạnh của những nguyên tắc khác, điều này sẽ dẫn đến *thoái bộ vô cùng/quy hồi vô hạn (regress ad infinitum)*.^[13] Nếu nó được thừa nhận mà không có bằng chứng, sẽ có một thành tố độc đoán phát sinh; nhân tố của những tiền đề đích xác mà chúng ta yêu cầu chứng cứ và những điều chắc thật khác mà chúng ta từ bỏ.^[14] Những nguyên tắc này, có thể được đề xuất, nên được xem như hiển nhiên, tự có hiệu lực, và do vậy, không cần bằng chứng. Chúng khiến cho bằng chứng có khả năng hợp lý, nhưng chính nó lại không cần bằng chứng giống như ngọn đèn, khi chiếu sáng các vật thể thì cũng soi sáng chính mình luôn, hay cái cân (*tulā*), đáp ứng như một tiêu chuẩn cho chính mình và các vật thể khác.^[15]

Tuy nhiên, có sự khác biệt sinh động giữa ngọn đèn hay cái cân và *lượng (pramāṇa)*. Ánh sáng tự nó không đại diện cho nhu cầu soi chiếu. Không giống như một vật ban đầu bị bao phủ trong bóng tối và sau đó được hiển bày nhờ ngọn đèn xưa tan đi bóng tối.^[16] Quy tắc Luận lý học và *lượng (pramāṇa)* chắc chắn rõ ràng không như đèn. Chúng đều là đối tượng tri thức, và những quan niệm phân kỳ được tán thành có liên quan đến chúng.

Có thể chủ trương rằng có vài kinh nghiệm trực tiếp cho chúng ta tiếp cận trực tiếp với những nguyên tắc này. Tuy nhiên, không có một sự kiện mang tính kinh nghiệm như vậy mà không có sự trầm tư về các phạm trù hay tác dụng giải thích của tri thức.^[17] Có thể chỉ ra rằng, như Kant đã làm, tất cả kinh nghiệm đều tùy thuộc vào điều kiện những phạm trù tiên thiên của nhận thức. Dù nhận thức này có thể được xem là chân thật đối với mục tiêu thực tiễn, nhưng khi chúng ta hướng đến chân lý tuyệt đối và trực tiếp, thì tác dụng phạm trù hóa phải được loại trừ. Một kinh nghiệm trực tiếp về quy tắc của nhận thức tự

tại đối với khả tính của nghi ngờ, xuyên tạc, và giải thích như vậy thì không thể. Trực giác tri thức không bị khước từ bởi lập trường Trung quán; nó chỉ siêu việt đối với tư duy cũng như đối với hiện tượng.

Cũng chẳng có sự nhất trí hoàn toàn trong số các triết gia về vấn đề bản chất, số, tác dụng của quy tắc luận lý học và cội nguồn của tri thức—*lượng* (*pramāṇa*).^[18] Nếu có sự sinh khởi một cuộc tranh luận liên quan đến số và tính chất của những điều này, thì hầu như chắc chắn để đề xuất sự chấp nhận ban đầu trong việc sắp đặt vấn đề tranh luận. Sẽ là lý lẽ vòng vo khi chấp nhận Lượng (*pramāṇa*) để xác định những *lượng* này. nếu một cuộc tranh luận có thể bắt đầu mà không chấp nhận *lượng*, thì quy tắc không có cuộc tranh luận nào có thể tiến hành mà không chấp nhận trước về *lượng* sẽ bị hủy bỏ. Nếu một cuộc tranh luận có thể bắt đầu và được dẫn dắt một cách vô điều kiện, thì những cuộc thảo luận khác có thể được tiếp đãi tốt đẹp như nhau.^[19] Trong mọi trường hợp, chúng ta phải có sự phân biệt giữa những yêu cầu thông thường về các đối tượng và nhất là những giáo pháp có liên quan đến giả định căn bản của tri thức.

Lại nữa, thật sự hoàn toàn không có dạng luận lý trung tính (*neutral logic*) mà các triết gia thừa nhận hay phải công nhận. Những người theo Thực tại luận đã có riêng Luận lý học của họ và Luận lý học của các nhà theo Quan niệm luận (*Idealist*) thì khác hẳn. Những giải thích khác nhau được nêu ra từ Luật đồng nhất (*Law of Identity*) hay mọi nhận xét khác minh họa cho quan điểm này. Họ không tán thành ngay cả về tính chất của phán đoán. Luận lý của một hệ thống triết học là phương pháp qua đó, lập trường căn bản của nó được dựng lập thông qua những khái niệm và biểu tượng ngôn ngữ. Những Luận lý khác nhau là biểu hiện không thể tránh khỏi của những lập trường siêu hình học khác nhau. Nếu anh công nhận có chủ ý hay về

mặt khác, công nhận một học thuyết siêu hình học, thì anh cũng phải chấp nhận một kỹ thuật riêng biệt để thuyết minh, mà đó là Luận lý học của hệ thống triết học. Luận lý học là siêu hình học tận cốt tủy. Chẳng có gì thông dụng hơn trong những thảo luận triết học hơn là nhận ra những người tranh luận mới mẻ ngay sau cuộc thảo luận với những dị biệt càng được nhấn mạnh hơn. Thế nên không phải là ngẫu nhiên khi những hệ thống triết học khác nhau đã tiếp tục mà không có biểu hiện nào về việc đi ra ngoài hiện hữu của nó. Nếu Luận lý học trung tính có thể chấp nhận tất cả và đã thích hợp với chúng ta, thì những dị biệt lẽ ra đã được bao hàm từ lâu. Không cần phải chỉ ra rằng triết gia nào khác biệt do vì tán trợ trung thành với thiên kiến ban đầu của họ. Bởi vì, khuynh hướng ban đầu không có chủ ý này là điều mà chúng ta gọi là lập trường siêu hình học hay là quan niệm (*dr̥ṣṭi*; *abhiniveśa*). Tham gia thảo luận để thiết lập những dị biệt chỉ là để chứng minh rằng các bên tranh luận chẳng qua là nhận thức về nền tảng dị biệt của mình, và họ áp ủ hy vọng mong muốn kết hợp chúng thông qua thảo luận.

Phản ứng nghiêm trọng nhất là không có sự phê phán tri thức nào khả hữu nếu sự tranh cãi này, mà một vài tiêu chuẩn tri thức được công nhận là đúng đắn và bất khả xâm phạm, thì đó là được thừa nhận đúng đắn một cách mù quáng. Bằng phương thức đơn giản khi nêu lên một dạng quan điểm về thứ tự hay sự phủ quyết, thì sự phê phán sẽ bị dập tắt. *Lượng* hay những nguyên tắc khác quy định nhận thức về tư duy của chúng ta thì chân thật. Chúng vận hành như là những nhân tố *tiên nghiệm (priori)*, ít nhiều theo phương pháp vô thức. Nhưng một phê phán nỗ lực đặt đề đơn thuần nhân tố *tiên nghiệm* thì tự nó không thể bị quy định bởi một yếu tố tiên nghiệm nào cả, vì điều này sẽ khiến cho một nhân tố tiên nghiệm một lúc hình thành hai tầng tác dụng; như các nhân tố quy định của nhận thức và

đối tượng nhận thức. Nếu nhân tố *tiên nghiệm* được nhận biết bởi một nhóm nhân tố *tiên nghiệm* khác, thì điều này sẽ dẫn đến không chỉ là thoái bộ, mà chúng ta sẽ không bao giờ biết được sự vận hành của tiên nghiệm, sự hình thành của tri thức. Điều này thực sự khước từ khả tính phê phán nhận thức. Tính chất nhất định vào sự thừa nhận không thể nào bác bỏ về Lượng (pramāṇa) hay các quy tắc nhận thức khác thực sự là phương sách của chủ nghĩa giáo điều để dập tắt sự phê phán và biện chứng pháp. Đó chính là bác bỏ tính tự mãn của Lý tính xét xử chính nó. Biện chứng pháp cho chúng ta biết Lý tính vận hành và tạo ra các lý thuyết như thế nào, kinh nghiệm làm sao tự cấu thành? Thế nên yêu cầu này không thể từ bản chất của tình thế—giả định trước hay đòi hỏi điều gì là hợp lý và bất khả xâm phạm.

Có lẽ, sự phản đối có thể là kết quả sai lầm của từ nguyên học. Những thuật ngữ như ‘tri thức’, ‘lý tính’, ‘chứng cứ’. v.v... được dùng với hai tầng ý nghĩa. ‘Tri thức’ được dùng cho nhận thức về khách thể (knowledge of objects) cũng như dùng cho nhận thức về chính nhận thức này; ‘Lý tính’ được dùng không chỉ có nghĩa những tranh luận đặc biệt, mà còn dành cho ý thức về lý do nào và bằng cách nào mà nó vận hành. Nhận thức về phạm trù tiên nghiệm không phải là nhận thức thông qua tiên nghiệm. Chứng cứ tác dụng tiên nghiệm trong tri thức (toàn bộ tác phẩm *Phê bình Lý tính thuần túy* của Kant là một ví dụ nổi bật về vấn đề này) không phải là chứng cứ khoa học thuộc dạng thường nghiệm, vốn được dàn xếp thông qua một tiên nghiệm. Tri thức của một tiên nghiệm hoàn toàn không phải là một hoạt động thường nghiệm; không có tri thức có thể so sánh được với nhận thức khách quan. Thể thức và giá trị của hai dạng này hoàn toàn khác nhau. Tri thức thường nghiệm vận hành thông qua và do những giả định trước; đó là chân lý quy ước (thể tục đế—*saṃvṛti*), và

hướng trực tiếp đến tri thức và nắm bắt đối tượng. Tri thức phê phán chỉ là ý thức về những giả định này: thế nên nó là xua tan sự mù quáng trong ý thức về những tiền giả định này. Giá trị của nó là hiển nhiên và tự tại, không có tính thực dụng thế tục. Đó là tánh không hay đệ nhất nghĩa đế (paramārtha-satya). Trung quán phân biệt rõ giữa *kiến trí* (*drṣṭijñāna*) bị quy định thông qua khái niệm và ngôn từ (phân biệt–savikalpa; hý luận–prapañca) với Bát-nhã hoặc tánh không, vốn hoàn toàn tự tại và siêu việt những ý niệm này, (tức vô phân biệt–nirvikalpa và phi hý luận *niṣprapañca*).

Thuật ngữ không thích đáng thậm chí được dùng trong các chuyên luận triết học là dạng ngôn ngữ đã được dự đoán trước. Ngôn ngữ rõ ràng là công cụ để diễn tả kinh nghiệm. Điều này không chỉ là tính chất, mà về mặt thực tế lại rất quan trọng. Thỉnh thoảng các ngành triết học, đặc biệt thuộc Tuyệt đối luận, phải truyền đạt thông qua những biểu tượng thông thường những gì đã được thừa nhận là không thể bị biểu tượng hóa. Ở đây nó thực hiện bằng cách thêm vào một kết luận hay ý nghĩa giả tạo trong ngôn từ quy ước. Có nhiều tình trạng mơ hồ và mâu thuẫn thấy rõ trong triết học Trung quán hay những hệ thống triết học Tuyệt đối luận là có thể chỉ ra được về điều được khẳng định tất yếu này. Chúng luôn luôn cố gắng truyền đạt thông qua ngôn ngữ và khái niệm những điều mà ngôn ngữ không được dự định như là công cụ để diễn đạt.

5. BIỆN CHỨNG PHÁP VÀ Ý NGHĨA PHỦ ĐỊNH

Biện chứng pháp Trung quán cho rằng tất cả điều này hợp lý,^[20] thì ý nghĩa của nó là gì?

1.

Nếu A bị phủ định ở đây, có thể nó sẽ hiện hữu ở một nơi khác. Khi quan niệm đồng nhất sai lầm của một người bị

phủ nhận, điều tất yếu sẽ dẫn đến sự nhận biết đúng đắn của mình. Chúng ta không thể dừng lại chỉ với bác bỏ. Phủ định chỉ có ý nghĩa khi xác định sự hiện hữu thật sự trong vài hình thức ở nơi chốn nào đó hơn là hỏi nó sai lầm điều gì và sai lầm chỗ nào.^[21]

Lại nữa, ‘A không phải là B’ có thể và thường có nghĩa A là Y. Đồng tiền không giống như hình *ellipse*, vì nó tròn. Phát biểu sau không chỉ là nền tảng của phán đoán phủ định, mà cũng là sự hoàn thiện của phát biểu: ‘A không phải là B, vì A là Y.’

Mọi phán đoán mà không có ngoại lệ đều thách thức (nghỉ ngơi) câu hỏi: ‘Tại sao như vậy?’ ‘làm sao anh biết nó như vậy?’ Câu hỏi thứ nhất đòi hỏi nguyên nhân hay nền tảng chân thực, câu hỏi thứ hai đòi hỏi nguyên nhân của tri thức hay nền tảng Luận lý... Trong phủ định, lẽ ra thành phần này cũng phải có nội dung xác định, thuộc tính phán đoán sự phủ định dành cho chúng ta.^[22] Phủ định, như một hình thức phán đoán, phải có khả năng đóng góp phần nào tính xác định cho nhận thức... Chúng ta phải thừa nhận với Plato rằng nhận thức là nhận thức về cái gì đó; và nếu bản chất của cái ‘không,’—chẳng hạn, tính trừ tượng của tư duy trống rỗng—có thể biết được, thì đến chừng mực nào đó, cái rỗng không có một ý nghĩa nào đó. Lúc đó các ý nghĩa đều nằm trong ý nghĩa khẳng định này, và do vậy, ý nghĩa phủ định phải truyền đạt một ý nghĩa khẳng định nào đó.^[23] Vì ý nghĩa phủ định cơ bản là loại trừ (phủ định mâu thuẫn của Luận lý học hình thức) chỉ là một bước tất yếu, là sự chuyển hướng về quan điểm xác định. Điều này có nghĩa là tất cả các định thức hợp lý đều được đề xuất cho sự nhận thức thực tại hay một vài khía cạnh của thực tại có thể bị loại trừ chỉ tại mỗi hiểm họa do hoàn toàn từ bỏ tư duy. Và dù phủ định hoàn toàn không cần đến bản sao xác định, chúng ta phải cần đến sự giải trình về các hành vi phủ định, người tuyên bố phủ định và

có thể là những sự thể bị phủ định, v.v..^[24] Khi thiếu đi những điều này, tự phủ định sẽ không có ý nghĩa.

Tương phản với cách hiểu về phủ định này, lý do sau đây cũng phải được nêu ra. Phủ định phải được hiểu chỉ trong ngữ cảnh điều chỉnh sai lầm hay sự hủy bỏ ảo tưởng. Nó phải được thừa nhận là chủ quan hơn là xác định. Như Sigwart nói: Phán đoán ‘A không phải B’ có nghĩa là, đó là sai lầm, không được tin tưởng, vì A là B; từ đó phủ định ngay lập tức và trực tiếp là một phán đoán liên quan một phán đoán xác định vốn đã được thử thách hay đã vượt qua; chỉ bằng cách gián tiếp có phán đoán liên quan đến chủ thể của phán đoán này.^[25]

Xác định và phủ định không cùng đứng trên một chân, và yêu cầu phải có cái gì đó xác định trong phủ định đã không được hiểu một cách đúng đắn. Phán đoán phủ định là *phủ định của phán đoán*, và không phải là nhiều hơn một phủ định. Đó là nằm trên bình diện cao hơn của tự ý thức. Trong xác định, chúng ta không cần phải ý thức về xác định; trong phủ định, tất yếu chúng ta phải ý thức về tác dụng phủ định. Hai cái, xác định và phủ định, không thể được xem như ngang nhau và đồng đẳng. Chúng vận hành theo những cách khác nhau.

Sự thật của lời phát biểu bị phủ định không phải hàm ý như một điều kiện tất yếu của phủ định;^[26] thế nên mỗi phủ định sẽ là một mệnh đề tự mâu thuẫn. Nếu phủ định hàm ý sự thật của khẳng định tương ứng, thì không cần phải có phán đoán phủ định, không có phát biểu nào bị mâu thuẫn, không sai lầm nào cần điều chỉnh. Nói rằng phủ định hủy bỏ phát biểu trước đó nhưng một phần thực sự là không trả lời. Vì, thuộc về phần bị phủ định, nó lại không bị xác nhận rằng nó cũng là một phần sự thật, vì điều này sẽ là không bác bỏ điều gì cả, thậm chí một phần.^[27] Trong phương sách sau cùng, nó phải thừa nhận rằng phủ định, đến một mức độ nào đó hay khác, thì không còn chân

thực trong mọi ý nghĩa. Nó hoàn toàn chủ quan, chỉ là trình hiện.

Lời giải đáp mang tính biện chứng do Long Thụ nêu ra cho vấn đề này nên được lưu ý. Nếu phủ định tự nó hàm ý sự thật của xác định tương ứng (vật bị phủ nhận—*yadi sata eva pratisedha*) thì sự bác bỏ hay phủ nhận của chính tánh không sẽ—theo nhận xét này—hàm ý chân thật của tánh không (*sūnyatā*).^[28] Cái gì bị phủ định không cần phải có thực, không phải là thực. Thực ra, phủ định là thích đáng chỉ khi nào loại trừ các giải thích và phỏng đoán độc đoán về sự thực. Đó là điều quan trọng khi tiến hành công việc cắt bỏ này.

Ngay cả trong ý nghĩa giới hạn mà trong đó, phủ định được thừa nhận bởi nhiều hệ thống triết học, có thể chỉ ra rằng có một yếu tố chủ quan—giải thích theo lối suy diễn (*constructive interpretation*) hay xuyên tạc—về những gì không tương ứng trong thực tại. Bình hoa không phải nằm trên lò sưởi; có thể nó hiện diện ở một nơi nào khác, những liên hệ của nó với đồ vật ở đây như phương thức của nó là không hiện hữu. Sai lầm *đồng nhất hóa* con người với cột đèn là đối chiếu không đáng quan tâm. Thậm chí có thể có sức thuyết phục mạnh mẽ rằng không chỉ sai lầm liên quan, mà chính trình hiện là không đáng quan tâm, chỉ có hiện hữu về mặt nhận thức. Bởi vì, ảo tưởng không thể bị tách rời từ bối cảnh của kinh nghiệm ấy. Không có sự hiện hữu tách rời khỏi nhận thức;^[29] mà thực tại phải có sự hiện hữu chân thực của chính nó.

2.

Đối với câu hỏi: ‘Chúng ta phủ định bằng cách nào?—Cơ sở của phủ định, có thể cho rằng chúng ta đã biết thực sự trong câu hỏi là vấn đề gì, và do vậy, trong lập trường sẽ bác bỏ những quan điểm sai lầm về nó. Nhưng nếu chúng ta đã có sẵn sở hữu về sự thật, thì phủ định sẽ trở nên một thủ

tục vô có. Phủ định không phải là một công cụ tất yếu—là vận động—trong sự tiếp cận của chúng ta với thực tại. Trong lập trường Trung quán, phủ định chỉ là công cụ, qua đó nhận thức được thực tại.

Không phải luôn luôn trong trường hợp biết trước sự thể là gì trước khi chúng ta phủ nhận tính cách được quy cho nó. ‘Con rắn’ mà tôi tưởng lầm có thể được nhận ra là không phải con rắn từ tiếng thét của tôi và kêu gọi cẩn thận, đề phòng từ xa, không gây ra phản ứng gì về ‘Con rắn.’ Thực tế, niềm tin chắc chắn của tôi rằng sự hiện diện trước mặt tôi không phải là con rắn—chính sự phủ định—có thể dẫn dắt tôi, bằng cách xua tan sợ hãi và sự không biết, đến chỗ nhận ra rằng đó là sợi dây thừng và không có trường hợp ngược lại. Tuyên bố khoa trương và đầy mâu thuẫn của một lập trường triết học có thể là nền tảng có thẩm quyền cho lời kết án sai lầm mà không cần có sự hiện hữu của chúng ta trong một lập trường đề ủng hộ cho giải pháp hiện thực. Không có chính đề nào có thể được chấp nhận là chân thực chỉ trên cơ sở một chính đề tốt hơn chưa được nảy sinh.

Vấn đề có thể được phát biểu một cách rành mạch hơn trong ngữ cảnh của triết học Trung quán; mà đầu tiên là Nhận thức về Thực tại và rồi quy tội cho hiện tượng là Không, vì chúng không thể đo lường được tiêu chuẩn của Thực tại? Hay là có đường vòng khác, để chúng ta được dẫn dắt đến khám phá bản chất của thực tại thông qua nhận thức của mình về sự mâu thuẫn trong hiện tượng? Nếu là điều đầu tiên, sẽ không thể nào hiểu được tại sao chúng ta có thể có nhận thức về thực tại ở ngay chỗ khởi đầu. Và có sự tiếp cận với trung tâm của thực tại, tại sao chúng ta bỏ đi để thỏa mãn một cách hoàn toàn vu vơ, sự lên án của thế gian. Động thái phủ định này không có giá trị khám phá; không soi chiếu con đường dẫn đến thực tại của chúng ta. Có thể nói rằng dù chúng ta không có nhận thức trực

tiếp và hoàn chỉnh về thực tại để khởi hành với nó, nhưng chúng ta vẫn có một tiêu chuẩn chính thức về nó, và điều này cho phép chúng ta vượt qua phán đoán về mặt hiện tượng. Điểm bất đồng này cũng không đứng vững. Nếu tiêu chuẩn thuần túy chính thức, thì không thể giải thích được tại sao chúng taphải khởi đầu với tiêu chuẩn đặc thù về thực tại và không phải với cái gì khác, bất kỳ mọi tiêu chuẩn là chính thức. Toàn bộ thể thức lúc đó sẽ hết sức có tính cách giả thuyết: nếu bạn chấp nhận A là tiêu chuẩn, thì C, D, E là hệ quả; và nếu B được thừa nhận thay vì A, thì X, Y, Z sẽ là hệ quả. Trong trường hợp như thế, điểm khởi đầu không được hợp lý; và bên cạnh đó, chúng ta sẽ không có gì để quyết định giữa giả thuyết của đôi phương. Điều này có thể là phương pháp của siêu hình học giáo điều độc đoán; đó không phải là tinh thần của biện chứng pháp Trung quán.

Tất cả những điều này nảy sinh vì chúng ta đảo ngược trật tự thực tại trong khám phá của mình. Tiến trình là từ trình hiện đến thực tại, từ sai lầm đến chân thực^[30] và không có sự *ngược lại*. Không có con đường từ thực tại đến phi thực tại. Nó cũng chẳng cần đến. Thái độ tự nhiên của chúng ta là nhận bất kỳ trình hiện là thực tại. Chẳng hạn, chúng ta nhận lẫn thân thể này là tự ngã. Đây là tiến trình vô ý thức của đồng nhất; vì không có gì có thể rơi vào ảo tưởng một cách có ý thức. Thế nên xảy ra cơn sốc vỡ mộng. Hệ quả của điều này, chúng ta trở nên biết suy nghĩ. Sự vỡ mộng hay xóa bỏ ý thức hé lộ linh hồn của trình hiện bằng xé bỏ vỏ bọc bề ngoài nó đang mang. Chỉ kinh nghiệm này cung cấp cho chúng ta tiêu chuẩn về thực tại như phi mâu thuẫn (abddhya; uncontradicted), vô phân biệt (nirvikalpa; non-conceptual); tự thể (aparapratyaya; thing-in-itself) và ảo tưởng là bādhyā (xóa bỏ); và không chỉ là một khái niệm *tiên nghiệm* chính thức.

Tiêu chuẩn chính nó phải được phơi bày qua phê phán. Một người tìm kiếm sự thật không thể bắt đầu với bất kỳ một tiêu chuẩn tiên nghiệm nào; điều đó sẽ là giáo điều khi phán đoán vấn đề này. Điều gì hàm ý trong triết học tâm thức như đã thể hiện trong các hệ thống triết học khác nhau là điều khuyến khích chúng ta nhận biết về Tuyệt đối là thực tại tuyệt đối. Thông qua dò dẫm và thử nghiệm, hệ thống siêu hình học giáo điều độc đoán và mâu thuẫn tất yếu, ánh sáng của phê phán chủ nghĩa đột nhiên khởi phát. Điều ấy đưa chúng ta đến Thực tại.

Vấn đề ở trên có thể được giải thích như là quan niệm của Trung quán về tác dụng của phủ định. Đó là tài liệu để so sánh ý niệm này với triết học Phê-đàn-đa và quan niệm của Duy thức tông (Vijñāna-vāda). Trong tất cả ba hệ thống, Lý tính (tư tưởng lan man rời rạc) được vượt qua, và Tuyệt đối được tiếp cận thông qua phủ định. Tuy nhiên, sự khác biệt giữa các hệ thống triết học Tuyệt đối này có thể được xem như các phương thức khác nhau của sự hình thành phủ định.

Trong Phê-đàn-đa, phủ định áp dụng cho sự trở thành và dị biệt, vốn được gán ghép sai lầm cho Hiện hữu thuần túy (Pure Being). Được gợi ý bằng siêu triết học (extra-philosophical) hay thần học khai thị (theological revelation).^[31] Áo nghĩa thư (Phê-đàn-đa) tiết lộ và tuyên bố bằng lời với chúng ta rằng chỉ riêng cái Ngã phi nhị nguyên (non-dual ātman) (Hiện hữu thuần túy, tự ngã) là chân thực. Chúng đã ta bắt đầu cuộc hành trình tâm linh của mình với sở hữu bản đồ của thực tại. Kiến thức uyên nguyên bằng lời được hỗ trợ bằng biện chứng pháp của sai biệt vốn làm cho việc gỡ bỏ nghi ngờ và mâu thuẫn.^[32] Tiến trình bắt đầu trong sự khai thị được hoàn chỉnh trong trực giác ngộ trí của Brahman (nididhyāsana, anubhavāva-sānatvād brahma-vijñānasya).

Trong hệ thống triết học Trung quán, không dựa vào sự khai thị được thêm vào như vậy. Biện chứng pháp tâm thức, hàm ẩn trong hệ thống triết học tư biện, đã chín muồi thông qua mâu thuẫn hỗ tương tất yếu. Phủ định áp dụng *trực tiếp cho những quan điểm đang xung khắc về thực tại*, cho tất cả những phân biệt, và chỉ gián tiếp cho những trình hiện hư huyền. Phủ định là Luận lý học thuần túy vì nó nhận tín hiệu từ những mâu thuẫn của các hệ thống triết học.

Trong hệ thống Du-già hành tông (Yogācāra), phủ định là hủy bỏ khách thể–hiện hữu độc lập của vật thể. Đây không phải là gợi ý bởi khái thị thần học như trong Phệ–đàn–đa, cũng chẳng phải là Luận lý học phê phán thuần túy như trong Trung quán. Du-già hành tông đặt chính nó trên nền tảng kinh nghiệm tâm linh từ các cảnh giới thiền định, nơi mà khách thể dần dần thu nhỏ lại và tan biến cùng nhau trong cảnh giới cao nhất (trong Vô tướng định–*asamjñi* hay diệt tận định–*nirodha samāpattis*). Trạng thái định cao nhất được gọi là Quy phạm của Chân thực, và điều này cung ứng cho Du-già hành tông những chuẩn tắc: Nhất thiết duy tâm tạo; ^[33] khách thể chẳng gì khác hơn là những quy kết sai lầm. Biện chứng pháp chống lại Duy thực luận (realism) (thực tại của khách thể) bắt đầu, và chỉ riêng thực tại của Thức (Duy thức; Vijñapti-mātratā) là được xác nhận và đoan chắc một lần nữa. Tín hiệu cho sự phủ định là căn nguyên của tâm lý học.

3.

Đã có sự đề xuất, như một hàm ý phủ nhận có ý nghĩa, rằng chúng ta không thể nào dừng lại với chỉ bằng phủ định; nó đòi hỏi sự hoàn chỉnh. Biện chứng pháp Trung quán rõ ràng là một tội nhân trong phương diện này, và người phê phán chẳng do dự bơi nhò hệ thống là thuộc về thuyết hư vô. Chống lại một quan điểm thiếu hiểu

biết như vậy, có lẽ phát biểu ngay tức khắc rằng hệ thống đó không phải là hư vô chủ nghĩa vì nó cũng bác bỏ thái độ phủ định. Không phải là phán đoán phải được thay thế bằng một phán đoán khác. Sự hoàn mãn có thể thuộc về một trật tự khác của tri thức; có thể nó thuộc về trực giác. Phủ định là triển vọng để phá vỡ thái độ-phán đoán.

Nó chỉ ra rằng Thực tại không thừa nhận cấu trúc khái niệm của chúng ta.^[34] Phủ định tiết lộ cho chúng ta đặc tính thuần túy chủ quan của tư tưởng. Tư tưởng không phải là nguyên tắc tư duy (organon) về thực tại, mà là tình trạng méo mó của thực tại. Thậm chí là sai lầm khi nói về phán đoán phủ định (negative judgment) cũng là sai lầm. Phán đoán là để giải thích và tái cấu trúc thực tại theo lý tưởng trong tư duy. Phán đoán như là phán đoán phải luôn luôn có tính xác định. Phán đoán phủ định có ít ý nghĩa như hệ phủ định của luận lý học truyền thống. Phán đoán phủ định chính là phủ định của phán đoán. Phủ định như vậy nổi bật vọng của tư tưởng, nhưng ngay tức khắc mở ra một đạo lộ mới—con đường trực giác. Phủ định chính là ngưỡng cửa dẫn vào trực giác tâm linh. Tánh không (sūnyatā) không chỉ là phủ nhận các quan niệm (dr̥ṣṭi; view), mà chính là Bát-nhã. Khi đời sống tâm linh thoát thai từ sự buông bỏ thế giới phàm tục, thì trực giác khả thi bởi sự phủ nhận toàn diện. Tánh không là phủ định chỉ dành cho tư tưởng; nhưng tự chính nó là tri thức không có tính chất liên hệ với tuyệt đối (non-relational knowledge of the absolute). Thậm chí nó được xem là phổ quát và tích cực hơn khẳng định. Vì để khẳng định ‘A là B’, như hình này là tam giác, thì mặc nhiên đã phủ nhận nó không phải là hình vuông hay hình tròn. Mỗi khẳng định đều hàm ý nhân tố phủ định. Cả phủ định và khẳng định đều mang tính quyết định, giới hạn hay phủ định. Biện chứng pháp tánh không chính là gỡ bỏ những co thắt

mà quan niệm chúng ta, bởi khuynh hướng thực tiễn hay cảm tính, đã áp đặt lên thực tại. Đó là sự phóng xuất thực tại ra khỏi những ràng buộc giả tạo và ngẫu nhiên, và không bác bỏ thực tại, tánh không là phủ định của phủ định, thế nên nó là tái khẳng định đặc tính tích cực vô hạn và không thể diễn đạt của Thực tại.

6. PHẢI CHĂNG TÁNH KHÔNG LÀ HỌC THUYẾT?

Nhiều phản bác thường cho rằng tánh không vốn phê phán sắc bén các học thuyết khác thì nó cũng là một loại học thuyết. Biện chứng pháp Trung quán phủ nhận tất cả các lập trường nhưng nó cũng là một lập trường khác. Và khi là một lập trường mới, nó lại sẽ bị phủ nhận bởi một biện chứng pháp khác, rồi nó sẽ bị phủ nhận bởi một biện chứng pháp khác nữa, để dẫn đến pháp độ quy vô cùng.

Phê bình đầu tiên được xem xét ở chương mở đầu là: làm thế nào sự phê phán là khả dĩ khi không có lập trường; sự phản bác hiện thời, chính phê phán tự nó là lập trường. Một lập trường như vậy cũng được xem là đối nghịch với lập trường khác. Cả hai phản bác này đều phát xuất từ hiểu lầm chung về bản chất biện chứng pháp. Phản bác cho rằng tánh không tự nó là học thuyết cũng gần như phản bác đối với Phệ-đàn-đa. Cho rằng khi thế giới được mở ra và khép lại như là ảo hóa, thì cái như huyễn như hóa (mithyatva; illusoriness) đó sẽ đại biểu cho cái có thực, có thể là cái thực phủ định chống lại Brahman. Đây là điều được suy gẫm để chiến đấu với Tuyệt đối luận (Absolutism)—vì Tuyệt đối luận là phải đương đầu với một Tuyệt đối luận khác.^[35]

Sự phê bình các học thuyết không phải là học thuyết. Phê phán chỉ là nhận biết rõ học thuyết là gì, nó được hình thành như thế nào, đó không phải là đề xuất một học thuyết mới. Phủ định những quan điểm không phải là

một quan điểm mới. Biện chứng pháp, là phân tích, chứ không áp đặt một điều gì mới mẻ; khơi mở hơn là thêm thắt hay bóp méo. Chức năng của nó giống như của ngọn đèn chỉ soi chiếu chân tính của hiện tượng. Giả sử sự phân tích của học thuyết, thay vì chỉ hiển bày, là để bóp méo hay thêm thắt vào những gì nó phân tích, thì làm sao sự liễu tri này có thể ‘phân tích, thêm thắt hay bóp méo’ có thể khả thi được? Vì theo như giả thuyết, sự liễu tri về tác dụng phân tích này tự nó có thể là bản chất của xuyên tạc; do vậy không một phát biểu nào về nó có thể là hợp lí. Thế nên, trong phương thức tối hậu, chúng ta phải chấp nhận thuần phân tích hay chỉ là liễu tri mà không có bất kỳ dấu tích xuyên tạc nào trong vài giai đoạn sau cùng. Tri thức về những hệ thống học thuyết tự nó không phải là học thuyết; tri thức về giả thuyết không phải thuộc về giả thuyết. Phân tích hay phê phán không thêm thắt được gì cho kho dự trữ kiến thức vốn có. Chúng ta chỉ dò đến chiều sâu chứ không đạt được chiều rộng. Vì không có sự kiện gì mới được thêm thắt vào, nên không cần thiết khởi xướng một loạt lý thuyết đệ quy (regressive) về tánh không.

Biện chứng pháp là sự phản tỉnh hay ý thức tự phản tỉnh về trạng thái trước đó của sự suy đoán mang tính giáo điều (dogmatic speculation), tức Lí tính (reason; dṛṣṭi). Trạng thái tâm thức chỉ tương tục trong thời gian chứ không nhất thiết phản ánh trạng thái tâm thức trước đó. Nội dung hai trạng thái phải là đồng nhất; nếu không, chúng sẽ không tương ứng với nhau. Tuy vậy, tình trạng phản tỉnh không phải là lặp lại của cái kia. Nội dung tương tự được duyệt lại kỹ càng và trong sáng hơn.

Nhận thức phản quán (Reflective awareness) của Lí tính (Reason), và đây là tánh không, là thuộc về tầng bậc cao của ý thức. Thế nên chỉ riêng nó mới có thể là sự duyệt xét các quan điểm. Phê phán chẳng gì khác hơn là đảo ngược lại các học thuyết từ trong ra ngoài.^[36]

Để giữ cho luận điểm Tánh không (biện chứng pháp) không thêm thắt bất cứ điều gì mà nó phân tích, cũng không khác với đối tượng phân tích, điều đó đã được phát biểu rất nhiều lần trong *Bát thiên Bát-nhã tụng* (*Aṣṭasāhasrikā-prajñā-pāramitā*)^[37] hay *Tiểu phẩm bát-nhã* và các kinh *Bát nhã ba-la-mật-đa* (*Prajñā-pāramitā*) khác, *sắc bất dị không, không bất dị sắc* (*rūpaṃ sūnyam, sūnyatāiva rūpaṃ*), và tương tự đối với sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Nếu tánh không khác với chúng, thì hiện tượng giới sẽ chẳng phải là *không* (*sūnya*), tức vô tự tánh (devoid of essential reality).^[38] Do thế luân hồi (*saṃsāra*) chính là niết-bàn (*nirvāṇa*), không có dấu vết sai khác gì giữa chúng khi Long Thụ tuyên bố.^[39] Niết-bàn là *thực tướng* (*reality*) của luân hồi hay ngược lại, luân hồi chính là *huyễn tướng* (*saṃvṛti; falsity*)^[40] của niết bàn. Niết-bàn là luân hồi không sinh không diệt.^[41] Khác nhau giữa luân hồi và niết-bàn là *do cách nhìn của chúng ta về vấn đề*. Đó thuộc về nhận thức luận (epistemic) chứ không phải thuộc về siêu hình học.

Khảo sát tường tận hơn nữa về tánh không, thấy nó chân thật là phổ quát, là thực tại toàn diện. Nếu nó là một học thuyết hay quan niệm, dù nó có thù thắng hay hữu ích đến đâu, nó vẫn phải mang một định tính (determination) và giới hạn (limitation), là khuôn định thực tại vào trong mô thức khái niệm thế này hay thế kia. Để phân tích một lập trường, không phải là tạo nên một lập trường khác. Vì nếu như vậy, chúng ta không thể nào có một phát biểu mang tính phổ quát nào cả. Bởi vì, phát biểu về bản chất của *tất cả* lập trường, thì sẽ với luận điểm này, chính nó là một lập trường; và nó không thể bao hàm trong ‘tất cả’ đó được (vì nó là chủ thể *phát biểu*, không thể rơi vào điều *được phát biểu*). Nhưng không thể gạt nó ra ngoài; vì nó là một lập trường (*theo giả thiết*),^[42] nên nó phải được bao hàm trong cái tất cả vì sự hoàn chỉnh.^[43] Điều đã được dự

đoán là không giải thích được, vì tiền đề mà chúng ta khởi đầu, phát biểu về tất cả lập trường chính nó đã là một lập trường—là sai lầm. Phương pháp đúng đắn là xem tính phổ quát như không rơi vào phạm vi phán đoán. Tương tự như vậy, tự thức phản tỉnh [78] Xem chương *Mādhyamika Conception of Philosophy as Prajñāpāramitā* và Chương kế tiếp đề sáng tỏ những phương diện của Biện chứng pháp này.

(self-conscious awareness) về *tất cả* quan điểm, hay Lí tính (Reason), tự nó không được xem là quan điểm. Do vậy tính phổ quát chân thực không phải là một quan niệm (view-point; dṛṣṭi);^[44] và ngược lại mọi quan niệm và lập trường đều là đặc thù chứ không phổ quát.

Trung quán rất tâm đắc khi đưa ra chân nghĩa quán sát được đề xuất ở trên bằng phát biểu: ‘Tánh không được diễn đạt bởi Đức Phật (Jinas; Buddhas) là phương thức đưa đến giải thoát; quả thực không có thuốc chữa nếu người nào xem tánh không là một kiến chấp.’^[45] và theo Nguyệt Xứng (Candrakīrti) trong *Minh cú luận (Prasannapadā)*:

‘Như thể có người nói, tôi không có gì cả, thì người kia liền bảo, hãy đem cái không có gì đó cho tôi đi.’^[46]

Kinh văn khác phát biểu rằng nên thận trọng với tánh không; nếu hiểu lầm có thể gây nguy hiểm rất lớn, giống như là bắt rắn sai lầm đằng đuôi. ^[47] Chúng ta được cảnh báo rõ ràng không được xem tánh không là học thuyết hay là lý luận. Xin trích dẫn một đoạn trong *Ca-diếp sở vấn kinh (Kāśyapa Parivarta)*:

‘Này Ca-diếp, người nào hiểu lầm tánh không (śūnyatā) là phủ định, Như Lai cho đó là người đáng thương, là làm lạc không thể sửa đổi được... Thà có chấp ngã (substance-view; pudgala-dṛṣṭi) lớn như núi Tu-di hơn là khởi kiến chấp về không (Śūnyatā-view) của đoạn diệt luận (abhāvābhiniśiṇah; nihilism).

Tại sao như vậy? Đây Ca-diếp, trong tất cả các kiến chấp, tánh không là thuốc giải độc. Như Lai gọi người ấy không thể chữa trị được vì người ấy chấp lầm tánh không như là học thuyết (đr̥ṣṭi). Cũng như thuốc là để chữa trị cho người bệnh, để giúp điều chỉnh những rối loạn trong cơ thể, nhưng nếu thuốc ấy lưu giữ trong dạ dày.

Đây Ca-diếp, ý ông nghĩ sao? Người bệnh có thể được chữa lành chăng?... Cũng vậy, Đây Ca-diếp, tánh không là để hóa giải mọi kiến chấp giáo điều, nhưng nếu anh ta sinh khởi kiến chấp về Không như là một học thuyết thì Như Lai tuyên bố là không thể chữa trị được.^[48]

[1] kim punar anyataraprasiddhenāpy anumānenāsty anumānabādhā? asti s̥a ca svapiasiddhenaiva hetunā, na paraprasiddhena ; lokata eva dr̥ṣṭatvāt. MKV. pp. 34-5. Tham khảo thêm: niścitam idaṃ vākyam lokasya svaprasiddhayaivopapattyā, nāryānām. MKV, p. 57.

[2] MKV. p. 19.

[3] na vyam svatantram anumānam prayuñjmahe; parapatijñā-niṣedhaphalatvād asmad-anumānānām. MKV. p. 34.

[4] atha svābhyupagama-virodha-codanayāpi paro na oivarttate. Tadāpi nirlajjatayā hatudr̥ṣṭntābhyam api naiva nivartteta. na coamattakena sahāsmākaṃ vivāda iti. MKV. p. 15.

[5] Phê phán Lý tính chính là Phê phán về Lý tính được đảm nhận bởi chính Lý tính. Sở hữu cách ‘của’ ngụ ý vừa đối cách (accusative) vừa danh cách (nominative). Lý tính vừa là đối tượng của sự tìm hiểu và chủ thể (tác nhân-agent) điều khiển sự tìm hiểu. Lý tính giáo điều (Dogmatic Reason) chính là chủ đề tìm hiểu bằng phê phán Lý tính. Biện chứng pháp, như là sự phê phán Triết học tâm thức, chính là tự thức trong tầng bậc cao hơn. Để hiểu đúng đắn nhan đề *Phê phán Lý tính thuần túy* của Kant, xin xem *Kemp-Smith's Commentary*, pp. 2-3.

[6] Mục tiêu duy nhất của hệ thống trung quán là giải thoát tâm thức con người ra khỏi mạng lưới khái niệm (vikalpa-jāla) và hý luận (prapañca; verbal elaboration). Biện chứng pháp, như Bát-nhã ba-la-mật-đa, được tôn trọng như là Vô phân biệt (nirvikalpaṃ),

diệt hý luận (prapañcopaśamam), cát tường(sīvam), v.v... trong các luận giải Trung quán, (Kệ mở đầu của Trung quán luận tụng, v.v..). Long Thụ kết thúc bộ luận vĩ đại của mình cũng với sự lưu ý: sarvadr̥ṣṭiprahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayat | anukampām upādāya taṃ namasyāmi gautamam || MK. XXVII. 30.

能說是因緣 善滅諸戲論 我稽首禮佛 諸說中第一

(Nay con kẻ thủ danh lễ đáng Cô-đàm, bậc Đại Thánh Chủ đã từ bi lân mẫn thuyết giảng giáo phápthâm thâm vì diệu này để đoạn trừ tất cả mọi kiến chấp).

[7] na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ | utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke cana || MK I, I.

諸法不自生 亦不從他生 不共不無因 是故知無生

Các pháp không tự sanh, Không từ cái khác sanh, Từ cả hai, không nhân. Thế nên biết không sanh.

[8] Điều này khả hữu trong trường hợp toán học và những khoa học thuần túy suy diễn, nơi mà chúng ta sở hữu một tri thức về những lĩnh vực toàn diện, rất hoàn chỉnh và không nhầm lẫn, để chúng ta có thể định hình các biến hạng một cách thấu đáo, và bằng phủ định một vấn đề, chúng ta có thể khẳng định vấn đề khác, và ngược lại.

[9] *Logic*, Part I, pp. 71 ff.

[10] Śrī Harṣa, bị ảnh hưởng bởi biện chứng pháp Trung quán, đã nêu ra phản đối này rất sớm trong tác phẩm của ông nhan đề *Khaṇḍana Khaṇḍakhāḍya* (p. 5). Phải chăng mọi cuộc thảo luận đều không cần thừa nhận trước *pramāṇas* (lượng) của các bên tham dự trong cuộc tranh luận? – Atha kathāyāṃ vādinō niyamam etādr̥ṣaṃ manyante, pramāṇādayaḥ sarvatantrasiddhāntatayā siddhḥ padārthāḥ santīti kathakābhyāṃ abhyupagamyaṃ. tad apare na kṣamante tat kasya hetoḥ, v.v...

[11] Chính Long Thụ đã nêu những phản đối này trong tác phẩm *Hồi tránh luận (Vigrahavyāvarttanī)*:

Hetos tato na siddhir naiḥvābhāvyat kuto hi te hetuḥ; nirhetulya siddhir na copapannāsyā te'rthasya. yadi cāhetōḥ siddhiḥ svabhāvavinivarttanasya te bhavati; svābhāvystitvam mamāpi nirhetukaṃ siddham. atha hetor astitvaṃ bhāvanaiḥsvābhāvyam ity anupapannam; loka naiḥsvābhāvyāt na hi kaścana vidyate bhāvaḥ. VV. 17-19 (p. 9).

[12] atra kecit paricodayanti; anutapannā iti kim ayam pramāṇajo niścaya utāpramāṇajaḥ. tatra yadi pramāṇaja isyate, tadeḍaṁ vaktavyam: kati pramāṇāni, kim lakṣaṇāni kim viṣayāni, kim svata utpannāni. kim parata ubhayato' hetuto veti. athāpramāṇajaḥ sa na uktaḥ. pramāṇādhīnatvāt premeyādhigamasya. MKV. p. 55.

[13] yadi pramāṇādhīnaḥ prameyādhigamas tāni pramāṇāni kena pariechidyanta iti *Vigyahavyāvattanyām* vihito dosaḥ; tadaparihārāt. M KV, p. 59.

anyair yadi pramāṇaṁ pramāṇasiddhir bhavaty anavasthā; nādeḥ siddhis tatrāsti naiva madhyasya nāntasya. W. 32 (p. 16).

[14] teṣāṁ atha pramāṇair vinā prasiddhiḥ vihiyate vādaḥ; vaiśamikatvaṁ tasmin viśeṣaḥetuś ca vaktavyaḥ. W, 33 (p. 16).

[15] Ví dụ về ngọn đèn (pradipa) hay là lửa này là tùy thuộc vào một chi tiết được phân tích bởi Long Thụ trong tác phẩm của ngài nhan đề *Hồi tránh luận* (*Vigrahavyāvartanī* (34-40) và *Căn bản trung quán luận tụng* (*Madhyamika Kārikās* (VII, 8-12); và của Tịch Thiên (Śānti Deva) trong tác phẩm *Nhập Bồ-đề hành* (*Bodhicatyāvatāra* (IX. 18-19). Những ví dụ này cũng được trích dẫn trong *Chính lý kinh* (*Nyāya Sūtras*; II, i, 8-ii) để trả lời sự phản đối của Trung quán về tình trạng không ổn trong mối tương quan giữa Lượng (pramāṇa) và (prameya-đối tượng của luận chứng). Hai cái đều không được quan niệm cái này trước cái kia hay tùy thuộc vào cái kia, *Lượng* (pramāṇa) trước (prameya-đối tượng của luận chứng) và ngược lại; cũng chẳng phải cả hai hiện hữu đồng thời (tùy thuộc lẫn nhau)... *Tātparyajīkā* tuyên bố rõ ràng rằng những phản đối đều là bởi Trung quán: ayam atra pūrvapakṣiṇo Mādhyamikāḥ (*Tāt, Tīkā*, pp. 360, 362, Chowkhambha Edn.).

[16] Một vật bị chiếu sáng do đèn phải trải qua hai giai đoạn: trước hết bị bao trùm trong bóng tối và rồi bóng tối bị phá hủy. Sự hủy diệt bóng tối này chính là tác dụng của đèn (*prakṣāo hi tamovadhaḥ*). Ngọn đèn không trải qua hai giai đoạn. Nếu như vậy, nếu ngọn đèn trước tiên phải ở trong bóng tối, thì tự nó sẽ là đại biểu cho nhu cầu thấp sáng lên. Khi ngọn đèn hiển lộ vật thể, thì đèn tự nó không phải là một vật thể, và nếu chính nó là vật thể, thì nó không có tác dụng hiển bày vật thể.

[17] athāpi syād anubhava eso'smākam iti. etad apy ayuktaṁ, yasmād annbhava esa anubhavatvāt,

taimirikadvicandrādyanubhavavad iti. Tataś ca anubhavyāpi sādhyamānatvāt tena pratyavasthānam ayuktam iti. MKV. p. 58.

[18] Điều đáng ghi nhớ là các hệ thống khác nhau sẽ cho những câu trả lời khác nhau đối với bốn định thức của câu hỏi có thể phát sinh đối với Lượng (pramāṇa); số, tính chất đặc biệt của mỗi định thức, đối tượng, và kết quả dẫn đến. Tham khảo: *Nyāya-bindu-tīkā*, p. 7: caturdhā cātra vipratipattiḥ, saṃkhyālakṣana-gocara-phala-viṣayā; *Prakaraṇapañcīkā*; p. 38: ‘svarūpa-saṃkhyā-rtha-phaleṣu vādidbhir yato vivādā bahudhā vitenire; tato vayan tat-prati-bodhasiddhaye pramānapārāyanam ārabhāmahe." *ParīksāmukhaSūtra Tīkā*, I: "svarūpa-saṃkhyā-viṣaya-phala-lakṣanāsu catasṛṣu vipratipattiṣu madhye’, etc.

[19] Tác phẩm *Khandana* đưa ra câu trả lời này: (p. 10-11): yad idam bhavatā dūsanam uktam, tad api na vaktum śakyam; kīdṛśīm maryādām ālambya pravrttīyāmi kathāyām idam dūsanam uktam . . . tathaiva kathāntarasyāpi prasakteḥ ...tasmāt pramānādisattvāsattvābhyupagamaudāsīnyena vyavahāra-niyamena samayaṃ baddhvā pravartitīyāmi kathāyām bhavatedam dūsanam uktam ity ucitam eva tathā sati syāt.

[20] Phủ định phổ quát có nghĩa là tự làm mất hiệu lực, có thể chắc chắn rằng, như được trình bày trong *Chính lý kinh (Nyāya Sūtras*; II, i, 13-14). Nếu một lý lẽ bị quy kết là phủ định, thì lý lẽ đó phải bị loại trừ trong phạm vi phủ định (tat-prāmāṇye vā na sarva-pramāṇa-pratiśedhaḥ). Phủ định thôi không còn tính phổ quát. Nếu không có lý do bị quy kết, thì phủ định không có hiệu lực, vì nó không được ủng hộ bởi bất kỳ lý lẽ nào (sarva-pramāṇa-pratiśedhā ca pratiśedhāsiddhiḥ). Sự phản đối mất đi yếu tính của biện chứng pháp. Tánh không (śūnyatā) (tính tương quan phổ quát hay tính chất vô thực thể của các pháp) đều không được xác lập trên vài lý do hay điều kiện bên ngoài sự thể bị phê phán. Nó phơi bày hết bản chất của sự thể, và chỉ ra rằng đó không phải là vật khác. Giống như khi chủ trương rằng ‘Các pháp là vô thường’, hay ‘các pháp là thường hằng’, thì vô thường hay thường hằng tiêu biểu cho các pháp, và do vậy, không phải là điều gì khác. Sự phản đối này được đề cập đến cho vấn đề quan tâm ở phần cuối chương này.

[21] *Hồi tránh luận (Vigrahavyāvarttanī*; 11-12) xác định rằng luận điểm của các nhà Thực tại luận hầu như cùng một ngôn từ:

sata eva pratiṣedho nāsti ghato geḥa ity ayam yasmāt; dṛṣṭaḥ pratiṣedho' yaṁ sataḥ svabhāvasya te tasmāt. (VV-11). iha ca sato' rthasya pratiṣedhaḥ kriyate, nāsatalti, tad yathā nāsti ghato geḥe iti sato ghaya pratiṣedhaḥ kriyate nāsataḥ. evam eva nāsti bhāvo dharmānām iti sataḥ svabhāvasya pratiṣedhaḥ prāpnoti, nāsataḥ (W. p. 7).

atha nāsti sa svabhāvaḥ kin nu pratiṣiddhyate tvayā-nena vacanenarte vacanāt pratiṣedhaḥ siddhyate hyasataḥ. (W. 12.)

[22] Bosanquet–Logic. Vol. I, p. 287.

[23] *Ibid*, p. 283.

[24] Tham khảo: nanv evaṁ saty asti grāho grāhyaṁ ca tad grahītā ca : pratiṣedhaḥ pratiṣeddhyaṁ pratiṣeddhā ceti ṣaṭkaṁ tat. atha naivāsti grāho na ca grāhyaṁ na ca grahītārah; pratiṣedhaḥ pratiṣeddhyaṁ pratiṣeddhāro' sya tu na santi. pratiṣedhaḥ pratiṣedbyaṁ pratiṣeddhāraś ca yadyuta na santi; siddhā hi sarvabhāvā yesām evaṁ svabhāvaś ca. VV. 14-16.

[25] Sigwart, *Logic*, Vol. I, p. 122 (bản dịch Anh ngữ).

[26] ‘Chúng ta không phải luôn luôn phán định một vấn đề là đúng trước khi chúng ta bác bỏ nó. Và nếu xác định của cùng một nội dung tồn tại như một điều kiện của phủ định, dường như có nghi ngờ hoặc là một phủ định sẽ không phải luôn luôn là tự mâu thuẫn.’ (Bosanquet. *Logic*, Vol. I, pp. 277-278) Tham khảo thêm Sigwart–*Logic Vol. I*, pp. 119 và 149 (Bản dịch tiếng Anh).

[27] Một phần sự thật có thể được xem có nghĩa là áng chừng hay hoàn toàn chân thật. Một phần chân thật là trừu tượng, như chỉ là phần được đặt cho toàn thể và bị sai lạc khi đảm nhiệm như đưa ra một bức tranh toàn diện. Dù một quan điểm hoàn chỉnh có thể kết hợp chặt chẽ những thành phần từ một quan niệm chưa hoàn chỉnh, quan điểm hoàn chỉnh phải được xem như sự thay thế chứ không như một bộ phận bổ sung của quan điểm. Bởi vì, từng vị trí tương ứng phù hợp với sự thể trong bức tranh toàn cảnh đều bắt buộc phải khác với những điều trong quan niệm chưa hoàn chỉnh. Và tuyên bố của mỗi quan niệm chưa hoàn chỉnh sẽ cho chúng ta toàn cảnh và bức tranh độc nhất không bao giờ có thể kết hợp được. Thế nên có nhiều tính chất chủ quan (phi thực tại) trong quan niệm bị phủ định.

[28] VV. 62-63.

[29] Tham khảo quan niệm của Phệ-đàn-đa về *prātibhāsika* như là *pratibhāsa-mātra-sarīratva*; trình hiện không hiện hữu tách lia khỏi sự nhận biết về nó. Nhưng đây không có sự hiện hữu nào cả. Thực hữu (*sat*) là trong chính nó và không phải ở trong và qua cái biết của chúng ta về nó. Là thực hữu, có thể nó được biết đến; nhưng cái biết không làm ra nó; hiện hữu là cơ sở (*vastu*), không phải là *puruṣatantra*. *Pratibhāsika* là không thực (*mithyā*) vì nó bị thủ tiêu bởi tri thức (*jñānanivartyattvam mithyātvam*). Xem *Advaita Siddhi*, pp. 160 ff.

[30] Tham khảo bản văn thuộc văn hệ Áo nghĩa thư (Upaniṣad): *asato mā sad gamaya, tamaso mā jyotir gamaya, mṛtyor ma'mṛtaṁ gamayeti* (*Br. Up.* I, iii, 28). Nghĩa là, *Từ phi thực tại, dẫn dắt tôi đến thực tại, từ bóng tối đến ánh sáng, từ cái chết đến bất tử*.

[31] Brahman là *aupaniṣad*—chỉ được nhận biết qua Áo nghĩa thư (Upaniṣad); do vậy, nó được tuyên bố là *śāstra-yoni* (*Br. Sāt* I, 1-3). Đoạn văn thường lập lại: *ācāryavān puruṣo vedo, tadvijñānārthaṁ gurum evābhigacchet*, v.v... cho biết hệ thống được lập trên sự phát hiện để khởi đầu.

[32] *manana*/*śrūtyanukūla tarka* (chủ nghĩa phê phán phù hợp với điều tiết lộ) có giá trị khi gỡ bỏ nhu cầu hiểu biết (*apratipatti*) và hiểu nhầm (*vipratipatti*) về thực tại.

[33] * Citta (*Vijñāna*; Consciousness).

cittamātraṁ, bho, jinaputrā, yaduta traidhātukam iti vacanāt.

[34] Bất kỳ mỗi dạng cấu trúc tư tưởng đều bị bác bỏ bởi Thực tại (Real). Bất-nhã ba-la-mật-đa và các kinh văn khác nói về 18 đến 20 loại tánh không (*śūnyatā*): Nội không (內空 *adhyātma-sūnyatā*; *śūnyatā* of internal states); Ngoại không (*Śūnyatā* of external objects; *bahirdhā-sūnyatā*), v.v... Xem AAA. pp. 89 ff : *Śatasāhasrikā Prajñā Pār.* pp. 77, 886, 1407; *Mahāvīyutpatti*, Sect. 37. *Dharma Sangraha*, section 41. BCAP. p. 416. *Pañcaviṁśati* pp. 195-8. Xem Phụ lục I. Hai mươi loại tánh không (*śūnyatā*).

[35] Phệ-đàn-đa (Vedānta) đã sử dụng đáng kể trạng thái diệt tận vô minh (*avidyā-nivṛtti*; cessation of *avidyā*) hay là sự huyền ảo của thế giới (*prapañca-mithyātva*). Phải chăng diệt tận vô minh là một sự kiện khác nữa, khác biệt với Brahman cũng như khác với thế giới, một dạng phạm trù thứ 5 ngoài hữu, vô, diệt hữu diệt vô, phi hữu, phi phi hữu (*pancama-prakārā avidyā-nivṛttih*) hay là

đồng nhất với Brahman? Quan điểm thứ nhất được tán thành bởi một vài luận sư Phệ-đàn-đa (Vedānta), (xem *Siddhānta-leśa*), và Maṇḍana Miśra xem sự diệt tận thế giới là sự kiện tiêu cực chứ không phải là sự kiện tích cực, do vậy nên đã không chống lại Nhị nguyên luận tích cực của Brahman (*bhāvādvaita*). Xem Hiriyanna (J.R.A.S., April 1923 và Jan. 1924), Dẫn nhập của M. M. Kuppaswami Sāstri cho *Brahma Siddhi*, pp. XI ff.

Quan điểm được công nhận của những luận sư Phệ-đàn-đa am tường là sự dừng bất vô minh là *phi hữu* (*abhāva*; *absence*), là không khác biệt, mà đồng nhất với Brahman, là hình thái cơ bản (*adhikarana-svarūpa*):

tasmād ajnāna-hānir ātmasvarūpam tadākārā vṛttir veti siddham. ye tu pañcama-prakārādipaksās, te tu manda-buddhi-vyutpādanārthā iti na tatsamarthanam arthayāmaḥ. – Advaitasiddhi p. 885. Các vấn đề liên hệ như, liệu có cần viện đến một nỗ lực mới để chứng minh tính huyền hóa cho ‘tính huyền hóa của thế giới’ hay không, đã được các nhà Duy thực luận (Realist) đề ra một cách nan giải (chẳng hạn, *Nyāyāmṛta-Taraṅgiṇī*) như: tính huyền hóa của thế giới là huyền hay là thực (*prapañca-mithyātvam mithya* hay *satya*); nếu là huyền, có nghĩa là, như trường hợp nhị trùng phủ định, nhấn mạnh khẳng định tính xác thực của thế giới, (thế giới không phải là không có thực); nếu là thực, thế giới cũng sẽ tương tự như thật. Trong cả 2 trường hợp, Tuyệt đối luận sẽ không đứng vững được. Sự phản bác được lập trên ý niệm sai lầm về bản chất huyền ảo (*mithyatva*); vì là đối tượng có thể thấy được (*drśyatva*; being object; 可見), nguyên do qua đó ta phát biểu hiện tượng nào đó huyền hóa, là giống như hiện hữu ngay chính trong lời phát biểu, *prakre tu niṣedhyatāvacchedakam ekam eva drśyatvādi v.v.... Advaita-Siddhi*, pp. 212-13.

[36] Lập luận của luận điểm này là, Tánh không (*sūnyatā*) là Nhận thức phản quán (Reflective awareness) về học thuyết; sự phản quán không thể hiểu được ngoại trừ khi phân tích nội dung của tình trạng trước đó (học thuyết): có nghĩa là chẳng phải có một dung khác cũng chẳng phải thêm thắt điều gì, mà chỉ là sự phơi mở, duyệt lại hay làm sáng tỏ nội dung đã có. Sự phơi mở này không thể thực hiện được nếu nội dung được phân tích hoàn toàn bất khả phân. Phân tích (*viveka/ parikṣā*; analysis) này chỉ thực hiện được

nếu những yếu tố được phân tích là không tương hợp nhau. Thế nên Ý thức phản tỉnh hay phân tích có nội dung đồng nhất với trạng thái trước đó, nhưng nó hiển lộ tính bất tương xứng nội tại và thế nên nó thuộc về tầng ý thức cao hơn.

[37]* Còn gọi *Tiểu phẩm bát-nhã*

[38] na ca sūnyatā bhāvād vyatiriktā, bhāvasyaiva tat-svabhāvatvād; anyathā sūnyatāyā bhāvād vyatireke dharmānām nihsvabhāvatā na syāt. nihsvabhāvatā tat-svabhāva iti sādhitam prāk. BCAP pp. 416-7.

[39]*na saṃsārasya nirvāṇāt kimcid asti viśeṣaṇam |na nirvāṇasya saṃsārāt kimcid asti viśeṣaṇam || MK 25-19

涅槃與世間 無有少分別 世間與涅槃 亦無少分別①⑨

Niết-bàn cùng thế gian, không có chút phân biệt. Thế gian và Niết-bàn, cũng không chút phân biệt. [19]

nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsaraṇasya ca |

na tayoṛ antaram kimcit susūkṣmam api vidyate || MK 25-20

涅槃之實際 及與世間際 如是二際者 無毫釐差別②⑩

Thật tế của Niết-bàn, và thật tế thế gian, như thế hai thật tế không hào ly sai biệt. [20]

[40]*Hán: thác ngộ hóa 錯誤

[41] ya ājavamjavābhāva upādāya pratītya vā |

so 'pratītyānupādāya nirvāṇam upadiśyate || MK_25,09

受諸因緣故 輪轉生死中 不受諸因緣 是名為涅槃③⑪

Chấp thủ các nhân duyên, Luân chuyển trong sanh tử.

Không thủ các nhân duyên, Ấy gọi là Niết-bàn. [9]

[42]* Latin: *ex hypothesi*

[43] Vấn nạn là, khi đưa ra một phát biểu về lập trường, đó chính là sự lĩnh hội về nó chứ không phải là bị lĩnh hội; thế nên nó *không thể bị bao hàm trong lập trường*, vì như thế có nghĩa là nhằm lẫn giữa người biết và cái được biết (knowing and the known; *karma-karṭṛ-virodha*); cũng không thể loại trừ khỏi ‘tất cả’, vì như thế sẽ làm cho phát biểu của chúng ta ít mang tính phổ quát; vì phát biểu, bản thân một lập trường (theo giả thiết), thì không bao hàm trong ‘tất cả’. Không thể tránh được việc sử dụng vị ngữ cho dù hành vi phát biểu được thấy là bị bao phủ bởi hành vi tiếp theo của sự lĩnh hội; vì điều này sẽ lập lại vấn nạn mà không cách nào tháo gỡ được.

[44]* Hán: kiến見

NGHIÊN CỨU TRIẾT HỌC TRUNG QUÁN TẬP 2

[45] *sūnyatā sarvadṛṣṭināṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ |*
yeṣāṃ tu sūnyatāḍṛṣṭis tāt asādhyaṇ babhāṣire || MK13,08
大聖說空法 為離諸見故 若復見有空 諸佛所不化
Đại thánh nói pháp không, Vì để lìa kiến chấp. Nếu lại thấy
có không, Chư Phật khó hóa độ

[46] *yo na kiṃcid api paṇyaṃ dāsyāmi uktāḥ, sa ced 'dehi bho*
tad eva mahyaṃ na kiṃcin nāma-panyaṃ' iti brūyāt, sa
kenopāyena śakyaḥ panyābhāvam grāhayitum. MKV. pp. 247-48.

[47] *vināśayati durdṛṣṭā sūnyatā mandamedhasam |*
sarpo yathā durgrhīto vidyā vā duṣprasādhitā || MK_24,11
不能正觀空 鈍根則自害如不善咒術 不善捉毒蛇①

Không thể chánh quán không, Độn căn tất tự hại.

Như không khéo chú thuật, Không khéo bắt rắn độc.

[48] *Kāśyapa Parivarta, p. 97; sec. 65. Còn có trích dẫn trong*
MKV, pp. 248-9.

CHƯƠNG 7

SỰ VẬN DỤNG CỦA BIỆN CHỨNG PHÁP

Vận dụng biện chứng pháp vào một vài phạm trù tư tưởng quan trọng như quan hệ nhân quả, sự chuyển động, thể tính và phẩm đức, tự ngã, là có thể được xem xét. Điều này sẽ mở bày cho thấy tiến trình của biện chứng pháp, và giúp chúng ta trong việc hiểu rõ giá trị của nó như là một nguyên tắc tư duy của phê phán. Thực tế, lẽ ra điều này phải được tiến hành chu đáo trước khi khảo sát chung về biện chứng pháp; nhưng do tầm quan trọng của sự trình bày có thứ lớp nên phải đảo ngược. Không thể nào tận dụng hết mọi ứng dụng cụ thể của biện chứng pháp hay thậm chí liệt kê những lĩnh vực chung bằng bất kỳ phép đo lường tương xứng nào. Ứng dụng sẽ rất nhiều và đa dạng tùy theo đối tượng bị phê phán và những xu hướng gợi mở sự phê phán. Trong một hệ thống triết học mà tất cả đều mang tính biện chứng, thì tiến trình hay sự phát triển đều không thể được đo lường bằng những thuật ngữ chất chồng thêm về lí luận, mà bằng sự phê phán mức độ chống lại những hệ thống triết học và học thuyết đặc thù từ thời đại này đến thời đại khác. Vốn không có nội dung riêng cho chính mình, biện chứng pháp Trung quán tự nhận lấy khuynh hướng của mình từ việc phê phán tư tưởng con người qua

mỗi giai đoạn lịch sử. Biện chứng pháp đảm nhiệm chức năng triết học rất cao trong việc phân tích ‘*tiền giả thiết tuyệt đối; absolute pré-suppositions*’^[1] của tư tưởng. Với việc phân tích, ứng dụng biện chứng pháp sẽ không bổ sung cho sự phỏng đoán, mà chỉ khiến chúng ta nhận biết về chúng.

Chính Long Thụ đã áp dụng biện chứng pháp chống lại hệ thống A-tỳ-đạt-ma-giáo lý Ngũ uẩn (doctrine of Elements). Căn bản Trung quán luận tụng (*Mādhyamika Kārikā*) là nỗ lực không ngừng để phát triển giáo lý tánh không (*sūnyatā*) thoát khỏi lối phê phán mang tính duy thực (realistic) và cách giải thích theo lối giáo điều của Phật giáo nguyên thủy. Cách phê phán triết học phái Số luận (*Sāṃkhya*) của Long Thụ và các hệ thống triết học khác thuộc hệ thống Hữu ngã là hiếm có và hoàn toàn độc đáo. Đệ tử và cũng là hậu duệ của ngài, Thánh Thiên (*Ārya Deva*), đã dành những chú ý đáng kể để phê phán hệ thống triết học Số luận và Thắng luận. Phật Hộ (*Buddhapālita*) và Thanh Biện (*Bhāvaviveka*) đã tiến hành phương thức tương tự.

Tới Nguyệt Xứng (*Candrakīrti*), không chỉ đối lập với hệ thống triết học Bà-la-môn một cách rõ nét hơn, mà còn bắt gặp một vài trào lưu triết học mới bị phê phán. Vài nơi cả trong *Minh cú luận* (*Prasannapadā*) và *Nhập Trung quán* (*Madhyamakāvatāra*), ^[2] Duy thức tông cũng bị phê phán; lập trường Trung quán được duy trì như là giáo pháp chân thật trên nền tảng suy lý (*yukty*) và kinh văn (*āgamābhyām*)^[3]. Phê phán của biện chứng pháp trở lại phê phán tính mâu thuẫn cất chứa trong chính Trung quán, chống lại khuynh hướng Tự lập luận chứng (*Svātantra*) ^[4] của Thanh Biện (*Bhāvaviveka*).^[5] Đến Tịch Thiên (*Sānti Deva*) chúng ta thấy sự phê phán rõ nét hệ thống triết học Bà-la-môn cũng như Duy thức.^[6] Điều này cho thấy rằng thời kỳ giữa Nguyệt Xứng (*Candrakīrti*)

và Tịch Thiên (Śānti Deva), trường phái Duy thức (Vijñāna-vāda) đang có ưu thế. Tịch Hộ (Śāntarakṣita)^[7] và đệ tử của ngài là Liên Hoa Giới (Kamalaśīla)^[8] đã có chú ý đặc biệt đến các lập luận của Phái Chính lý (Nyāya) cũng như của Kỳ-na giáo (Jaina). Duy thức được thừa nhận, và ngay cả giáo lý tự chứng (sva-samvedana; self-awareness) cũng được thiết lập. Tuy nhiên, lực phê phán của trường phái này nhằm vào chống lại triết học Di-man-sai (Mīmāṃsā), đặc biệt là chống lại lập luận của Kumārila^[9] trong bộ luận Śloka-vārttika. *Nhiếp chân thật luận (Tattvasaṃgraha)*^[10] cũng chứa đựng sự bác bỏ hệ thống triết học thuộc Áo nghĩa thư (Aupaniṣada)^[11] và Phạm thanh luận (Śabda Brahma).^[12] Những ứng dụng tiếp theo của biện chứng pháp đối với các hệ thống triết học cho thấy những khuynh hướng và điểm nhấn mà triết học là chủ đề chính ở Ấn Độ qua nhiều thời đại.

PHÊ PHÁN NHÂN QUẢ LUẬN

Căn bản Trung quán luận tụng (Mādhyamika Kārikā) và các bộ luận khác của Trung quán đều mở đầu với phê phán nhân quả.^[13] Đây là vấn đề trọng tâm trong triết học Ấn Độ. Quan niệm quan hệ nhân quả trong một hệ thống triết học biểu lộ chủ trương về luận lý của toàn bộ hệ thống. Có một nguyên do đặc biệt tại sao Trung quán chú ý đến mối tương quan nhân quả. Toàn bộ tư tưởng đạo Phật xoay quanh trục *Duyên khởi (Pratītya samutpāda)*, hệ thống triết học Trung quán đã phiên giải lý Duyên khởi như là tánh không (śūnyatā).^[14]

Phê phán về quan hệ nhân quả tất yếu phải là phê phán về quan điểm được các hệ thống triết học chủ trương. Mối tương quan này không liên quan trực tiếp với quan hệ nhân quả trên hiện tượng; đó là việc của khoa học và nhận

thức thông thường. Triết học chỉ có thể đem đến sự giải thích cho hiểu biết của chúng ta về hiện tượng; dữ liệu của triết học không phải là những sự kiện thô, mà là những sự kiện đã được điều phục đến mức độ hợp nhất và tổng hợp bởi tri thức vận dụng trong khoa học. Khoa học định hình luật tắc: nó giảm từ dữ liệu giác quan (sense-data)^[15] theo thứ tự thông qua sự áp dụng những hình thức hay phạm trù thích nghi. Triết học nỗ lực đạt đến một dạng hợp nhất cao và lớn hơn, mà Lí tính khả dụng.

Ngoại trừ những nhà Duy vật luận (svabhāvavādins)^[16] chủ trương vạn vật sinh khởi ngẫu nhiên (chance-origin), không có một hệ thống triết học nghiêm túc nào ở Ấn Độ bác bỏ quan hệ nhân quả hay cho điều ấy như là tính chủ quan; có nghĩa là được hình thành thông qua thói quen và khái niệm liên tưởng, do vậy chỉ là có thể xảy ra. Các hệ thống triết học Phật giáo, Kỳ-na giáo và Bà-la-môn đều tàn thành nguyên lý nhân quả như là chi phối mọi hiện tượng. Mỗi hệ thống đều giải thích theo cách riêng của mình, và tất cả các hệ thống đó, trước sự ra đời của Trung quán, đã xem nguyên lý nhân quả này là Thực tại tuyệt đối (ultimately real), là đặc trưng của tính thể vô vi (unconditioned noumenon). Như vậy, vấn đề được hạn định cho Trung quán là Cưu-ma-la-thập rằng quan hệ nhân quả và các phạm trù khác đều chỉ có giá trị trong kinh nghiệm; nó đan kết nhau để cấu thành thế giới hiện tượng. Nhưng về phương diện *chân thể* (*tattva; noumenon*), thì đó chỉ là những quy kết-vọng tưởng phân biệt (*vikalpa*). Theo ngôn ngữ của trường phái triết học Kant, chúng ta có thể nói rằng các phạm trù là thực trong thế giới thường nghiệm, nhưng là những ý niệm trong thế giới siêu nghiệm (chủ quan, hư huyền). Kết luận này Trung quán thiết định bằng cách chỉ ra rằng tất cả mọi phương cách hữu hiệu để các phạm trù này có thể được nhận biết dưới hình thái đồng nhất, dị biệt, hay cả hai, hay chẳng phải cả hai, đều là bí ẩn

với nhiều mâu thuẫn. Điều này tỏ bày tính tương đối và giới hạn của nó đối với thế giới hiện tượng.

Đối với Kant, vấn đề trước hết là minh chứng thực tại thường nghiệm, tính tiên nghiệm (a priority) của quan hệ nhân quả, vấn đề thực thể, v.v... khác với luận điểm của Hume, ông giảm trừ các ý niệm đó thành khái niệm liên tưởng và thói quen. Đối với Hume, quan hệ nhân quả, v.v... là không có giá trị (mang tính chủ quan), thậm chí thuộc về kinh nghiệm, thực sự không thuộc về hiện tượng. Do vậy, quan điểm của ông tuyên chiến chống lại khoa học và nhận thức thông thường. Người ta đã chỉ ra rằng dù đạo Phật mới nhìn qua có vẻ giống như quan điểm của Hume, những điểm này được hạn định trong tuyên bố những vật hiện hữu là thực thể cực vi hữu hạn. Không giống như Hume, Phật giáo thừa nhận quan hệ nhân quả như là nguyên lý phổ quát và khách quan, còn có giá trị tuyệt đối thì nằm trong phạm trù vô vi. Ngay cả đối với ý niệm thực thể (linh hồn), Phật giáo chủ trương rằng khởi nguyên của nó không thuộc thường nghiệm, không có khởi đầu như là vô minh (hữu thân kiến; satkāya-dr̥ṣṭi).^[17] Nên đối với Kant, có một nhiệm vụ song trùng: chứng tỏ các phạm trù nhận thức là tiên nghiệm (điều này ông thực hiện trong *Phân tích; Analytic*), và rồi cho thấy rằng điều ấy chỉ có giá trị trong thế giới hiện tượng và không phải là cấu trúc bản thể. Điều này ông làm trong *Biện chứng pháp Siêu nghiệm (Transcendental Dialectic)*

Tiến trình của Trung quán là đơn giản và trực tiếp. Các Luận sư Trung quán không cần phải minh các thực tại thường nghiệm của nguyên lý nhân quả, mà chỉ đề xuất sự hạn chế của nó trong phạm vi hiện tượng.

PHÂN TÍCH BIỆN CHỨNG PHÁP VỀ NHÂN QUẢ ĐỒNG NHẤT LUẬN (SATKĀRYA-VĀDA) TỨC QUAN NIỆM TỰ SINH; SVATA-UTPATTI)

Có 4 lập luận thường được xem xét về mặt quan hệ nhân quả và các phạm trù khác:

1. Quả là tự biểu hiện của nhân
2. Quả được sinh ra do những yếu tố khác với chính nó.
3. Quả do cả hai yếu tố trên mà có.
4. Quả chẳng do cả hai yếu tố trên.^[18]

Lập luận thứ tư dẫn đến việc loại bỏ ý niệm nhân quả, vì cho rằng vạn vật sinh ra hoàn toàn ngẫu nhiên. Lập luận thứ ba thực ra là tổng hợp của hai lập luận trên. Thực tế, hai lập luận đầu tiên chính là điều cần xem xét. Tự sinh (self-production), là nhân và quả đồng nhất. Đó chính là nhân quả đồng nhất luận (satkārya-vāda) của triết học phái Số luận. Các Luận sư Phật giáo xem vấn đề này hoàn toàn khác. Một số nhấn mạnh tính tương tục của nhân và quả, số khác chú trọng phương diện nổi bật của quả. Phê phán biện chứng pháp vạch trần những thiếu sót bên trong mỗi luận điểm.

Một vài luận điểm đã được nêu ra trong chương trước. Những luận điểm bổ sung và phản bác sẽ được cứu xét ở đây. Phần trước đã nêu ra rằng không có cái gì thuần túy là *tự sinh* (*utpāda-vaiyarthīyāt; self-duplication*); vì sinh ắt có nghĩa là thay đổi, là sự đột khởi của một yếu tố hữu dụng mà trước đó chưa có. Tiến trình sinh khởi sẽ vô cùng tận nếu tự sinh (anavasthā-prasanga-dośa ca). Trong sự tự trở thành (self-becoming) đó, cái gì ngăn cản hạt giống tự nhân đôi, lập đi lập lại nhiều lần (*ad nauseum*)^[19] mà không phải lần lượt trải qua sự nảy mầm, ra lá, ra hoa, kết trái, v.v...?

Người ta có thể nỗ lực phát triển quan điểm này bằng phát biểu rằng một thực thể đã hàm tàng ngay khởi đầu, rồi nó trở thành hiện thực, và có một sự khác biệt của hai trạng

thái, không phải từ bản thể, giữa nhân và quả. Nếu như nhân (cause) đã thành tựu sẵn (*niṣpanna*), thì sự tái sinh chính nó là không có mục đích.^[20]

Lại nữa, thực thể mới được sinh ra đó, là một thực thể khác, không thể đồng nhất với nhân (cause). Còn nếu nhân một phần hiện thực, một phần tiềm ẩn, thì vật thể không phải là dạng đồng nhất; nó sẽ có hai bản chất đối lập. Nếu nhân hoàn toàn tiềm ẩn (chưa thành tựu; *anīṣpanna*), thì vật thể chưa tự biểu hiện chính nó để thành hiện thực phù hợp với bản chất riêng của nó; yếu tố tác dụng (efficient cause)^[21] qua đó vật thể chưa hình thành bây giờ trở nên hiện thực ắt phải khác với nó. Và nếu nó đã có yếu tố tác dụng (efficient cause) cho sự thay đổi ngay trong chính nó, thì sẽ không cần trạng thái trong đó nó duy trì hoàn toàn tính tiềm ẩn. Bởi vì, khi có tất cả điều kiện cần và đủ cho sự sinh khởi trong chính nó (có nghĩa là nếu nhân tự có sẵn, tự cung cấp như trong học thuyết Nhân trung hữu quả hay Nhân quả đồng nhất là hợp lý), thì nó vẫn tiếp tục ở trong trạng thái tiềm ẩn qua một thời gian đáng kể, rồi hoặc nó không sinh ra cái gì cả; hoặc tồn tại độc lập đối với các yếu tố ngoại vi. Điều này khiến phải từ bỏ quan niệm tự sinh (self-causation). Phê phán này rất thích đáng đối với quan niệm Nguyên lý vật chất (Prakṛti) của triết học phái Số luận (Sāṃkhya).

Điều gì đã khiến cho nó chuyển từ trạng thái thuần túy tiềm ẩn (*sāmyāvasthā*) sang dạng biểu hiện. Dù triết học phái Số luận cố gắng lờ đi sự kiện này, nhưng đó là sự hiện diện của Nguyên lý tinh thần (*Thần ngã*; *Puruṣa*) mà, khi phân tích rất ráo, nguyên lý này đã cung cấp những yếu tố phiên trước để đặt Prakṛti trong tiến trình chuyển biến, rất giống chộc thùng đập nước để cho nước chảy.^[22]

Nếu nhân và quả đồng nhất, làm sao một bên hoạt động như nhân và bên kia hoạt động *như quả*.^[23] Bản chất của nó là khác nhau. Định đề nào đúng với bên này thì

sẽ không đúng với bên kia. Sự phân biệt nhân và quả sẽ không làm được ngoại trừ trên nền tảng những ý niệm dị biệt; nếu không, thì chỉ là phân biệt (distinction) chứ không có sai biệt (difference).^[24]

Như Long Thụ đã nói: ‘Sự đồng nhất nhân quả (hành vi và kết quả) là hoàn toàn không xảy ra được; nếu như thế, thì sẽ không có sự khác biệt giữa người tạo tác và vật được tạo ra.’^[25] Thực tế, nếu thừa nhận thuyết nhân quả đồng nhất (satkārya-vāda), về phương diện luận lý sẽ dẫn đến sự thủ tiêu mọi dị biệt. Toàn thể vũ trụ phải sụp đổ thành một đồng vô hồn, vô sắc.^[26]

PHÊ PHÁN NHÂN QUẢ DỊ BIỆT NHÂN TRUNG VÔ QUẢ LUẬN (ASAT KĀRYA- VĀDA), TỨC THA SINH (PARATA UTPATTIḤ)

Trên phương diện luận lý, nếu quan niệm *tự sinh* (self-becoming) dẫn đến sự thủ tiêu dị biệt và tập trung tất cả nhân thành một, thì quan niệm *tha sinh* (production from another), về mặt luận lý sẽ dẫn đến dị biệt tuyệt đối và giải tán các nhân. Một thực thể đơn độc không bao giờ có thể là nhân (na hy ekam ekasmāt). Có bốn loại *nhân*, đúng ra là *điều kiện* (*pratyaya; condition*), ^[27] thường được liệt kê trong các luận thư A-tỳ-đạt-ma, và đây là những chi tiết bị phê phán bởi *Trung quán luận tụng*.^[28] Bốn nhân là

1. nhân duyên (hetu);
2. sở duyên duyên (ālambana);
3. đẳng vô gián duyên (samanantara);
4. tăng thượng duyên (adhipati).

Nguyên tắc phân loại này không rõ ràng. Không giống như ý niệm của triết học Phái Chính lý (Nyāya)-Thắng luận (Vaiśeṣika) về nhân, là:

1. hòa hợp (samavāyi),^[29]
2. phi hòa hợp (asamavāyi), và
3. tướng (nimitta).^[30]

vốn là tất yếu và bất biến trong sự phát sinh mọi kết quả. Nó cũng chẳng tương đồng với sự phân loại 4 nhân của trường phái triết học Aristote. Nhân (hetu)^[31] chính là nguyên nhân trực tiếp (direct cause) tương ứng với vài phương diện vật chất hay là *nhân duyên hòa hợp* (*samavāyi kārana*). Nó được định nghĩa là *nirvarttako hetuḥ trực tiếp đưa đến kết quả*; hạt giống sinh ra mầm được viện dẫn như là ví dụ. Thường có 6 loại nhân^[32] được nêu ra.^[33] Sở duyên duyên (*ālambana*) chính là điều kiện khách quan (*ālambana*) xảy ra như là nguyên nhân trong việc sản sinh tri thức *citta*; knowledge) và tâm sở (*caitta*; mental). Tất cả các pháp hữu vi (*saṃskṛta*) và vô vi (*asaṃskṛta*) đều là Sở duyên duyên (*ālambanapratyayā*).^[34] Đẳng vô gián duyên (*samanantara*) chỉ đóng vai trò phần nào trong việc tạo ra tâm sở (mental). Chính sát-na ngay trước lúc dừng bật đã tạo ra trạng thái tâm sở tiếp theo.

Theo *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận* và *Luận thích* (*Vyākhyā*) của nó (*Sphuṭārthā*), đẳng vô gián duyên (*samanantara*) chỉ có thể áp dụng trong trường hợp tâm và tâm sở.^[35] Nhưng từ sự phê phán về nhân này của Long Thụ và Nguyệt Xứng (*Candrakīrti*), thì càng hợp lý hơn để chủ trương rằng đẳng vô gián duyên (*samanantra*) được hiểu như là sát-na chấm dứt trước đó của nhân (*kāraṇanirodha*),^[36] giống như trường hợp hạt giống phải chết đi để nảy ra mầm. Ví dụ được nêu ra và luận điểm phê phán đã làm cho cách giải thích này rõ ràng.^[37]

Tăng thượng duyên (*adhipati pratyaya*) là ảnh hưởng^[38] trực tiếp mà pháp này tác động lên pháp kia. Đó không phải là điều kiện chi phối, như các luận sư Thượng toạ bộ giải thích thuật ngữ này sát theo kinh văn như vậy, mà còn là nhân bao trùm và phổ quát. Bất kì pháp nào (*sarvaḥ dharmah*) cũng tạo ảnh hưởng đến các pháp khác ngoại trừ chính nó. Thế nên nó đồng nhất với năng tác

nhân (kāraṇa hetu), được định nghĩa là tất cả, ngoại trừ chính nó.^[39] Như thế Tăng thượng duyên (adhipati pratyaya) có phạm vi rộng lớn hơn các duyên khác, kể cả sở duyên duyên chỉ với điều kiện là hiện tượng tinh thần. Nó là một dạng cộng hiện nhân (co-present cause),^[40] và chính trên cơ sở này mà bị phê phán bởi Trung quán.

Trong bốn loại duyên khiến sinh khởi tâm và tâm sở, ngoại trừ trường hợp hai loại định vô phân biệt (nirvikalpa),^[41] mà trong đó không có đối tượng khách quan (sở duyên duyên; alambana pratyaya). Chỉ hai duyên, nhân duyên (hetu) và tăng thượng duyên (adhipati pratyaya), điều kiện vật chất và hiện tượng vật chất, bao hàm ảnh hưởng gọi là tâm bất tương ưng hành pháp (citta viprayukta dharma). Sở duyên duyên và đẳng vô gián duyên (samanantara pratyaya), vì lí do đã nêu ra, không thể áp dụng cho các sự kiện phi-tâm thức (non-mental).^[42] Các thần (God), nguyên lý vật chất (prakṛti), thời gian (kāla), cơ hội (chance) và những thứ khác đều là vô nhân (non-causes), vì chúng không thể giải thích được cho thứ lớp, sự kế tục, tính dị biệt hay đồng nhất của tiến trình thế giới. Đây là điểm tương đồng với Trung quán.^[43]

Luận điểm nổi tiếng trong lý thuyết nhân quả của Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda) là, không có một thực thể đơn nhất nào làm nhân cho một quả,^[44] và nhân khác với quả. Đây là hai luận điểm chính trong phê phán của Trung quán về lý luận này. Nếu quả là một vật khác (an other) đối với nhân, thì sẽ thiếu mối liên hệ giữa hai thực thể. Trên nguyên tắc, một vật bất kỳ đều có thể được sinh ra từ một vật bất kỳ và bất cứ nơi nào khác. Một hòn đá cũng có thể nảy sinh ra mầm cây như hạt giống, vì bản tính của vật kia (*otherness*)^[45] đối với thảo mộc đều hiện diện bình đẳng trong cả hai vật. ^[46] *Tha vật tính* (*otherness*) có thể là trong thời gian, nhân quả tương tục nhau mà không đồng thời;

hay *Tha vật tính* có thể thuộc về bản chất (nature), nhân và quả khác nhau về bản chất. Hai dạng *Tha vật tính* này có thể hàm ý lẫn nhau. Khái niệm *sinh* (*production*) không thể nào giải thích được trong lí luận này.

Quả không tìm thấy trong nhân dù cứ xét riêng lẽ hay theo hợp thể. Thế thì quả được sinh từ nhân như thế nào?^[47] Quả không có đất đứng, không có sự ràng buộc trong thống nhất thể với nhân. Sẽ có nhiều quả vì có nhiều nhân, hay ít nhất một trong các nhân đó phải sinh ra một phần quả (*ekasya kāryasya khaṇḍaśa utpatti-prasangāt*).

Có thể cho rằng dù nhân có thể là cái khác (an other) đối với quả, thì không nhất thiết có nghĩa là hai thực thể bất kỳ duy trì được mối tương quan tha vật tính với nhau thì đó là nhân và quả. Bởi vì, điều này tùy thuộc vào các yếu tố khác. Vấn đề là quán sát, B luôn luôn được phát sinh từ A, nếu không thì chẳng được sinh ra. Nhưng làm thế nào để xác lập mối quan hệ tất yếu giữa A và B? Nếu cho rằng chúng ta quán sát thấy như vậy, thì đó không phải là câu trả lời hợp lí; đó là cách tránh né vấn đề,^[48] vì chúng ta muốn biết lí do tại sao A là nhân của B trong khi C, D và E thì không, dù những cái này đều là *tha vật* (*other*) giống như B. Vấn đề vẫn chưa được giải đáp, và thực tế quán sát thường nghiệm không phải là quy tắc mà chỉ là tình huống tự phát theo quy luật. Nó không thể thiết định thành quy luật.

Lại nữa, Tỳ-bà-sa bộ phái (Vaibhāṣika) chủ trương rằng nếu nhân (như hạt giống, v.v...) vẫn tiếp tục tồn tại trong hình thái không chuyển hoá, thì quả (mầm) không thể được sinh ra. Hạt giống phải không còn tồn tại trước khi mầm phát sinh.^[49] Nếu như thế, thì nhân không tồn tại khi quả được sinh ra? Vì chúng thuộc về hai thời điểm khác nhau, nên không thể giải thích được chúng quan hệ với nhau như thế nào như là quan hệ nhân quả. Hai mối tương quan này phải hiện hữu cùng nhau vì mỗi liên hệ vốn có giữa

chúng.^[50] Quan hệ giả lập (relation presupposes), như là điều kiện thiết yếu, tạo nên hòa hợp tính (togetherness) cho sự tương quan (*relata*).

Có thể lập luận rằng không có khoảng cách giữa sự hoại diệt của hạt giống và sự nảy mầm; sự xuất hiện của vật này cũng là sự xuất hiện của cái kia. Nhân và quả có thể được xem như là hai đầu bàn cân, luôn luôn lên xuống liên tục. Khi nhân đi xuống (không còn hiện hữu nữa), thì quả đi lên (xuất hiện).^[51] Tuy nhiên, phép loại suy này không có hiệu lực ở đây. Hai bàn cân thích ứng cùng nhau và còn liên hệ với nhau qua đòn cân, và nhờ đòn cân này mà bàn cân này sẽ nâng bàn cân kia lên. Hạt giống và mầm, trong giả thuyết của Tỳ-bà-sa (Vaibhāṣika), là không bao giờ cùng hiện hữu cho nhau, hạt giống bị tiêu hủy, nhưng nảy mầm vẫn chưa hiện hữu.^[52]

Khoảng cách có thể được nỗ lực vượt qua bằng giả định rằng nhân tạo ra một tác dụng (kriya; activity) và qua đó, quả được phát sinh.^[53] Bước trung gian này, chẳng những không giúp được gì, mà chỉ làm cho vấn đề phức tạp thêm. Khi nào thì những tác dụng này có mặt? Chẳng phải sau khi kết quả đã nảy sinh, vì như thế sẽ hoàn toàn vô ích. Cũng chẳng phải có trước kết quả, vì là một tác dụng (activity), nên nó phải được biểu hiện, có nghĩa là nó phải thuộc về một thực thể. Nó không thể thuộc về hạt giống, vì hạt giống, *theo như giả thuyết*, nó đã không còn tồn tại nữa; nó cũng không thuộc về mầm cây, vì mầm chưa sản sinh. Tác dụng này cũng không tồn tại ngay thời điểm quả *đang được sinh ra*; vì không có khoảnh khắc thời gian tách biệt với những khoảnh khắc trước và khoảnh khắc sau.^[54] Có thể hiểu rằng tác dụng không phải như một nỗ lực phát sinh bởi tác nhân (agent) hay cá thể hiện hữu ngay tại thời điểm đó, mà là một hay nhiều bước biến đổi tiếp nhau giữa nhân và sự sinh khởi sau cùng của quả. Và điều này sẽ phù hợp với ý niệm sát-na chuyển^[55] trong tư

tướng đạo Phật. ^[56] làm thế nào để một bước hay một loạt bước trung gian có thể mở đường cho quả sau cùng được phát sinh? Cùng một mô thức được lập lại ở đây trên nguyên tắc. Trước khi hạt giống nảy mầm, chúng ta có thể thêm vào một hay vài bước; trước hết nó phồng lên, rồi tách ra, và cuối cùng là sự nhô lên một thân nhỏ, ban đầu nằm trong lòng đất và sau đó trỗi lên; và ở giữa bất kỳ hai bước này chúng ta có thể giả định một số bất kỳ các bước trung gian khác. Tuy nhiên, phương thức này sẽ không mang đến kết quả mong muốn—là nhân tác động. Hai bước bất kỳ trong loạt các bước tiếp giáp nhau này có thể được xem là nhân và quả, nhưng vẫn có một khoảng cách giữa chúng. Có thể phải viện đến phương thức giả định rằng có vài bước trung gian vi tế nữa cho mỗi quan hệ này. Chúng ta có thể lập lại tiến trình này *vô tận* (*ad infinitum*) mà vẫn không sáng tỏ được mối liên quan; khoảng cách vẫn mở rộng ra giữa hai bước bất kỳ nào. ^[57] Thực sự không có sự giản hóa nào, càng ít hơn là có một giải pháp, cho mối liên hệ nhân quả này. Quả vẫn là một thực thể khác đối với nhân; không có mối tương quan giữa chúng với nhau.

Quan hệ nhân quả, theo bộ phái Tỳ-bà-sa (Vaibhāṣika) không phải là tự sinh (self-becoming) mà là *tương sinh* (*co-operation*) ^[58] từ nhiều *duyên* (*pratyaya*; several factors) để sinh ra quả. Một vấn đề nảy sinh, điều gì khiến cho các nhân tố A, B, C, D, v.v... vốn tự thân là những thực thể khác biệt nhau, vô nhân và vô duyên, lại trở thành nhân của quả? Cái gì kết hợp chúng lại với nhau trong một nỗ lực thống nhất để trở nên một cứu cánh chung? Nếu một vài yếu tố khác được cho là mang đến sự hợp tác này, thì một vấn đề khác nữa nảy sinh, cái gì khiến cho nhân kết hợp này (co-ordinating cause) trở thành một nhân đơn nhất? Câu hỏi này sẽ dẫn đến phép *đệ quy vô cùng* (*regress ad infinitum*). ^[59] Vấn nạn này là kỳ lạ đối với mọi học

thuyết quan hệ nhân quả ngoại tại, cho rằng có nhiều nhân, mỗi nhân tr các nhân kết hợp (co-operating causes) là một thực thể riêng biệt, chỉ hiện hữu và tương tác với các nhân khác một cách ngẫu nhiên. Vấn nạn này hầu như không thể khắc phục được, vì đạo Phật, không giống như triết học Phái Chính lý (Nyāya), không chấp nhận Thượng đế hay một tác nhân có ý thức hay sắp đặt mang tính vũ trụ.

Trên phương diện luận lý, thuyết nhân quả sai biệt này dẫn đến thuyết ngẫu nhiên (occasionalism).^[60] Vì nhân không nảy sinh ra quả từ chính tự thân nó, hai thực thể (nhân, quả) hoàn toàn xa lạ nhau, và tuyệt đối không liên hệ nhau. Nhân, dù có lập lại sự xuất hiện của nó, cũng không thể sinh ra quả, mà chỉ *ngụ ý* (*indicates*) quả sẽ được sinh ra.^[61] Nội suy về các thực thể trung gian khác không thay đổi được tình thế, mà chỉ lập lại nan giải tương tự trong một phân đoạn nhỏ hơn. Quan hệ nhân quả bị giản hóa thành ngẫu nhiên luận phổ quát (universal occasionalism)—sự biểu thị các pháp (*dharma saṃketa*).^[62]

Không cần bàn chi tiết đến những phê phán của Trung quán về quan niệm những loại nhân duyên khác nhau trong hệ thống A-tỳ-đạt-ma. Bốn *duyên* (*pratyaya*)^[63] đều là đối tượng bị phê phán được viện dẫn ở trên.

Hai luận điểm khác của học thuyết nhân quả—quả vừa đồng nhất vừa dị biệt với nhân, và vừa không đồng nhất vừa không dị biệt (chance-occurrence) đã được xét đến ở trên.^[64] Cả hai luận điểm này đều không nhất quán và mâu thuẫn như nhau.

Kết luận mà Trung quán dẫn đến, như là kết quả của khảo sát, là mối tương quan nhân quả đó không thể được giải thoát một cách hợp lý được. Tất cả những lý thuyết về tương quan nhân quả đều là những phương thức mang tính khái niệm và nước đôi. Thực tế không cho phép chúng ta thừa nhận bất kỳ lý thuyết nào. Không phải vì

người nông dân, nếu anh ta chấp nhận thuyết tự sinh (satkāryavāda) thì sẽ gặt được vụ mùa bội thu, hoặc anh ta có thể tránh được những vấn đề phân và nước cho hạt giống; vì dù học thuyết có tán thành tự sinh (self-becoming), thì những nỗ lực này cũng phải cần thiết cho sự tự biểu hiện. Theo cái nhìn ngược lại thì phân và nước là cần phải có để khiến cho một thực thể mới trở thành hiện hữu. Những lý thuyết này không đem đến điều gì thiết thực trong sự việc diễn ra hằng ngày. Mỗi lý thuyết đều có thể giải thích một cách hợp lý các hiện tượng từ lập trường riêng của nó. Những sự kiện trong thế giới thường nghiệm không thể nào giải quyết sự tranh cãi giữa những học thuyết triết học kinh địch với nhau.

Những mâu thuẫn nhìn chằm chằm vào mặt chúng ta khi chúng bị dồn ép và dồn chúng ta vào siêu hình học, khi chúng ta vượt qua thế giới thường nghiệm đi vào thế giới bản thể (noumenon). Bản chất của mâu thuẫn là nếu nhân và quả được quan niệm là đồng nhất hay tương tục, thì không có sự phân biệt giữa nhân quả; chúng ta có một khối vật thể ù lì mờ nhạt, không sắc màu; chẳng có gì mới mẻ phát sinh, và không có sự sinh ra. Tuy nhiên, nếu nhân quả được quan niệm là khác biệt và không tương tục thì chúng trở nên tách lìa nhau và nhân là đồng với vô nhân (non-cause), quả chẳng được sinh ra từ ở đâu cả; xem như nó không có nhân (uncaused).^[65] Diễn đạt cách khác, không có tương quan nhân quả giữa hai thực thể đồng nhất hay dị biệt.

Trong tất cả các quan điểm này, dù xung đột loại trừ nhau hay bổ sung cho nhau, đều cố gắng giải thích tương quan nhân quả thông qua mô thức tư duy (thought-patterns) này hay mô thức tư duy khác—đồng nhất, dị biệt, hiện hữu, không hiện hữu, v.v... hoặc vừa kết hợp tất cả hoặc phủ nhận tất cả các điều trên. Những vấn nạn không thể vượt qua mà phải đối diện mọi nỗ lực lý giải mỗi tương

quan nhân quả, đã quy kết mối tương quan đó như chỉ là bề ngoài. Sinh đã như vậy, thì diệt cũng không khác với tự sinh (self-caused) hoặc tha sinh (brought about by others).^[66] Kết luận buộc chúng ta phải chấp nhận tương quan nhân quả là không thể diễn bày, giống như mộng huyễn (illusory appearance).

Long Thụ nói: ‘Sinh, trụ, diệt đều là bản chất của mộng, huyễn, như lâu đài giữa hư không.’^[67] Quán sát nhiều lần việc mầm nảy sinh từ hạt cũng không chứng tỏ được rằng nó tự sinh ra từ chính nó; cũng không chứng minh cho lí luận ngược lại. Bí ẩn của sự sinh ra vẫn còn đó.

Lập lại sự quán sát nhiều lần chỉ làm xơ cứng tính nhạy cảm của chúng ta và khuất lấp không cho ta thấy những gì huyễn nhiệm. Trên nguyên tắc, không có gì khác nhau giữa huyễn tượng và một vật được sinh ra theo cách thông thường của nhân và quả. Trong cả hai cách, chúng ta đều không thể nào giải thích được kết quả đó phát sinh từ đâu.^[68] Liệu điều này có đồng nghĩa với việc phủ nhận hoàn toàn tương quan nhân quả và chấp nhận sự vật sinh ra do ngẫu nhiên chăng? Ngộ nhận lập trường Trung quán sẽ dẫn đến suy nghĩ như vậy.

Để trả lời phản biện đó, Nguyệt Xứng (Candrakīrti) phát biểu qua đoạn văn: Các pháp sinh khởi do nhân duyên đều là Không, (Nothing by itself), nên nó vô tự tính (no self-hood), không tồn tại độc lập (independent existence). Tự tính của các pháp không phải được sinh ra do nhân và quả. Các pháp do nhân duyên sinh. Nhân duyên không phải là tự tính (thing-in-itself). Tương quan tính hay vô tự tính (non-absolute nature) của các pháp là Tánh Không (Śūnyatā).^[69]

CHUYỂN ĐỘNG VÀ DỪNG NGHỈ

1. Biến dịch như là sự chuyển hoá các hiện tượng (tương quan nhân quả) không thể được giải thích bằng lí tính. Biến

dịch, như là sự thay đổi chỗ hay sự di chuyển, cũng là điều không thể giải thích được.

Khảo sát về sự chuyển dịch của Trung quán đặc biệt có ích khi tiết lộ cho chúng ta về bản chất của không gian, thời gian và bản chất của mối quan hệ bản thể-thuộc tính (substance-attribute).

Zeno cũng bác bỏ sự chuyển động, nhưng ông không can thiệp đến sự tĩnh tại. Nếu Zeno biết về những nan giải không thể khắc phục như nhau đối với động và tĩnh, thì lập luận của Zeno lẽ ra đã trở thành biện chứng pháp, thay vì sự phủ nhận như hiện nay đang có. Là một nhà biện chứng pháp kiên định, Long Thụ bác bỏ cả sự chuyển động và dừng nghỉ. Mỗi trạng thái đều không thực ngay tự trong chính nó hay khi kết hợp cùng nhau.

Ba yếu tố thiết yếu để xảy ra sự chuyển động-không gian (để chuyển dịch trong đó), vật thể chuyển động và chính sự chuyển động. Không có sự chuyển động thì không thể phân chia không gian thành khoảng đã vượt qua, khoảng chưa vượt qua, v.v...; và chính sự chuyển động không thể được nhận biết nếu không có những sự phân biệt này.^[70] Vật chuyển động không thể nào được nhận biết nếu không có sự chuyển động; cũng vậy, sự chuyển động cũng không được nhận biết nếu không có vật chuyển động.^[71] Ta sẽ xem xét từng yếu tố này.

Cái gì được vượt qua, di chuyển vào? Không phi là cái đã được đi qua (gatam), cũng chẳng phải là cái chưa được đi qua (agatam); và không có khoảng không gian thứ ba là ‘đang đi qua’ (gamyamānam).^[72] Khi một bước chân về phía trước là nó đã phân chia không gian, không kể phần còn lại, thành khoảng đã vượt qua và khoảng chưa được vượt qua. Có thể nêu ra rằng chỗ đặt bàn chân có thể được xem là nơi ‘đang đi qua’. Do chính bàn chân cũng gồm có những phần có thể phân chia, phần trước (ngón chân) sẽ rơi vào khoảng đã vượt qua, và phần sau (gót

chân) sẽ rơi vào khoảng sắp vượt qua. Ngay cả ngón chân và các bộ phận của nó cũng có thể phân chia thành *vô cùng tận* (*ad infinitum*), mà cũng không có sự chú ý của chúng ta đến bộ phận nào ‘đang vượt qua.’^[73] Cần chỉ ra rằng có khoảng không gian như khoảng không gian ‘đang đi qua’; vì đó là nơi hành động đã diễn ra; và hành động này không gắn liền với không gian đã đi qua hay chưa đi qua.^[74] Nhưng vì hành động này thuộc về vật chuyển động mà không phải thuộc về không gian, nên điều này cũng không giúp cho chúng ta phân biệt khoảng không gian đó. Không hợp lý khi gán sự chuyển động cho cả hai, cho không gian bao phủ và vật thể chuyển động.^[75] Nếu chỉ có một chuyển động—và điều này dĩ nhiên thuộc về vật thể chuyển động—thì làm sao không gian lại thuộc về khoảng không gian ‘đang đi qua’ dù nó không liên quan gì đến sự chuyển động. Chẳng có gì để phân biệt khoảng không gian đó với những khoảng không gian khác. Nếu hai chuyển động được chấp nhận, thì hai vật thể chuyển động tất yếu phải được chấp nhận.^[76] Bởi vì không thể hiểu ra được làm sao sự chuyển động có thể tồn tại mà không có sự hỗ trợ, không có vật thể chuyển động. Đến đây chúng ta chạm phải *ngõ cụt* (*impasse*). Không có khoảng không gian đang được đi qua. Sự phân chia khoảng không gian chỉ là tương đối và không thật. Không gian khi được quán chiếu trong chính nó, ta thấy không có những phân biệt này—đã đi qua (*gata*; traversed), chưa đi qua (*agata*; not traversed) và đang đi qua (*gamyamāna*; being traversed); không có thuộc tính bản hữu nào qua đó để không gian có thể được lựa chọn và phân chia thành những khoảng khác nhau.

2. Chuyển động, có người cho rằng đó là điều khả hữu vì có một thực thể chuyển động vốn có trong nó. Ta có thể nói cái gì chuyển động, vật thể chuyển động (*mover*) hay cái bất động (*non-mover*) chuyển động? Luận điểm sau

là mâu thuẫn hiển nhiên. Nhưng luận điểm kia—vật thể chuyển động—liệu có dễ nhận biết hơn chẳng? Vật thể chuyển động là cái gì đó với sự chuyển động hay không phải là chuyển động chẳng? Và ngược lại? Chúng ta phải phân biệt rồi nhận dạng chúng ngay tức khắc. Vật thể chuyển động hoặc bất động trong chính nó khi tách biệt với sự chuyển động, hoặc nó một sự chuyển động khác với sự chuyển động vốn có sẵn trong nó. Trong trường hợp thứ nhất chúng ta có hiện tượng bất thường của một vật thể chuyển động mà không có sự chuyển động; trong trường hợp thứ hai, không có 2 sự chuyển động, vì chính vật thể chuyển động đóng vai trò chuyển động, chứ không phải vật bất động đóng vai trò chuyển động như trong trường hợp thứ nhất. ^[77] Với sự chấp nhận có 2 sự chuyển động thì cũng phải chấp nhận có 2 vật thể chuyển động, vì sự chuyển động không được biểu hiện cụ thể không thể nhận biết được.

Sẽ có sự phản bác rằng mọi vấn nạn về sự chuyển động của thực thể chuyển động hay vật bất động chỉ là lí sự cùn. Nhưng vấn nạn đó không thể được xem như là lí sự cùn hoặc là vấn đề không quan trọng về một hình thái tương thích hợp để diễn tả một tình trạng có thực. Đó là một vấn nạn mang tính cơ bản và liên quan đến mối liên hệ bản thể-thuộc tính (substance-attribute). Hành vi (chuyển động) không thể được xem là đồng nhất với vật thể chuyển động cũng không thể được xem như khác với vật thể chuyển động. ^[78] Nếu đồng nhất, thì bản thể (vật thể chuyển động) và thuộc tính (sự chuyển động) không thể phân biệt được; nhưng để khẳng định tính đồng nhất này, tất yếu phải cần tính dị biệt; vật thể chuyển động phải luôn luôn chuyển động, vì nó đồng nhất với sự chuyển động; và sự chuyển động, chính vì lý do này, mà *không thể nào chuyển sang* một thực thể tĩnh tại nào khác. Nhưng sự chuyển động không phải là bản chất của một thực thể; mà

là một thuộc tính có được từ bên ngoài (transitive property).^[79] Nếu ngược lại, sự chuyển động khác với vật thể chuyển động (bản thể), thì vật thể chuyển động có thể tồn tại mà không cần đến một hành động khác và ngược lại; nghĩa là sự chuyển động vẫn có thể được diễn ra mà không cần đến vật thể chuyển động.^[80] Nhưng sự chuyển động không được biểu hiện cụ thể là điều không thể hiểu được.

Long Thụ đi đến kết luận rằng cả vật thể chuyển động và sự chuyển động là không tồn tại, vì vốn không thể nhận ra được chúng là đồng nhất hay dị biệt với nhau.^[81]

3. Có người cho rằng những vấn nạn này thực ra là về vấn đề vị trí của sự chuyển động (locus of motion), dù vị trí này nằm trong vật thể mang thuộc tính bất động hay chuyển động hay không; các vấn đề này cũng chẳng liên quan gì đến sự chuyển động. Có sự chuyển động, vì nó đã bắt đầu. Nhưng ở đâu, và khi nào thì sự chuyển động bắt đầu? Không phải tại nơi đã đi qua rồi, cũng không phải tại nơi chưa đi qua. Và chúng ta đã thấy rằng không có một nơi ‘đang đi qua’ như vậy; vì điều này sẽ dẫn đến hai sự chuyển động (trong không gian và trong vật thể đang chuyển động—*kriyādvaya prasangāt*) và có hai vật thể chuyển động (*kartṛdvaya prasangāc ca*), vì không có sự chuyển động nào mà không có một *nền tảng* (*substrate*).^[82] Khi nào thì vật thể chuyển động bắt đầu chuyển động? Không phải khi vật thể đó ở trong trạng thái tĩnh chỉ. Và trước khi vật thể bắt đầu chuyển động thì không có sự phân chia thời gian thành quá khứ hay hiện tại. Và sự chuyển động không thể bắt đầu trong tương lai.^[83]

4. Có người cho rằng dù còn nhiều nan giải về thời điểm hay vị trí chính xác bắt đầu chuyển động, nhưng sự phân biệt thời gian thành quá khứ, hiện tại, tương lai, và chia không gian thành những khoảng đã đi qua (*gatam*), v.v... là khả dĩ. Nếu không như thế, thì không có sự chuyển

động, những sự phân chia thời gian và không gian này cũng không thể thực hiện được. Vì quá khứ hay khoảng không gian đã được đi qua (gatam) chỉ là thời điểm hay vị trí khi sự chuyển động đã dừng lại, và tương lai là thời điểm và vị trí mà sự chuyển động sẽ đi vào, hiện tại là nơi mà sự chuyển động đang tiếp diễn.^[84]

Chính khi nhìn trên nền tảng của những phân biệt này thì sự chuyển động mới được xem là phát khởi, và chỉ với sự bắt đầu của nó thì sự phân biệt như thế mới đứng vững. Toàn bộ lập luận táo bạo này đã được Long Thụ phát biểu: ‘Phân biệt không gian (và thời gian) thành các khoảng đã đi qua (quá khứ), sẽ đi qua (tương lai) và đang đi qua (hiện tại) là chính dựa vào sự phát sinh của sự chuyển động;’^[85] vì chính sự phân biệt tạo nên đường phân cách. Nhưng sự sinh khởi của chính sự chuyển động là không thể giải thích được nếu không có sự phân chia không gian và thời gian này mà nó đã gây ra. Điều này kéo theo một vòng luẩn quẩn thực sự.

Cần phải bổ sung thêm để luận chứng được hoàn hảo, không gian và thời gian đều bất khả tư nghì nếu những phân biệt thành các khái niệm này về cái đã đi qua (quá khứ), v.v... Một không gian trùm khắp, vô phân biệt (dik), một thời gian đồng nhất vô phân biệt (kāla) theo quan điểm của triết học Chính lý(Nyāya)-Thắng luận (Vaiśeṣika) hay theo mô thức của trường phái Newton, không thể tách biệt với những hiện tượng giả định đang hiện hữu trong đó. Toàn thể vũ trụ sẽ bị giảm trừ thành một khối không sắc màu, không thể nào phân biệt được. Lập trường Trung quán không quan niệm sự phân biệt tự thân không gian và thời gian là đúng đắn. Điều này có lẽ là quan niệm của Phật giáo nguyên thủy.

Hệ thống A-tỳ-đạt-ma duy trì quan niệm không gian và thời gian chính là những khoảng phân biệt này và không có một thực thể nào nằm bên dưới nó. Quan điểm chính yếu

của Trung quán về vấn đề này là sự phân chia quá khứ, hiện tại, tương lai, v.v... là thuộc về bản thể hiện hữu khắp nơi và không thể được hiểu ra nếu không có thực thể nằm bên dưới này. Đến phiên nó, thực thể ẩn tàng này cũng chẳng là gì khác hơn ngoài những sự phân chia, vốn là cách duy nhất để truyền đạt định tính cho nó.^[86]

5. Sự chuyển động tồn tại, có thể được đề xuất rằng, là vì tính đối lập của nó—sự tĩnh chỉ—cũng tồn tại; nó tồn tại vì cái đối lập của nó tồn tại, ví như ánh sáng và bóng tối, hay mặt bên này và bên kia của sự vật.^[87] Đó đó về mặt luận lý, phủ nhận sự chuyển động cũng sẽ liên quan đến phủ nhận sự tĩnh chỉ.

Chính điểm này Long Thụ đã tự chứng tỏ ngài là một nhà biện chứng pháp chân chính hơn cả Zeno.

Ở đây cũng vậy, như trong trường hợp chuyển động, những yếu tố không thể thiếu được đều bị bác bỏ. Cái gì tĩnh chỉ? Không phải là vật thể chuyển động, cũng chẳng phải là trạng thái tĩnh tại—vật thể không chuyển động; và không có trạng thái tĩnh chỉ thứ ba. Trạng thái tĩnh tại thì không bất động, vì nó vốn đã tĩnh tại rồi; không có hai sự bất động, vì như thế sẽ kéo theo hai vật thể tĩnh tại.^[88] Hoàn toàn mâu thuẫn khi nói rằng vật thể chuyển động đứng yên, khi một vật thể chuyển động mà không chuyển động là vô lý; khi một vật thể bất kỳ đứng yên, thì tự bản thân nó (*ipso facto*) không phải là một vật thể chuyển động.^[89] Có người sẽ cho rằng sự tĩnh chỉ là khả dĩ, vì ngừng chuyển động là điều hợp lý. Vật thể chuyển động có thể dừng lại; dừng nghỉ là hành động đối nghịch. Nếu không, thì do đâu mà có sự dừng lại? Phải chăng từ khoảng không gian đã được đi qua, chưa được đi qua, hay đang được đi qua?^[90] Bây giờ hành vi này phát ra để đảm bảo sự tĩnh chỉ là sánh bằng như chuyển động, và sẽ bị công kích về lý do đó. Không có hành vi hay sự chuyển

động nào trong ba khoảng không gian này vì lý do đã nói. Và do vậy không có sự dừng nghỉ chuyển động.

Có người cho rằng tĩnh chỉ là hợp lý, vì nó có thể bắt đầu. Nhưng nó bắt đầu khi vật thể đứng yên hay không đứng yên, hoặc bắt đầu khi chuẩn bị đứng yên? –nói một cách chính xác, mọi luận điểm đều được xem xét trong mối liên quan với sự chuyển động.

Như vậy đứng yên là trạng thái không trụ vững được, chuyển động cũng không thể được thiết định trên nguyên tắc ‘chuyển động tồn tại vì trạng thái đối lập của nó (dừng lại) tồn tại.’ Với tính vô giá trị của sự chuyển động, sự phân biệt các khoảng không gian cũng không thể thực hiện được; vì chúng có liên hệ với sự chuyển động như đã thấy. Vật thể chuyển động cũng không thể được xem như hoặc là đồng nhất hay dị biệt với sự chuyển động. Cái này tương liên với cái kia, nên cả hai đều không có thực.^[91] Do đó Long Thụ đi đến kết luận: sự chuyển động, vật thể chuyển động và không gian chỉ là biểu tượng,^[92]

6. Biện chứng pháp Long Thụ về sự chuyển động và tĩnh chỉ gợi ý một so sánh với sự phủ nhận của Zeno về chuyển động. Đối với Zeno chuyển động chỉ là biểu tượng; nhưng ông ta thừa nhận thực tại tính của sự dừng nghỉ và tĩnh chỉ. Đối với Long Thụ chuyển động và đứng yên đều là vô tự tính, phi thực tại. Chúng có mối quan hệ tương liên với nhau và với những thành phần tạo ra chúng, đó chỉ là biểu tượng. Long Thụ biết rõ đặc tính của luật tự mâu thuẫn nội tại^[93] của Lí tính (Reason), và khước từ việc chấp nhận một trong những mặt đối lập đó cấu thành bản chất thực tại. Long Thụ đúng là một Luận sư biện chứng pháp chân chính.

Lập trường Long Thụ mang tính bao hàm và quyết định. Chuyển động bị bác bỏ vì tính bất ổn của những thành phần tất yếu tạo ra nó. Điều đó cho thấy sự phân chia không gian tùy thuộc vào sự chuyển động và ngược

lại, vật thể chuyển động không thể được xem là đồng nhất hay dị biệt với sự chuyển động. Luận chứng của Zeno hàm ý trong ví dụ được chọn—bước chân của Achilles với con rùa hay mũi tên bay, v.v... —là khoảng không gian giữa hai điểm bất kỳ, gồm vô số điểm rời rạc và không thể tổng hợp, không thể hoàn chỉnh trong được trong một thời lượng hữu hạn.^[94] Một luận điểm của Bergson có thể trả lời^[95] rằng đây là một không gian hóa (spatialisation) thời gian và chuyển động không có cơ sở. Sự chuyển động không thể bị cắt thành từng thực thể không liên tục và rời rạc, mỗi phần bị chia cắt là tĩnh tại và chết cứng. Sự chuyển động là một động thái bao quát (sweeping). Không thể nắm bắt được nó, mà chỉ ‘cảm nhận’ và sống trong nó. Lập trường Trung quán còn hàm ý câu trả lời dứt khoát cho luận điểm của trường phái Bergson. Nếu sự chuyển động là một toàn thể bất khả phân, chỉ để sống và cảm nhận, thì theo *giả thiết* (*ex hypothesi*), chúng ta đã bị ngăn chặn không cho so sánh hai chuyển động bất kỳ, phân chia quá khứ, hiện tại, tương lai; ngay cả không cho chúng ta biết sự chuyển động là nhanh hay chậm. Không có ranh giới quá khứ, v.v... và trong sự thiếu vắng các tiêu chuẩn đo lường cứng nhắc, thì sự chuyển động sẽ không có định hướng cũng như tiến độ không thể đo lường được. Sự phân chia thời gian và không gian là tuyệt đối cần thiết đối với chuyển động, và chính những phân chia này lại tùy thuộc vào khởi đầu của chuyển động. Lập trường của triết học Bergson, nếu cố ép buộc cho thích nghi, thì sẽ dẫn đến thực tại như là phi khái niệm, hoàn toàn không thể mô tả được. Thực tại ít khi được đồng nhất với thời gian (sự duy trì hay chuyển động) và không gian, điều mà Bergson đã làm. Không có những khái niệm, thì thời gian, không gian và hiện tượng sẽ đổ sập thành một khối vô hồn.

KHẢO SÁT CÁC PHẠM TRÙ TRONG A-TỶ-ĐẠT-MA

Biện chứng pháp Trung quán là một phê bình đanh thép đối với Mô thức luận (Modal standpoint) biểu hiện trong hệ thống triết học A-tỳ-đạt-ma, đã dành mọi chú ý đáng kể vào sự phân tích các phạm trừ—uẩn (skandha), xứ (dhātu), giới (āyatana)—theo chiều hướng siêu hình học và đạo đức học.^[96] Khái niệm phổ quát về sự tồn tại mang tính hiện tượng và các pháp hữu vi (saṃskṛta) là đối tượng được phân tích sâu sắc trong cả *Căn bản Trung quán luận tụng* (*Mādhyamika Kārikā*) và *Tứ bách luận* (*Catuh Śataka*).^[97]

Các pháp (dharma; elements) là những hiện hữu tuyệt đối, chúng được phân loại theo nhiều cách khác nhau trong các luận thư A-tỳ-đạt-ma. Sự phân loại theo uẩn, xứ, giới là điểm nổi bật nhất trong các trường phái. Chắc chắn rằng sự phân tích một cá nhân (individual) thành vô số trạng thái mà không còn một dấu vết nào của linh hồn (soul) hay bản thể (substance) đã có từ lâu xa như chính trong Phật giáo, và được gán cho chính Đức Phật.

Nói đến năm uẩn, sáu xứ, và giới cũng là một khía cạnh phổ quát và kiên trì của kinh hệ Nikāya và các kinh văn tạng Pāli khác lâu xa hơn, đã bị bỏ qua khi có những thêm thắt về sau. Những điều này luôn luôn được dùng để chỉ ra rằng uẩn-xứ-giới không phải là tự ngã (ātman), cũng không có một tự ngã nào tách lìa ngoài uẩn-xứ-giới, và sự vướng mắc vào tự ngã là vô minh. Sự phân loại hiện hữu thành uẩn-xứ-giới (theo nhóm hay theo thứ tự) có thể cho là chủ quan, vì chủ yếu là quan tâm đến kinh nghiệm cảm giác (sentient experience),^[98] trong cá nhân và trong những thành phần của nó. Một phân loại khách quan bất chấp những khuôn định tư tưởng này đã được hình thành trong các trường phái. Căn bản thượng toạ bộ (Sthaviravāda) và Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivādin)

[99] đã có những danh mục riêng của trường phái mình, và tiến trình phân loại này tiếp diễn trong hàng thế kỷ, tổng số danh mục và phân loại bổ sung biến đổi theo từng thời gian. [100] A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận (Abhidharma-kośa) của Thế Thân (Vasubandhu) đại biểu cho hình thức cuối cùng của giáo lý Nhất thiết hữu bộ, trong khi *Thanh tịnh đạo luận* (*Visuddhimagga*) của Phật Âm (Buddhagosa), vị Luận sư đương thời với Thế Thân có thể được xem là hình thức sau cùng của Thượng toạ bộ (Theravāda).

Những chi tiết của hệ thống A-tỳ-đạt-ma nay chỉ còn giá trị lịch sử. Nhưng nó vẫn còn là một trong những nỗ lực mang tính hệ thống và toàn diện nhất để giải thích các hiện tượng từ lập trường hình thức luận (modal view) bằng sự phủ nhận thực thể cơ bản đồng nhất trong hiện tượng bằng ý thức. Sự phê phán hệ thống A-tỳ-đạt-ma cho thấy sự bất ổn trong mọi hạng mục của hình thức luận (modal view).

1. Xứ (Āyatana)

Sự phân loại về xứ đã được đưa ra trong Phẩm III của *Căn bản Trung quán luận tụng* (*Mādhyamika Kārikā*) [101] để phê bình. Xứ là các giác quan có chức năng như là cánh cửa (*āya, dvāra*) làm lối vào cho trần cảnh (sense-data) tương ứng tiếp xúc. Có 6 giác quan, 5 ở bên ngoài: mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân; một giác quan bên trong là ý (*mind*). Mặt kia, chúng giao tiếp tương ứng với 6 trần cảnh (sense-data): sắc (*rūpa*), thanh, hương, vị, xúc, pháp. [102] Sự tiếp xúc của hai thành phần này dẫn đến kết quả thấy biết và các nhận thức khác. Công thức chung là mắt (*cakṣuḥ*) thấy sắc (*rūpa*), tai nghe tiếng, v.v... Chức năng của lục căn có thể được xem là tác nhân (active agent), là để thấy (*paśyatīti darśanam cakṣuḥ*), hoặc là khí cụ dùng để thấy—có nghĩa là cái nhờ đó mà vật được nhìn thấy (*paśyaty aneneti karaṇasādhanam*). [103] Trong cả hai cách, chủ ý là cung

cấp mô tả tiến trình nhận thức mà không cần phải giả định một nền tảng bất biến (immutable substrate) là tự ngã (ātman) nằm bên dưới các tình huống.

Mắt không thấy được chính nó, và không tự nhận biết mình thì làm sao biết được cái khác? ‘*Thấy chính mình*’ có nghĩa là sự phân hai không thể tránh được của một thực thể thành ‘người thấy’ (năng kiến 能見) và ‘vật được thấy’ (sở kiến 所見).^[104] Có thể thuyết phục rằng mắt là nhìn vật khác, không cần phải thấy chính nó, cũng giống như lửa đốt cháy củi nhưng không đốt cháy chính nó. Nhưng điều này mắc phải vấn nạn khi xem xét sự chuyển động. Cái được thấy không thể là cái đã được thấy rồi hay cái chưa được thấy; và không có dạng thứ ba cho đối tượng ‘đang được thấy.’ Tương tự như vậy, vấn đề có thể nêu ra cho chủ thể thấy: Ai thấy? không phải chủ thể thấy (seer), vì như vậy có nghĩa là có hai động tác, v.v..., cũng chẳng phải là phi chủ thể thấy (non-seer), (điều này hoàn toàn mâu thuẫn) và không có luận điểm thứ ba.^[105] Vì không có hành vi được gọi là thấy, làm sao lại có người thấy, và *tất nhiên* phi chủ thể thấy (non-seer) lại càng không thể thấy.^[106]

Cho rằng mắt và các giác quan khác là công cụ, việc ấy cũng không làm cho vấn đề được tốt hơn. Công cụ có nghĩa là hàm ý một tác nhân (kartā; agent) sử dụng công cụ, *thấy là bằng mắt*, v.v... Nhưng tác nhân đó không ổn định, vì nó không thể *thấy được chính nó* bằng công cụ là mắt của chính nó, và không nhận biết được chính mình thì làm sao biết được cái khác; và không thể cho rằng nó nhận biết sự vật khác mà không nhận biết được chính mình là do những điều đã cứu xét ở trên.^[107] Một vấn nạn phổ biến nữa không dễ hiểu là chủ thể thấy (draṣṭā; seer) đồng nhất hay dị biệt với động tác thấy. Không có chủ thể thấy thì không có động tác thấy và vật bị thấy.^[108] Những xem xét trong trường hợp của mắt sẽ được áp dụng có hiệu lực như đối với các giác quan khác.^[109]

Với học thuyết các pháp (dharmamātram; theory of elements),^[110] chủ trương các pháp là rời rạc và ngắn ngủi tạm thời, sinh khởi và biến mất không có tác nhân hay chủ thể, bộ phái Tỳ-bà-sa (Vaibhāṣika) có lẽ sẽ hoan nghênh sự phê phán trên của Trung quán về chủ thể và hành động vì rất phù hợp với lập trường của mình. Theo cách nhìn này thì nhận thức không phải là cái thấy về một đối tượng bởi người cảm thụ được, vì không có hành động thấy (nirvyāpara-dharmamātram), mà chỉ là sát-na sinh khởi đột ngột của một hữu thể mà theo quy ước được gọi là *mắt* đồng thời với một sự kiện trong khoảnh khắc khác—dữ liệu cảm giác (sense-datum), tức *sắc trần* (rūpa), rồi được tiếp theo bởi những khoảnh khắc khác—*nhãn thức* visual consciousness (caksurvijnanam). Nhưng không có một hành động nào được gắng sức bởi một vật thể. Trung quán tuyên bố mạnh mẽ như vậy, không thể nào có sự đột khởi của các khoảnh khắc rời rạc đó, chúng hoàn toàn vô dụng và không thực giống như hoa đóm giữa trời (kriyā-rahitavāt khapuspavat; sky-lotus)

Nếu chúng ta tự giới hạn cái nhìn của mình trong hiện tượng giới, nếu chúng ta chỉ đưa ra mô tả những gì có trong kinh nghiệm hằng ngày, thì không chỉ chúng ta phải thừa nhận bên cạnh những trạng thái hay khoảnh khắc, mà còn phải thừa nhận hành động và chủ thể. Từ cái nhìn bản thể luận của Chân lí cứu cánh (Unconditioned truth), thì các khoảnh khắc cũng không thực hữu như là hành động mà Phật giáo Nguyên thủy đã phủ nhận một cách chính đáng.^[111] Lập trường đúng đắn của Trung quán là bản thân các phương thức không thể đưa ra giải thích một cách thích đáng về hiện tượng. Vì bản thể cũng phải được chấp nhận. Tuy nhiên, cả hai chỉ có giá trị trong thế giới thường nghiệm, tức tục đế (sāmvṛta).^[112]

2. Khảo sát phân loại về Uẩn (skandha)

Nếu sự phân loại về xứ (*āyatanā*) đặt trên cơ sở trần cảnh (sense-data) và các giác quan (căn; sense-organs), do vậy chủ yếu mang tính nhận thức luận (epistemological), thì sự phân loại về uẩn (*skandha*; group) xuất phát từ quan niệm phái sinh (derivation) của hiện tượng. Trong cách phân loại về *xứ*, thái độ nhận thức chiếm ưu thế; trong cách phân loại *uẩn* là quan hệ nhân quả. Phân loại uẩn là khách quan và mang tính bản thể luận (ontological). Quan niệm về hiện hữu của A-tỳ-đạt-ma là có thể phân thành 5 nhóm—sắc (*rūpa*), thọ (*vedanā*), tưởng (*saṃjñā*), hành (*saṃskāra*) và thức (*viññāna*)—nhóm thứ nhất gồm yếu tố vật chất (matter) và bốn nhóm còn lại bao gồm các hiện tượng tinh thần và tâm lý. Như trong phân loại về *xứ* (*āyatana*), ý định của phân loại *uẩn* là nhằm giải thích các hiện tượng vốn không có tự thể (substance), tức linh hồn (soul) đó là nền tảng của tất cả trường phái Phật giáo.

Có một khác biệt giữa hiện tượng chủ yếu và thứ yếu, giữa nguyên ủy và phái sinh (derivative). Sắc (*rūpa*, matter) được phân thành *bhūta* (đại chủng; *mahābhūta*; chất liệu chính, primary matter);^[113] và *bhautika* ^[114] tức những đối tượng thường nghiệm của giác quan. Tương tự thức (*viññāna*) hay tâm (*citta*) là tâm ý thuần thanh tịnh thù thắng, và các uẩn khác như thọ (feelings), tưởng (*saṃjñā*), hành (*saṃskāra*) đều là các tâm sở (*caitta*; *cetasika*) Một hệ thống triết học phủ nhận quan niệm tự sinh (self-becoming), phủ nhận một thực thể (tiềm ẩn) chuyển hoá thành những thể dạng tạm thời, thì hệ thống đó buộc phải giải thích mối quan hệ nhân quả như chỉ là sự sắp xếp hay kết hợp ngoại tại của những thành tố rời rạc. Chính sự kết hợp đó không phải là một khía cạnh hữu cơ cố hữu của các thành tố, mà nó là sự chồng chập (superimposition) lên trên các thành tố này. Phê phán của Long Thụ về học thuyết này, có lẽ đã phát triển một cách không thỏa đáng vào thời đó, cho rằng sự phân chia thành hiện

tượng chính và phụ là không ổn đáng; lại nữa, nguyên lý nhân quả làm nền tảng cho sự phân loại này là khó hiểu được.

Không có vật chất thứ yếu tách rời các nhân chủ yếu. Vì nếu như vậy thì sẽ trở nên thuyết ngẫu nhiên (ahetukam; adventitious),^[115] không có nền tảng; và không có hiện tượng nào mà không có nguyên nhân.^[116] Cũng không thể quan niệm rằng vật chất chính yếu mà không có vật chất thứ yếu. Vì trong trường hợp đó thì nhân không phát triển thành quả; rốt cuộc sẽ thành thuyết vô nhân.^[117] Khó hiểu được căn nguyên và phái sinh có quan hệ với nhau hay không.^[118]

Quả không thể được hiểu như là tương tự (đồng nhất) với nhân.^[119] Những tiền đề đúng với nhân lại không đúng với quả và ngược lại. Vật chất thứ yếu (hay là đối tượng của giác quan) là có thể nhận biết được và thuộc tầm cỡ đo lường được; chúng đáp ứng cho cách sử dụng đa dạng trong thế giới thường nghiệm. Vật chất chính yếu thì không thể nắm bắt được và vô dụng. Tính đồng nhất nhân quả do vậy không thể xảy ra.^[120] Tuy nhiên, chúng ta không thể thừa nhận một luận điểm khác về sự dị biệt tuyệt đối giữa nhân và quả, vì như thế sẽ cắt đứt chính gốc rễ của mối tương quan nhân quả.^[121]

Điều cần thay đổi đã thay đổi (mutatis mutandis)^[122] các cứu xét này cũng được áp dụng có sức thuyết phục đối với các uẩn khác—thọ (vedanā; feelings), tưởng (saṃjñā), hành (saṃskāra) và thức (vijñāna).^[123]

3. Khảo sát về Giới (dhātu)

Giới là nền tảng (base), theo kinh tạng, có 6 thứ—đất, nước, lửa, gió (air), hư không (ākāśa; ether) và thức (consciousness).^[124] Dạng thức phân loại nổi tiếng về sau là thành 18 giới. Đây là sự biến cải của phân loại về xứ (āyatana) (6 căn và 6 trần) kết hợp tương ứng với 6 thức

(nhãn thức; visual consciousness), v.v...; nó không hàm ý một nguyên tắc phân loại mới. ^[125] cách phân loại 6 giới là một nỗ lực rất ráo để liệt kê và định nghĩa những thành phần tối hậu của hiện hữu. Một đoạn kinh nổi tiếng trong *Bồ-tát kiến thật kinh* (*Pitāputra Samāgama Sūtra*), ^[126] kinh dạy rằng chúng sinh (*puruṣa pudgalaḥ*; human being) được cấu thành bởi lục đại (*ṣaḍ-dhātuh*) hay 6 thành tố cơ bản (six basic components), hàm ý con người (phần vật chất và tinh thần) là có thể phân tích đến khi không còn gì hết trong 6 thành tố này. Sự khác biệt giữa các thành tố (*asādhāraṇa dharma-dhāraṇād dhātuh*) cũng được nêu ra. Dòng tư tưởng này rất lý thú, vì nó soi ánh sáng vào bản chất mối tương quan giữa *tướng* (*lakṣya*; *thing*) ^[127] và *tánh* (*lakṣaṇa*; *specific property*) ^[128] của hiện tượng. Quả thực Long Thụ đã tạo một chủ đề để phê phán lý luận về định nghĩa (doctrine of definition) hay mối tương quan bản thể-thuộc tính.

Giới (*dhātu*) là những thành tố cơ bản (radical elements) hay còn gọi là *Surds*; ^[129] chúng là những nguyên tố bất khả phân để cấu thành pháp hữu vi (*samskṛta*) trong hiện tượng giới. Hai quan điểm liên quan đến khái niệm này: xác định con số và bản chất của các thành phần; thứ đến là phương thức mà những thành phần này kết hợp để hình thành nên hiện tượng giới (pháp hữu vi; *samskṛta*). Vấn đề đầu tiên sẽ được khảo sát ở đây và vấn đề thứ hai sẽ được khảo sát ở phần tiếp theo.

Một thành tố cơ bản, để được phân biệt với thành tố khác, phải có những nét đặc biệt—tính chất đặc thù hay có định nghĩa khác biệt với những thành tố khác. Các Luận sư Phật giáo đã cho chúng ta những nét đặc thù của những thành tố này, ví dụ tính vô ngại của hư không (*ākāśa*; space), tính cứng của đất, tính ướt của nước (*sneha*), v.v... Có sự khác biệt ^[130] chẳng giữa cái bị định nghĩa (*definitum*) như hư không, đất (*prthvī*) v.v..., với tính chất đặc thù của nó là vô

ngại (anāvṛtiḥ), cứng (kāṭhinyam), v.v... hay chẳng? Nếu không, chúng ta không thể nào định nghĩa về giới (dhātu) cũng như không thể nào phân biệt giới này với giới khác. Một khi sự phân biệt đã được thừa nhận, chúng ta có thể hỏi thêm rằng liệu cái đã được định nghĩa (tướng; lakṣya) là có trước đặc tính được định nghĩa hay chẳng? Nếu tướng (lakṣya) (như hư không; ākāśa) có thể tồn tại mà không cần thuộc tính đặc thù riêng của nó, thì tự nó không cần đến sự mô tả; và một thực thể không được mô tả là một phi-thực thể (non-entity); sự vật như thế không phải là đối tượng của kinh nghiệm.^[131] Nếu có một thực thể mà không có tính đặc thù, thì làm sao áp dụng thuộc tính hay định nghĩa về nó?^[132]

Lại nữa, tính chất đặc thù của sự vật (lakṣana; differentia)^[133] không thể là ám chỉ cho một thực thể nhất định (salakṣna)^[134] hay thực thể không nhất định (alākṣana).^[135] Điều sau là mâu thuẫn: làm sao mà một thuộc tính bất định lại gán cho một thực thể nhất định? Nếu điều thứ nhất, như là chủ thể đã được xác định, thì chức năng nào khác nữa được gán thêm cho thực thể xác định này? Ngay cả sau khi thuộc tính thứ nhất được xác lập, thì thuộc tính thứ hai thứ ba vẫn có thể được áp dụng; và điều này sẽ dẫn đến phép *đệ quy vô cùng* (*regress ad infinitum*); không có luận điểm thứ ba cho một thực thể vừa xác định vừa bất định, hoặc vừa không xác định vừa không bất định.^[136]

Tính chất đặc thù như vậy là không xác định được, thì chủ thể cũng không khả dụng. Và không có chủ thể của sự xác định, thì cũng không có tính đặc thù. Không có một thực thể thực hữu (positive entity) nào mà không có mối quan hệ chủ thể-thuộc tính cả.^[137]

Người ta có thể cho rằng những phản bác này là tuyên chiến chống lại sự hiện hữu của một thực thể thực hữu (bhāva; entity positive). Nhưng hư không (ākāśa) chẳng cần

phải được xem như một hữu thể thực hữu. Thực ra, theo một số trường phái Phật học, hư không là sự vắng mặt của vật thể đối ngại.^[138] Ý niệm hư không (*ākāśa*) như một sự kiện phủ định là không đứng vững; bởi vì, sự kiện phủ định chỉ là phủ định–biến dịch, phá hủy hay vắng mặt–của một thực thể thực hữu; và nếu về sau không hợp lý, thì về trước cũng vậy: *hữu* (*bhāva*) và *vô* (*abhāva*) cùng tương quan tồn tại.^[139] Tất cả đều không có tự tính (*svabhāva*)^[140]—một tự thể tuyệt đối và bất biến. Vô tự tính, khi đã không có gì trong chính nó, thì làm sao có thể là một cái khác được; vì cái khác cũng chỉ là vô tự tính (*svabhava*) của tha vật.^[141] Người nào viện đến phép suy đoán giáo điều như vậy về thực tại, xem cái gì là có, là không, là bản thể hay hình thức, là địa (*prthvī*) là thức (*viññāna*), v.v...là đã lệch xa yêu nghĩa của Phật pháp.^[142]

Long Thụ phê phán gay gắt vì sự trì độn của những người nói trên: ‘Họ (người kém thông tuệ) khẳng định hoặc phủ định sự hiện hữu, họ không nhận ra chân lý tuyệt đối là pháp an ổn của thế gian.’^[143] Đức Phật đã tuyên bố rõ ràng rằng không nên dính mắc vào vòng luẩn quẩn quan niệm ‘có’ hoặc ‘không’—đó là con đường luân hồi, do vậy không đạt được giải thoát khỏi khổ đau.^[144]

4. Phê phán Pháp hữu vi (*saṃskṛta*) và Lý duyên khởi

Các thành tố tối hậu của sự hiện hữu (các pháp; *dharma*) cũng giống như các mẫu tự trong bảng chữ cái, đều được xác định và liệt kê. Chúng ta phải giải thích phương thức sự kết hợp của nó để tạo thành hiện tượng giới (tức pháp hữu vi; *saṃskṛta dharma*), như việc tạo thành các từ và câu tương tự như trong bảng mẫu tự. Vấn đề là tính năng động của thể giới, phương thức mà các hiện tượng sinh khởi và hoại diệt. Đức Phật từng dạy: ‘Có ba tướng hữu vi (*saṃskṛtalakṣaṇāni*; phenomenalizing characteristics) của tất cả các hiện tượng (*saṃskṛta*); thuộc về các pháp hữu

vi đều có các tính chất: sinh khởi (utpada; origin), biến dị (vyaya; cessation) và hoại diệt (sthityanyathātvam).^[145]

Định thức này, được tất cả các trường phái đều không phản đối đó là tuyên bố của Đức Phật, và đã được các trường phái phát triển theo nhiều cách khác nhau. Có một điểm nhất trí là định thức trên bác bỏ sự tồn tại về mặt thực thể—một bản thể thường hằng bất biến đằng sau các hiện tượng biến dịch. Tuy nhiên, quan điểm của các trường phái khác nhau đáng kể về cách giải thích xác thực, về con số, về bản chất các thành tố và phương thức chúng tương tác với nhau. Không thể nào và cũng chẳng ích lợi gì khi khẳng định chống lại định thức đặc biệt của học thuyết về các thành tố mà Trung quán trực tiếp phê phán.^[146] Có thể, đó là sự phê phán, công kích bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika); hầu như chắc hơn là chống lại Kinh lượng bộ (Sautrāntika). Yếu tính của các học thuyết này là, có những thực thể tuyệt đối, thường hằng, vô song, hiện hữu chớp nhoáng rồi nhanh chóng tan biến thành hư vô. Dòng chảy của những thực thể này trong pháp hữu lậu (sāsrava dharma; defiled way) bị chi phối bởi vô minh (avidyā) tức hữu thân kiến (saṅkāya-dṛṣṭi)^[147] và các vệ tinh của nó, tức các pháp hữu vi (saṃskāra). Tất cả các pháp (vật lý và tâm lý) đều chịu sự chi phối nghiêm ngặt của luật nhân quả vốn quyết định sự sinh khởi và hoại diệt của nó. Tất cả các pháp đều vô thường (anitya; impermanent, momentary), vô ngã (anātman; unsubstantial modes) và khổ (duḥkha; restless). Vô thường được hiểu là sinh khởi, tương tục chỉ trong một khoảnh khắc và rồi hoại diệt.

Phê phán của Trung quán là mỗi một trong ba đặc tính này chứ không phải là một định nghĩa hoàn chỉnh về các pháp hữu vi (saṃskṛta). Bởi vì, như thế ta sẽ có tính bất thường của các pháp sinh khởi mà không tương tục hay hoại diệt, các pháp tương tục mà không có sự sinh khởi hay hoại diệt, hay các pháp diệt mà không sinh.^[148] Để thoát khỏi nan giải

này, nên hiểu rằng cả ba tướng (trilakṣaṇī) đều là tiêu biểu cho hiện tượng giới. Nhưng 3 tác dụng–sinh khởi, biến dị, hoại diệt–không thể áp dụng cho sự vật một cách đồng thời (yugapad) cũng như tương tục (kramaśah). Hiện nhiên cả ba chức năng này không thể cùng lúc tác động lên một sự vật, vì bản chất nó đối kháng lẫn nhau.^[149] Chúng cũng không tác động tương tục trong một vật, vì điều này có nghĩa là ngay thời điểm nó sinh khởi, thì sự vật thường hằng, và chỉ sau đó mới hoại diệt và ngược lại.

Vì định nghĩa về pháp hữu vi (saṃskṛta) sẽ được áp dụng phổ quát cho các pháp hòa hợp (compounded things), nên thích đáng khi hỏi rằng liệu định nghĩa này có áp dụng cho mỗi một trong ba đặc tính (tướng), vì chúng cũng là pháp nên phải thỏa mãn định nghĩa về pháp hữu vi.^[150] Sự sinh khởi, như các thực thể và động lực khác, có cả ba tướng sinh-trụ-diệt hay không? Nếu không ắt phải có hiện tượng nào đó ngoại lệ một cách tùy tiện đối với châm ngôn phổ quát này, theo đó sẽ mất đi tính chất thuyết phục như là sự thật bất biến của các pháp. Nếu có, điều này sẽ dẫn đến sinh khởi của sinh khởi, và dẫn đến sinh sinh vô cùng vô tận. Một vài trường phái (như Chính lượng bộ; Sāṃmitīyas) ^[151] cũng thừa nhận thuyết sinh sinh, và khó hiểu được làm sao mà họ thoát khỏi phép đệ quy vô cùng. Có thể rằng, Chính lượng bộ chủ trương rằng bản thân căn nguyên sinh khởi là tự sinh (self-origination), rất giống với bóng đèn tự chiếu sáng nó và vật khác.^[152] Sự tự chiếu không nên được xem như là của một thực thể cùng lúc vừa chủ thể vừa là đối tượng.

Một vấn nạn quan trọng khác về ý niệm pháp hữu vi là, chúng ta quan niệm về sinh-dị-diệt như thế nào. Các pháp đã hiện hữu trong hình thái tự nhiên của nó hay các pháp không tồn tại, chúng có sinh khởi hay không? ^[153] Và nếu nó không tồn tại, thì làm sao mà nó sinh khởi được? Khi không có một thực thể trước và sau nó, thì không có

‘nó’ để trở thành hiện hữu. Không có chủ thể để chúng ta xác định được rằng ‘nó’ đã trở thành hiện hữu; chỉ là sự sinh khởi, nhưng không thể ám chỉ cho bất kỳ vật nào. Vấn nạn này không chỉ liên quan đến định thức ngôn từ chính xác. Mà đó là vấn nạn cơ bản của quan niệm về hình thức luận hay sát-na luận về các pháp. Nếu bất kỳ sự hiện hữu nào của các pháp chỉ là trong sát-na, không có trước hoặc sau, thì làm sao nó được gọi là sinh, trụ và diệt. Chúng ta có thể phân tích một vật thành nhiều khoảnh khắc vi tế hơn, nhưng mỗi khoảnh khắc sẽ là một thực thể tự túc (self-contained), rời rạc và không có gì có thể chuyển dịch hay biến đổi nó thành trạng thái khác hay cái khác.

Mỗi trạng thái có thể phân biệt được đều là một thực thể, và không có điều gì có thể ám chỉ về ‘nó’. Thực tế là không có ‘nó’ – sự vật–biến dịch và di chuyển từ trạng thái này sang trạng thái khác; các trạng thái đều thực hữu; càng không thể so sánh các trạng thái với nhau; chúng rất rời rạc và bị ngắt quãng đến mức không có mối liên hệ nào giữa chúng. Đây là vấn nạn khó vượt qua mà Long Thụ rằng nhiều phương thức đa dạng, đã làm cho các Luận sư bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) thấy rõ bằng cách hỏi rằng cái gì sinh–không phải là cái đã hiện hữu, cũng không phải là cái chưa hiện hữu, và không phải là trường hợp thứ ba gồm cả hai cái trên, không phải là cái thứ tư không gồm cả hai cái trên;^[154] pháp nào diên trì (*tru*–endures) và pháp nào biến dịch (*dị*; changes) đều không thể giải thích như nhau. Trạng thái diệt (cessation) không nên hiểu là tự hủy (self-annihilation) hay hoại diệt gây nên bởi một động lực khác, hoặc gồm cả hai, hoặc không gồm cả hai.^[155]

Cả Long Thụ và Đề-bà (Āryadeva) đều đi đến kết luận, như là kết quả của việc phê phán pháp hữu vi (saṃskṛta), là sinh-trụ-diệt đều không thể giải thích được như huyễn (māyā), như vật trong mộng (dream-object), và như

lâu dài giữa hư không (fairy-castle).^[156] Các pháp hữu vi (saṃskṛta) đã không ổn định như vậy rồi, thì các pháp vô vi (asaṃskṛta) cũng không có giá trị, vì cả hai đều tương quan lẫn nhau.^[157]

Các trường phái A-tỳ-đạt-ma có thể than phiền rằng Trung quán, bởi sự phê phán kịch liệt về ý niệm sinh-dị-diệt của các pháp hữu vi (saṃskṛta), có thể làm giảm trừ một cách hiệu quả đến chỗ vô dụng lý Duyên khởi (Pratītya Samutpāda), là giáo lý tinh yếu của Đức Phật. Các Luận sư Trung quán đáp lại bằng cách lưu ý rằng những Luận sư bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) đã bỏ qua yếu tính chân thực của bậc Đạo sư. Đức Như Lai khi tuyên thuyết rằng ‘Do cái này hiện hữu nên cái kia hiện hữu,’ rõ ràng Ngài muốn nói rằng ‘các pháp vô tự tính—các hiện tượng đều là tương đối.’^[158]

‘Bất kỳ pháp nào sinh khởi cũng tùy thuộc (vào các pháp khác) đều là vô tự tính.

‘Một thực thể tồn tại trong tự thể của nó thì sẽ tự duy trì trạng thái và tạo nên tự thể cho chính nó. Vì đã hiện hữu rồi, nên nó không tùy thuộc vào cái khác nữa. nên nó không sinh khởi, Theo đó, nếu quan niệm rằng các pháp có tự tánh nhất định là trái với lý Duyên khởi. Từ đó, toàn bộ tư tưởng đạo Phật đều bị mất hiệu lực. Kinh luận dạy rằng người nào thấy được Duyên khởi là thấy Pháp, người nào thấy Pháp là thấy được Phật.’^[159]

Lý duyên khởi không phải là hệ quả nhất thời về sinh diệt của các thực thể vô thường mà là sự tùy thuộc tương quan, về *vật vô tự tính (lack of thinghood)*^[160] hay thực tại tính (reality). Điều này tương đương với vô tự tính (niḥsvabhāvatva) hay tánh không (śūnyatā). Đây là cuộc cách mạng tư tưởng trong đạo Phật được khởi xướng bởi Trung quán.

KHẢO SÁT HỌC THUYẾT VỀ NGÃ (ĀTMA)

Thực thể thực tại luận (substance-view of Reality) hay Hữu ngã luận (ātmadr̥ṣṭi) cũng mắc phải những vấn nạn không thể khắc phục được như là Hình thức luận của các luận sư Phật giáo.

Tất cả hệ thống triết học Bà-la-môn, như đã được chỉ ra, đều quan niệm thực tại theo dạng có một cốt lõi bên trong hay linh hồn nội tại, trường tồn bất biến và được dán cho trạng thái biến dịch bằng cách này hay cách khác. Phê phán toàn diện về Hữu ngã luận (ātmavāda) không chỉ bóc trần những giả thiết căn bản nằm dưới dạng khái quát của học thuyết đó, mà còn phải quan tâm đến chính nó với một vài định thức đặc thù nữa. Những ứng dụng nối tiếp nhau về biện chứng pháp của các Luận sư Trung quán bậc thầy đã minh chứng rõ ràng điều này.^[161] Tự ngã là một phần của vấn đề to lớn hơn của quan niệm về Thực tại, cho rằng Thực tại là một hữu thể tĩnh tại (static being).^[162] Đệ tử của Long Thụ, Thánh Thiên (Āryadeva) và những người khác, đã dành sự chú ý đáng kể về quan niệm pháp hữu vi (saṃskṛta) và sự thường hằng (nitya) của trường phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) và Phệ-thế-sur (Vaiśeṣika).^[163] Phê phán tự ngã (ātman) như vậy, một mặt đưa chúng ta đến vấn đề phổ quát hơn về hữu thể thường hằng (permanent Being), mặt khác đưa chúng ta đến một cấu trúc đặc biệt về quan niệm tự ngã.

Các yếu tố bất biến (Immutable), theo quan niệm của một số hệ thống triết học, rơi vào trong 4 nhóm rõ rệt: Không gian (ākāśa/ dik; space), Thời gian (kāla; time), Nguyên tử/cực vi (paramāṇu; atom) và Tự ngã linh hồn (ātman; soul). Hai nhóm đầu (Không gian và Thời gian) cung ứng hai phương tiện tiếp xúc có ở khắp mọi nơi,^[164] trong đó các sự vật hữu hạn tồn tại và biến dịch; bản thân thời gian và không gian là bất biến, chúng tạo nên sự chuyển động và biến đổi khả dĩ. Nguyên tử (paramāṇu) là phân

tử tối hậu của vật chất, và tự ngã (ātman) là tinh thần, chủ thể của kinh nghiệm.

1. **Thường hằng** (permanent) xem như là một hữu thể (being) không có nguyên nhân; nó chưa bao giờ phi tồn tại.^[165] Trong trường hợp Không gian và Thời gian, có thể nói thêm rằng chúng không khởi lên những hiệu ứng hoặc biến đổi. Tuy nhiên, những thứ như 4 nhóm đó được cho là tư tưởng và ảnh hưởng đến tiến trình của hiện tượng. Phê phán chung là không có một thực thể nào tồn tại bởi chính nó, tức hiện hữu vô nhân. Các hiện tượng đều đóng một vai trò trong sự sinh khởi các thực thể; chúng ta không thể quan niệm rằng có một thực thể nào đó mà không có mối tương quan nhân quả với các thực thể khác. Những gì nằm ngoài mối tương quan này là hoàn toàn không tồn tại. ‘Chưa từng có sự tồn tại của pháp nào mà không tùy thuộc vào Duyên khởi. Do đó, cái Thường hằng không thể tồn tại bất cứ nơi đâu.’^[166]

Đã thấy được rằng bằng sự phân tích nhân quả^[167] đã trở nên cổ điển rằng tính thường hằng không thể ảnh hưởng đến điều gì cả; nó không có ảnh hưởng đồng thời hay nối tiếp. Nếu thường hằng dồn tụ mọi hiệu quả của nó ngay trong sát-na đầu tiên mà còn vẫn tiếp tục tồn tại, thì nó sẽ phát sinh cùng hiệu quả trong những sát-na tiếp theo đến vô cùng tận (*ad infinitum*). Nếu không như vậy, thì nó có hai tính chất—có hiệu năng (samarthya)^[168] trong sát-na đầu tiên và không có hiệu năng (asamarthya)^[169] trong sát-na tiếp theo của hiện hữu trong cùng một hiệu ứng. Phật giáo viện dẫn tuyên bố ‘pháp nào có tính chất xung đột với nhau thì không phải là một pháp.’^[170] Cùng một kết quả tương tự đối với những luận điểm khác. Nếu tính thường hằng chỉ có hiệu năng khi nhân quả tương tục, thì trong sát-na khi sinh ra A, sẽ không có hiệu năng để tạo ra B (quả tương tục); nếu đúng như vậy, tại sao tính thường hằng không lại không thể

sinh ra B vào thời điểm đó; nó đâu cần đợi một thời điểm khác, tự nó đã đủ để tạo ra hiệu quả B lúc đó rồi (samarthasya kṣepāyogāt).^[171] Chỉ trong những sát-na kế tiếp nó mới tạo ra B,C,D, v.v... Và vì tính thường hằng là thực thể tự đồng nhất tương tục từ sát-na đầu tiên đến những sát-na tiếp theo, nên nó đồng thời có hiệu năng và không có hiệu năng đối với B,C,D, v.v... trong sát-na đầu tiên và trong những sát-na khác. Đó là mâu thuẫn hiển nhiên khi cho rằng một và cùng một thực thể có hai tính chất xung đột. Quan điểm này cũng không được cải thiện tốt hơn khi xét đến tính thường hằng được hỗ trợ bởi sự hiện hữu của những yếu tố phụ trợ cùng hợp tác để mang đến kết quả. Nếu chỉ những hiện hữu không hiệu quả của những thực thể thì cũng không có ý nghĩa gì đối với nhân; nó phải tự thay đổi và loại bỏ tính thô cứng của mình trước khi có thể tạo ra cái khác. Thánh Thiên (Āryadeva) đề cập trực tiếp vấn đề này qua tuyên bố: ‘Nhân phải biến đổi trước khi có thể làm nhân cho một cái khác; và đã biến đổi thì không phải là tính thường hằng.’^[172] Nếu nói rằng pháp nào là đối tượng của biến dịch là vô thường, và thường hằng thì không biến dịch, thì ta có thể phát biểu rằng chỉ có cái vô thường là thực sự hiện hữu, còn cái thường hằng được xem là đồng nhất với không hiện hữu.^[173]

Vấn nạn cơ bản là tính thường hằng có tính chất rất dị biệt từ những sự kiện biến dịch đến mức ta không thể nào hình dung ra được phương thức nó liên hệ như thế nào với những sự biến dịch đó. Triết học Phi nhị nguyên luận Phê-đàn-đa (Advaita Vedānta) ^[174] xem thực tại là Hiện hữu thuần túy (Pure Being),^[175] là bản thể bất biến và đồng nhất, nên buộc phải từ chối thực tại tính của biến dịch; thế tính có vẻ như biến dịch nhưng thực tế không phải như vậy; vị thế của nó đặc thù đến mức hoàn toàn không liên quan đến hiện tượng. Trên phương diện luận lý, tính thường

hằng được xem như là tuyệt đối, và không có gì có thể được xem là thuộc tính của nó.

2. Không gian và Thời gian, ngay cả khi với cái nhìn thường nghiệm,^[176] được thừa nhận không phải là đối tượng của nhận thức như những vật trong đời sống hằng ngày như cái bàn, cái ghế, v.v... Chúng có vẻ như hiện hữu nhờ vào khuynh hướng cố hữu của chúng ta, muốn khách thể hóa các khái niệm và ngôn từ. Thật là rất khó để gán bản chất tồn tại hay phương thức tác dụng của nó lên trên hiện tượng giới.

Không gian thường được quan niệm là một thực thể bao trùm khắp (tích cực và tiêu cực) đáp ứng phạm vi cho sự hiện hữu hay đối tượng hữu hạn choán chỗ trong không gian. Từ tính chất mở rộng đến vô hạn (vibhutva; all-pervasiveness)^[177] và bất khả phân (apradesatva; lack of parts)^[178] nên không gian được cho là thường hằng và bất biến.^[179] Nhưng không gian cũng phải có nhiều thành phần; vì khi cái bàn hiện hữu trong không gian, nó không choán chỗ toàn bộ không gian, vì như thế thì các thứ khác không thể hiện hữu ở những nơi khác; không còn không gian trống và chưa bị vật choán chỗ. Để tránh vấn nạn này, nếu nói rằng cái bàn không hiện hữu trong toàn thể không gian mà chỉ trong *một phần không gian* nơi nó thực sự hiện hữu, để dành chỗ cho những vật khác hiện hữu, điều đó rõ ràng hàm ý rằng không gian cũng có nhiều thành phần,^[180] giống như những vật thể khác. Bởi vì, nếu không thế thì chúng ta đã không nói *phần này* của không gian, *phần kia* của không gian, ‘nơi này,’ ‘nơi kia,’ ‘nơi khác,’ v.v... Không gian cũng có những khác biệt và nhiều thành phần. Hiện tượng nào có nhiều thành phần thì đó là hợp thể; và hợp thể thì bị chi phối bởi mối liên hệ nhân quả; nó là vô thường khi trở thành sự hiện hữu.

Để thoát khỏi nan đề này, nếu chúng ta chủ trương rằng không gian là một hình thái tiên nghiệm (a priori) trong tâm thức ta mà không có một trạng thái khách thể nào, thì ta sẽ thừa nhận lập trường Trung quán rằng hiện tượng chỉ là hình thái chủ quan/biến kế (vikalpa; subjective forms). Một trường phái Phật giáo mang tính phê phán, Kinh lượng bộ (Sautrāntika)—có thể được đánh giá đúng như là tiên phong của lập trường Trung quán—chủ trương Không gian, Thời gian và Niết-bàn chỉ là cách dùng chung của ngôn từ và tư tưởng.^[181]

3. **Thời gian** được cho là một yếu tố trong sự biến dịch của hiện tượng; nó được xem như là yếu tố đem đến sự sinh diệt của toàn vũ trụ cũng như những thực thể riêng biệt trong vũ trụ. Thông thường ta hay nói rằng vạn vật đều tùy thuộc vào thời gian thích hợp hay tùy vào khoảnh khắc. Lại nữa, thời gian còn được xem là trùm khắp và thường tại, vì tất cả các hiện tượng thuộc thường nghiệm đều chịu sự chi phối của thời gian mà không có ngoại lệ nào.

Có nhiều nguyên do vững chắc để lập luận tại sao Thời gian không thể là nguyên nhân. Vì thời gian không bị biến đổi và là đồng nhất, Chẳng hạn mầm cây, v.v..., được cho là lấy thời gian làm nhân, thì nó sẽ luôn luôn ở trong trạng thái phát triển, chỉ có một yếu tố vô thường biến dịch (kāḍācitkatva; variable impermanent factor)^[182] được kể là sự lớn lên của mầm cây vào thời điểm này mà không phải vào thời gian khác.

Nếu thời gian cũng bị biến dị, thì nó sẽ không hiện hữu trong thời gian, hay là vô thường như hạt giống, và như vậy, thời gian phải bị phụ thuộc vào điều kiện, nhờ đó thời gian mới có thể tồn tại, nếu không thì nó chẳng tồn tại.

Một nhân phải dẫn đến một quả nào đó (phala), vì không thể quan niệm rằng có nhân mà không dẫn đến quả nào.

Nếu thời gian là nhân, thì tự nó sẽ biến dạng để thành quả. Nhân không thể sinh ra quả nếu chính nó không tự chuyển hoá và chấm dứt sự tồn tại. Hạt giống phải hủy hoại khi phát sinh ra mầm. Thời gian cũng sẽ là đối tượng của suy xét này. Vật nào được cho là thường hằng thì nhân của nó thực sự là vô nhân (uncaused) hay sinh ra ngẫu nhiên (abhūtvā jāyate; random); vì nhân (thời gian; kāla) chẳng tác động gì đến vật đó cả. Một thực thể như vậy không cần đến bất kỳ nhân nào, và Thời gian như vậy không có vai trò gì trong sự sinh khởi của nó cả.^[183]

Lại nữa, một quả được sinh ra bởi Thời gian vốn là thường hằng, tại sao tự thân nó lại không thường hằng? Bởi vì, tính bất tương ưng giữa nhân và quả là không thích đáng^[184]

Lập luận trên chứng tỏ rằng Thời gian như là một thực thể thường hằng bất biến không thể là một nhân. Thực tại tính bất thực của Thời gian, thậm chí theo nghĩa một thực thể hiện hữu, được Long Thụ khai thị cho chúng ta qua khảo sát khái niệm này.

Sự phân chia Thời gian thành Quá khứ, Hiện tại, Tương lai là sinh động đối với quan niệm của nó. Hiện tại và Tương lai là những gì ở trong tương quan với Quá khứ: do vậy chúng đã từng tồn tại trong Quá khứ, vì chúng tùy thuộc vào Quá khứ.^[185] Nếu như vậy, lẽ ra Hiện tại và Tương lai phải được bao hàm trong quá khứ, hay quá khứ không thể tách rời hiện tại và tương lai. Nếu như để tránh nạn vẩn này, nếu cho rằng hiện tại và tương lai không hiện hữu trong quá khứ, thì chúng *tương quan với cái gì* để được xem là Hiện tại và Tương lai?^[186] Một Hiện tại hay Tương lai tồn tại không tương quan là điều không hợp lý; và không có sự phân biệt này, thì Thời gian cũng vô dụng.^[187] Lập luận tương tự có thể được nêu ra, *với những thay đổi cần thiết (mutatis mutandis)*, đối với hiện hữu của quá khứ hay hiện tại trong hiện tại và tương lai, v.v...^[188]

Sự tồn tại của Thời gian tách biệt với sự vật, khái niệm thời gian rỗng là không đứng vững; vì, không có một thực thể nào như thế được hiểu là tách rời với những thực thể hiện hữu trong từng sát-na.^[189] Thời gian có được cho là tồn tại trong mối liên hệ với hiện tượng biến dịch. Nhưng do các hiện tượng biến dịch (*bhāva*; *hữu*) đã tỏ ra không ổn định, nên thực tại tính của Thời gian cũng không thiết định được.

4. **Nguyên tử/cực vi** (atom) đóng một vai trò quan trọng trong sự cấu thành bức tranh thế giới trong hệ thống triết học đạo Phật (phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika), Kỳ-na giáo và triết học Thắng luận. Khái niệm cực vi được đặt đến bằng sự khoáng trương vượt qua luận chứng về khái niệm hiện tượng giới, cho rằng sự phát sinh ra quả là bởi sự kết hợp mang tính cơ giới của nhiều thành phần. Vật chất không thể phân chia đến vô tận; có một giới hạn đối với tiến trình phân chia này, và giới hạn cao nhất của nó chính là cực vi (*paramāṇu atom*). Chúng ta không thể dừng lại sự phân chia này với một đối tượng tri giác với trương độ nhỏ nhất được; vì đó là một hợp thể, do nó có liên hệ với các hiện tượng mà chúng nó được tạo thành; chẳng hạn, những giác quan nhận biết ra nó và những vật thể thô trọng vốn được cấu thành từ nó. Mỗi hệ thống triết học đều muốn đạt đến nền tảng siêu cảm giác và vô điều kiện của sự vật. Do đó chúng ta có khái niệm về đơn vị vật chất tối hậu, bất khả phân, rời rạc và tồn tại độc lập; vì một lý do nào đó, những đơn vị này kết hợp nhau để tạo thành thế giới.

Chính quan niệm về cực vi (*paramāṇu*; atom) của triết học Thắng luận (*Vaiśeṣika*) đã trở thành đối tượng phê phán sắp đến của các Luận sư Trung quán,^[190] đặc biệt là Thánh Thiên (*Āryadeva*). Phê phán của ông đưa ra vài khía cạnh không ăn khớp với những phê phán của

Thương-yết-la (Śaṅkara) hay của Duy thức tông (Vijñāna-vāda).

Để ngăn ngừa các hợp thể trở nên bất khả phân với cực vi (paramāṇu; atom), chúng ta phải thừa nhận rằng kích thước cực vi không tương thông (communicable) với vật mà nó tạo nên (hợp thể); có nghĩa là *pārimāṇḍalya parimāṇa*^[191] không phải là một nhân. Thế nên cực vi có hai phương diện; một là tiếp xúc với cực vi khác và tương thông bản chất nó với hợp thể mà nó sinh ra, và thứ hai phần không thể tương thông với hợp thể mà nó sinh ra, do đó nó được xem là vô nhân dù hiện hữu trong cực vi. Như vậy cực vi có bản chất nhị nguyên, có nghĩa là tự thân nó là một hợp thể, do vậy, không thường hằng.^[192]

Sự tiếp xúc cực vi này với cực vi khác không phải là sự tiếp xúc trong toàn thể (sarvātmāna); để cho tổng hợp lưỡng nguyên cực vi sẽ có cùng kích thước như cực vi đơn thể cực vi; và chúng ta không có được một ví dụ được quán sát về sự tiếp xúc giữa một thực thể với một thực thể khác. Nếu sự tiếp xúc từng phần được chấp nhận, thì cực vi cũng sẽ có nhiều thành phần; và có thành phần nào là không thường hằng.^[193]

Sự chuyển dịch của cực vi cũng không thể nhận biết được. Bởi vì, khi một vật thể di động, nó di chuyển về phía trước, đến vị trí mới bằng bộ phận phía trước của nó, bỏ lại vị trí cũ ở phía sau.^[194] Cực vi, theo giả thiết (ex hypothesis), không có những thành phần riêng biệt như vậy, thế nên nó không thể là những vật di động. Nếu nó có những bộ phận cấu thành, thì nó không phải là cực vi; nó cũng chẳng thường hằng.

Vì cực vi không có các cực đoan và khoảng giữa, ngay cả một Du-già sư (Yogin) cũng không thể nhận biết được, nên sự hiện hữu của nó chỉ là vấn đề phỏng đoán.^[195] Một sự vật có thể nhận biết được phải gồm nhiều thành phần, và

vật thể nào không có những thành phần cấu tạo thì không thể nhận biết được.

Nếu cực vi hủy diệt ngay khi quả nảy sinh, như trong trường hợp với những nhân khác, thì nó chẳng phải thường hằng. Nếu nó tiếp tục tồn tại mà không biến đổi, thì lại có một thực thể mới được sinh ra do vô nhân.^[196]

Sự tiếp xúc, chuyển dịch, tính có thể nhận biết và sinh khởi, v.v... là những khái niệm cụ thể có giá trị trong thế giới thường nghiệm. Để áp dụng chung vào trong trường hợp cực vi, vốn được thừa nhận là siêu việt rào cản của kinh nghiệm, là một khoáng trạng bất hợp lý. Phê phán mang tính biện chứng pháp đã bóc trần sự áp dụng tùy tiện của những phạm trù này cho thế giới siêu nghiệm.

5. Tụ ngã (ātman) là phạm trù chính của thường hằng. Trong cách dùng thông dụng nhưng phạm vi ứng dụng hạn chế, tụ ngã có nghĩa là linh hồn (soul) hay tinh thần (spirit), chủ thể của kinh nghiệm; trong nghĩa rộng hơn có tính luận lý, tụ ngã là bản thể phổ quát. Có hai khái niệm chính về tụ ngã:

1. Là quan niệm thịnh hành trong hệ thống triết học Bà-la-môn, xem tụ ngã là thực thể thường hằng bất biến, tụ đồng nhất giữa những trạng thái biến dịch, do vậy, nó khác với các trạng thái đó.

2. Là quan niệm của Phật giáo, xem tụ ngã chỉ là một danh xưng theo quy ước (prajñapti-sat; conventional name)^[197] cho một chuỗi các trạng thái hiện hữu rời rạc trong sát-na (sắc uẩn; skandharūpa), cảm thọ (sensation and feeling), hiểu biết (tưởng) và ý muốn (conation). Không có một thực thể đơn nhất và đồng nhất giữa những trạng thái biến dịch, và không có gì ẩn dấu bên dưới đó cái gọi là tụ ngã. Giống như tất cả mọi hiện hữu, trạng thái tinh thần cũng luôn luôn ở trong tình trạng tuôn chảy liên tục. Các Luận sư Phật giáo đưa ra một từ không chút hấp dẫn nào, đó là bồ-đặc-già-la (pudgala)^[198] để chỉ cho tụ

ngã. Bên cạnh hai quan niệm chủ yếu đó, có một quan niệm trung gian không chỉ riêng của Kỳ-na giáo, mà của Độc tử bộ (Vātsīputriya) tức Chính lượng bộ (Sāṃmitīya) ngay trong lòng Phật giáo. Họ chủ trương rằng tự ngã hay bất-đặc-già-la là một dạng thực thể gần như thường hằng (quasi-permanent), chẳng khác chẳng đồng nhất với [ngũ uẩn]^[199] trạng thái như lửa và nhiên liệu.^[200] Trụ tử bộ (Pudgalātmavāda)^[201] đã bị lên án rộng rãi bởi các trường phái Phật giáo là tà thuyết (heresy), kể cả Trung quán tông.^[202]

Nếu tự ngã (ātman) đồng nhất với những trạng thái tinh thần tức uẩn tướng (skandhalakṣaṇa), thì nó sẽ là đối tượng của sinh-trụ-diệt. Như thế, có nhiều tự ngã vì có nhiều uẩn tướng.^[203] Đối với mỗi tự ngã, có thể lập luận rằng nó không hiện hữu trước khi sinh ra và sẽ không còn hiện hữu sau đó.

Lại nữa, tự ngã sẽ được sinh ra mà không có nhân, mỗi tự ngã là một thực thể độc lập, rời rạc, không liên hệ với thực thể trước đó.^[204] Toàn bộ sức nặng của phê phán này được hiểu ra khi cứu xét đến trách nhiệm đạo đức. Khi cái ngã trước đó đã không còn tồn tại và cái ngã mới được hiện hữu, thì những hành vi đã làm do tự ngã trước đó cũng không còn hiện hữu; bởi vì, thực thể vận hành nó không còn nữa. Nếu cái ngã sau phải trải nghiệm kết quả những hành vi của cái ngã trước, thì sẽ là một trường hợp dễ chịu để vô có trút bỏ gánh nặng trách nhiệm. Tất cả những điều này đều chống lại hàm ý của hành vi đạo đức và các hệ quả của nó, khi được làm và thụ hưởng bởi cùng tác nhân.^[205]

Quan niệm các trạng thái thực sự có tự ngã này đồng nhất với hành động của tác nhân, cảm giác của người trải nghiệm cảm thọ. Sự đồng nhất như vậy là không có cơ sở và không thể giải thích cho cảm thọ. Cảm thọ tự nó không phải là chủ thể cảm thọ, nội dung không phải là *cái biết* về

nội dung. Chủ thể kinh nghiệm phải được thừa nhận như là không thể thiếu được cho sự xảy ra bất kỳ trạng thái tinh thần nào.

Các Luận sư Phật giáo, những đại biểu nghiêm ngặt cho Hình thức luận (modal view), tránh né khái niệm tự ngã và hoàn toàn thay vào đó các trạng thái xúc (sensation), thọ (feeling), tưởng (conception) và hành (volition). Ký ức, nhận thức, trách nhiệm đạo đức và tái sinh (transmigration) đều được các Luận sư nỗ lực giải thích trên giả thiết này về trạng thái ngũ thủ uẩn (upādāna-skandhas), vô thường, vô thể (substance-less momentary). Điều này nói lên được ít nhiều nội quán biện chứng pháp của Long Thụ và các môn đệ của ngài, họ là những người rất sâu sắc nhạy bén với bản chất nửa vời của Hình thức luận (upādānam evātmā; modal view).

‘Tự ngã (ātman) không phải là trạng thái sinh và diệt; vậy làm sao chủ thể cảm thọ (upādātā; experiencing subject) có thể đồng nhất với các trạng thái cảm thọ (upādāna) được?’^[206]

Phê phán chủ yếu của Long Thụ về Hình thức luận (modal view) là nó đồng nhất sai lầm tác nhân với hành động, chủ thể và đối tượng (ekatvaṁ kartṛkarmanoh). Vô số phẩm tính không phải là bản thể; một bó các trạng thái không phải là tự ngã. Thiếu đi tính hợp nhất, chúng rời nhau ra và trở nên vô trật tự. Bản thể hay tự ngã là thành tố hợp nhất tích hợp được các hành vi, làm cho đời sống tinh thần tương tục và cố kết nhau.

Sự phản bác của Trung quán đối với Hình thức luận (modal view) của Phật giáo về tự ngã (ātman) không có nghĩa là họ chấp nhận quan điểm đối lập, là có một tự ngã đồng nhất và bất biến (bản thể), khác biệt với các trạng thái tinh thần. Là một trường phái biện chứng pháp sâu sắc, Trung quán hoàn toàn biết rõ cạm bẫy từ quan niệm Thực thể luận (substance-view) về tự ngã.

Long Thụ còn bác bỏ điều đó như là quan niệm sai lầm về thực tại.

Quan niệm về tự ngã được định hình nhiều cách khác nhau từ những hệ thống triết học ngoài Phật giáo; nhưng tất cả đều tán đồng khi xem xét nó là thường hằng, tồn tại tách biệt với các trạng thái khác và đồng nhất giữa sự biến dịch.^[207] Phê phán chủ yếu của Trung quán là nếu tự ngã là hoàn toàn dị biệt với các trạng thái tinh thần, thì lẽ ra chúng ta chỉ biết được nó bên ngoài các trạng thái đó, như cái bàn được nhận biết là bên ngoài cái ghế. Tự ngã (ātman) không phải được nhận biết như vậy,^[208] và do vậy nó chỉ được hiểu là tồn tại nhờ vào cấu trúc tư duy siêu nghiệm (transcendental thought-construction). Tự ngã là tính ngã mạn (ahaṃkāra; egoity) được phản ánh trong mỗi trạng thái tâm lý tinh thần, nó thích thú với trạng thái tương tự như tự tại, đồng nhất và thường hằng. Thế nên tự ngã là biến kế (vikalpa; construct) đã khắc ghi thật sâu vào trong nhiều tầng của trạng thái tâm lý tinh thần.^[209]

Nếu tự ngã là một thực thể thực hữu (real entity), thì lẽ ra những vấn đề về nó đã nhất trí rồi. Trái lại, tự ngã của người này lại không phải tự ngã (anātma; non-self) của người kia, và ngược lại. Điều này sẽ không xảy ra nếu tự ngã là một thực tại khách quan (objective reality).^[210]

Mối tương quan tự ngã và ngũ uẩn (các trạng thái tâm lý tinh thần) không thể định hình theo phương thức có thể hình dung được: hoặc là tự ngã đồng nhất với ngũ uẩn hay dị biệt với ngũ uẩn, hoặc là ngũ uẩn ở bên trong tự ngã, hoặc tự ngã ở bên trong ngũ uẩn; hoặc là ngũ uẩn thuộc về tự ngã (ātman) hay ngược lại, v.v... Có những vấn nạn hiển nhiên trong mỗi định thức, và phần lớn đều đã được xem xét trước rồi.^[211]

Có người đặt câu hỏi: nếu tự ngã không phải là thực thể tinh thần thực hữu, thế thì ai là người di chuyển và điều khiển sự di động của thân xác? Làm thế nào mà một

nguyên lý phi vật chất lại có thể tác động lên một vật thể như thân xác hay các giác quan và tâm ý,^[212] v.v... Do bất biến và trùm khắp (sarvagata; all-pervasive), nên tự ngã không phải là vô tác (niṣkriya; not active); và do vô tác nên tự ngã không thể là tác giả (kartā; agent). Thậm chí nó không thể tổng hợp các trạng thái khác thành một dạng thống nhất.^[213]

Như trong Hình thức luận (modal view), ở đây đời sống đạo đức và tinh thần cũng trở nên bất khả, dù với lí do ngược lại, một tự ngã bất biến cũng chẳng ích lợi gì bằng sự trau dồi đạo đức tinh thần, cũng chẳng thể bị hư hỏng nếu không nỗ lực làm các điều đó. Trong sự tiến bộ tinh thần, tự ngã không thể nào đồng nhất với bất kỳ trong hai giai đoạn của sự phát triển. Nếu nói tự ngã không thực sự bị ràng buộc hay tự tại, nhưng do vì vô minh (avidyā) mà nó đồng nhất chính mình với thân thể, các giác quan và tâm thức, tức là muốn nói rằng đời sống thuộc hiện tượng giới chính là tác dụng của vọng tưởng và phân biệt (kalpanā).

Bù đắp cho tri thức lúc đó không phải thực tại là tự ngã (ātman) hay phi ngã (anātman), mà nhận ra rằng không một mô thức khái niệm nào của chúng ta có thể áp dụng cho thực tại đó được.

Trong quan niệm của Hình thức luận (modal view), chỉ có những trạng thái khác biệt nhau trong từng khoảnh khắc; không có nguyên lý hợp nhất. Đời sống tinh thần không thể giải thích được nếu không có sự hợp nhất của tự ngã. Về quan niệm của Thực thể luận (substance-view), có một tự ngã bất khả phân, đồng nhất bất biến và đứng tách biệt hẳn với các trạng thái tâm lý mà tự ngã giả định là được định hướng để trở thành chính nó. Tự ngã của các hệ thống triết học Bà-la-môn là thực thể đơn nhất trơ trụi không sắc màu, không có tính dị biệt và thay đổi, chỉ có ý nghĩa được truyền đạt riêng cho nó. Tự ngã không có ý

nghĩa gì một khi tách biệt với những trạng thái và hoạt động tinh thần. Cả hai đều nương nhau mà tồn tại, do vậy chúng không thực hữu.^[214]

Có thể cho rằng một quan niệm bao hàm cả hai lập trường trên, tức xem tự ngã như là thể thống nhất kết hợp với tính đa dạng của từng trạng thái, là trong một quan niệm ưu việt nhằm tránh được bẫy sập của cả hai cực đoan. Quan niệm như vậy thực sự được tán thành bởi Kỳ-na giáo và Chính lượng bộ (Sāṃmitīya) tức Độc tử bộ (Vātsīputriyas) trong khái niệm của họ về Bồ-đặc-già-la (pudgala)—giáo lý Ngã chẳng đồng nhất chẳng dị biệt với ngũ uẩn.^[215]

Giáo lý này sẽ được khảo sát dài trong hai chương của *Căn bản Trung quán luận tụng* (*Mādhyamika Kārikā*), phẩm Quán bản trụ, thứ IX (*Pūrvā Parīkṣā*) và phẩm Nhiên-Khả nhiên, thứ X (*Agnīndkana Parīkṣā*).

Khó mà định hình được mối liên hệ có thể nhận ra được nào—đồng nhất, dị biệt hay cả hai (ekatva, anyatva, v.v...) giữa tự ngã và các trạng thái tinh thần (thủ uẩn; upādāna). Tự ngã (ātman) là (hợp nhất) có mặt trước, sau hay đồng thời với và các trạng thái tinh thần (thủ uẩn)?

Nếu trước, làm sao nó biết được tất cả mà không có ngũ uẩn, ^[216] không có sự khác biệt của các trạng thái tinh thần? Nếu tự ngã có thể tồn tại mà không có các trạng thái tinh thần, thì liệu ngũ uẩn cũng tồn tại mà không cần tự ngã hay không?^[217] Có thể đề xuất rằng tự ngã không tồn tại trước *tất cả* ngũ uẩn mà chỉ tồn tại trước các *uẩn riêng biệt*. Nhưng làm sao nó có thể tồn tại lần lượt trước từng uẩn?^[218] Tự ngã không thể nào tồn tại sau ngũ uẩn, vì như thế con người là ngũ uẩn tồn tại mà không cần đến sự định hướng của tác nhân tức tự ngã (ātman).^[219] Cũng chẳng tồn tại đồng thời, vì hai pháp muốn tồn tại đồng thời thì phải có khả năng tồn tại tách biệt nhau.^[220]

Để biện hộ cho sự tùy thuộc hỗ tương của tự ngã (ātman) và ngũ uẩn, có thể chỉ ra rằng sự tùy thuộc hỗ tương của hai vật không tất yếu có nghĩa là không có thực tại tính (unreality), mà cả hai đều thực hữu. Lửa không tồn tại ngoài nhiên liệu mà nó đã được cháy lên; trong cách giải thích đó lửa không ngừng có bản tính riêng của nó là nhiệt, v.v... Nhiên liệu là củi, cũng cháy lên là nhờ lửa, nhưng tự thân nó rõ ràng đã bị tách lìa khỏi nguồn.^[221] Nếu cả hai đồng nhất, thì chủ thể đối tượng, người đốt và chất đốt sẽ trở thành một; điều này không có cơ sở. Nếu hai thứ khác nhau, thì lửa không có nhiên liệu vẫn luôn luôn hiện hữu và cháy mà không cần gắng sức.^[222] Có thể khẳng định rằng mối tương quan là hợp lý giữa các thực thể khác biệt với nhau.^[223] Đây là thừa nhận sự tư tưởng độc lập của chúng. Một tranh luận như vậy sẽ giống như từ bỏ tính tùy thuộc hỗ tương của chúng. Trong sự tùy thuộc hỗ tương, như ví dụ lửa và nhiên liệu, khó mà xác định cái nào trước cái nào sau, và cái nào tùy thuộc vào cái nào. Thực ra, không có cái nào có tự tính riêng của nó; không thể có được sự phân biệt giữa hai thứ, vì chúng luôn luôn hiện hữu cùng nhau, và cũng không cái nào có thể tách rời khỏi cái nào cả.^[224]

Những nạn vấn hàm ý trong tính tùy thuộc hỗ tương của sự vật, như trong ví dụ viện dẫn về lửa và nhiên liệu, đã tiềm ẩn sự liên hệ của tự ngã và ngũ uẩn cùng những hiện tượng khác như quan hệ bản thể-thuộc tính, toàn thể-từng phần, nguyên nhân-kết quả, v.v... Cái nhìn mang tính tương quan về thực tại chỉ cho chúng ta biết về hiện tượng bên ngoài.^[225]

Sau sự khảo sát một số quan niệm (dr̥ṣṭi; views) về tự ngã, Long Thụ kết luận: ‘Tự ngã không khác với ngũ uẩn, không đồng nhất với ngũ uẩn; không thể có tự ngã mà không có ngũ uẩn, cũng không cho rằng tự ngã không tồn tại.’^[226]

Lập trường Trung quán mới nhìn qua tưởng chừng như có sự sai biệt với giáo lý của Đức Phật; trong vài trường hợp, có vẻ như Trung quán khẳng định sự tồn tại của tự ngã. Nhưng có những kinh luận tuyên bố hoàn toàn dứt khoát là phủ nhận tự ngã (ātman).^[227] Tuy nhiên, mâu thuẫn đó chỉ là bề ngoài.

‘Chư Phật có khi nó có tự ngã, có khi cũng dạy giáo lý vô ngã; rốt ráo chư Phật chẳng nói gì ngoài vô ngã cũng chẳng phi ngã.’^[228]

Giáo lý của chư Phật thường khế hợp với nhu cầu giáo hóa, giống như thuốc của thầy thuốc giỏi là để trị liệu cho người bệnh.

Đức Phật không bao giờ kê toa thuốc một cách máy móc, mò mẫm để chữa trị chung cho tất cả mọi người với mọi chứng bệnh. Ngài điều chỉnh cho những người có khuynh hướng hư vô bằng cách khẳng định có tự ngã, có sự tương tục của nghiệp và quả báo; đối với những người dính mắc vào niềm tin giáo điều, tin rằng có một tự ngã mang tính bản thể bất biến, ngài dạy ‘giáo lý vô ngã’ như là thuốc giải độc; giáo lý tối hậu của Đức Phật là vô ngã cũng chẳng phi ngã, vì đây là những công cụ chủ quan (subjective devices).^[229] Thực tại như là Vô định tính (Indeterminate)^[230] tức tánh không (śūnyatā), tự tại đối với mọi cấu trúc khái niệm.^[231] Vô định tính của Tuyệt đối (Absolute) cho phép được tự do tiếp cận bằng vô số phương thức để đạt đến. Điều kiện duy nhất là cách thức chọn lựa phải phù hợp với căn cơ của đệ tử; đây là giáo lý về phương tiện thiện xảo (upāya-kausalya; excellence in the choice of means), và nó được áp dụng cho mọi giáo lý.^[232]

Những phát biểu dường như khác nhau của Đức Phật còn có thể được xem như dành cho không phải những cá nhân khác nhau, mà dành cho những người trong mức độ phát triển tâm linh khác nhau. Sứ mệnh đầu tiên của ngài là

làm cho mọi người từ bỏ ngay thói hư tật xấu; và để đạt được mục đích này, ngài dạy về sự hiện hữu của tự ngã (ātman), về ý nghĩa tương tục của nghiệp và quả báo của nó; rồi dạy cách từ bỏ sự đắm chấp vào giáo lý Vô ngã (Nairātmya doctrine); cuối cùng, để thực chứng được tự do tuyệt đối, ngài dạy xả ly tất cả mọi kiến chấp.^[233]

Ứng dụng của biện chứng pháp trong những phạm trù quan trọng, Nhân quả, Động tĩnh, Hình thức và Bản thể (tự ngã), cho thấy thực chất của biện chứng pháp Trung quán *trong thực tế (in concreto)*.^[234] Tất cả các quan niệm, về bất kỳ vấn đề nào đều có thể định hình thành 4 loại:

1. Khẳng định (sat– hữu 有; có)
2. Phủ định (asat– vô 無; không)
3. Khẳng định cả hai (ubhaya)–diệc hữu diệc vô 亦有亦無; vừa có vừa không)
4. Phủ định cả hai (anubbaya)–phi hữu phi vô 非有非無; chẳng có chẳng không).

Mọi luận điểm đều bị bác bỏ vì khi bộc lộ qua phê phán bằng phân tích, những sai lầm cố hữu không thể nào cứu chữa được bởi sự chú ý và điều chỉnh. Phản bản một luận điểm không có nghĩa là chấp nhận quan điểm ngược lại hay chấp nhận bất kỳ quan điểm nào khác. Biện chứng pháp Trung quán chỉ sử dụng phương pháp lý luận giảm trừ cứu cánh (reductio ad absurdum)^[235] tức quy mâu luận chứng (prasangāpādanam). Biện chứng pháp chỉ là phê phán; bản thân nó không phải là một lập trường hay một tổng hợp của các quan niệm. Bác bỏ tất cả mọi phạm trù tư tưởng và quan niệm chính là bác bỏ toàn diện khả năng của Lý tính (Reason) để nắm bắt Thực tại (reality). Thực tại thì siêu việt tư duy; là bất nhị (non-dual), là không (śūnya), tự tại đối với nhị nguyên ‘có’ và ‘không.’

[1]* Hán: tuyệt đối tiền thiết 絕對前設

[2]入中論; Candrakīrti (560-640).

MKV. pp. 61 ff. pp. 275-6. MA. pp. 40 ff. Xem chương. XIII *Trung quán phê phán Duy thức tông*.

[3] yukty-āgamābhyām; yukty; suy lý 推理; āgamābhyām; thánh giáo, giáo pháp, thánh ngôn.

[4]*S: Svātantra; E: speculative, tư biện, suy đoán. Hán: 自立論證派

[5] MKV. pp. 14 ff, 36ff., 196ff., 351ff.

[6] BCA. pp. 389 ff. và 523 ff.

[7]* Hán: 寂護. Các trứ tác của Tịch Hộ:

1. 中觀莊嚴論 Trung quán Trang nghiêm luận (Madhyamakālaṃkāra); 2. 攝真實論 Nhiếp chân thật luận (Tattvasaṃgraha); 3. 二十律儀注; Nhị thập luật nghi chú (Saṃvara-vimśaka-vṛtti); 4. 世尊贊吉祥執金剛歌廣釋; Thế tôn tán cát tường quĩ kim cang ca tán quảng thích (Śrī-vajradhara-saṃgīti-bha-gavatstotra-tīkā); 5. 八如來贊; Bát Như Lai tán (Aṣṭa-ta-thāgata-stotra); 6. 二諦分別難語釋 Nhị đế phân biệt nan ngữ thích (Satyadvaya-vibhaṅga-pañjikā).

[8]Hán: 蓮華戒

[9]* Hán: Ciu-ma-lợi-la 鳩摩利羅. Luận sư Ấn Độ, trường phái triết học Di-man-sai (Mīmāṃsā). Thuộc hệ thống Thực tại luận (realism). Luận giải của ông có ảnh hưởng lớn đối với triết học đương thời, đặc biệt Tuyệt đối luận của triết học Phệ-đàn-đa. *Śloka-vārttika* là bộ luận quan trọng của triết học Di-man-sai (Mīmāṃsā). Các luận giải chính của ông gồm có *Śloka-vārttika*; *Tantravārttika*; *Thlupīkā*. Hiện còn lưu hành bộ chú sớ (*Bhaṣya*) xưa nhất.

[10]*Hán: 攝真實論

[11]* Hán: Duy Áo nghĩa thư chủ nghĩa 唯奧義書主義.

[12]* Hán: Thanh trung hữu phạm 聲中有梵.

[13] Tầm quan trọng của vấn đề này có thể được đánh giá từ suy xét vài phẩm trong *Trung quán luận tụng*. Phẩm I: Quán nhân

duyên (Pratyaya parīkṣa), Phẩm XV: Quán Hữu vô (Svabhāva parīkṣa) , Phẩm XX: Quán nhân quả (Sāmagrī) và Phẩm XXI: Quán Thành hoại (Sambhava parīkṣa) đều trực tiếp đề cập đến vấn đề này với đầy đủ chi tiết, trong khi vài phẩm khác đề cập những ứng dụng thực tiễn đối với khổ (dukkha), trói buộc và giải thoát (*bandha mokṣa*), hành (saṃskāra; motive forces), tác giả và hành vi (karma-kartā; doer and the deed).

[14] yaḥ pratītyasamutpādaṃ paśyatīdaṃ sa paśyati |
duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgaṃ eva ca ||
MK_24,40.

是故經中說 若見因緣法 則為能見佛 見苦集滅道④

Thế nên trong kinh nói, Nếu thấy pháp nhơn duyên (Duyên khởi). Tức là thấy được Phật, Thấy khổ, tập, diệt, đạo.

Kệ 18 cũng trích dẫn: *yaḥ pratītya samutpādaḥ sūnyatā saiva te matā*. (Pháp do các duyên sanh, tôi nói đó là không). Trích trong BCAP. p. 417.

[15] * Hán: trần cảnh 塵景

[16]*Hán: Tự hữu luận 自有論.

[17]*有身見; S: satkāya-dṛṣṭi; P: sakkāya-diṭṭhi. Kiến chấp về ngã, không thể vượt thoát ra khỏi ý niệm về Ngã và Ngã sở. Gọi tắt là Thân kiến 身見. Phiên âm là Tát-ca-da kiến 薩迦耶見. Đây là một trong 4 kiến chấp liên hệ đến mặt-na thức 末那識.

[18] MK. I, I ; MA. VI, 8 (p. 7) : BCAP. 355 ff.

* na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ |
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke cana || MK_1,01

諸法不自生 亦不從他生;不共不無因 是故知無生③

*Các pháp không tự sanh, Không từ cái khác sanh,
Từ cả hai, không nhân. Thế nên biết không sanh*

[19]**Ad nauseam* thuật ngữ Latin, có nghĩa lập đi lập lại nhiều lần.

[20] BCAP. pp. 355-56; TSP. pp. 23 ff; MKV. pp. 14 và 22.

[21] *Hán: tác dụng nhân 作用因.

[22] Ví dụ tương tự được nêu ra trong *Yoga Sūtra*, IV 3.

[23] na hi yad yasmād avyatiriktaṃ tat tasya kāryaṃ kāraṇaṃ vā yuktadi, bhinna-lakṣanatvāt kāryakāraṇayoh. anyathā hīdaṃ kāryaṃ idaṃ kāraṇaṃ vety asamkīrṇa-vyavasthā kathaṃ bhavet. TSP. p. 22.

[24] MA. VI. 13.

[25] *hetoh phalasya caikatvam na hi jātūpapadyate |*
hetoh phalasya cānyatvam na hi jātūpapadyate || MK_20,19

因果是一者是事終不然因果若異者是事亦不然⁽¹⁹⁾

Nhân quả là nhất thể, Điều này tất không đúng.

Nhân quả là khác thể, Điều này cũng không đúng. [19]

ekatve phalahetvoh syād aikyaṃ janakajanyayoh |
prthaktve phalahetvoh syāt tulyo hetur ahetunā || MK_20,20

若因果是一生及所生一若因果是異因則同非因⁽²⁰⁾

Nếu nhân quả nhất thể, Năng sanh, sở sanh (là) một,

Nếu nhân quả khác thể, Nhân ắt giống không nhân. [20]

[26] *anyathā bhedavyavahāroccheda eva syāt. tataś ca*
sattvarajastamasām caitanyānām ca parasparam bhedābhyupagamo
nimibandhana eva syāt. sarvam eva ca viśvam ekarūpaṃ syāt. tataś
ca sahotpattivināśa-prasangah,
eka-yogakṣema-lakṣaṇatvād abheda-vyavasthānasya . v.v... TSP. p.
 23.

[27]* Hán: duyên 缘.

[28] AKV. p. 231 ff., AK. II, 61. *catvāraḥ pratyayā uktāḥ. MK. 1,*
 2.

[29]* Hán: kết hợp 結合, hòa hợp 合, tương tục 相續

[30]* Hán: tướng 相, mục đích 目的, mục tiêu 目標, sự 事,
 nghĩa 義, nhân tướng 因相.

[31] Thực sự không có khác biệt gì nhiều giữa *hetu (nhân)* và
pratyaya (duyên) ngoại trừ do 1 điểm nhấn mạnh nào đó. Xem
 AKV (p. 188).

[32]* Lục nhân: *ṣaḍ-hetavaḥ* (1) *kāraṇa hetu*: năng tác nhân
 能作因, còn gọi sở tác nhân 所作因, tùy tạo nhân 隨造因.
 (2) *sababhū hetu*: câu hữu nhân 俱有因, còn gọi cộng hữu nhân
 共有因, cộng sinh nhân 共生因, (3) *sabhāga hetu*: đồng loại
 nhân 同類因, còn gọi tự phần nhân 自分因, tự chủng nhân 自種因.
 (4) *saṃprayukta hetu*: tương ưng nhân 相應因, (5) *sarvatraga*
hetu: biến hành nhân 遍行因, còn gọi nhất thiết biến hành nhân
 一切遍行因, (6) *vipāka hetu*: dị thực nhân 異熟因.

[33] AK. II, 49. kārāṇam sahabhūś caiva sabhāgaḥ samprayuktakaḥ ; sarvatrago vipākākhyah ṣaḍvidho hetur isyate. AKV. pp. 188-9.

Về mô tả 6 nhân (hetu) đầy đủ hơn và những điểm độc đáo bên trong, xin tham khảo tác phẩm của McGovern: *A Manual of Buddhist Philosophy*, Vol. I, pp. 182 ff. và *Central Conception* p, 106. Sáu nhân (hetu) sẽ không được khảo sát ở đây, vì không một luận thư nào của Trung quán phê phán vấn đề này chi tiết cả.

[34] alambana pratyayo'pi sarvadharmā iti mano-vijñānapekṣyā. AKV. p. 236.

Điều này tương ứng với *visayatā-sambandha* của triết học Phái Chính lý (Nyāya). 'Sở duyên duyên (ālambanapratyayā) hay là điều kiện rõ ràng. Điều này tương ứng với trường phái triết học Descartes gọi là nguyên nhân ngẫu nhiên (occasional cause). Bị đặt trong điều kiện của những đối tượng khách quan bên ngoài với những dạng ý thức khác nhau sinh khởi. Các Luận sư Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivādin) tin rằng bản chất của ý thức mới sinh khởi bị chi phối bởi bên ngoài, nhưng nguyên nhân của sinh khởi vẫn là nghiệp (karma) và si ái (passion). Do vậy, hành vi của các đối tượng khách quan được gọi là *sở duyên duyên* (ālambanapratyayā). Tất cả các đối tượng khách quan hay các pháp trong vạn vật có thể hoạt dụng như là *sở duyên duyên* chừng nào mà các pháp có thể hoạt dụng như là đối tượng nhận thức, sắc (rūpa) là *sở duyên duyên* của lĩnh vực ý thức thuộc 5 giác quan, trong khi bất luận các pháp nào cũng có thể hoạt dụng như là *sở duyên duyên* của thức thứ sáu (ý thức) hay mật-na thức (mano-vijñāna). Theo cách này, ngay cả pháp vô vi (asaṃskṛta dharma) của quá khứ và tương lai có thể hoạt dụng như là *sở duyên duyên*. ' McGovern. *op. cit.*, pp. 190-1. Du-già hành tông (Yogācāra) đã đưa vào một thay đổi lớn lao cho ý niệm này bằng cách khước từ việc thừa nhận đối tượng bên ngoài như là nguyên nhân của thức (vijñāna). Thức (vijñāna) chứa đựng trong chính nó các thành phần của mối quan hệ chủ quan-khách quan.

[35] AK. (II, 62) định nghĩa *đẳng vô gián duyên* như sau:

"citta-caittā acaramā utpannāḥ samanatarab, samaā cāyam anantaraā ca pratyaya iti samanantara-pratyaya iti samānārthe sam śabdaḥ, (AKV, p. 232).

Một tâm sở ngay trước đó làm sinh khởi tâm sở tương đồng kế tiếp (samānārtha-vedanā của vedanā; saṃjñā của saṃjñā v.v....); cittam cittāntaraṣya samanantarapratyayaḥ, na vedanāyāḥ, vedanā vedanāntaraṣya na cittasyeti. saṃtānasabhāgaḥ sabhāgahetur ity arthah. (AKV. p. 233).

‘Khi một tập hợp các pháp đồng nhất và nối tiếp bị gián đoạn với các pháp khác, thì nhóm trước được gọi là đẳng vô gián duyên (samamnataṛa pratyaya) của nhóm sau. Điều này có sự tương quan đặc biệt đến mối liên hệ của hai sát-na ý thức trong cùng một chủ thể. Bất kỳ nhóm *tâm sở* (cetasika; mental dharmas) nào cũng chỉ tồn tại trong một sát-na, nhưng ngay thời điểm nhóm này vừa mất thì nhóm mới được sinh ra để kế thừa năng lực tiềm tàng của nhóm trước.’ McGovern—*A Manual of Buddhist Philosophy*, p. 189.

[36]* Hán: nhân diệt hoại 因滅壞

[37] MK. I, 9. anutpanneṣu dharmeṣu nirodho nopapadyate; nānantaram ato yuktam niruddhe pratyayaś ca kaḥ. Nguyệt Xứng (Candrakīrti) nói: ‘tatra kāraṇasyānantaro nirodho kāryasyotpāda-pratyayaḥ samanantara-pratyayalakṣaṇam,’ và đưa ra ví dụ hạt giống (bīja nirodhah).

MKV. p. 86. anantaraḥ kāraṇa-nirodhah kāryotpatti-pratyayaḥ, tadyathā anantaro bījanirodhah āṅkuraṣya samanantara-pratyayaḥ. MA.. p. 12.

[38] sarvaḥ saṃskṛtā-saṃskṛtaḥ sarvasya saṃskṛtasya svabhāva-varjyasya sālambanasyānālambanasya ca pratyayo'dhipati-pratyayaḥ. AKV, p. 236.

[39] patiḥ kāraṇam ucyate AK. II, 62.

[40]* Hán: 共現因

[41]* E: two nirvikalpa trances; Hán: Nhị vô phân biệt định 二無分別定. Tức Diệt tận định và Vô tướng định.

[42] caturbhiś citta-caittā hi samāpatti-dvayaṃ tribhiḥ; dvābhyāṃ anye tu jayante AK. II 64. AKV. p. 20.

[43] neśvarādeḥ kramādibhiḥ. AK, II, 64; Īśvarādayas tu pratyayā eva na sambhavantiti. MKV. p, 77, BGA. pp. 544-60.

[44] na hy ekapratyaya-janitam iti svalpapratyayatve'pi avāśyaṃ dvau pratyayau staḥ, AKV. p. 20.

Tham khảo "na kimcid ekaṃ ekasmāt sāmagryāḥ sarvasambhavaḥ." Trích trong TSP. p. 155.

[45] *Hán: tha vật tính 他物性.

[46] MA. VI, 14 (p. 12-3), thêm trích dẫn MKV. p. 36. pṛthaktve phalahetvoḥ syāt tulyo hetur ahetunā. MK. XX, 20: ekatve phalahetvoḥ syād aikyam janakajanyayoḥ |

pṛthaktve phalahetvoḥ syāt tulyo hetur ahetunā ||

若因果是一生及所生一若因果是異因則同非因②

*Nếu nhân quả nhất thể, Năng sanh, sở sanh (là) một,
Nếu nhân quả khác thể, Nhân ắt giống không nhân. [20]*

[47] na hi svabhāvo bhāvānām pratyayādiṣu vidyate |
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate || MK_1,03

na ca vyastasamasteṣu pratyayeṣvasti tat phalam |

pratyayebhyaḥ katham tac ca bhaven na pratyayeṣu yat || MK_1,11

hetoś ca pratyayānām ca sāmāgryā jāyate yadi |

phalam nāsti ca sāmāgryām sāmāgryā jāyate katham || MK_20,02

若眾緣和合是中無果者云何從眾緣和合而果生②

Nếu các duyên hòa hiệp, Trong ấy không có quả.

Làm sao từ các duyên, Hòa hiệp mà sanh quả?

hetoś ca pratyayānām ca sāmāgryām asti cet phalam |

grhyeta nanu sāmāgryām sāmāgryām ca na grhyate || MK_20,03

若眾緣和合是中有果者和合中應有而實不可得③

Nếu các duyên hòa hiệp, Trong ấy mà có quả.

Trong hòa hiệp nên có. Nhưng thật không thể được.

hetoś ca pratyayānām ca sāmāgryām nāsti cet phalam |

hetavaḥ pratyayās ca syur ahetupratyayaiḥ samāḥ || MK_20,04

若眾緣和合是中無果者是則眾因緣與非因緣同④

Nếu các duyên hòa hiệp, Trong đó không có quả.

Vậy nó từ các duyên, Cùng phi duyên giống nhau.

[48] idam eva tāvad asmai kāryakāranavādine praṣṭavyam. ślyañkurasya hetuḥ śālibīja eva nānyah, śālibījasya ca kāryam ślyañkura eva ityākāro yo niyamaḥ sa eva kasmād iti. āha, niyamasya darśanād iti. kasmād evam niyatno dṛśyata iti paryanuyoge, yasmān niyamo dṛśyate tasmān niyamo dṛśyata iti tanmātram vadatānena niyamahetuṃ anabhidhāya uktadoṣaḥ katham cid api nāpākartuṃ śakyate. MA. p. 14.

[49] MK, I. 3. và MKV. p. 78. Tham khảo Br. Sūtras. II, ii, 26.

[50] asty añkuraś ca na hi bījasamānakālah; bījaṃ kutaḥ paratayāstu vinā paratvam; janmāñkurasya na hi siddhyati tena

bijāt, santyajyatām parata udbhavatīti pakṣaḥ. MA. VI, 17. (pp. 14-15.)

tat kim apekṣaṁ paratvaṁ pratyayādīnām, vidyamānāyor eva hi maitropa-grāhakayoḥ parasparāpekṣaṁ paratvaṁ; na caivaṁ bijānkurayor yauga-padyam. MKV. p, 78.

[51] Lập luận tương tự này được nêu ra trong *Nhập Trung quán* (*Madhyamakāvatāra*; VI 18) và trong MKV. p. 544-5. dandadvyaśya namanonnamanau tulāyāḥ; dr̥ṣṭeu yathā na bhavato hy asamānakālau; janyasya janma janakasya tathā nirodhaḥ.

Điều đó còn được gọi ý trong *Đạo can kinh* (*Śālistamba Sūtra*).

[52] yady ekadāsty asaḍ idaṁ. tviha naikakālyam. jantnonmukhaṁ na sad idaṁ yadi jāyamānam, nāsonmukhaṁ sad api nāma nirudhyamānam, dr̥ṣṭam

tadā katham idaṁ tulayā samānam. MA. VI 18-19.

[53] MKV. p. 79. MK. I, 4. Xem thêm MA. pp. 16 ff.

[54] MKV. pp. 79-80. Về những tranh luận dai dẳng về sự phân chia thời gian, xin xem phần tiếp theo—*Quán Động và Tĩnh* (*Motion and Rest*; MK. II)

[55]* S: kṣaṇa; p: khaṇa; 刹那; e: momentariness.

[56] Tham khảo: kṣṇikāḥ sarvasathskārā asthirānām kutaḥ kriyā; bhūtir yaiśām kriyā saiva kāracaṁ saiva cocyate. Trích dẫn tại các nơi khác . BCAP. p. 376; TSP. p. II. Điều này có lẽ trình bày quan điểm rõ nét của Kinh lượng bộ (Sautrāntika), nhưng bộ phái Tỳ-bà-sa (Vaibhāṣika) cũng thừa nhận quan điểm này.

[57] Tham khảo phân tích của Hume về khái niệm nguyên nhân trong: *Treatise of Human Nature*, pp. 88 ff. (Selby-Bigge's Edn.)

[58] *sahakāritva* không phải là *sambhūyakāritvam* mà là *ekakāryakāritvam*. Tham khảo *Six Bud. Nyāya Tracts*. (*Kṣanabhanga-Siddhi*).

[59] Xem MK. I, 5: atha mataṁ, pūrvam apratyayāḥ santaḥ ; kimcid anyampratyayam apekṣya pratyayatvaṁ pratipadyanta iti. MKV. p. 82: etad apy ayuktam. yat tat pratyayāntaram apratyayasya tasya pratyayatvena kalpyate, tad api pratyayatve saty asya pratyayo bhavati. tatrāpyeṣaiva cinteti na yuktam etat.

[60]* Hán: ngẫu nhiên nhân luận 偶然因論

[61] Xem phê phán của Thương-yết-la (Śaṅkara) về thuyết này trong *Brahma Sūtras* II, ii, 19.

bhaved upapannah saithghāto yadi kimcin nimittam avagamyeta, na tvavagamyate.

Bhāmatī (p. 530) phân biệt rất rõ một loạt sự kiện nối tiếp nhau (vô minh; avidyā, v.v...) chỉ có thể là dấu hiệu (jñāpanam; indication) chứ không phải là sản phẩm:

tathā ca jñāpitasyānyad utpādakam vaktavyam, tac ca sthirapakṣe Pāṇini saty api ca bhoktary adhiṣṭhātāraṃ cetanam antareṇa na sambhavati, kim anga punaḥ kṣaṇikeṣu bhāveṣu.

[62]* saṃketa: an lập 安立, giả danh 假名, giả lập 假立, hòa hợp, kiến lập 建立, biểu thị 表示.

[63] *Nhân duyên (hetu-pratyaya)* được định nghĩa như là cái tạo ra (nirvarttakah) quả. Điều này không đứng vững, vì cái được tạo ra không thể được hiểu như là cái đã tồn tại (sat; hữu 有), hay không tồn tại (asat; non-existent; vô 無), hoặc vừa tồn tại vừa không tồn tại, v.v...Nếu nó đã tồn tại, thì không cần phải được sinh ra; nếu nó không tồn tại, thì làm sao mà sinh ra. Vấn đề thứ ba cũng là đối tượng bị phê phán của quan điểm trên. (MK. I, 7; MKV. p. 83).

Sở duyên duyên (ālambana) là duyên khách quan (object-condition) chi phối sự sinh khởi các tâm sở. Nếu các tâm sở đã có, thì đối tượng của nó là thừa; nếu tâm sở chưa phát sinh, thì không có mối quan hệ nào giữa tâm sở và đối tượng của nó. (MK. I. 8 : MKV. p. 84).

Đẳng vô gián duyên (samanantra), như là sự chấm dứt của nhân ngay trước khi có quả, không được xem là nhân; vì nếu hạt giống bị chết trước khi mầm nọc ra, thì nó ảnh hưởng đến quả như thế nào? và nếu mầm vẫn được sinh ra, thì đó là do ngẫu nhiên. MK. I, 9 : MKV. p. 86.

Tăng thượng duyên (adhipati), là ảnh hưởng phổ quát đối với tất cả các thực thể, được định nghĩa là ‘Do cái này hiện hữu, dẫn đến sự hiện hữu của cái kia.’ Điều này hàm ý rằng các thực thể là thô động, được định nghĩa rõ ràng và có tự tính (sasvabhāva; nature of their own). Tuy nhiên, điều này tương phản với lý Duyên khởi. Các pháp vô tự tính thì làm sao còn tính phân biệt nhân và quả? MK. I, 10 : MKV. p. 87.

[64] Xem chương V.

[65] Tham khảo *Bradley App. and Reality*, p. 46. Vấn nạn là ‘nhân quả phải tương tục,’ và nhân quả không thể tương tục. *ibid.*, pp- 51-2.

hetoh phalasya caikatvam na hi jātūpapadyate |
hetoh phalasya cānyatvam na hi jātūpapadyate|| 19
因果是一者 是事終不然 因果若異者 是事亦不然(19)

*Nhân quả là nhất thể, Điều này tất không đúng.
Nhân quả là dị thể, Điều này cũng không đúng. [19]*

ekatve phalahetvoh syād aikyam janakajanyayoh |
pṛthaktve phalahetvoh syāt tulyo hetur ahetunā|| 20
若因果是一 生及所生一若因果是異 因則同非因(20)

*Nếu nhân quả nhất thể, Năng sanh sở sanh một,
Nếu nhân quả dị thể, Nhân tất đồng phi nhân. [20]*
phalam svabhāvasadbhūtam kim hetur janayisyati |
phalam svabhāvāsadbhūtam kim hetur janayisyati|| 21 MK. XX,
19-21.

若果定有性 因為何所生若果定無性 因為何所生(21)

*Quả quyết định có tánh, Nhân sẽ sinh cái gì?
Quả quyết định không tánh, Nhân sẽ sinh cái gì? [21]*

[66] na svātmanā nirodho 'sti nirodho na parātmanā |
utpādasya yathotpādo nātmanā na parātmanā || MK_7,32

法不自相滅 他相亦不滅 如自相不生 他相亦不生

*Pháp không tự tướng diệt, Không do tha tướng diệt,
Như tự tướng không sanh, Tha tướng cũng chẳng sanh*

[67] yathā māyā yathā svapno gandharvanagaram yathā |
tathotpādas tathā sthānam tathā bhaṅga udāhṛtam|| MK_7,34

如幻亦如夢 如乾闥婆城 所說生住滅 其相亦如是

*Như huyễn cũng như mộng, Như thành Càn-thát-bà.
Sanh, trụ, diệt được nói, Tướng của chúng cũng vậy.*

Xem *Catuhśataka* XIII, 25: alāta-cakra-nirmāṇa-svapna-
māyāmbucandra kaiḥ; dhūmikāntaḥ-pratiśrutka marīcyabhraiḥ
samo bhavaḥ.

[68] māyātaḥ ko viśeṣo'sya yan mūdhaiḥ satyataḥ kṛtam
Māyayā nirmitaṁ yac ca hetubhir yac ca nirmitaṁ;
Āyāti tat kutaḥ kutra yāti ceti nirūpyatām. BCA. IX, 143-4.
Tham khảo thêm bài kệ của Long Thụ trong *Yukti Śaṣṭihā* (trích
trong MKV. p. 413; BCAP. p. 583).

‘hetutaḥ sambhavo yeṣāṃ tadabhāvān na santi ye;
katharṃ nāma na te spaṣṭarṃ pratibimbasamā matāḥ.’

[69] tasmād iha pratītyasamutpannasva svatantra-svarūpavirahāt,
svatantra-svarūparahito'rthaḥ śūnyatārthaḥ. CŚV. pp. 226-28.

[70]* gaṭaṃ kiṃ gamyamānaṃ kiṃ agataṃ kiṃ vikalpyate |
adrśyamāna ārambhe gamanasyaiva sarvathā || MK_2,14

無去無未去 亦復無去時 一切無有發 何故而分別⑭

*Không đã đi, chưa đi, Cũng là không đang đi,
Tất cả chẳng cất bước, Vậy sao lại phân biệt.*

[71]* yad eva gamanaṃ gantā sa eveti na yujyate |
anya eva punar gantā gater iti na yujyate || MK_2,18

去法即去者 是事則不然 去法異去者 是事亦不然⑮

Sự đi tức người đi, Điều ấy thì không đúng.

Sự đi khác người đi, Điều ấy cũng chẳng đúng.

[72] gaṭaṃ na gamyate tāvad agataṃ naiva gamyate |
gatāgatavinirmuktaṃ gamyamānaṃ na gamyate || MK_2,01

已去無有去 未去亦無去 離已去未去 去時亦無去①

Cái đã đi không đi. Chưa đi cũng không đi.

Ngoài cái đã và chưa, Đang đi cũng chẳng đi.

[73] atha syād, gantur gacchato yaś caranākṛānto deśaḥ sa
gamyamānaḥ syād iti. naivam; caranayor api
paramānusadighātavāt, angulyagrāvasthitasya paramāṇor yaḥ
pūrvo deśaḥ, sa tasya gate'ntargataḥ; pārśnyavasthitasya
caranaparamāṇor ya uttaro deśaḥ sa tasyāgate'ntargataḥ. na ca
paramānuvyatirekeina caranam asti, tasmān nāsti
gatāgatavyatirekeṇa gamyamānam. Yathā caivaṃ carāṇe vicāraḥ,
evaṃ paramānūnām api pūrva-para-digbhāga-sambandhena
vicāraḥ kārya iti, MKV. p. 93.

[74] ceṣṭā yatra gatis tatra gamyamāne ca sā yataḥ |
na gate nāgate ceṣṭā gamyamāne gatis tataḥ || MK_2,02

動處則有去 此中有去時 非已去未去 是故去時去②

Có đi trong cử động; Trong ấy có đang đi,

Chỉ không phải đã, chưa, Vậy đang đi có đi

[75] gamyamānasya gamanaṃ kathaṃ nāmapapatsyate |
gamyamānaṃ dvigamanaṃ yadā naivopapadyate || MK_2,03

云何於去時 而當有去法 若離於去法 去時不可得③

Làm sao khi đang đi, Mà có sự kiện đi? Nếu là sự kiện đi, Cái đang đi không thể. ③

gamyamānasya gamanaṃ yasya tasya prasajyate |
rte gater gamyamānaṃ gamyamānaṃ hi gamyate || MK_2,04

若言去時去 是人則有咎 離去有去時 去時獨去故④

*Nếu nói đang đi đi, Nói như vậy là sai. Là đi, có đang đi,
Đang đi, đi một mình ④*

gamyamānasya gamane prasaktaṃ gamanadvayam |
yena tad gamyamānaṃ ca yac cātra gamanaṃ punaḥ || MK_2,05

若去時有去 則有二種去 一謂為去時 二謂去時去⑤

*Nếu đang đi có đi; Thì có hai sự đi: Một là cái đang đi,
Hai, sự đi đang đi ⑤*

[76] dvau gantārau prasajyete prasakte gamanadvaye |
gantāraṃ hi tiraskṛtya gamanaṃ nopapadyate || MK_2,06

若有二去法 則有二去者 以離於去者 去法不可得⑥

*Có hai sự kiện đi, Thì có hai người đi. Vì là người đi ra, Sự đi
không thể được. ⑥*

[77] gamane dve prasajyete gantā yadyuta gacchati |
ganteti cājyate yena gantā san yac ca gacchati || MK_2,11

若謂去者去 是人則有咎 離去有去者 說去者有去⑪

*Nếu nói người đi đi, Nói vậy là sai lầm. Là đi có người đi. Người
đi có sự đi⑪*

[78] yad eva gamanaṃ gantā sa eveti na yujyate |
anya eva punar gantā gater iti na yujyate || MK_2,18

去法即去者 是事則不然 去法異去者 是事亦不然⑱

*Sự đi tức người đi, Điều ấy thì không đúng. Sự đi khác người đi,
Điều ấy cũng chẳng đúng.*

[79]* Hán: thừa thụ đích thuộc tính 承受的屬性

yad eva gamanaṃ gantā sa eva hi bhaved yadi |
ekībhāvaḥ prasajyeta kartuḥ karmaṇa eva ca || MK_2,19

若謂於去法 即為是去者 作者及作業 是事則為一⑲

Nếu nói sự kiện đi, Cũng chính là người đi.

Tác giả và tác nghiệp, Cả hai phải là một. ⑲

[80] anya eva punar gantā gater yadi vikalpyate |
gamaṇaṃ syād rte gantur gantā syād gamaṇād rte || MK_2,20

若謂於去法 有異於去者 離去者有去 離去有去者⑳

Nếu nói sự kiện đi, Có khác với người đi.

Là người đi có đi, Là đi, có người đi. ㉑

[81] Lời tuyên bố này được trình bày rõ ràng trong bài kệ:

ekībhāvena vā siddhir nānābhāvena vā yayoh |
na vidyate tayoh siddhiḥ katham nu khalu vidyate || MK_2,21
去去者是二 若一異法成 二門俱不成 云何當有成⑲

Sự đi và người đi, Dù một hay dù khác,

Cả hai đều bất thành, Trường hợp nào chứng thành. ⑲

[82] MKV. p. 100 và MK_2,12:

gate nārabhyate gantum gantum nārabhyate 'gate |
nārabhyate gamyamāne gantum ārabhyate kuha ||
已去中無發 未去中無發 去時中無發 何處當有發⑳

Đã đi chẳng cất bước; Chưa đi không cất bước;

Đang đi không cất bước; Cất bước vào lúc nào?

[83] na pūrvam gamanārambhād gamyamānam na vā gatam |
yatrārabhyeta gamanam agate gamanam kutaḥ || MK_2,13

未發無去時 亦無有已去 是二應有發 未去何有發㉑

Trong khi chưa cất bước, Không đang đi, đã đi.

Hai sự ấy mới cất, Chưa đi đâu cất bước?

[84] sati hi gamikriyā-prārambhe, yatroparata-gamikriyā tad gatam
iti parikalpyeta, yatra vartamānā tad gamyamānam, yatrājātā tad
agatam iti. MKV. p. 101

[85] gataṁ kim gamyamānam kim agataṁ kim vikalpyate |
adrśyamāna ārambhe gamanasyaiva sarvathā || MK_2,14

無去無未去 亦復無去時

一切無有發 何故而分別㉒

Không đã đi, chưa đi, Cũng là không đang đi,

Tất cả chẳng cất bước, Vậy sao lại phân biệt

[86] Long Thụ từ chối việc gán ý nghĩa cho những tâm sở mà không dựa trên nền tảng của tự ngã (ātman), cũng như không gán ý nghĩa cho tự ngã mà không dựa trên nền tảng của tâm sở. Mỗi bên đều mang tính tương đối với nhau. MK. X, 16. MKV. p. 116.

[87] atrāha. vidyata eva gamanam tatpratipakṣā-sadbhāvāt. yasya
ca pratipakṣo'sti, tadasti; ālokāndhakāravat, pārvāravat saṁśaya-
niścayavac ca. asti ca gamanasya pratipakṣaḥ sthānam iti. MKV. p. 101.

[88] ekayā sthityā gantā, aparayā tiṣṭhatīti, sthitidvaya-prasangāt,
sthātrd-vayaprasanga iti pūrvavad doṣaḥ. MKV. p. 101.

[89]* gantā tāvat tiṣṭhatīti katham evopapatsyate |
gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate || MK_2,16
去者若當住 云何有此義 若當離於去 去者不可得㉓

Người đi mà là đứng. Làm gì có nghĩa này;

Nếu lia sự kiện đi, Người đi chẳng thể có. (16)

[90] na tiṣṭhati gamyamānān na gatān nāgatād api |
gamanam sampravṛttiś ca nivṛttiś ca gateḥ samā || MK_2,17

去未去無住 去時亦無住 所有行止法 皆同於去義 (17)

Chưa đi thì không đứng; Đang đi cũng chẳng đứng;

Mọi biến hành, đình chỉ, Đều cùng nghĩa sự đi (17)

[91] MK. II, 19, 20, 21 đã được trích dẫn.

[92] gamanam sadasadbhūtaḥ triprakāram na gacchati |
tasmād gatiś ca gantā ca gantavyaṃ ca na vidyate || MK_2,25

去法定不定 去者不用三 是故去去者 所去處皆無 (25)

Sự đi định, không định, Người đi chẳng dùng ba.

Nên sự đi, người đi, Chỗ đi đến đều không. (25)

[93]* Hán: nhị luật bội phản 二律背反; e: antinomical.

[94] Về mô tả chi tiết các luận điểm của Zeno, xem trong tác phẩm *Pre-Socratic Philosophy* của Zeller, Vol. I, pp. 619 ff.; và tác phẩm *Greek Thinkers* của Gomperz, Vol. I, pp.192 ff.

[95] Có thể hợp lý để chỉ ra rằng dù một dãy số vô hạn như $1/2 \dots 1/4 \dots 1/8 \dots 1/16 \dots$ v.v... tổng của chúng có thể là số hữu hạn (1), là con số xác định, điều đó có nghĩa là một dãy số vô hạn vẫn có thể tính toán được.

[96] *Căn bản Trung quán luận tụng (Mādhyamika Kārikā)* các Phẩm II: Quán Khứ lai; Phẩm XVII: Quán Nghiệp. Và *Tứ bách luận (Catuḥ Śataka)*. Phẩm XIII.

[97]* *Tứ bách luận (catuḥśataka)* của Thánh Thiên 聖天; S: Āryadeva; cũng được gọi là Đề-bà, Ka-na Đề-bà, Đơn nhãn Đề-bà (s: Kāṇadeva); Học trò của Long Thụ (Nāgārjuna) và là Đại luận sư của Trung quán tông. Luận này gồm 400 câu kệ, với suy luận biện chứng phủ định, giải thích giáo pháp Vô ngã và tính Không. *Tập Bách luận (Śataśāstra)* được xem là bản thu gọn lại của *Tứ bách luận*, cũng gây ảnh hưởng lớn trong Phật giáo. Trong *Tứ bách luận* Thánh Thiên đã đưa nhiều luận giải đối trị các quan điểm bài bác Phật giáo. *Tứ bách luận* là một tác phẩm căn bản của Tam luận tông tại Trung Quốc.

Tham khảo thêm MK. VII (*Samśkrta Parīksā*) XV.

[98]* Hán: cảm giác kinh nghiệm 感覺經驗.

[99] Sarva (tất cả. Hán: 一切 nhất thiết) không có nghĩa là nó chấp nhận thực tại tính của vạn pháp, mà chỉ chấp nhận thực tại tính của

các pháp (elements) được nhận biết qua các cách khác nhau trong các luận thư Phật giáo:

sarvaṃ sarvaṃ iti brāhmaṇa yāvad eva pañca skandhāḥ; dvādaśāyatanāni, aṣṭādaśdhātava iti.

Trích dẫn trong TSP. p. 11. BCAP. p. 375. Điểm đặc trưng của Nhất thiết hữu bộ là niềm tin vào thực tại tính (astitva; reality) của 1 pháp trong cả ba thời (quá khứ, hiện tại, vị lai) hay các giai đoạn hiện hữu (adhvā).

[100] Về đối chiếu danh mục các phạm trù được chấp nhận bởi các trường phái Thượng tọa bộ (Theravāda), Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda; Vaibhāsika) và Du-già hành tông (Yogācāra) có thể tham khảo tác phẩm *Manual of Buddhism* của Mc Govern, Vol. I, pp. 81 ff (*Cosmic analysis*), tác phẩm *Die Probleme der buddhist Phil* của Rosenberg, pp. 120ff.

[101]* Cakṣurādīndriyaparīkṣā nāma tṛtīyaṃ prakaraṇaṃ. Hán: 觀六情品第三 *Quán lục tình*.

[102] darśanaṃ śravaṇaṃ ghrāṇaṃ rasaṇaṃ sparśanaṃ manah |
indriyāṇi ṣaḍ eteṣāṃ draṣṭavyādīni gocaraḥ || MK_3,01

眼耳及鼻舌 身意等六情 此眼等六情 行色等六塵①

Sáu tình là: mắt, tai, Mũi, lưỡi, và thân ý.

Sáu tình gồm mắt này... hành sắc... là sáu trần.

[103]* MKV. p. 117. Từ bản tiếng Hán: Theo *Hiển cú luận* 顯句論 (*Prasannapadā*) của Nguyệt Xứng (Candrakīrti), có 2 cách giải thích khác nhau: Một, lục xứ là chủ thể hoạt động (active agent), giữ chức năng chủ của cái nghe (năng văn 能聞), chủ của cái nhìn (năng kiến 能見), .v... Hai, là chỉ cho công cụ, qua đó mà chức năng ‘thấy’ có tác dụng.

[104] svam ātmānaṃ darśanaṃ hi tat tam eva na paśyati |
na paśyati yad ātmānaṃ katham draṣṭavyaṃ tat parāṇ || MK_3,02

是眼則不能 自見其己體 若不能自見 云何見餘物②

Con mắt ấy không thể, Tự thấy thể của nó.

Nếu chẳng thể tự thấy, Làm sao thấy cái khác? ②

[105] MKV. pp. 114-5.

[106] nāpaśyamānaṃ bhavati yadā kim cana darśanaṃ |
darśanaṃ paśyatīty evaṃ katham etat tu yujyate || MK_3,04

見若未見時 則不名為見 而言見能見 是事則不然④

Cái thấy khi chưa thấy, Thì chẳng gọi là thấy.

Mà nói cái thấy thấy, Tất lẽ này chẳng đúng [4]

paśyati darśanam naiva naiva paśyaty adarśanam |
vyākhyāto darśanenaiva draṣṭā cāpy avagamyaatām || MK_3,05
見不能有見 非見亦不見 若已破於見 則為破見者⑤

Cái thấy không có thấy, Cái không thấy chẳng thấy.

Nếu cái thấy đã phá, Thì phá luôn người thấy [5]

[107] MKV. p. 117.

[108] tiraskṛtya draṣṭā nāsty atiraskṛtya tiraskṛtya ca darśanam |
draṣṭavyam darśanam caiva draṣṭary asati te kutaḥ || MK_3,06
離見不離見 見者不可得 以無見者故 何有見可見⑥

Lìa thấy chẳng lìa thấy, Người thấy đều không thấy.

Vì chẳng có người thấy, Đâu có thấy, bị thấy. [6]

[109] vyākhyātaṁ śravaṇam ghrāṇam rasanam sparśanam manah
darśanenaiva jānīyāc chrotrśrotavyakādi ca || MK_3,08

耳鼻舌身意 聲及聞者等 當知如是義 皆同於上說⑧

Tai, mũi, lưỡi, thân, ý, Tiếng và cả người nghe.

Nên biết nghĩa như thế, Điều đồng như nói trên [8]

[110]*dharmamātra: duy pháp 唯法, chỉ y phương
pháp只依方法, tùy thuận duy pháp 隨順唯法,

[111] Trong một đoạn văn súc tích, Nguyệt Xứng (Candrakīrti) đã đưa vấn đề ra ánh sáng hoàn toàn:

ye tu manyante: nirvyāpāraṁ hidaṁ dharmamātram
utpadyamānam utpadyata iti, naiva kim cit kaścid viṣayaṁ paśyati,
kriyāyā abhāvāt; tasmād darśanam na paśyatīti siddham etat
prasādhyata iti. atrocyate. yadi kriyā vyavahārāṅgabhūtā na syāt,
tadā dhannamātraṁ api na syāt. kriyā virahitatvāt khapuspavad iti.
kutaḥ kriyārahitaṁ dharmamātraṁ bhaviṣyati. *tasmād yadi
vyavahārasatyam dharmamātravat kriyāpy
ahhyupagamyatām; atha tattvacintā tadā kriyāvad dharmamātram
api nāstīti bhavatābhyupagamyatām.* MKV. p. 116,

[112]* s: sāmṃvṛti; tục đế, thế đế, sự thật tương đối, chân lý quy ước. đối lại là Chân đế, tức Chân lý cứu cánh (Unconditioned truth), sự thực tuyệt đối.

[113]* Hán: năng tạo sắc 能造色.

[114]* Hán: Sở tạo sắc 所造色

[115]* Hán: vô nhân luận 無因論

[116] rūpakāraṇanirmukte rūpe rūpaṁ prasajyate |
āhetukaṁ na cāsty arthaḥ kaścid āhetukaḥ kva cit || MK_4,02

離色因有色 是色則無因 無因而有法 是事則不然②

Lìa sắc nhân có sắc, Thì sắc ấy không nhân.

Không nhân mà có pháp, Thì điều ấy không đúng. [2]

[117] rūpeṇa tu vinirmuktaṃ yadi syād rūpakāraṇaṃ |
akāryakam kāraṇaṃ syād nāsty akāryam ca kāraṇaṃ || MK_4,03

若離色有因 則是無果因 若言無果因 則無有是處③

Nếu lìa sắc có nhân, Thế là nhân không quả.

Có nhân mà không quả, Như thế là vô lý. [3]

[118] rūpe saty eva rūpasya kāraṇaṃ nopapadyate |
rūpe 'saty eva rūpasya kāraṇaṃ nopapadyate || MK_4,04

若已有色者 則不用色因 若無有色者 亦不用色因④

Nếu sắc đã có rồi, Cần gì nhân có sắc.

Nếu sắc vốn không có, Cũng chẳng cần nhân sắc. [4]

[119] na kāraṇasya sadṛśaṃ kāryam ity upapadyate |
na kāraṇasyāsadrśaṃ kāryam ity upapadyate || MK_4,06

若果似於因 是事則不然 果若不似因 是事亦不然⑥

Nếu quả giống với nhân. Như thế là không đúng.

Quả nếu không giống nhân, Điều ấy cũng chẳng đúng. [6]

[120] MKV. p. 126.

[121] Về chi tiết tương quan nhân quả, có thể tham khảo phần trước của chương này.

[122]*tiếng Latin trong nguyên bản.

[123] vedanācittasaṃjñānām saṃskārāṇām ca sarvaśaḥ |
sarveśāṃ eva bhāvānām rūpeṇaiva samaḥ kramah || MK_4,07

受陰及想陰 行陰識陰等 其餘一切法 皆同於色陰⑦

Thọ ấm và tưởng ấm, Cả hành ấm, thức ấm.

Và tất cả pháp khác, Đều đồng với sắc ấm. [7]

[124] Trong *Phân biệt giới (Dhātuvibhanga)* (p. 82 P.T.S. Edn.), xác định rằng có 6 giới; cha dhātuyo: pathavī dhātu (địa giới), āpodhātu (thủy giới), tejodhātu (hỏa giới), vāyodhātu (phong giới), ākāśadhātu (không giới), viññādhātu (thức giới). Xem thêm *Trung bộ Kinh (Majjhima Nikāya)* III, pp. 237-47.

[125] Cách phân loại này là có ích trong việc phân chia pháp giới thành 3 bình diện hiện hữu (*tam giới; traidhātuka*; three planes of existence) tùy theo ý thức và đối tượng được kinh nghiệm trong đó dục giới (kāmadhātu); sắc giới (rūpa-dhātu) và vô sắc giới (ārūpya-dhātu). Tất cả những dạng của ý thức chỉ tồn tại trong bình diện thông thường của dục giới (kāmadhātu). Trong bình diện thế giới

cao hơn, sắc giới (rūpa-dhātu), ý thức từ các giác quan dần dần biến mất; trong thế giới phi vật chất, vô sắc giới (ārūpya-dhātu) thì chỉ còn vô thức (non-sensuous consciousness). Sự phân chia thành nhiều dạng thức như vậy là cần thiết cho sự hình thành công thức cho các thành tố tương ứng với cư dân trong nhiều thế giới khác nhau. *Central Conception*, p. 10.

[126]* Hán: 菩薩見實經.

ṣaḍ dhātur ayaṁ, mahārāja, puruṣa-pudgala iti, MKV. p. 129. Đoạn trên được trích đầy đủ trong ŚS. (pp. 244 ff) và BCAP. (pp. 508 ff.).

[127]* Theo bản Hán: khả tướng 可相, chỉ cho sự vật.

[128]* Theo bản Hán: năng tướng 能相, chỉ cho nét đặc thù, thuộc tính đặc trưng của sự vật.

[129] E: (toán học) số vô tỉ; vô thanh (âm)

[130] Các Luận sư Phật giáo có thể đã nói rằng tính chất đặc thù (differentia) chính là sự vật, và không phải sự vật có tính đặc thù, cách dùng của những cụm từ như ‘Cái bình có màu sắc’ v.v... là thuộc về quy ước. Phê phán quan điểm này, xin Tham khảo Nguyệt Xứng (Candrakīrti) trong MKV, pp. 66-9.

[131] *nākāśaṁ vidyate kimcit pūrvam ākāśalakṣaṇāt |*
alakṣaṇaṁ prasajyeta syāt pūrvam yadi lakṣaṇāt || MK_5,01

空相未有時 則無虛空法 若先有虛空 即為是無相①

Tướng không khi chưa có, Thì không pháp hư không.

Nếu trước có hư không, Tức hư không, không tướng [1]

[132] *alakṣaṇo na kaścic ca bhāvaḥ saṁvidyate kva cit |*
asaty alakṣaṇe bhāve kramatām kuha lakṣaṇam || MK_5,02

是無相之法 一切處無有 於無相法中 相則無所相②

Trong tất cả mọi nơi, Không có pháp không tướng.

Ở trong pháp không tướng, Tướng không có sở tướng. [2]

[133]* tánh 性 hoặc năng tướng 能相

[134]* Hán: định tánh 定性

[135]* Hán: vô định tánh 無定性

[136]* MK. V, 3 ff. MKV. p. 131.

nālakṣaṇe lakṣaṇasya pravṛttir na salakṣaṇe |
salakṣaṇālakṣaṇābhyāṁ nāpy anyatra pravartate || MK_5,03

有相無相中 相則無所住 離有相無相 餘處亦不住③

Tướng trạng không tồn tại, Trong có tướng, Không tướng.

Nó cũng không tồn tại, Ngoài có tướng, không tướng. [3]

[137] tasmā na vidyate lakṣyaṃ lakṣaṇaṃ naiva vidyate |
lakṣyalakṣaṇanirmukto naiva bhāvo 'pi vidyate || MK_5,05

是故今無相 亦無有可相 離相可相已 更亦無有物⑤

Thế nên không năng tướng, Cũng chẳng có sở tướng.

Lìa tướng năng sở ra, Làm thế nào có vật. [5]

[138]*Theo A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận, quyển 1, Tuệ Sỹ dịch và chú. Chú thích về Hư không giới: ‘Theo ý Luận chủ, không giới không thực hữu, mà chỉ là sự vắng mặt của vật thể hữu đối (sapatighadravyābhāmātram ākāśam iti)...’

[139]MKV. p. 132. yad ākāśaṃ bhāvo na bhavati, tadā bhāvasyāsattve kasyābhāvaḥ kalpyatām. vakṣyati hi: bhāvasya ced aprasiddhir abhāvo naiva siddhyati; bhāvasya hy anyathābhāvam abhāvaṃ bruvate janāḥ.

[140] * Hán: vô tự tính 無自性.

[141] Xem MKV. pp. 262-6 ff.

[142]Nhận định về bài kệ này MK. XV, 6:

svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvam eva ca |
ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāsane || MK_15,06
若人見有無 見自性他性 如是則不見 佛法真實義⑥

Nếu người chấp hữu vô, Chấp tự tánh, tha tánh;

Như thế tất không thấy, Nghĩa chân thật Phật pháp. [6]

Nguyệt Xứng (Candrakīrti) phát biểu:

ye hi tathāgata-pravacanāvīparīta-vyākhyānābhīmānitayā,
prthivyaḥ kāthīnyam svabhāvaḥ, vedanāyā viśayānubhavaḥ,
vijñānasya viśayaprativijñaptiḥ svabhāva ity evaṃ svabhāvaṃ
varṇayanti; anyad vijñānam anyad rūpam anyaiḥ ca vedanety evaṃ
parabhāvaṃ varṇayanti, vartmānāvasthānaṃ ca vijñānādikaṃ
bhāvatvena ye varṇayanti, vijñānādikaṃ eva cātītātā
āyannabhāvaṃ iti, na te parama-gambhīrasya
pratītyasamutpādaya tattvaṃ varṇayanti. MKV. p. 267.

[143] astitvaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ |
bhāvanāṃ te na paśyanti draṣṭavyopāśamaṃ śivaṃ || MK_5,08
淺智見諸法 若有若無相 是則不能見 滅見安隱法⑧

Thiền trí chấp các Pháp, Hoặc có tướng hay không.

Người đó không thể thấy, Pháp an ổn diệt kiến. [8]

[144] MK. XV. 7 và MKV, p. 269.

kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayaṃ |

pratiṣiddham bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā || MK_15,07

佛能滅有無 如化迦旃延 經中之所說 離有亦離無⑦

Phật năng diệt hữu vô, Như được nói trong kinh

Giáo giới Ca-chiên-diên, Là Hữu cũng là vô. [7]

[145] AKV. p. 171. *Sūtre*. tnīnīmāni, bhikṣavaḥ, saṃskṛtasya saṃskṛtalakṣanāni. katamāni trīni. saṃskṛtasya, bhikṣavaḥ, utpādo'pi prajñāyate; vyayo'pi prajñāyate; sthityanyathātvam api. *Ang. N. I*, p. 152—III. 47—Còn trích dẫn trong MKV. p. 145; CS. p. 232.

* Bản Hán: nhất thiết hữu vi pháp, bất li sinh dị diệt 一切有為法,不離生異滅

[146] Phê phán về pháp hữu vi có trong Căn bản Trung quán luận tụng (Mādhyamika Kārikā) phẩm VII (*Saṃskṛta Parīkṣā*);

[147]* Hán: tát-ca-da kiến 薩迦耶見

[148]MKV. p. 146. Và MK_7,02:

utpādādyās trayo vyastā nālaṃ lakṣaṇakarmanī |
saṃskṛtasya samastāḥ syur ekatra katham ekadā || MK_7,02

三相若聚散 不能有所相 云何於一處 一時有三相②

Ba tướng hay tụ tán, Không thể có Sở tướng.

Làm sao cùng một chỗ, Đồng thời có ba tướng[2].

[149]utpāda-sthitibbanganām yugapan nāsti sambhavaḥ;
kramaśaḥ sambhavo nāsti sambhavo vidyate kadā. CS. XV, 11.

[150] Từ sự phê phán của Trung quán, (MKV. pp. 545 ff) và từ AKV. pp. 174 ff. Phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) chủ trương rằng sinh, trụ, dị, diệt—cả bốn động lực—tác động đồng thời trong một vật:

Yato jāti-jarā-sthity-anityatākhyāni catvāri saṃskṛtalakṣanāny utpadyamānasya bhāvasya bāhyādhyātmikasya vā ekasminneva kṣane bhavantiti. *A bhidharma-pāṭkaḥ*.

Quý vị sát-na không được chấp nhận, vì nó đơn nhất nên không hoại diệt; nếu nó có chỗ kết thúc, thì phải có điểm khởi đầu và khoảng giữa, thế nên không có cái gì thực sự là sát-na; và toàn bộ cơ cấu xây dựng trên quan niệm sát-na cũng phải sụp đổ. . MKV. pp. 546-7. cf. MK. VII, 4 ff. CS. XV, 12.

[151]*正量部

[152] Long Thụ đưa ra khái niệm và ví dụ (ngọn đèn) cho khảo sát phân tích trong Căn bản Trung quán luận tụng (Mādhyamika Kārikā) VII, 8 ff. và VV. 34 ff.

pradīpaḥ svaparātmānau samprakāśayate yathā |
utpādaḥ svaparātmānāv ubhāv utpādayet tathā || MK_7,08
若本生生時 能生於生生 本生尚未有 何能生生生 ⑧

Bốn sanh nếu đang sanh, Có thể sanh sanh sanh.

Nhưng bốn sanh chưa có, Làm sao sanh sanh sanh. [8]

[153] sataś ca tāvad utpattir asataś ca na yujyate |
na sataś cāsataś ceti pūrvam evopapāditam || MK_7,20
若謂更有生 生生則無窮 離生生有生 法皆能自生 ⑩

Nếu có thêm sự sanh, Sanh sanh thành vô cùng.

Lìa sanh sanh có sanh, Pháp thấy đều tự sanh. [20]

[154] yadi kaścid anutpanno bhāvaḥ samvidyate kva cit |
utpadyeta sa kim tasmin bhāva utpadyate 'sati || MK_7,17
若法眾緣生 即是寂滅性 是故生生時 是二俱寂滅 ⑪

Nếu pháp do duyên sanh, Tức là tánh tịch diệt.

Thế nên sanh, đang sanh, Cả hai đều tịch diệt. [17]

yadi kaścid anutpanna utpādāt pūrvam ghaṭo nāma kvacit
samvidyate sa utpattikriyāṁ pratīyotpadyeta; na caivam kaścid
utpādāt pūrvam kvacid asti. tasmin nasati ghaṭe kim utpadyate.
MKV. p. 161.

[155] nāsthitas tiṣṭhate bhāvaḥ sthito bhāvo na tiṣṭhati |
na tiṣṭhate tiṣṭhamānaḥ ko 'nutpannaś ca tiṣṭhati || MK_7,22
若諸法滅時 是時不應生 法若不滅者 終無有是事 ⑫

Nếu các pháp khi diệt, Lúc ấy không thể sanh.

Pháp nếu chẳng có diệt, Không có trường hợp này. [22]

[156] MK. VII. 34 : CS. XIII, 25.

yathā mājā yathā svapno gandharvanagaram yathā |
tathotpādas tathā sthānam tathā bhaṅga udāhṛtam || MK_7,34

如幻亦如夢 如乾闥婆城 所說生住滅 其相亦如是

Như huyền cũng như mộng, Như thành Càn-thát-bà.

Sanh, trụ, diệt được nói, Tướng của chúng cũng vậy.

[157] utpādashthitibhaṅgānām asiddher nāsti saṁskṛtam |
saṁskṛtasyāprasiddhau ca katham setsyaty asaṁskṛtam || MK_7,33
生住滅不成 故無有有為有為法無故 何得有無

Sanh, trụ, diệt chẳng thành, Nên không có hữu vi.

Vì pháp hữu vi không có, Đâu có pháp vô vi.

[158] MKV. p. 159.

[159] MKV. p. 160.

[160]*Bản Hán, E: thinghood: vật tự tính 物自性.

[161]Tham khảo CS, X về phê phán Hữu ngã luận (ātmavāda), đặc biệt là quan điểm của triết học phái Số luận. Nguyệt Xứng (Candrakīrti) cũng phê phán quan niệm của triết học Phái Chính lý (Nyāya)-Thăng luận (Vaiśeṣika). Tịch Thiên (Śāntideva) cũng làm tương tự như vậy (BCA. IX, 66 ff). Bộ luận TS. Khảo sát chi tiết các quan niệm về triết học phái Số luận (Sāṃkhya), Phái Chính lý (Nyāya), triết học Di-man-sai (Mīmāṃsā), Kỳ-na giáo và Độc tử bộ (Vātsīputriyas), pp. 75-130.

[162] nitya-śabdasya svabhāva-satya-sāra-vastu-dravyarpariyāratvāt. CSV. p. 32.

[163] CS IV và XI.

[164]*theo bản Hán: vô sở bất tại đích tiếp nạp giả 無所不在的接納者 (ubiquitous recepta).

[165] Tham khảo *Thăng luận kinh (Vaiśeṣika-sūtra)* (IV, i, I & 4): sad, akāranavan nityam. Anityam iti ca viśeṣataḥ pratiśedhābhāvaḥ.

[166] CS. IX 2; MK. XXIV. 19.

apratītya samutpanno dharmāḥ kaścin na vidyate |
yasmāt tasmād asūnyo hi dharmāḥ kaścin na vidyate || MK_24,19
未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者⁽¹⁹⁾

Chưa từng có một pháp, Chẳng từ nhân duyên sanh.

Thế nên tất cả pháp, Không gì không phải Không. [19]

[167] arthakriyākāritvaṃ hi kramākramābhyāṃ vyāptam; tau hi kramākramau sthīrād vyāvartamānu, arthakriyākāritvaṃ api vyāvartayatam . . . etc.

Lập luận kiên trì này được phát biểu trong các Luận thư của Phật giáo, Kỳ-na giáo và đạo Bà-la-môn. Tham khảo *Kṣaṇabhaṅgasiddhi (Six Buddhist Nyāya Tracts)*. TS. pp. 131 ff. và tác phẩm của Tiến sĩ S. K, Mookerjee, *Buddhist Philosophy of Universal Flux*, đã đưa ra một giải thích khác thường về (dòng chảy của) sát-na.

[168]* Hán: hữu hiệu năng 有效能

[169]* Hán: vô hiệu năng 無效能

[170]* Hán: cụ hữu tương xung đột chi tính chất giả tức bất thi ‘nhất cá cá thể.’ 具有相衝突之性質者即不是 ‘一個個體’.

yo viruddha-dharmādhyāsavān nāsāvekaḥ.

[171]* Hán: vĩnh hoàn giả 永亘者.

- kṣepā: động tác, dao động; samarthasya: hiệu năng
samarthasya kṣepāyogāt: tạo hiệu năng trở lại vĩnh viễn
[172] kāraṇaṃ vikṛtiṃ gacchaj jāyate'nyasya kāraṇaṃ;
vikṛtir jāyate yasya śāsvatam iti tan na hi. CS. IX, 9. *Từ
bách kệ*. Thánh Thiên (Āryadeva)
[173]anityaṃ kṛtakam dṛṣṭvā śāsvato' kṛtako yadi;
kṛtakasyāstitāṃ dṛṣṭvā nāsti tenāstu śāsvataḥ. CS. IX, 4. *Từ
bách kệ*. Thánh Thiên (Āryadeva)
[174]*Hán: Phệ-đàn-đa Tuyệt đối luận chủ nghĩa.
[175]*Hán: Thuần túy tồn tại 純...存在.
[176] CS. IX, 5.
[177]*Hán: vô hạn triển diên 無限展延
[178]*Hán: bất khả phân cát 不可分割
[179] Tham khảo *Thắng luận kinh (Vaiśeṣika Sūtra)* (II, i, 29),
dravyatvanityatve vāyunā vyākhyāte.
[180] pradeśini na sarvasmin pradeśo nāma vartate :
tasmāt suvyaktam anyo'pi pradeśo'sti pradeśini. CS. IX, 6.
[181]uktaṃ ca bhagavatā pañcemāni, bhikṣavo, nāma-mātraṃ
pratijñāmātraṃ vyavahāra-mātraṃ saṃvṛtimātraṃ : tad
yathātīto'dhvānāgato'dhvākāśo nirvāṇaṃ pudgalaś ceti. Trích dẫn
trong CSV. trang. 59-60; và MKV. trang. 389.
[182]* Hán: khả dĩ đích vô thường nhân 可異的無常因
[183] CS. IX, 10.
[184] utpannah śāsvatād bhāvāt katham aśāsvato bhavet :
vailakṣanyaṃ dvayor hetuphalayor jātu neṣyate. CS. IX. 11.
[185]MK_19,01, CS. XI, i.
pratyutpanno 'nāgataś ca yady atītam apekṣya hi |
pratyutpanno 'nāgataś ca kāle 'tīte bhaviṣyataḥ ||
若因過去時 有未來現在 未來及現在 應在過去時①
Nếu hơn thời quá khứ, Có vị lai, hiện tại.
Vị lai và hiện tại, Phải thuộc thời quá khứ.[1]
[186]pratyutpanno 'nāgataś ca na stas tatra punar yadi |
pratyutpanno 'nāgataś ca syātām katham apekṣya tam || MK_19,02
若過去時中 無未來現在 未來現在時 云何因過去②
Nếu trong thời quá khứ, Không vị lai hiện tại.
Thời vị lai hiện tại, Làm sao hơn quá khứ? [2]
[187]anapekṣya punaḥ siddhir nātītaṃ vidyate tayoh |

pratyutpanno 'nāgataś ca tasmāt kālo na vidyate || MK_19,03
 不因過去時 則無未來時 亦無現在時 是故無二時③

Không hơn thời quá khứ, Thì không thời vị lai.

Cũng không thời hiện tại, Thế nên không hai thời. ③

[188] etenaivāvaśiṣṭau dvau krameṇa parivartakau |
 uttamādhama madhyādīn ekatvādīṃś ca lakṣayet || MK_19,04
 以如是義故 則知餘二時 上中下一異 是等法皆無④

Vì do nghĩa như thế, Thì biết hai thời khác;

Thượng, trung, hạ, nhất, dị... Các pháp ấy đều không. [4]

[189] bhāvaṃ pratītya kālāś cet kālo bhāvād ṛte kutaḥ |
 na ca kaś cana bhāvo 'sti kutaḥ kālo bhaviṣyati || MK_19,06
 因物故有時 離物何有時 物尚無所有 何況當有時⑥

Nhơn vật nên có thời, Ngoài vật đâu có thời.

Vật còn không thể có, Huống là có thời gian. [6]

[190] CS. IX, 12 ff. . . BCA. pp. 502 ff, 516 ff : TS. pp. 185 ff

[191]*pārimāṇdalya: viên thể圓體, viên chu圓周, cầu hình球形,
 圓周; parimāṇa: lượng量, thể體, số數

*pārimāṇdalya parimāṇa: lượng chu viên, thực thể đã tròn đầy viên
 mãn rồi thì không cần đến nhân.*

[192] hetuḥ kaścana deśaḥ syād yasyāhetuś ca kaścana;

sa tena jāyate nānā nānā nityo na yujyate. CS. IX. 12.

Phê phán này không thường được đưa ra.

[193] CS. IX, 13, 14. CSV. p. 48.

Đây là lập luận thường phản đối thuyết cực vi có trong kinh
 điển đạo Phật và các tác phẩm khác. Tham khảo *Duy thức Nhị thập
 tụng (Vimśatikā)* của Thế Thân, pp. 7-8; *Bhāṣya on the Br.
 Sūtras* của Thương-yết-la (Śāṅkara), II, ii, 12.

[194] grahaṇaṃ pūrvabhāgena paścādbhāgena varjanam;
 tad dvayaṃ naiva yasyāsti sa gantāpi na jāyate. CS. IX, 16.

✧ gamanābhimukha-dehyartham deśasya pūrvāḥ pradeśaḥ pūjyate,
 paścād deśya paścātpradeśaś ca tyajyate. tena gantur gantṛtvam
 utpreṣyate. anamśatvād yasya paramānor agrimena paścimena
 cāvayavena grahaṇaṃ vaijanaṃ ca nāsti sa na gantā. CSV. p. 51.

Phân tích về chuyển động và tính bất khả thi sâu sắc này đối
 với cực vi, theo hiểu biết của tôi (tác giả, Murti), là chưa gặp ở
 đâu.

[195] ādir na vidyate yasya yasya madhyam na vidyate :

vidyate na yasyāntaḥ so'vyaktaḥ kena dṛśyate. CS, IX, 18.

[196] nastāḥ phalena yad dhetus tena hetur na śāsṣvataḥ;
yasmiñś ca vidyate hetuḥ phalaṁ tasmin na vidyate. CS. IX, 18.

[197]*Hán: danh ngôn thi thiết 名言施設, giả danh 假名

[198]*Phiên âm bồ-đặc-già-la 補特伽羅. Tân dịch: Sát thủ thú,
數取趣, số giả 數者 Cựu dịch: Nhân 人, chúng sinh 眾生.

[199]* Phần trong ngoặc vuông là của người dịch.

[200]pudgalātmavādinā tu punarantaścara-tīrthakāḥ skandhebhyaś
tat-tvānyatvābhyaṁ avācyaṁ pudgalanāmānam ātmānam icchanti.
BCAP. p. 455.

Tham khảo thêm MKV. pp. 283-4: na caivam ātmā nityā-nitya-
bhūtaḥ. tasya hi skandhebhyaś tattvānyatvāvaktavyavan
nityaivenānityatvenāpyavakta-vyatā vyavasthāpyate.

AKV. (p. 700): yathendhanam upādāyāgniḥ prajñāpyata iti.
dravyaśan pudgalaḥ. *nānyo nānanya* iti. svam upādānam upādāya
prajñāpyamānatvāt. yo hi bhāvo *nānyo nānanya* iti svam upādāya
prajñāpyamānaḥ sa dravyaśaṁ tad yathā'gnir iti
Vātsīputrīyābhiprāyaḥ.

[201]* Pudgalavāda (s); Trụ tử bộ, còn được gọi là Độc Tử bộ (s:
Vātsī-putrīya), do vị tăng Độc Tử (s: Vātsīputra) sáng lập.

[202]Long Thụ khảo sát lập trường của Độc tử bộ (Vātsīputriya)
về Ngã bồ-đặc-già-la (pudgalātman) trong *Căn bản Trung quán
luận tụng (Mādhyamika Kārikā)* phẩm thứ IX (Pūrvaparīkṣā), và ví
dụ Lửa-Nhiên liệu trong phẩm thứ X (Agnīndhanaparīkṣā).
BCAP.—pp. 455-6. TS. pp. 125 ff.

[203]MA. VI, 127-8 (còn được trích trong MKV. p. 342).

[204]nāpy abhūtvā samudbhūto doṣo hy atra prasajyate |
kṛtako vā bhaved ātmā sambhūto vāpy ahetukaḥ || MK_27,12

先無而今有 此中亦有過 我則是作法 亦為是無因⁽¹²⁾

Trước không mà nay có, Trong đây cũng có lỗi.

Ngã tức là tác pháp, cũng chính là vô nhân. [12]

[205] tasya pūrvakasyātmanas tatra nastatvād iha cānyasyaiva
codpādanāt pūrvakasyātmana ucchedaḥ syāt, tasmiñś cātmany
ucchinne karmaṇām adatta-phalānām evāśraya-vicchedena
vicchadāt bhoktuś cābhāvān nāśa eva syāt. atha pūrvakenātmanā
kṛtasya karmaṇa uttarenātmanā phalaparibhogaḥ parikalpyeta,
tathāpyanyena kṛtasya karmaṇa phalasyānyena upabhogaḥ syāt.
MKV. p. 580.

[206] na copādānam evātmā vyeti tat samudeti ca |
katham hi nāmopādānam upādātā bhaviṣyati || MK_27,06
但身不為我 身相生滅故 云何當以受 而作於受者⑥

Nhưng thân không là ngã, Vì thân tướng sanh diệt.

Làm sao cho cái thọ, Mà làm thành Thọ giả? [6]

[207] ātmā tīrthyaiḥ kalpyate nityarūpo' kartā bhoktā nīrguno
niṣkriyāś ca; kaṁcit kaṁcid bhedam āsṛitya taṣya bhedam yātā
prakriyā tīrthikān. Ām.MA. VI, 121 (như trích trong MKV. p. 344).

[208] anyah punar upādānād ātmā naivopapadyate |
grhyeta hy anupādāno yady anyo na ca grhyate || MK_27,07
若離身有我 是事則不然 無受而有我 而實不可得⑦

Nếu lìa thân có ngã, Điều ấy tất không đúng.

Không thủ mà có ngã, Nhưng thật không thể được. [7]

[209] Xem *Bảo hành vương chính luận* (s; *Ratnāvalī*) 寶行王政論 của Long Thụ, được trích dẫn trong MKV. p. 345.

Tham khảo học thuyết của trường phái triết học Kant, cho rằng Bản ngã siêu nghiệm (Transcendental Ego) (I) là trừu tượng rỗng không, không có phạm trù và nhiều lớp dữ liệu giác quan (trần cảnh; sense-data).

[210] CS. X, 3.

[211] Xem MKV. pp. 432 ff. và p. 341.

[212] bhāvasya nāsparśavataḥ preranā nāma jāyate;
tasmād dehasya cestāyāḥ kartā jivo na jāyate. CS. X, 5.

[213] kriyāvan chāśvato nāsti nāsti sarvagate kriyā;
niṣkriyo nāstikā-tulyo nairātmyam kim na te priyam. CS. X, 17,

[214] tayoś copādeyopādātroh parasparāpekṣayoḥ karma-kāravat
eva siddhir na svābbāviki... 'kanna-kartṛbhyām śeśān bhāvan
vibhāvayet." MKV. pp. 189-90.

[215]* Hán: bất tức bất ly uẩn ngã.

[216] darśanaśravaṇādibhyo vedanādibhya eva ca |
yaḥ prāḇ vyavasthito bhāvaḥ kena prajñāpyate 'tha saḥ || MK_9,03
若離眼等根 及苦樂等法 先有本住者 以何而可知③

Nếu lìa căn con mắt, Pháp khổ, lạc vẫn vẫn,

Mà bốn trụ có trước, Do đâu mà biết có? [3]

[217] vināpi darśanādīni yadi cāsau vyavasthitaḥ |
amūny api bhaviṣyanti vinā tena na saṁśayaḥ || MK_9,04
若離眼耳等 而有本住者 亦應離本住 而有眼耳等④

Lìa các căn mắt, tai, Mà nói có bốn trụ;

Cũng nên là bốn trụ, Có mắt, tai vân vân [4]

[218]sarvebhyo darśanādibhyo yadi pūrvo na vidyate |
ekaikasmāt katham pūrvo darśanādeḥ sa vidyate || MK_9,07

若眼等諸根 無有本住者 眼等一一根 云何能知塵 ⑦

Mắt vân vân các căn, Đã không có bốn trụ.

Mắt vân vân mỗi căn, Làm sao nhận biết trần? ⑦

[219] darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpy atha |
bhavanti yebhyas teṣv eṣa bhūteṣv api na vidyate || MK_9,10

眼耳等諸根 苦樂等諸法 所從生諸大 彼大亦無神 ⑩

Nếu thấy nghe đều khác, Người cảm thọ cũng khác.

Khi thấy cũng là nghe, Thế thì nhiều thần ngã. [10]

[220] prāk ca yo darśanādibhyaḥ sāmpratam cordhvaṃ eva ca
na vidyate 'sti nāstīti nivṛttāḥ tatra kalpanāḥ || MK_9,12

眼等無本住 今後亦復無 以三世無故 無有無分別 (12)

Mắt, tai... không bản trụ, Nay và sau cũng không.

Vì ba thời chẳng có, Không có, chẳng phân biệt. [12]

prthak prthag asiddhayoḥ sahabhāvadarśanāt śaśaṅgayor iva
atmopādānayoś ca psiraspara-nirapekṣayoḥ prthak prthag
asiddhatvāt sāmpratam api nāsti. MKV. p. 199.

[221] MKV. p. 202. sāpekṣānām api padārthānām sasvābhāvya
darśanād evaṃ upādānasāpekṣo'pyupādātā sasvabhāvo bhaviṣyati;
upādātṛsāpekṣm copādānam ity agnīndhanavad etau bhaviṣyata
upādānopādātārāv iti.

[222] yad indhanam sa ced agnir ekatvam kartṛkarmanoh |
anyaś ced indhanād agnir indhanād apy ṛte bhavet || MK_10,01

若燃是可燃 作作者則一 若燃異可燃 離可燃有燃 ①

Nếu lửa tức là củi, Tác, tác giả là một.

Nếu lửa khác với củi, Là củi ra có lửa. [1]

nityapradīpta eva syād apradīpanahetukaḥ |

punarārambhavaiyarthyam evaṃ cākarmakaḥ sati || MK_10,02

如是常應燃 不因可燃生 則無燃火功 亦名無作火 ②

Như thế lửa thường cháy, Không cần dùng đến củi.

Chẳng cần công đốt lửa, Cũng là lửa vô tác. [2]

paratra nirapekṣatvād apradīpanahetukaḥ |

punarārambhavaiyarthyam nityadīptaḥ prasajyate || MK_10,03

燃不待可燃 則不從緣生 火若常燃者 人功則應空 ③

Lửa không cần đến củi, Thì chẳng từ duyên sanh.

Lửa nếu thường bốc cháy, Công người sẽ vô ích. [3]

[223] MKV. pp. 206 ff.

[224] yo 'pekṣya sidhyate bhāvas tam evāpekṣya sidhyati |
yadi yo 'pekṣitavyaḥ sa sidhyatām kam apekṣya kaḥ || MK_10,10
若法因待成 是法還成待 今則無因待 亦無所成法⑩

Nếu pháp do nhân thành, Pháp ấy lại thành nhân.

Nay không có nhân thành, Cũng chẳng pháp được thành. [10]

[225] agnīndhanābhyāṃ vyākhyāta ātmopādānayoḥ kramāḥ |
sarvo niravaśeṣeṇa sārđham ghaṭapaṭādibhiḥ || MK_10,15

以燃可燃法 說受受者法 及以說瓶衣 一切等諸法⑮

Với trường hợp lửa củi, Mà nói thọ, thọ giả.

Và nói đến bình, áo, Và tất cả các pháp. [15]

[226] evaṃ nānya upādānā na copādānam eva saḥ |
ātmā nāsty anupādāno nāpi nāsty eṣa niścayaḥ || MK_27,08
今我不離受 亦不即是受 非無受非無 此即決定義⑧

Nhưng nay không là thủ, Mà chẳng phải chính thủ.

Chẳng không thủ chẳng không, Đây tức nghĩa quyết định. [8]

[227] MKV. pp. 354 ff. ātmā hi ātmano nātha, v.v.... và
nāstītha sattva ātmā vā dharmās tu ete sahetukāḥ; anātmānaḥ
sarvadharmāḥ, v.v...

[228] ātmety api prajñāpitam anātmety api deśitam |
buddhair nātmā na cānātmā kaścid ity api deśitam || MK_18,06

諸佛或說我 或說於無我 諸法實相中 無我無非我⑥

Chư Phật hoặc nói ngã; Hay nói là vô ngã.

Trong thật tướng các pháp, Không ngã, chẳng phi ngã. [6]

[229] Tham khảo MKV. pp. 356-60: yataś caivam
hīnamadhyotkrṣṭa-vineya janāśayanānātvena ātmānātmatadubhaya-
pratiśedhena Buddhānām bhagavatām dharma-deśanā pravṛttā,
tasmān nāstyāgamabādhō Mādhyamikānām. MKV.
p- 359.

[230]*Hán: vô định tính 無定性

[231] nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛttaś cittagocaraḥ |
anuppannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā || MK_18,07
諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃⑦

Thật tướng các pháp đó, Tâm hành ngôn ngữ đoạn;

Không sanh cũng không diệt, Tịch diệt như Niết-bàn. [7]

[232] sad asat sadasac ceti nobhayaṃ ceti kathyate;
nanu vyādhivaśāt sarvam auśadham nāma jāyate. CS. VIII, 20.

[233] CS. VIII. 15.

[234]* Nguyên văn tiếng Latin: cụ thể, trong thực tế.

[235]* Hán; giảm trừ bội ý, quy kết bội lý.

.

CHƯƠNG 8

QUAN NIỆM CỦA TRUNG QUÁN VỀ TRIẾT HỌC NHƯ LÀ BÁT-NHÃ BA- LA-MẬT-ĐA

1. PHÊ PHÁN HAY TỰ THÂN BIỆN CHỨNG PHÁP CHÍNH LÀ TRIẾT HỌC

Người ta thường đòi hỏi một hệ thống triết học là phải nêu ra được cho chúng ta quan điểm của họ về thực tại tối hậu—Thượng đế (God), linh hồn và vật chất. Các hệ thống triết học được dán những nhãn hiệu Nhất nguyên luận (monism), Nhị nguyên luận (Dualism), Duy tâm luận (Idealism), Thực tại luận (Realism), v.v... là tùy thuộc vào bản chất các lời giải đáp mà các hệ thống triết học ấy đưa ra. Triết học Trung quán không phải là một hệ thống triết học theo nghĩa này. Không đâu có những nỗ lực khơi dậy những vấn đề như vậy về tính tiên phong của nó. Biện chứng pháp không phải là phần chính yếu của những học thuyết, mà chính sự phê phán của nó mới là học thuyết. Triết học, đối với Trung quán, không phải là giải thích hiện tượng thông qua các mô thức khái niệm. Đó là phương thức của suy đoán giáo điều (đrợt; dogmatic speculation), không đem lại cho chúng ta sự thực. Biện chứng pháp có ý định là một chất giải độc hữu hiệu cho căn

bệnh giáo điều của lý trí; đó chính là sự phê phán các học thuyết (*sūnyatā sarva-dṛṣṭinām*). Tự thân biện chứng pháp chính là triết học.

Sự phê phán các học thuyết không phải là một học thuyết khác; tánh không của một quan niệm (*dṛṣṭi*)^[1] không phải là một quan niệm khác nữa, mà là Bát-nhã (*prajñā*)—nhận thức phản quán (*reflective awareness*).^[2] Nó cho chúng ta thấy rằng để nhận biết một quan niệm (*dṛṣṭi*; view), ta phải biết đến tính hư vọng của nó. Ý thức phản quán rất cần thiết cho ý thức về cái hư vọng.^[3] Vì biện chứng pháp Trung quán phô bày không thương xót sự sai lầm của mỗi quan điểm triết học, mỗi quan điểm đó đều có vẻ mang đến cho chúng ta bức tranh hoàn hảo duy nhất về tất cả hiện tượng, nó kiềm chế khuynh hướng tư biện giáo điều của Lý tính (*Reason*). Đó là sự đảo lộn tiến trình tự nhiên khi quán sát sự vật thông qua những định kiến, khiến tâm trí chúng ta tỉnh ngộ thoát ra khỏi các khái niệm có trước vốn là động lực chính trong đời sống thường nghiệm của chúng ta.

Cốt yếu quan điểm của Trung quán, lập trường triết học (*Trung đạo quán—madhyamā pratipad*), cốt ở chỗ không để cho ai bị vướng mắc vào các quan niệm và lý thuyết, mà chỉ quán sát bản chất như thật của các pháp mà không dựa vào một quan điểm nào, đó là như thực quán (*bhūta-pratyavekṣā*).^[4] Kinh Bảo tích (*Ratnakūṭa Sūtra*) phẩm *Ca-diếp sở vấn* (*Kāśyapa-parivarta*) phát biểu quan niệm trung đạo (*middle position*) như sau:

‘Bồ-tát muốn tu tập chánh pháp thời phải thường tu tập cách chính quán các pháp (*yoniso dharmaprayuktena bhavitavyam*). Thế nào là chánh quán? Đó là tư duy như thật các pháp (*sarvadharmānām bhūta-pratyavekṣā*). Lại nữa, cái gì là tự tính của như thực chánh quán? Nay, Ca-diếp, đó là không thấy các pháp như là tự ngã, v.v... không cho rằng sắc (*rūpa*), thọ, tưởng, hành, thức là thường

hằng (nitya) hay vô thường (anitya). Đây, Ca-diếp, cho rằng các pháp thường hằng là một cực đoan (antah; end), cho rằng các pháp vô thường là một cực đoan khác... cho rằng thực tại có tự ngã (ātmeti) là một cực đoan; cho rằng thực tại chỉ thuộc hình thức (vô ngã; nairātmyam iti) là một cực đoan khác; trung đạo ở giữa hai cực đoan này ngã (ātman) và vô ngã (nairātmya) là điều không thể hiểu thấu được, không thể so sánh được, không hình tướng, không thể diễn bày, không có nơi chốn... đó là Trung đạo (Middle Path)—là cái nhìn chân thực về các pháp.^[5]

Kinh hệ Bát-nhã chứa đựng vô số đoạn kinh văn có nội dung tương tự. ^[6] Long Thụ và trường phái của ngài, bác bỏ mọi quan điểm và hệ thống, từ chối đưa ra quan điểm mới của riêng họ, là đã tỏ ra rất nhất quán về lập trường này. Triết học, đối với Trung quán, không phải là *thế giới quan (weltanschauung)*,^[7] không phải là *giải thích* thế giới bằng các giả thiết hay mô thức đặc thù, dù các mô thức đó có lớn lao đến chừng nào. Đó là phương pháp của khoa học, và có giá trị, vì các giả thiết có thể được xác minh bằng kinh nghiệm giác quan. Tuy nhiên, tiến trình này lại có những giới hạn tất yếu. Các hệ thống triết học đều thừa nhận tiến trình này, nhưng lại bỏ qua giới hạn đó; họ tìm kiếm cách nắm bắt toàn bộ vũ trụ và gắng sức đạt đến tuyệt đối. Khi thiếu vắng bất kỳ tiêu chuẩn khác quan nào để có thể giảm trừ những quan niệm đáng ngờ và không thích đáng, thì hệ quả tất yếu là sẽ tạo nên vô số hệ thống tư tưởng và những xung đột không thể nào tránh khỏi. Kết quả là những bế tắc triết học. Điều này sẽ mở rộng tầm mắt chúng ta cho thấy những bất toàn của phương pháp khoa học (giả thiết và giải thích) về triết học. Sự thừa nhận phương pháp khoa học chỉ có thể dẫn đến kết quả trong việc đồng nhất có phương hại cho khoa học và triết học về sau. Triết học trở nên vô dụng và kiêu căng. Thực chứng luận (Positivism), theo nghĩa hạn

ché thảo luận có ý nghĩa đối với những điều có thể xác minh bằng thực nghiệm, có nghĩa là đối với khoa học, đã là kết quả tất yếu; và Thực chứng luận trở thành thù địch với siêu hình học chân chính.

Mục tiêu của mọi triết học là đạt được một cách toàn triệt—sự hiểu biết về toàn bộ thực tại. Tri thức triết học do vậy khác biệt với tri thức khoa học, vốn mang tính chất không toàn diện và từng phần. Một lần nữa, triết học tuyên bố sẽ đem lại một kiến thức tuyệt đối chắc thực, không có dấu vết nào rắc rối, nghi ngờ hay hư dối. Đó là kiến thức không bị ảnh hưởng ngẫu nhiên của thời gian, nơi chốn và hoàn cảnh. Cũng theo truyền thống thì triết học đại biểu cho cái thiện tối cao, và các triết gia nhận thức rõ mọi giá trị. Các ngành khoa học đặc thù, và ngay cả nghệ thuật (văn chương và mỹ thuật) chỉ đáp ứng được cho nhu cầu vật chất và văn hóa của con người; thế nên nó không có khả năng đạt đến cái chí thiện (*summum bonum*).^[8]

Tuy nhiên, triết học lại theo đuổi một phương pháp không phù hợp với mục tiêu của nó. Dù mục tiêu đó là thù thắng và khác biệt hẳn với mục tiêu của khoa học nghệ thuật, triết học chủ yếu phải thừa nhận phương pháp khoa học của giả thiết và giải thích hay phương pháp hư cấu của văn học. Các hệ thống triết học chỉ phổ quát hóa phương pháp khoa học và đưa ra một khoảng trời tự do để tưởng tượng được chấp cánh. Ít khi triết học nhận ra rằng ý tưởng khác nhau thì cần phải có những phương pháp khác nhau. Cách làm này của triết học dẫn đến rối loạn và xung đột; triết học đã không tính toán để dành cho chúng ta cái biết đích xác toàn diện và tuyệt đối, đó là lý tưởng của triết học.

Hệ thống triết học Trung quán rất độc đáo trong phương diện này, nó phản bác phương pháp giải thích của văn học và phương pháp cấu trúc tư biện của khoa học vì

nó hoàn toàn không thích hợp với phương pháp triết học. Bởi vì, chỉ cần ngẫu nhiên chọn một khái niệm đặc thù, hay thậm chí kết hợp các khái niệm đó để giải thích hiện tượng là đã mắc phải bao nhiêu vấn nạn rồi. Không có điều gì có thể minh chứng cho chọn lựa ban đầu một ý niệm hay một khái niệm *tiên nghiệm*; điều này tùy thuộc vào khí chất và là vấn đề ý hướng hạnh phúc như của bậc thiên tài.^[9] Một khi chúng ta đã chấp nhận mô thức căn bản, thì cách lập luận chỉ có thể vận hành theo phương thức đó, và lúc đó chỉ có thể phản bác vài khái niệm không nhất quán với nó hoặc đối nghịch với nó. Điều này chỉ có nghĩa là *nếu* anh chấp nhận một ý tưởng, thì tất yếu anh phải tận tụy với hàm ý của nó, chứ không phải tận tụy với chính ý tưởng đó.^[10]

Lại nữa, thừa nhận bất kỳ mô thức tư tưởng nào cũng tất yếu hạn chế phạm vi và hạn cuộc tầm nhìn chúng ta. Tầm mức toàn diện của thực tại không phải vậy, và không thể bao trùm hết được. Định tính (determination) chính là phủ định tính (negation). Tính phổ biến (Universality) luôn luôn né tránh sự nắm bắt của chúng ta như đường chân trời. Ngoài ra, như đã trình bày, chúng ta không có cách nào làm lắng dịu những cuộc tranh luận trong những hệ thống triết học. Với phương pháp đang theo đuổi, sự khác biệt càng gia tăng theo thời gian; và có những biểu thị rõ nét, như ví dụ điển hình từ lịch sử triết học Đông cũng như Tây, cho thấy cách giải thích này là đúng đắn. Những dị biệt đó có khuynh hướng ném sự nghi ngờ vào những học thuyết triết học. Điều tuyệt đối chắc chắn mà chúng ta tìm kiếm trong triết học là một lý tưởng không thể nào có được thông qua phương pháp này.

Phương pháp Trung quán là nhằm giải trừ khái niệm (deconceptualise) ra khỏi tâm thức và trút sạch mọi gánh nặng khái niệm, thường nghiệm cũng như tiên nghiệm.

Biện chứng pháp không phải là thông lộ cho sự thâm thập thông tin, mà là để tẩy sạch kiến thức; đó chính là con đường thanh tịnh hóa tri thức. Như là hệ quả, sự thanh tịnh hóa đạo đức bị nhiễm ô cũng được tiếp nối. Phương pháp là phủ định. Tính phổ quát và hiểu biết đích thực được tiếp cận, không phải bằng tổng hợp các quan điểm đặc thù mà bằng cách mạnh dạn loại trừ chúng; bởi vì, một quan niệm luôn luôn là đặc thù. Đó chính là loại trừ mọi hạn chế mà mô thức khái niệm tất yếu bị áp đặt. Đó không phải là chủ nghĩa hư vô (nihilism), mà chính quan điểm của nó cho rằng tất cả đều là không. Biện chứng pháp phủ nhận tất cả mọi quan điểm kể cả chủ nghĩa hư vô.

Hàm ý của phương pháp Trung quán là thực tại bị che phủ dưới nhiều tầng lớp khái niệm và quan điểm của chúng ta. Phần lớn là *tiên nghiệm (a priori)*, đây là vô minh (avidyā),^[11] mà trong triết học Trung quán cho rằng giống như cấu trúc khái niệm che khuất thực tại. Thực tại hiển bày bằng cách vén mở bức màn ấy, tháo bỏ lớp mờ đục của khái niệm (śūnyatā of đrịtì).^[12] Triết học thực hiện chức năng gỡ bỏ này. Cả trong tiến trình và ở đỉnh cao của nó.^[13] Tri thức lúc đó trở nên thuần tịnh (amala; pure) và trong lắng (bhāsvara; transparent)^[14] đến mức không có sự phân biệt nào còn tồn tại giữa Thực tại và Tri thức (Intellect) nắm bắt được nó.

Chân thực (tattva), Thực tại có thể được gọi bằng những tên khác nhau như Pháp tánh (dharmatā), Tuyệt đối (absolute); Trực giác Tuệ giác (Intuition) hay Bát-nhã ba-la-mật-đa (Prajñā-pāramitā). Tuệ giác Bát-nhã thì siêu việt tất cả định tính (determinations), chính là nền tảng Bát khả tư nghi của hiện tượng giới; Trực giác tuệ quán (Bát-nhã Ba-la-mật-đa) cũng siêu việt hai quan niệm cực đoan ('có' và 'không'). Nhấn mạnh đến chức năng nhận biết, các Luận sư Trung quán thích gọi cái Tuyệt đối (Absolute) là Bát-nhã ba-la-mật-đa (Prajñāpāramitā). Bát-

nhã (Prajñā) không phải là chức năng đặc biệt tùy thuộc vào nhân duyên; đó là tuệ giác tự tại đối với mọi hạn chế của khái niệm bằng chức năng phủ định của biện chứng pháp; là tiên phong (*prius*)^[15] trong mọi tác dụng, và là bản thể phổ quát của tâm thức.

Trong hầu hết các hệ thống triết học, phương pháp phê phán phủ định (parapakṣa-nirākaraṇam; negative method of criticism) đều được vận dụng. Mục đích là bác bỏ các quan điểm khác và hóa giải mọi mâu thuẫn, qua đó củng cố lập trường đã được mình nêu ra.

Phê phán các quan điểm khác tự thân là một phương tiện, không phải là cứu cánh. Ngay cả trong triết học Phệ-đàn-đa hay Duy thức, biện chứng pháp chính là sự hỗ trợ cho Thực tại luận mà những hệ thống triết học này xiển dương. Chỉ trong triết học Trung quán thì biện chứng pháp mới không phải là phương tiện mà là cứu cánh. Phê phán tự nó chính là triết học.

Kant tiếp cận gần nhất với quan niệm triết học của Trung quán.^[16] Tác phẩm *Phê phán Lý tính thuần túy* (*Critique*) phô bày sự vô ích của mọi quan niệm, của cả chính Lý tính, để hé mở cho chúng ta tính tuyệt đối.

^[17] Giống như biện chứng pháp Trung quán, triết học Kant phơi bày tính khoe khoang tự phụ của triết học giáo điều để đem đến cho chúng ta tri thức thuần túy. Cũng như triết học Trung quán, *Phê phán Lý tính thuần túy* (*Critique*) không dựng lên bất kỳ quan điểm nào của chính họ khi phê phán các quan điểm khác, họ tin chắc rằng vì tất cả các quan điểm đều thuộc về hiện tượng giới. Tuy nhiên, có một điểm khác biệt quan trọng, hầu như là điểm then chốt, giữa biện chứng pháp Trung quán và triết học phê phán của Kant. Đối với triết học Kant thì phê phán không có giá trị tự thân, ý định của nó là tạo ra con đường an toàn cho niềm tin; chính Lý tính Thực tiễn (Practical Reason) mới bảo đảm cho Kant giá trị bản thể (noumenal values).^[18] *Phê*

phán Lý tính thuần túy là một tác phẩm vang dội nổi bật, nhưng chỉ liên quan bên ngoài đến những quy định thực tiễn, bảo đảm cho Tự do (Freedom), Bất tử (Immortality), và Thượng đế (God).

Trong triết học Trung quán, tự thân biện chứng pháp là siêu hình học chân thực hay là một nền triết học *tuyệt hảo* (*par excellence*). Đồng thời Tự tại (Freedom) với mọi khổ đau là giải thoát con người khỏi Vô minh (Ignorance) vốn là căn nguyên của khổ đau. Và chính là đạt được tính Viên mãn (Perfection) như Như Lai (Tathāgata).

2. TRI THỨC TRIẾT HỌC LÀ BÁT-NHÃ-TRỰC GIÁC BẤT NHỊ

Triết học Trung quán là hệ thống hóa luận giải các kinh hệ Bát-nhã ba-la-mật-đa.^[19] Trần-na (Dīṇāga) đã tóm tắt giáo lý Bát-nhã với sự thán phục như sau: ‘Bát-nhã ba-la-mật-đa (Trí tuệ siêu việt) là tri kiến bất nhị, và đó chính là Như Lai (Tathāgata), là giáo pháp và công phu tu tập, khi đạt đến cứu cánh, sẽ có được danh xưng đồng như nhau.’^[20] Lời nói này mang hàm ý rất thâm diệu.

Siêu hình học hay triết học đích thực (Bát-nhã) là tri kiến bất nhị-Trực giác về Thực tại. Khả tính của trực giác tri thức không những được thừa nhận mà còn được xem như trọng tâm của thực tại. Đó là Sự thật. Trong trực giác, Tri thức và Thực tại biểu hiện đồng thời, bản chất và hiện hữu là đồng nhất. Đó là bất nhị vì phủ nhận mọi đối cực. Chỉ khi nào nhìn sự vật từ khoảng cách xa, qua sự hóa giải khái niệm và quan điểm, thì mới có khả năng xảy ra sự lệch lạc giữa cái tồn tại và nhận biết của chúng ta về nó. Lý tính vận hành thông qua dấu hiệu sai biệt và sự phân biệt. Nó không thể nào bỏ qua nhị nguyên tính của các đối cực mà không đánh mất bản

chất của nó như là Lý tính. Lập trường của Lý tính là thuộc về quan điểm riêng biệt; nó không phải là tri thức phổ quát hay tri thức vô tư. Bất nhị trí (jñānam advayam; non-dual knowledge) ^[21] chính là thủ tiêu mọi quan niệm riêng biệt vốn hạn chế và bóp méo thực tại.

Bất nhị (non-duality), đối với Trung quán, không phải như trong triết học Hegel, đạt đến nó bằng tổng hợp các quan điểm đặc thù, mà đạt đến bất nhị bằng cách phủ định chúng.^[22] Một quan điểm chỉ bị phủ nhận khi chúng ta ý thức về *sai lầm* của nó. Ý thức về sự sai lầm có nghĩa là những gì hiện ra là bất khả phân và đơn giản là không thực sự như vậy, mà hóa ra là cả bó mâu thuẫn. Và chỉ khi nào chúng ta phân tích một nội dung thành những thành tố cấu tạo nên, như thế ta mới biết sự sai lầm của nó, ta mới trở nên phản tỉnh. Thế nên khi nói rằng Trung quán bắt đầu với phủ định và xem tất cả phán đoán và quan niệm đều là hư vọng, có nghĩa muốn nói rằng siêu hình học bắt đầu bằng sự phê phán hay ý thức phản quán.

Có một nền tảng chung giữa trung quán và các hệ thống tuyệt đối luận khác như Duy thức (Vijñānavāda) và Phê-đàn-đa, chúng đều bắt đầu với phủ định hay ý thức về hư vọng.^[23] Tất cả Tuyệt đối luận (Absolutism) đều được thiết lập trên sự phủ định nhị nguyên tính là hư vọng. Nhưng hư vọng mà nó dùng để khởi đầu và phương thức phủ định lại khác nhau trong từng hệ thống. Triết học Phê-đàn-đa và Duy thức (Vijñānavāda) bắt đầu với vọng tưởng thường nghiệm—dây thừng-con rắn hay vật trong mộng. Đối với triết học Phê-đàn-đa (Vedānta), hư vọng ở chỗ nhầm lẫn vật này (Being) với vật kia, khi nhầm lẫn ‘vật này’ là ‘con rắn.’ Nhưng ‘vật này’ là thực hữu, nó tồn tại độc lập với hành vi nhận biết. Ngay cả khi đang nhận lầm là ‘con rắn,’ thì dây thừng (‘vật này’) đã tồn tại trước đó rồi, như là dữ liệu nền. Tuy nhiên, con rắn,’ là hư vọng vì nó không tồn tại tách biệt với cái được nhận biết

(drśyatvāt mithyā); nó đã hoàn toàn bị mờ nhạt bên trong sự lĩnh hội (pratibhāsa-mātra-sarīratva).

Sự phân tích về tính hư vọng của dây thừng-con rắn này được áp dụng cho tính hư vọng của vũ trụ. Brahman là Tồn tại Thuần túy (sanmātra; Pure Being)^[24] tương ứng với ‘vật này’, và là thực hữu; còn hiện tượng giới là cái được áp đặt lên trên cái thực hữu, tương ứng với ‘con rắn.’^[25]

Đối với Duy thức (Vijnānavāda), hư vọng là ở khách thể hóa sai lầm những gì bản chất là trạng thái của thức: một ý tưởng bị nhận lầm đối tượng ngoại tại (idam).^[26] Trong giấc mơ và các ảo tưởng khác, có sự gán ghép sai lầm sự vật tồn tại độc lập (khách quan) cho một ý tưởng hay trạng thái của ý thức. ‘Con rắn’ là thực hữu theo nghĩa ý tưởng, nhưng đặc tính bên ngoài được giả định (supposed externality) của nó đối với ý thức là ‘vật này’ thì không thực hữu.^[27] Sự phân tích về hư vọng này được áp dụng cho hiện tượng giới. Đối tượng được đưa ra là biến kế sở chấp (parikalpita; falsely constructed), trong khi ý thức (vijñāna) tất yếu phải thực hữu như là công cụ cấu trúc nên đối tượng không thực hữu.^[28]

Có điểm khác biệt giữa triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức trong sự phương tiện về vọng tưởng, thực chất hầu như là sự hoán vị (transposition).^[29] Chuyển đổi là đối với thực tại của điều được nêu ra, ‘vật này’(idam) là thực hữu đối với triết học Phệ-đàn-đa, ‘Con rắn’ là hư vọng vì nó là sinh vật của cấu trúc chủ quan. Triết học Phệ-đàn-đa phân tích về hư vọng là mang tính Thực tại luận (realistic) và đứng trên lập trường tri thức, trong đó đối tượng được nhận thức độc lập đối với hành vi nhận thức và hiển nhiên là vật-tự thân (vastutantra; thing-in-itself).^[30] Duy thức phân tích hư vọng từ góc độ ngược lại. Thực tại trong hệ thống này chính là hoạt động cấu trúc của ý thức, đơn độc gán ý nghĩa cho sự vật. Ở đây tính độc lập của hành động chủ quan của tri thức chính là yếu tính

của cái không thực; ‘vật này’(idam) trong bối cảnh hư vọng, ‘cái này là con rắn’ là sai lầm. Thuật ngữ cả hai hệ thống triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức có một điểm chung. Chúng đều bắt đầu bằng thực hữu để kinh nghiệm được và xem cái thực hữu đó như là sở y (adhiṣṭhāna) cho sự trình hiện của hư vọng. Có hai giai đoạn trong cách tiếp cận—trước hết là phân tích về hư vọng mang tính thường nghiệm, và kế đến là vận dụng theo phân tích của nó vào thế giới hư vọng theo phép loại suy. Điều này đã du nhập một yếu tố của chủ nghĩa giáo điều; bởi vì chẳng phải triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức đã mở rộng những gì chân thực của thế giới thường nghiệm đến với tuyệt đối hay sao? Ngay cả nếu thừa nhận những phân tích của họ là đúng, ta vẫn có thể chỉ ra rằng những phân tích về hư vọng thuộc thế giới thường nghiệm không thể được áp dụng hoàn toàn trong thế giới hư vọng được.

Tiền đề các hiện tượng đều là hư vọng không tất yếu phải đi theo sau sự kiện hư vọng xảy ra trong thế giới thường nghiệm. Vấn đề là chính tiền đề đó phải thể hiện mọi ảnh hưởng phổ quát trên tất cả các hiện tượng. Tín hiệu để tuyên bố thế giới như huyền và có cái gì đó thực hữu khi tạo nên nền tảng bên dưới ắt phải được tìm kiếm trong thể cách siêu luận lý của tri thức (extra-logical mode of knowledge).^[31]Ta đã được chỉ ra trong chương trước rằng triết học Phệ-đàn-đa khởi đi bằng Tồn tại Thuần túy (reality of Being) như được *khải thị* trong Áo nghĩa thư (Upaniṣad); và Duy thức tông (Vijñāna-vāda) tự đặt mình trên cảnh giới giải thoát tối cao của thiền định, trong cảnh giới đó đối tượng vật chất đều được phóng xạ, chỉ còn thức là thực thể duy nhất.

Khác với các quan điểm trên, Trung quán khởi đầu với lập trường cho rằng chính thế giới là hư huyền trong tất cả mọi chiều hướng và mang tính phổ quát. Thế nên Trung quán tránh được các thể thức giáo điều của sự khoáng

trương theo lối loại suy được vận dụng trong triết học Phê-đàn-đa và Duy thức tông. Thế giới hư huyền được trình bày trong Trung quán như tổng thể và mâu thuẫn lâu dài của Lý tính–mâu thuẫn vô cùng tận của các quan điểm triết học. Lập trường Trung quán chỉ có liên quan với hư vọng mang tính siêu nghiệm. Như một vài quan điểm triết học có quan niệm về thực tại, triết học Trung quán khi nhận thức về tính hư vọng của các quan niệm, là nhận thức về tính hư huyền của thế giới được mô tả bởi các quan niệm đó. Chẳng hạn, khi bác bỏ các học thuyết khác nhau về nhân quả (hữu thân kiến; satkāryavāda), (phi hữu thân kiến; asatkāryavāda), v.v... thì Trung quán đã bác bỏ quan hệ nhân quả như là một khía cạnh cấu thành thực tại.

Tuy nhiên, phải nói rằng biện chứng pháp Trung quán, vốn là phê phán các quan điểm triết học, nó chỉ có thể tiến hành khi nào các hệ thống triết học khác đã được định hình. Trung quán không thể nào là một hệ thống triết học uyên nguyên. Điều này có thể khiến cho triết học Trung quán có vẻ ngẫu nhiên, vì nó phải tùy thuộc sự phát khởi ngẫu nhiên của các hệ thống triết học và các đối thủ của họ. Tuy nhiên, như đã được trình bày, tính đối kháng là cần thiết và đã hàm tàng trong tự thân Lý tính. Hệ thống triết học Trung quán có thể về sau này, nhưng sự sinh khởi của nó là tất yếu về mặt luận lý; động lực bên trong của ý thức triết học dẫn đến siêu nghiệm luận (transcendentalism) trong triết học Trung quán.

3. SỰ KHÁC BIỆT GIỮA ADVAYA^[32] VÀ ADVAITA

Trong cả ba hệ thống Tuyệt đối luận (absolutisms),^[33] tri thức tối thượng được cho là trực quán, vượt qua mọi dấu vết nhị nguyên. Tuy nhiên, cần phải có phân biệt giữa advaya (bất nhị) của Trung quán và advaita (phi nhị nguyên) của triết học Phê-đàn-đa,^[34] cho dù rõ ràng sự khác biệt hóa ra chỉ là sự chú trọng về cách tiếp cận. *Advaya* (bất

nhị) là cái biết siêu việt nhị nguyên đối lập ‘có’ và ‘không,’ ‘Hiện hữu’ và ‘Biến dịch’, v.v... Đó là *cái biết siêu việt* sự phân biệt bằng khái niệm. *Advaita (phi nhị nguyên)* là tri thức về thực thể vô sai biệt—Brahman (Tồn tại Thuần túy; Pure Being) hay Thức (Vijñāna) (Ý thức Thuần túy; Pure consciousness). Duy thức tông dù sử dụng thuật ngữ *advaya (bất nhị)* cho tính tuyệt đối, nhưng thực ra là một hệ thống triết học *phi nhị nguyên (advaita)*.

Advaya (bất nhị) đơn thuần là tiếp cận trên phương diện nhận thức luận (epistemological); *phi nhị nguyên (advaita)* là tiếp cận trên phương diện bản thể luận (ontological). Mỗi quan tâm duy nhất của *Bất nhị luận (advaya vāda)* Trung quán là tịnh hóa khả năng của cái biết. Sai lầm căn bản nằm trong trí năng bị ảnh hưởng bởi khuynh hướng thâm căn cố đế, nhìn Thực tại (Reality) là đồng nhất hay là dị biệt, thường hằng hay đoạn diệt, đa dạng hay nhất thể, v.v... Những khái niệm này bóp méo thực tại, và biện chứng pháp cung ứng phép điều chỉnh cho đúng. Với sự thanh tịnh hóa trí năng, Trục quán (bát-nhã; prajñā) sẽ hiển lộ; Thực tại được nhận ra như nó đang là, Chân như (tathatā) hay Thật tế (bhūtakoti). Sự nhấn mạnh là ở *thái độ đúng đắn trên nhận thức của chúng ta* chứ không phải là đối tượng được nhận thức.

Về lập trường bản thể luận (ontology) của Phi nhị nguyên (advaita) Phệ-đàn-đa (Vedānta), sự nhấn mạnh là trên đối tượng được nhận thức. Khi đối tượng được nhận thức là phổ quát và không còn dị biệt, thì năng lực nhận thức cũng trở nên tập trung và tan biến trong đó (brahma veda brahmaiva bhavati); kinh nghiệm được Brahma là bất nhị (akhaṇḍa; non-dual). Mục tiêu chính của Phệ-đàn-đa và Duy thức tông là tìm kiếm cái chân thật duy nhất và hòa nhập với tâm, thành nhất thể với thực tại. Biện chứng pháp được vận dụng để chứng minh sự sai lầm về Thực tại từ những quan điểm đối lập. Phệ-đàn-đa vận dụng biện

chứng pháp để phá trừ sai biệt (bheda), tính đa nguyên (dvaita; plurality)^[35] và đặc thù (pariccheda; particularity),^[36] qua đó gián tiếp thiết định thực tại duy nhất của Tồn tại thuần túy (Pure Being) là bất biến, phổ quát và hiển nhiên. Duy thức vận dụng biện chứng pháp để phản bác thực tại tính của đối tượng và tính đa nguyên; qua đó gián tiếp thiết định thực thể duy nhất của Thức (vijñāna).

Tuy nhiên, Trung quán không có lý thuyết về hiện hữu và lý thuyết về bản thể luận (ontology). Điều này có lẽ, theo các Luận sư Trung quán, dễ khiến sa đà vào lối suy đoán giáo điều (dṛṣṭivāda). Đối với Phê-đàn-đa và Duy thức thì Trung quán với cách tiếp cận thuần túy nhận thức luận (epistemological) và không có học thuyết về thực tại luận, mà có vẻ là học thuyết về hư vô (sarva-vaināsika, śūnya-vāda; nihilistic). Thái độ ‘không học thuyết’ của Trung quán được các Luận sư Phê-đàn-đa và Duy thức xem là học thuyết về ‘phi thực tại’; họ cáo buộc Trung quán một cách vô lý là đã phủ nhận hoàn toàn thực tại khi thừa nhận một học thuyết về biểu tượng mà không có thực tại tính như là nền tảng của nó (niradhiṣṭhāna bhrama). Thực ra, Trung quán không bác bỏ thực tại, mà chỉ phủ nhận *lý thuyết* về thực tại. Đối với Trung quán, thực tại là siêu việt tư duy, chỉ có thể tiếp cận bằng phủ nhận mọi định tính mà các hệ thống triết học đã gán cho nó. Khi toàn bộ hoạt động của Lý tính bị hóa giải bởi phê phán, đó chính là Bát-nhã ba-la-mật-đa (Prajñā-Pāramitā). *Bát thiên tụng Bát-nhã (Aṣṭasāhasrikā)* với những ngôn từ trong sáng nhất, tuyên bố rằng Bát-nhã ba-la-mật-đa không nên hiểu như là giáo lý về uẩn-xứ-giới, v.v... Các công cụ của khái niệm không thể nào nắm bắt được thực tại. Tính bất khả đắc của các pháp (yo'nupalambhaḥ sarvadharmāṇām; non-apprehension of things) là Bát-nhã ba-la-mật đa. ^[37]

Phương pháp của Trung quán là phủ định, không phải là kết quả. Trung quán phủ nhận mọi *quan niệm* về Thực tại chứ không phủ nhận Thực tại, và Trung quán lập thành sự phủ nhận các quan niệm chính biện chứng pháp—là phương tiện để thể nhận thực tại.

4. BẢN CHẤT TRỰC GIÁC TRUNG QUÁN—BÁT-NHÃ (PRAJÑĀ)

Trực giác Trung quán (bát-nhã; prajñā) không liên quan gì với trực giác từ các giác quan, vốn là hoạt động tiêu biểu trong thế giới thường nghiệm. Điều này xảy ra khi các giác quan được kích thích bởi các trần cảnh (sense-data) cụ thể, rồi phản ứng lại trong những tình huống thích hợp. Đó là hành vi nhất thời với một nội dung có hạn. Nhưng Bát-nhã không phải là trạng thái nhất thời, mà chính là bản chất của các hiện tượng. Dù được thể chứng trạng thái tinh khôi trong cảnh giới thiền định tối cao, Bát-nhã không phải là công năng riêng biệt trong phạm vi hạn chế, mà là tính chất của các pháp (prakṛtir dharmaṇām). Trực giác đó phải được xem như dạng thức chung và bất biến của tri thức, mà các phương thức nhận biết khác đều thuộc cùng chủng loại.^[38] Tuy thế, đối với thuyết phản khái niệm (anti-conceptualism),^[39] trực giác Trung quán không nên lẫn lộn với quan niệm trực giác lý trí của trường phái triết học Bergson. Trong triết học Bergson, Lý tính không gian hóa hiện tượng, nó làm đông cứng thực tại sống động, *élan vital*^[40]—nguyên lý của sự sống. Theo Bergson, Thực tại chỉ có thể nắm bắt được bằng cách đồng nhất chính mình với nó bằng tinh thần đồng cảm (sympathetically). Từ những ví dụ mà Bergson gợi ý và cách giải thích của ông về quá trình tiến hóa, đối với Bergson trực giác đó hiển nhiên là thuộc về bản năng tự trong bản chất; vị trí của nó là *dưới-lí trí* (*infra-rational*).^[41] Sẽ không quá sai lầm khi nói rằng Bergson

muốn chúng ta chìm xuống đẳng cấp như chim chóc và côn trùng. Ông không áp đặt bất kỳ kỷ luật nào để đạt đến khả năng này hay đề đề nén lý trí. Bát-nhã trong Trung quán, mặt khác, là không có khuynh hướng bẩm sinh và không nên đồng nhất nó với bất kỳ động lực sinh học nào. Nó là siêu-lý trí (supra-rational).^[42]

Biện chứng pháp ngay từ khởi thủy (*de novo*)^[43] không làm cho trực giác trở nên hiện hữu, trực giác chỉ loại bỏ những chướng ngại và hạn chế đã khiến che mờ trực giác. Thực chất đó không phải là sở đắc, dù nó có vẻ là như thế qua việc đào luyện tâm linh của cá nhân. Có tính chất lạ thường trên phương diện nhận thức luận (epistemological) chứ không phải bản thể luận (ontology). Vì trí bất nhị (non-dual knowledge) không phải là được tích lũy từ dữ liệu thông tin, không phải có được qua bất kỳ công năng đặc biệt nào, mà do hóa giải tâm thức ra khỏi khuynh hướng tự nhiên của nó là chia chẻ và khái niệm hóa.

Trí bất nhị (non-dual knowledge), tức bát-nhã (prajñā) là trực giác phi nội dung (contentless Intuition). Không có một điều gì đối lập như là một vật đối kháng với nó. Do vậy nó luôn luôn được mô tả là bất nhị (advayā; non-dual), vô phân biệt (advaidhīkāṛā; non-bifurcated). Có lẽ đúng hơn khi nói rằng Tuyệt đối hay toàn thể thực tại chính là nội dung của trực giác này, chứ không phải là một đối tượng cụ thể có giới hạn. Theo giải thích này, kinh văn Bát-nhã ba-la-mật-đa thường nói về trực giác là thậm thâm (gambhīrā; unfathomable); không thể suy lường, (aprameya; immeasurable),^[44] không thể tính toán (asamkhyeya; Infinite)^[45] được, nó thực sự không thể diễn đạt được, vì quá sâu kín đối với ngôn từ, quá phổ quát cho sự áp dụng mọi phân biệt.^[46]

Tâm thức khi đã tự tại đối với các chướng ngại (āvaraṇa) thì nó sẽ hoàn toàn trong suốt. Trong trạng thái đó tâm không phân biệt đối với thực tại, thế nên tướng trạng của

cái này cũng là tương trạng của cái kia. Trục giác là Tuyệt đối.

Trong Trục giác về tính Tuyệt đối, không có ý thức về sự thực chứng; bởi vì, điều đó sẽ chống lại tính thanh tịnh và viên mãn của trục giác. Để tự ý thức về đối tượng nhận thức, chúng ta phải đứng qua một bên và cách xa nó, phân biệt nó với chính chúng ta và thậm chí lật ngược kiến thức của ta đối với tình trạng chưa biết của mình trước đó. Điều này chỉ có thể có trong dạng rời rạc của sự tiếp thu.^[47] Quan niệm của Trung quán về triết học như là Bát-nhã ba-la-mật-đa (bất nhị-non-dual; trục giác phi nội dung-contentless intuition) loại trừ sự tiệm tiến và ngạc nhiên. Quá trình tiệm tiến hàm ý là mục tiêu được đạt đến một cách liên tục bằng một chuỗi các bước theo thứ tự, và có thể đo lường được. Bát-nhã là trục nhận về thực tại toàn diện ngay lập tức, không nhờ vào những yếu tố ngẫu nhiên như là một chức năng đặc biệt, những hoàn cảnh thuận lợi hay nhờ vào những thông tin có trước. Tiến trình trục nhận về tính Tuyệt đối là tiệm tiến nên không thích hợp. Khoa học khảo sát trật tự ngẫu nhiên của hiện tượng là một khối thông tin, được thu thập và sắp xếp do đội ngũ các chuyên gia trong các lĩnh vực thứ yếu; nên có sự lớn mạnh dần dần trong kiến thức của chúng ta. Ý niệm tiệm tiến của nhận thức chỉ có thể áp dụng cho khoa học, chứ không được áp dụng cho triết học. Tuy nhiên, ta vẫn có thể nhận ra tiến trình rơi rụng của những chướng ngại vốn che mờ tầm nhìn chúng ta về thực tại. Nhưng không có trật tự cũng chẳng có sự thêm vào trong nội dung nhận thức của chúng ta về thực tại. Quan niệm cận đại xem triết học như là khoa học phổ quát, kết hợp và đan xen nhận thức về các khoa học đa dạng thành một hệ thống chặt chẽ, là hoàn toàn khác biệt với quan niệm của Trung quán về triết học như là Bát-nhã ba-la-mật-đa.

5. BÁT-NHÃ LÀ GIẢI THOÁT

Cùng quán chiếu với các hệ thống triết học Ấn Độ khác, Trung quán xem triết học không phải là một khảo sát về hiện tượng mang tính lý thuyết chỉ nhằm thỏa mãn tính hiếu kỳ vô ích. Trong hầu hết các hệ thống triết học Tây phương, có thể nói rằng chúng không mang ý nghĩa đạo đức; không hề đi cùng với bất kỳ dạng quan điểm đạo đức nào, thậm chí còn bỏ qua hoàn toàn.

Đối với Trung quán, triết học khởi đầu bằng phán đoán phủ định hay hư huyền. Hư huyền chính là ý thức về những gì không thể áp dụng được của khái niệm chủ quan về thực tại. Trên phương diện thực tiễn, đó là cảm giác thấm thía về khổ đau, thúc bách tìm kiếm phương thức chấm dứt nỗi khổ. Đau khổ là ý chí bị bức bách—ngăn cản những mong ước của chúng ta trong hoàn cảnh khách quan. Vì những phương tiện thế tục đều không thể giúp cho chúng ta hoàn toàn an trú trong tự do, thoát khỏi khổ đau, nên phải cầu viện đến triết học. Giải thoát khỏi khổ đau đạt được bằng sự chuyển hoá mọi phiền não (kleśa)—là những đam mê vô thức từ nguyên sơ, thúc dục, lôi kéo con người về phía vướng mắc và ràng buộc. Bát-nhã là phủ nhận mọi vọng tưởng (vikalpa)—cấu trúc khái niệm (conceptual constructions). Bát-nhã là đạt đến trí bất nhị, trạng thái siêu việt tầng bậc suy luận của Lý trí. Cứu cánh của sự hành trì thực tế là đạt đến tinh thần lương thiện, siêu việt trạng thái nhị nguyên thiện và ác. Đạo hạnh tâm linh (spiritual) cần phải được phân biệt với đạo đức (moral), vốn đạo đức chỉ là mối quan hệ xã hội dựa trên sự công bằng. Trong đạo đức vẫn còn một đối kháng giữa cái thiện của người này và cái thiện của người kia. Ngay cả trong cá nhân vẫn có sự xung đột nhất thời giữa cái thiện với cái thiện cố hữu thật sự. Biện chứng pháp hóa giải mâu thuẫn tương phản trong lý

trí bằng cách giải trừ căn nguyên của nó—nhị nguyên tính của ‘có’ và ‘không.’ Tương tự như vậy, tu tập tâm linh hướng đến Giác ngộ (Enlightenment), đạt đến Phật quả (Buddha hood) bằng phát bồ-đề tâm (bodhicittotpāda) là hóa giải sự xung đột đạo đức giữa tính thiện riêng tư với tính thiện cộng đồng. Đạo hạnh tâm linh chính là sự hoàn thiện mọi giá trị, đó là giá trị *tuyệt đỉnh* (*par excellence*). Ngài Tịch Thiên (Śānti Deva) nói: ‘Để thoát khổ, đạt được hỷ lạc, phải có niềm tin mạnh mẽ, nhất tâm hướng về giác ngộ (bodhi; enlightenment).’^[48]

Không nên cho rằng Trục giác (bát-nhã; prajña) và Giải thoát là hai tiến trình song song nhưng độc lập nhau. Giải thoát là hàm ý thực tiễn của Bát-nhã (prajña). Tu tập hành trì trong đạo Phật luôn luôn bao gồm ba môn học—Giới (śīla; virtue), Định (samadhi; contemplation) và Huệ (prajñā; wisdom). Tu tập Giới và Định là nhằm đạt đến Huệ (prajñā).^[49] Người bị tấn công bởi đam mê và tán loạn bởi phàm tục thì không thể nhận chân được sự thực, và chỉ khi nào nhận ra chân lý thì người ấy mới hoàn toàn giải thoát khỏi phiền não.

Nói chung, việc hành trì có thể phân thành hai giai đoạn: chỉ (śamatha; control of mind) và quán (vipaśyanā; Insight).^[50] Trong giáo lý chi tiết hơn về Lục độ ba-la-mật-đa (Six Pāramitās; Excellences or Perfections), năm độ đầu tiên, bố thí (dāna), trì giới (śīla), nhẫn nhục (kṣānti), tinh tấn (vīrya) và thiền định (dhyāna) là chuẩn bị cho độ sau cùng—Huệ (Bát-nhã), tức Trục giác (Intuition) là sự ban thưởng cho tất cả.

Một đoạn kinh nổi tiếng trong *Bát thiên tụng Bát-nhã* (*Aṣṭasāhasrikā*)^[51] chỉ ra rằng Bát-nhã là dẫn đầu (nāyaka) trong Lục độ; năm độ kia khó thấy và không có định hướng nếu không có Bát-nhã; chúng cũng không còn là ba-la-mật-đa (vô cực; Infinite) nếu không có Bát-nhã. Chỉ có Bát-nhã mới có thể làm cho 5 độ kia thành viên mãn. Tu

tập tũng công hạnh riêng lẽ và hành trì thiền định không liên tục thì không thể nào đạt đến sự nhất trí cao độ trong mục tiêu rất thiết yếu cho đời sống tâm linh. Một hành giả là phải chuyên tâm vào nỗ lực này. Đó chính là Bát-nhã, thẩm nhuần và định hướng cho toàn bộ tiến trình ngay từ khởi đầu.

Giải thoát là tiến trình phủ định; đó không phải là tích lũy công đức hay bổ sung năng lực, mà là gỡ bỏ mọi phiền não chướng (kleśāvarana; hindrances) vốn che phủ thực tại. Tham và sân (căn bản phiền não; root-kleśa), chính nó đều dựa vào vọng tưởng phân biệt (kalpanā; imaginative construction).^[52] Chính là do chúng ta gán cho sự vật những thuộc tính sắc sở hay rùng rợn để rồi chính mình vướng mắc vào hay tỏ ra giận dữ chúng. Không thể duy trì quan niệm cho rằng sự vật là cố hữu, khách quan, hấp dẫn hay ngược lại; bởi vì, cùng một sự vật, người này thích thì người kia ghét, trong khi người thứ ba có thể là thờ ơ với điều đó.^[53] Điều này cho thấy tính chất chủ quan cố hữu trong thái độ thâm căn cố đế của chúng ta. Bởi vì phiền não (kleśa) là mang tính chủ quan, nên nó có thể được trợ duyên, là chúng ta có thể giải thoát khỏi chúng. Long Thụ phân tích bản chất của trói buộc và giải thoát như sau:

‘Theo vọng tưởng phân biệt mà sinh ra tham sân si, tùy theo quan niệm thiện, ác, mê muội của chúng ta.

Các thực thể vốn tùy thuộc vào những điều này nên vô tự tính. Phiền não (kleśa) là không có thực.^[54] Giải thoát (mokṣa) chấm dứt nghiệp và phiền não; chúng do vọng tưởng mà phát sinh; nó chấm dứt cùng lúc khi nhận ra bản tính hư vọng của nó (tánh không).^[55]

Tánh không là thuộc giải độc cho mọi phiền não (kleśas).^[56] Khi thực tại không còn được hiểu (hiểu sai) là *ens* (có) hay *non-ens* (không) thì phân biệt (kalpanā) sẽ bị chấm dứt. Không còn được, mất, hân hoan hay thất

vọng nữa.^[57] Giáo lý này có từ lâu đời như chính Đức Phật. Có một bài kệ được cho là chính Đức Phật thuyết: ^[58]

‘Tham dục, ta biết được gốc rễ của mi; từ vọng tưởng phân biệt (p: sankalpa; imagination) mà mi sinh khởi. Ta (Nhu Lai) không còn đắm chìm trong vọng tưởng phân biệt; nên ta không còn tham dục nữa.’

Học thuyết giải thoát của Trung quán hàm ý rằng tinh thần có thể tái sinh hoàn toàn là điều khả dĩ; tâm thức con người có thể được giáo dục và đào luyện. Vấn đề là điều cốt yếu của nhận thức–trực quán bản chất thực tại. Ưu thế của tri thức và năng lực Tuyệt đối của nó để làm chủ và giải trừ phiền não là viên đá tảng mà công phu hành trì tư tưởng Trung quán được xây dựng trên đó. Không phải ý chí mà chính trí thức mới chính là năng lực tối thượng khiến tất cả những thứ khác đều thân phục. Chân lý là giá trị tối cao. Đây là điểm bất đồng với quan niệm của triết học Kant. Đối với Kant, ý chí tốt đẹp (good will) sẽ có giá trị cao hơn trí năng. Có một mâu thuẫn khá sâu giữa Lý tính lý thuyết (theoretical Reason) và Lý tính thực tiễn (practical Reason), và cảm tính của Kant đã khiến ông gán tính ưu việt cho Lý tính thực tiễn.

Trong hệ thống triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức cũng vậy, có sự đồng nhất giữa Trực giác tri thức (Intellectual Intuition) và Giải thoát; họ cũng gán tính ưu việt của tuệ giác trên ý chí. Tuy nhiên, có điểm phân biệt có thể vạch ra giữa học thuyết Trung quán về Giải thoát và Giải thoát luận của Phệ-đàn-đa. Giải thoát luận của Phệ-đàn-đa (Vedānta) là ta khi nhận ra sự đồng nhất của tự ngã với Brahman. Loại trừ điểm đặc thù về tự ngã (ātman) và đồng nhất với Hiện hữu phổ quát (universal Being), tức Phạm (Brahman) thì phiền não (tham sân si) không còn hoạt dụng.^[59] Không có ai khác ngoài chính bạn yêu hay ghét. Giải thoát là hệ quả khi đạt được phổ biến tính (sarvātmatva; universality).^[60] Theo quan niệm của Duy thức, thể

chứng thực tại tính duy nhất của thức (consciousness) có nghĩa là thực chứng phi thực tại tính của các hiện tượng khác–đối tượng. Không có thực tại tính, thì phiền não (tham sân si) không còn có ý nghĩa.

Trong triết học Trung quán, điều này trực tiếp hơn, tánh không (śūnyatā) tức Trực giác tri thức (Intellectual Intuition) vì hóa giải chức năng mang tính khái niệm của tâm thức chính là Giải thoát. Không hề có ban sơ việc hòa nhập tâm ý [tự ngã (ātman)] với Brahman [Đại Ngã]^[61] hay chính Thức (Vijnana) đã làm cho phiền não tự hóa giải với nó.^[62] Sự khác nhau giữa hai quan niệm này chỉ là hàm ý quan trọng hơn về thực tế là triết học Phệ–đàn–đa và Duy thức đều có một bản thể luận (ontology), học thuyết về thực tại, và sử dụng biện chứng pháp như là phương tiện. Vì đối với Trung quán, không có học thuyết về hiện hữu (being), biện chứng pháp chính là triết học.

6. BÁT-NHÃ LÀ NHƯ LẠI (TATHĀGATA)

Bát-nhã ba-la-mật-đa là trí bất nhị, nên tương đồng với Như Lai (Tathāgata; the Perfect Being, God).^[63] Chúng ta được yêu cầu phải nhận ra Đức Phật là pháp thân (dharmakāya), là đồng nhất với Tuyệt đối. Quan niệm Phật thân (Buddhakāya) về bản chất là mang ý nghĩa tôn giáo. Như Lai không chỉ được xem là thực tại tính của hiện tượng giới, là tánh không, là bản thể (bhūtakoti),^[64] mà còn là Người có phẩm tính và năng lực siêu nhiên. Như Lai có 10 lực (daśabala),^[65] 4 vô sở úy (catvāri vaiśāradyāni; four grounds of confidence),^[66] 18 pháp bất cộng (aṣṭādasāvenikā dharmāḥ; eighteen unique attributes/perfections).^[67] nhân cách của Như Lai (Tathāgata) thì không thể nghi ngờ.^[68] Ngài được quy cho là có năng lực tự tại biến hóa, phát khởi vô lượng tâm từ bi, biến hiện vô số hình tướng để cứu độ

chúng sinh.^[69] Ngài không được phong là đáng có năng lực sáng tạo và các năng lực rộng lớn như quan niệm của Bà-la-môn về Tự tại chủ (Īśvara). Nghiệp được giải thích cho sự tồn tại của vũ trụ và tầng bậc các cõi giới chúng sinh (karmajam loka-vaicitryam).^[70] Với tâm từ bi, Đức Phật cứu độ tất cả chúng sinh. Tâm từ của Đức Phật là tự tại với lòng vị tha; không phân biệt và trải qua thời gian vô biên và không gian vô tận. Đó chính là tâm đại bi (mahākarunā) đã biến Như Lai thành một bậc Thánh (Deity), một Thần mang tính người (personal God). Ngài dành mỗi quan tâm đặc biệt đến chúng sinh và không ngừng đem đến cho họ điều tốt lành.

Đôi khi có sự phân biệt giữa Bát-nhã ba-la-mật-đa (Tuyệt đối) và Như Lai (Tathāgata), phương diện nhân cách hóa của cái Tuyệt đối. Bát-nhã được xem như là bào thai, từ đó Như Lai được xuất sinh.^[71] Thần linh là sự biểu hiện, là hiện tượng hóa cụ thể của Pháp tánh (Dharmatā) vốn siêu việt. Không có giới hạn về số lượng và hình tướng về Như Lai. Tùy theo nhu cầu và hoàn cảnh, chư Phật ra đời và tự biểu hiện. Một vị thần mang tính cách người trong ý nghĩa nào đó lại thấp hơn hệ thống của Thực hữu. Mỗi liên hệ của Thần thánh (Deity), tức Như Lai đối với Tuyệt đối (Bát-nhã) và tánh không là một chiều. Những là Như Lai tùy thuộc vào Bát-nhã, tánh không, mà không có chiều quan hệ ngược lại. Đó là tính đồng nhất uyển chuyển; về phương diện siêu hình học, Như Lai là nguyên lý của một trật tự thấp hơn Bát-nhã.^[72]

Sự thừa nhận Thần linh có vẻ là tư tưởng về sau, thậm chí không được bảo chứng trong hệ thống tư tưởng Trung quán. Phật giáo luôn luôn nhấn mạnh đến tinh thần tự lực; ngay cả sự phủ nhận Tự tại chủ (Īśvara).^[73] Đạo Phật là tín ngưỡng để hành trì chứ không phải để cầu xin. Đồng thời với cuộc cách mạng trong Phật giáo, chuyển từ đa nguyên luận triệt để (radical pluralism) của Tiểu thừa

(Hīnayāna) sang Tuyệt đối luận (absolutism) của Đại thừa (Mahāyāna), cảm thấy vẫn cần phải có một nguyên lý trung gian giữa Tuyệt đối và hiện tượng giới. Chính Đức Phật là nguyên lý trung gian đó. Trong Bát-nhã, Đức Phật được đồng nhất với Tuyệt đối; nhưng khi là con người bình thường thì tự thân ngài cũng là đối tượng của mọi giới hạn, đồng thời ngài cũng thuộc về hiện tượng giới. Chẳng mấy chốc Đức Phật được thần cách hóa (deified). Sự chứng ngộ của ngài không phải là ngẫu nhiên; mà đã được tuyển chọn một cách cẩn trọng và tự tại bởi các Thần (Deity).^[74] Và Đức Phật Cồ-đàm (Gautama) chỉ là *một* trong vô số thị hiện của ngài trong quá khứ và tương lai. Đức Phật chẳng khác với chúng sinh. Về mặt bản thể, chúng sinh đồng như chư Phật; chúng sinh là Phật sẽ thành. ‘Chư Phật phải trải qua quá trình tu chứng gồm 6 bậc: hiện hữu trong nhiều phương diện (multiplied), bất diệt (immortalised), được thần thánh hóa (deified), được thánh linh hóa (spiritualised), phổ quát hóa (universalised) và thống nhất (unified).’^[75] Tuy nhiên, tiến trình đó không mang tính lịch sử và ngẫu nhiên. Tính hợp lý tất yếu là phải tìm một nguyên lý trung gian giữa Tuyệt đối và hiện tượng đã khơi dậy nhu cầu tín ngưỡng trong Trung quán và sự thừa nhận Thần tính.

Sẽ không có tín ngưỡng nếu không có ý thức về một hiện hữu siêu việt. Con người phải có cảm thức đối nghịch giữa một bậc Tối thắng (exalted Being; God) và vô hạn sinh linh. Các tôn giáo xuất xứ từ vùng Trung Đông (Semitic religions) như Do thái giáo (Judaism), Cơ-đốc giáo (Christianity) và Hồi giáo (Mahommedanism) đều phóng đại sự khác biệt này đến mức tạo nên một vực thẳm khó vượt qua; sự khác biệt này là bản chất và mang tính vĩnh cửu. Các tôn giáo đó đã giảm thiểu, thậm chí bỏ qua yếu tố căn bản là hợp nhất Thượng đế và con người trên phương diện tinh thần. Thượng đế và con người không

thể khác nhau về bản chất, vì điều đó sẽ khiến hai bên không có mối tương quan; con người không thể nào thờ phụng một cái gì khác không có liên quan đến mình, và Thượng đế chẳng thể không hạ cố để cứu độ con người. Bất luận mối tương quan nào, ngay cả mối quan hệ người tôn kính và đối tượng được thờ kính, cũng đều giả lập một nền tảng hợp nhất, đáp ứng cơ sở cho những dị biệt mang tính tương quan. Phương diện tín ngưỡng này được nhấn mạnh bởi các tôn giáo Ấn Độ mang tính triết học như Phệ-đàn-đa, Phật giáo và ngay cả Kỳ-na giáo. Thượng đế và con người không có sự sai biệt. Sẽ có câu hỏi. Làm sao ý thức tôn giáo có thể hợp lý nếu không có sự khác biệt này, trong sự thiếu vắng tính đối lập giữa đáng siêu việt và sinh linh vô hạn? Tuy nhiên, sự khác biệt này không cần phải là sự khác biệt đời đời về bản chất, mà là khác biệt về trạng thái hay thứ bậc trong dòng loại; cảm thức về sự tương phản giữa ý tưởng và hiện thực đủ để duy trì ý thức tôn giáo.

Hàm ý tất yếu về tính vô sai biệt giữa Thượng đế và con người là cả hai đều được xem như là một phương diện của một thực thể căn bản hơn—đó là Tuyệt đối; cả hai chỉ là biểu tượng chứ không phải là Tuyệt đối. Thượng đế chỉ là sự biểu hiện theo tính chất con người, là cá nhân hóa của Tuyệt đối. Vì đây chỉ là sự biểu hiện thành hiện tượng giới một cách tự tại, nên không có giới hạn có thể biết được về số lượng, hình thái hay trường hợp thị hiện này. Tất cả chúng sinh cũng được xem như Thượng đế; Đức Phật Cồ-đàm không phải là trường hợp duy nhất cho một con người đã chứng ngộ viên mãn. Trong ý nghĩa tôn giáo, Tuyệt đối luận có thể được dịch là Phiếm thần luận (Pantheism). Tất yếu vi phạm tính nhất thể của mọi chúng sinh, tính đồng nhất của Thượng đế và con người và tính siêu việt của Tuyệt đối. Tất cả những điều

này đều là điển hình trong giáo lý Tam thân Phật (Trikāya; Triple Body of the Buddha) của Trung quán

Quan niệm về Bát-nhã ba-la-mật-đa là điểm đặc biệt của hệ thống triết học Trung quán. Quan niệm này có ảnh hưởng lớn đến mọi phần trong triết học này—siêu hình học, đạo đức học và tôn giáo. Bát-nhã là trí bất nhị (jñānam advayam; non-dual knowledge). Như đã chỉ ra từ trước, biện chứng pháp đạt đến sự chín muồi thông qua ba ‘giai đoạn—moments’:

1. Xung đột mâu thuẫn giữa các lập trường đối kháng về thực tại đã được tán thành bởi các hệ thống triết học tư biện (dṛṣṭivāda).
2. Phê phán phơi bày tính rỗng không của các quan điểm đó.
3. Trực quan về Thực tại (Real), qua đó nhị nguyên tính của ‘có’ và ‘không’ hoàn toàn được hóa giải (Bát-nhã). Đó là Tuyệt đối (Absolute) siêu việt Lý tính (Reason). Hàm ý trong tiến trình này, Bát-nhã dẫn đạo toàn bộ vận hành biện chứng pháp.

Bát-nhã là trí huệ phi khái niệm chuyển hoá vô minh, mà trong hệ thống triết học này, vốn luôn luôn có khuynh hướng khái niệm hóa mọi hiện tượng. Tham sân si, tất cả đều có nguồn gốc từ khuynh hướng này, đều chấm dứt khi thực chứng Bát-nhã. Bát-nhã không chỉ là Trực giác Lý trí mà còn là Giải thoát.

Bát-nhã ba-la-mật-đa—Tuyệt đối tính—cũng đồng nhất với Như Lai (Tathāgata)—là Thần tính được biến hiện thành hiện tượng giới một cách tự tại. Như yếu tính của ý thức tôn giáo, Như Lai được xem như nguyên lý trung gian giữa Tuyệt đối, tức tánh không (śūnyatā) và hiện hữu trong hiện tượng giới. Đây là luận lý hàm tàng trong sự thừa nhận giáo lý Tam thân Phật (Trikāya).

Bất kỳ khảo cứu thích đáng nào về ý nghĩa hàm ẩn trong quan niệm Bát-nhã ba-la-mật-đa đều phải xem Bát-

nhã (trực giác; Intuition) là Tuyệt đối (Absolute), là Giải thoát (Freedom) và là Như Lai (Tathāgata).

[1]* Hán: kiến 見

[2] * Hán: phản tỉnh ngộ trí 反省悟智

[3] Xem lại Chương 6, Tánh không (śūnyatā) có phải là Lý thuyết?

[4] * Hán: như thật quán 如實觀

[5] phẩm *Ca-diếp sở vấn* (*Kāśyapa-parivarta*), pp. 82-87

[6] bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyām caratā prajñā-prajñāpāramitāyām bhāvayatā na rūpe sthātavayām na vedanāyām ... ASP. p. 8.

[7]* nguyên văn tiếng Đức, Hán: thể giới quan

[8]* Nguyên văn tiếng Latin: Hán: thành tựu tối cao 成就最高.

*Maitreyo bodhisattvo mahāsattvo na rūpaṃ nityatū nānityaṃ na rūpaṃ baddhaṃ na muktam atyanta-viśuddham ity abhisambhotsyate... evaṃ na saṃskārān... ASP. p. 200.

Āryāvalokiteśvaro bodhisattvo gambhīrāyām prajñāpāramitāyām caryāṃ caramāno vyavalokayati sma; pañcaskandhāṃs tāṃśca svabhāvasūnyān paśyati sma. iha, Śāriputra, rūpaṃ śūnyatā, śūnyataiva rūpaṃ... *Prajñā-pāramitā Hṛdaya Sūtra*.

[9] Tham khảo những gì Hume phát biểu về vấn đề này: ‘Không chỉ trong thi ca và âm nhạc chúng ta mới phải tuân theo thị hiếu và cảm tính của mình, mà trong triết học cũng như vậy. Khi tôi đã tin vào một nguyên lý nào đó, thì chỉ có một ý tưởng gây ấn tượng mạnh mẽ trong tôi. Khi tôi yêu thích hệ thống lập luận này hơn hệ thống khác, là tôi chẳng làm gì khác hơn ngoài quyết định theo cảm tính, liên quan đến ưu thế ảnh hưởng của nó....’ *Treatise of Human Nature*, p. 103 (Selby-Bigge's Edn.)

[10] Các hệ thống triết học không đưa ra giải thích về nguyên lý ban đầu của họ. Mỗi hệ thống triết học có thể được trình bày dựa trên một nguyên lý nền tảng. Có thể thấy được các học thuyết khác nhau đi theo nguyên lý đó, miễn là toàn hệ thống gắn bó chặt chẽ. Nhiều hệ thống thậm chí không có tính nhất quán ban sơ này.

[11] Tham khảo thêm thảo luận về bản chất vô minh trong chương sau.

[12]*Hán: không chư kiến 空諸見

[13] *hai chức năng này là một. Bản Hán: phá tà tức hiển chính, hiển chính tức phá tà 破邪邪即顯正, 顯正即破邪.

[14] *Hán: oánh thấu thanh triệt 莹透清徹

[15] *Nguyên văn tiếng Latin.

[16] Xem lại Chương VII.

[17] * E: unconditioned; Hán: vô vi 無為.

[18] * Hán: bản thể giá trị 本體價值.

[19] Theo nguồn tư liệu Trung Hoa, Long Thụ là tác giả của *Đại Trí độ luận* (*Mahā Prajñāpāramitā Śāstra*; Nanjio; No. 1169), một trường hợp có thể phát sinh từ việc dẫn rằng các kinh hệ Prajñāpāramitā Sūtras (như Bát thiên tụng Bát-nhã; Aṣṭasāhasrikā, etc.) là của ngài. Xem tác phẩm của Kimura... . *Mahāyāna and Hinayāna*, pp. 10 ff.

[20] * Prajñāpāramitā jñānam advayaṁ sā tathāgātāḥ; sādhyā tādarthayogena tāccbadyaṁ granthamārgayoḥ:

Câu này trong Prajñāpāramitā Piṇḍārtha Nirdeśa của Trần-na (Dignāga), được trích dẫn trong tác phẩm của Haribhadra nhan đề *Abhisamayālaṅkāra* twice, (pp. 28; 153).

Theo Obermiller, *Prajñāpāramitārtha Saṁgraha* là tên gọi khác của tác phẩm này—*Doctrine of Prajñāpāramitā*, pp. 5; Xem thêm *Buston*, Vol. I, p. 51.

Giáo sư Tucci đã ấn hành toàn bộ tác phẩm với bản dịch tiếng Anh trong JRAS. 1947, pp 53-75.

[21] * Hán: bất nhị trí 不二智.

[22] Xem đối chiếu biện chứng pháp Trung quán và Hegel ở chương XII.

[23] *Duy thức nhị thập tụng* (*Viṃśatikā*) của Thế Thân bắt đầu với phân tích về mộng-huyễn của các pháp (vijñaptimātram evaitad asadārtthāvabhāsanāt). Trong *Brahma Sūtra Bhāṣya* của Thương-yết-la tương tự bắt đầu bằng khảo sát về hư huyễn (adhyasa), và các luận thư của Phệ-đàn-đa luôn luôn mở đầu bằng phân tích về huyễn ảo.

[24] * Hán: thuần túy tồn tại 純 ...存在

[25] *Advaita Siddhi*. pp. 31 ff. (N.S. Edn.),

[26] yadantar jñeyarūpaṁ tu bahirvad avabhāṣate. . .

[27] MVBT. pp. 15 và 22.

[28] MVBT. pp. 15 và 22.

[29] Tác phẩm *Bhāmatī* (p. 26, N.S. Edn.) phân tích rất có ý nghĩa điểm này về Vijñānakhyāti.

[30]* *thing-in-itself* là khái niệm được dùng trong triết học Kant. Nguyên văn Hán: vật tự thể 物自體

[31]* Hán: siêu la-tập mô thức đích tri thức 超羅輯模式的知識.

[32]* *advaya*: *bất nhị*; *bất dị*: phương pháp tiếp cận trên phương diện nhận thức. tri thức siêu việt biến kiến đối lập hữu vô
advaita: *phi nhị nguyên*, *độc nhất*, *đơn nhất*: phương pháp tiếp cận trên phương diện bản thể.

[33]* bản Hán: Trung quán, Duy thức và Phệ-đàn-đa (Vedānta).

[34] Giáo sư Bhattacharya trong tác phẩm của ông nhan đề *Āgama Sāstra* (p. 102) đã rút ra được phân biệt như vậy: ‘Nhưng có sự khác biệt đáng kể giữa 2 thuật ngữ Advaitavāda và Advayavāda, trong khi Advaitavāda có nghĩa là lý thuyết về vô sai biệt, đó là vô sai biệt hay là đồng nhất [theo trường phái triết học của Thương-yết-la (Śaṅkara)] giữa linh hồn, tự ngã (jīva) với Brahman; và Advayavāda có nghĩa là lý thuyết *bất nhị* (non-two). Đó là không có hai quan niệm cực đoan.’

[35]* Hán: đa nguyên 多元

[36]* Hán: đặc thù 特殊

[37] *neyaṃ, Subhūte, prajñāpāramitā skandhaśo vā dhātuśo va āyatanaśo vā śakyā nirdeṣṭuṃ vā śrotuṃ vā . . . tat kasya hetoḥ? skandha-dhātvāyatanam eva hi Subhūte sūnyam viviktaṃ śāntam iti hi prajñāpāramitā ca skandha-dhātvāyatanam cādvayam etad advaidhikāram, sūnyatvād viviktatvād evaṃ śāntatvān nopalabhyate. yo'nupalambhaḥ satva-dharmāṇaṃ sā prajñā pāramitetyucyate. yadā na bhavati saṃjñā, saṃjñā-prajñāptir vyavahāras tadā prajñā pāramite tyucyate. ASP. p. 177.*

[38] *gambhīrā, Bhagavan, prakṛtiḥ dharmāṇāṃ. ASP. p. 192.*

[39]* Hán: phản khái niệm chủ nghĩa 反概念主義

[40]* Hán: sinh chi xung động 生之衝動; e: life-principle

[41]* Hán: đề ư lý tính 低於理性

[42]* Hán: siêu lý tính 超理性

[43]* *de novo*: thuật ngữ Latinh, có nghĩa là ‘từ khởi thủy (from the beginning), lại lần nữa (afresh), lại bắt đầu (beginning again).

[44]* Hán: bất khả lượng 不可量

[45] *Hán: bất khả số 不可數

[46] na mayā Ānanda. Prajñāpāramitāyāḥ pramāṇaṁ vā kṣayo vā paryanto vā ākhyātaḥ. nāmakāya-padakāya-vyanjanakāyāḥ khalu punar Ānanda pramāṇa-baddhā, neyaṁ prajñāpāramitā pramāṇa-baddhā. ASP. p. 467.

[47]sa cet, Subhūte, bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitām atyantaviviktām iti saṁjānīte. na sā prajñāpāramitā syāt. ASP. p. 440.

[48]1 duḥkāntaṁ kartukāmena sukhāntaṁ gantum icchatā; śraddhāmūlaṁ dṛdhikṛtya bodhau kāryā matir dṛdhā. ŚS. p. 2.
bhavaduḥkha-śatāni tartukāmair api sattva-vyasanāni hartukāmāiḥ;
bahusaukha-śatāni bhoktukāmair na vimocyāṁ hi
sadaiva bodhicittam, BCA. I, 8.

[49]imaṁ parikaraṁ sarvaṁ prajñārthaṁ hi munir jagau;
tasmād utpādayet prajñāṁ duḥkhanivṛtikāṅkṣayā. BCA. IX, i.

[50]BCAP. pp. 348 ff.

[51]paramatvāt sā prajñāpāramitā nāmadheyaṁ labhate . . . tasmāt tarhy, ānanda sarvajñatāpariṇāmita-kuśala-mūlatvāt prajñāpāramitā pancanāṁ pāramitānāṁ pūrvangamā nāyikā pariṇāyikā. ASP. p. 8i.

evam eva, kauśika. dānaṁ śīlaṁ kṣāntir vīryaṁ dhyānaṁ ca prajñāpāramitānāmadheyaṁ labhate. jātyandhabhūtaṁ bhavati vinā prajñāpāramitāyā aparināyakatvād abhavyaṁ sarvajñatāmārgāvatārāya, kutaḥ punaḥ sarvajñatām anuprāpsyati. yadā punaḥ...

prajñāpāramitā-parigrhītaṁ bhavati tadā pāramitā nāmadheyam pāramitā śabdāṁ labhate. ASP. p. 172.

[52] Tham khảo CS. VIII, 3. vinā kalpanayāstitvaṁ rāgādināṁ na vidyate : bhūtārthaḥ kalpanā ceti ko grahīṣyati buddhimān.

[53] Tham khảo CS. VIII, 2. tatraiva rajyate kaścit kaścit tatraiva duṣyati; kaścīn muhyati tatraiva tasmāt kāmo nirarthakaḥ.

[54] saṁkalpaprabhavo rāgo dveṣo mohaś ca kathyate |
śubhāśubhaviṇyāsān saṁbhavanti pratītya hi || MK_23,01
從憶想分別 生於貪恚癡 淨不淨顛倒 皆從眾緣生 ①

Từ ước tưởng phân biệt, Phát sanh tham, sân, si.

Tịnh, bất tịnh điên đảo, Đều từ chúng sanh duyên[1]

śubhāśubhaviṇyāsān saṁbhavanti pratītya ye |

te svabhāvān na vidyante tasmāt kleśā na tattvataḥ || MK_23,02

若因淨不淨 顛倒生三毒 三毒即無性 故煩惱無實②

Nếu nhân tịnh, bất tịnh, Điện đảo sanh ba độc.

Ba độc là không tánh, Nên phiền não không thật. [2]

[55] karmakleśakṣayāṇ mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ |
te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate || MK_18,05

業煩惱滅故 名之為解脫 業煩惱非實 入空戲論滅⑤

Nghiệp diệt, phiền não diệt, Gọi đó là giải thoát.

Nghiệp, phiền não không thật, Nhập không, hí luận diệt. [5]

[56] śūnyatā duḥkhaśamanī tataḥ kim jāyate bhayaṃ. BCA. IX, 56.

[57] BCA. IX, 152: evaṃ śūnyeṣu dharmeṣu kim labdhaṃ kim
hṛtaṃ bhavet; satkṛtaḥ paribhūto va kena kaḥ sambhaviṣyati.

[58] kāma jānāmi te mūlaṃ saṅkalpāt kila jāyase; na tvāṃ
saṅkalpayiṣyāmi tato me na bhaviṣyasi. Trích trong MKV. p. 350;
451. Tham khảo thêm *Pháp cú (Dhammapada)* 153-154.

[59] tatra ko mohaḥ kaḥ śoka ekatvam anupaśyataḥ—*Iśā Upaniṣad*.
Yatra sarvaṃ atmaivābhūt—Br, Up.

[60] * Hán: phổ biến tính 普遍性.

[61] * trong ngoặc vuông là của người dịch.

[62] Để minh họa cho sự khác biệt này, tình yêu dục tính có thể
được vượt qua bằng cách hướng tâm đến cảnh giới siêu việt vốn
thu hút toàn bộ nên tính dục không còn hấp dẫn nữa. Hoặc là, tình
yêu dục tính có thể bị loại bỏ bằng cách ý thức tính nông cạn có
hữu của nó. Luận điểm thứ hai tương đương với tinh thần hành
trì tư tưởng Trung quán.

[63] uktaṃ hyetad bhagavatā: dharmakāyā buddhā bhagavantaḥ. nā
khalu punar imaṃ, bhikṣvaḥ, satkāyaṃ kāyaṃ manyadhvaṃ.
dharmakāya-pariniṣpattito māṃ bhikṣavo draṁsyanty eṣa ca
tāthāgata kāyo bhūtakotiprabhāvito draṁṣṭvyo yad uta
Prajñāpāramitā. ASP. p. 94-

[64] * bhūta-koti (s); bản tế 本際.

[65] * Thập lực; 十力; Mười năng lực hiểu biết, mười trí của một vị
Phật:

1. Thi thị xứ phi xứ trí lực (知是處非處智力; s:
sthānāsthānajñāna; p: thānāthāna-ññāṇa); Biết rõ tính khả thi và tính
bất khả thi trong mọi trường hợp; 2. Tri tam thế nghiệp báo trí lực
(知三世業報智力; s: karmavipākajñāna; p: kammavipāka-
ññāṇa); Biết rõ luật nhân quả, quả báo, tức là Nghiệp nào tạo quả

nào; 3. Tri nhất thiết sở đạo trí lực (知一切所道智力; s: sarvatragāminīpratipaj-jñāna; p: sabbattha-gāminī-paṭipadāñña): Biết rõ nguyên nhân nào dẫn đến con đường tái sinh nào; 4. Tri chủng chủng giới trí lực (智種種界智力; s: anekadhātu-nānādhātu-jñāna; p: anekadhātu-nānādhātu-ñña): Biết rõ các thể giới với những yếu tố thành lập của nó; 5. Tri chủng chủng giải trí lực (知種種解智力; s: nānādhimukti-jñāna; p: nānādhimuttikatāñña): Biết rõ cá tính của chúng sinh; 6. Tri nhất thiết chúng sinh tâm tính trí lực (知一切眾生心性智力; s: indriyapārapara-jñāna; p: indriyaparopariyatta-ñña): Biết rõ căn cơ học đạo cao thấp của mọi chúng sinh; 7. Tri chư thiên giải thoát tam-muội trí lực (知諸禪解脫三昧智力; sarvadyāna-vimokṣa-...-jñāna; p: jhāna-vimokkha-...-ñña): Biết tất cả các cách thiền định; 8. Tri túc mệnh vô lậu trí lực (知宿命無漏智力; pūrvanivāsānasmṛti-jñāna, pubbennivāsānussati-ñña): Biết rõ các tiền kiếp của chính mình; 9. Tri thiên nhân vô ngại trí lực (知天眼無礙智力; cyutyupapāda-jñāna, cutūpapāta-ñña): Biết rõ sự tiêu hủy và tái xuất của chúng sinh; 10. Tri vĩnh đoạn tập khí trí lực (知永斷習氣智力; āśravakṣayajñāna, āsavakkhaya-ñña): Biết các Ô nhiễm (s: āśrava) sẽ chấm dứt như thế nào. Ba lực 8, 9, 10 được Phật nhắc đến khi Ngài thuật về sự đạt Bồ-đề của mình (Tất-đạt-đa Cồ-đàm). Chúng được gọi chung là Tam minh.

[66]* S: catur-vaiśaradya; P: catuvesārajja; Tứ vô úy (四無畏), Tứ vô sở úy (四無所畏); Bốn tự tín. Bốn niềm tự tin của một vị Phật: 1. Tự tin rằng mình thành Phật, bậc Chính đẳng chính giác; 2. Tự tin rằng không còn ô nhiễm (s: āśrava) sót lại; 3. Tự tin rằng đã vượt qua mọi chướng ngại; 4. Tự tin rằng đã giảng giáo pháp thoát khỏi luân hồi.

[67]*Thập bát bất cộng pháp 十八不共法; Mười tám pháp bất cộng. Theo Phật giáo Đông Nam Á, đó là: 1. Niệm vô thất: ý tưởng không sai sót. 2. Ngữ vô thất: lời nói không sai sót. 3. Thân vô thất: hành động không sai sót. 4. Vô dị tướng: tâm bình đẳng với tất cả chúng sinh. 5. Vô bất định tâm: tâm an tịnh trong thiền định. 6. Vô bất tri dĩ xả: Tâm biết rõ các pháp rồi xả bỏ. 7-11. Dục vô giảm, Tinh tiến vô giảm, Niệm vô giảm, Huệ vô giảm, và Giải

NGHIÊN CỨU TRIẾT HỌC TRUNG QUÁN TẬP 2

thoát vô giảm. Năng lực không thôi chuyển trong các lĩnh vực: mong được độ thoát cho tất cả chúng sinh. 12. Giải thoát tri kiến vô giảm. 13-15. Sự biểu hiện của năng lực trí tuệ qua tư tưởng, ngôn ngữ, và hành động vì mục đích cứu độ chúng sinh. 16-18. Trí tuệ nhận biết đời quá khứ, hiện tại, vị lai (s:daśa avenika buddha dharmah). Theo kinh Hoa Nghiêm và theo Phật giáo Ấn Độ, đó là Thập lực, Tứ vô úy (四無畏), Tam niệm xứ 三念處 và Đại bi 大悲.

[68]* Cách nhìn Đức Phật (Như Lai) trên phương diện lịch sử.

[69]* Nhìn Đức Phật (Như Lai) trên phương diện Hóa thân.

[70]* Hán: Chỉ lực đạo luân hồi

[71] ASP. p. 254. Trong lời cầu nguyện đến Bát-nhã ba-la-mật-đa (ASP. p. i), phát biểu rõ ràng rằng Bát-nhã là thai tạng từ đó mà các bậc Thiên nhân sư (world-teachers), tức là chư Phật xuất sanh: yo' dhikā janayitrī ca mātā tvam asi vatsalā; yad buddhā lokaguravaḥ putrās tava kṛpālavah.

[72] Vị trí của Tự tại thiên (Īśvara) trong triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) cũng tương tự như vậy.

[73] BCA. IX, 119 ff. (BCAP. p. 544 ff.) MKV. 77. TSP, pp. 414 ff

[74]* Điểm này chúng ta nên hiểu là sự bỏ xứ của chư Phật trong pháp giới. Cụ thể là thọ ký của Đức Phật Nhiên Đăng như Kinh Kim Cang đã cho thấy. [75] Har Dayal–The Bodhisattva Doctrine, p. 28,

CHƯƠNG 9

TUYỆT ĐỐI VÀ HIỆN TƯỢNG

I. TUYỆT ĐỐI LÀ TÁNH KHÔNG (ŚŪNYATĀ)–SIÊU VIỆT

Bát-nhã ba-la-mật-đa là Trực giác bất nhị (non-dual Intuition), là Tuyệt đối. Điều này đã trình bày trong chương trước. Đảo lại ý nghĩa cũng tương đương. Thực tại (Real) là bất nhị-siêu việt mọi thuộc tính và mọi quan hệ thường nghiệm. Đó là không (śūnya), siêu việt mọi thứ định tính (determination). Thực tại (Tattva; Real), trong các luận thư Trung quán, luôn luôn được định nghĩa là siêu việt tư duy,^[1] không đối đãi (non-relative); phi thuộc tính (non-determinate), tĩnh tại (quiescent), phi dị (non-discursive), bất nhị (non-dual).^[2] Mọi phương thức khẳng định thuộc tính đều được phân thành 4 nan đề:

1. Khẳng định (có- bhāva)
2. Phủ định (không - abhāva)

Hai nan đề đầu là căn bản, phối hợp nhau để hình thành hai nan đề tương ứng tiếp theo:

3. Khẳng định cả hai (vừa có vừa không – ubhāyam)^[3]
4. Phủ định cả hai (chẳng có chẳng không – na bhāvaḥ naivābhāvaḥ).^[4]

Thực tại không thể được đánh giá bằng bất kỳ nan đề nào trên đây, dù riêng lẻ hay kết hợp nhau.^[5] Điểm này đã được

lập lại khi đề cập đến các phạm trù tư tưởng–nhân quả, chuyển động, bản thể, tương quan, tự ngã (ātman) và các dạng thức (modes).

Các hệ thống triết học khác quan niệm Thực tại theo bất kỳ mô thức khái niệm nào trong đây cũng đều bị phê phán, và những sai lầm cố hữu trong thái độ của họ cũng được công khai. Biện chứng pháp biểu thị bằng chuỗi lý luận giảm trừ cứu cánh (*reductio ad absurdum*) tức quy mâu luận chứng (prasangāpādana), chứng minh rằng các hiện tượng và phạm trù đã định nghĩa nó đều là tương đối, chỉ có giá trị trong một trường hợp nào đó. Một vật chỉ có ý nghĩa khi nó tương quan nhân quả với các sự vật khác. Nếu sự vật bị tách ra khỏi tính tương tục của không-thời gian mà nó tồn tại nhờ vào đó thì không có ý nghĩa gì cả. Cái nhìn thiên cận, sai lầm khi cho rằng có những thực thể riêng biệt như là tồn tại độc lập trong chính nó.

Long Thụ tuyên bố: ‘Không có một pháp nào, chẳng phải do nhân duyên sinh. Không bao giờ có một thực thể tồn tại độc lập tuyệt đối (asūnyo dharmah).’ [6] Tương đối tính hay tồn tại tương quan là điểm bất biến của cái phi thực (unreal). Thực tại (tattva; Real) là Tuyệt đối, tự hình thành (self-conceived) và tự hiện hữu (apara-pratyayam; self-existent). Ngược lại, sự tồn tại tương quan chỉ là biểu tượng bên ngoài. Do vậy Duyên khởi (Pratītya-samutpāda) đồng nghĩa với tánh không, phi thực tại tính (unreality). Phi thực hữu (unreal) tức là vô tự tính (niḥsvabhāvatā). [7]

Hai đặc điểm nổi bật của Trung quán về Tuyệt đối: đó là hoàn toàn vô quyết định tướng và theo đó là bất khả tri (non-accessibility) đối với Lý tính. Một đặc trưng nhấn mạnh vào tính chất Luận lý của Tuyệt đối; còn đặc trưng kia nhấn mạnh đến phương thức nắm bắt nó. Tuyệt đối thì rất thích đáng với thuật ngữ không (*sūnya*), vì nó không có một thuộc tính nào, Ngay cả các thuật ngữ hiện hữu, hợp nhất, tự ngã, thiện, cũng không thể khẳng định được nó. Ta

không có quyền gán cho nó là ‘có’ (sat), là một hiện hữu tích cực (positive ens; bhāva). Nếu Tuyệt đối là một hiện hữu tích cực thì nó sẽ phải chịu sự chi phối của sinh-trụ-diệt; không có pháp nào tồn tại trong thế giới thường nghiệm mà thoát khỏi những đặc tính này.^[8] Một thực thể chỉ có sự tồn tại của nó trong một môi trường, nó thể hiện ra toàn bộ ý nghĩa khi tương tác với các thực thể khác để cùng tạo nên vũ trụ; nó có ảnh hưởng đến và bị ảnh hưởng bởi các thực thể khác, theo thuật ngữ, đó là pháp hữu vi (saṃskṛta); nhưng Tuyệt đối thì không phải là một thực thể như vậy.^[9]

Lại nữa, để hiểu Tuyệt đối như là hữu (bhāva; ens), ta buộc phải xem nó đặc biệt sinh khởi do nhân duyên, chứ tự thân nó chẳng có ý nghĩa gì.^[10] Nếu Tuyệt đối không thể được hiểu như là hữu (bhāva), thì phạm trù phi hữu (abhāva; non-existence) không thể áp dụng cho nó. Phi hữu là chấm dứt, sẽ biểu hiện khi trạng thái hiện hữu của sự vật bị hủy diệt.^[11] Tuyệt đối là Niết-bàn, được hiểu như vậy khi chấm dứt tham sân si. Điều này hàm ý rằng niết-bàn không hề tồn tại trước khi tham sân si hủy diệt. Thế nên Tuyệt đối sẽ phải chịu những hạn chế nhất thời cũng như bị chi phối bởi tham sân si vì nó chấm dứt các trạng thái này. Lại nữa, sự chấm dứt này phải được sinh ra bởi sự tác động của các lực và điều kiện nào đó. Và nếu những lực và điều kiện này chưa sẵn sàng, thì Tuyệt đối phải dựa vào khả năng xuất hiện ngẫu nhiên của nó.^[12]

Có người cho rằng những vấn nạn này có thể tránh được, nếu quan niệm phi hữu (non-existence) là một dạng thức khác của hữu hay đối lập của nó. Nếu quan niệm như thế thì phi hữu cũng là một dạng tồn tại và phải chịu sự phản bác như đối với quan niệm về hữu. Hay là, nếu phi hữu là một phi thực thể, giống như vòng tròn vuông (square-circle), sừng thỏ (hare's horn) v.v... thì đó chỉ là danh xưng, không hơn không kém.

Nỗ lực kết hợp các ý niệm hữu và phi hữu chỉ hoài công vô ích. Hegel đã có khái niệm tương tự cho một tổng đề thống nhất mà vẫn duy trì được những nét dị biệt của chính đề và phản đề. Sai biệt mà không tổng hợp cũng như chỉ tổng hợp mà không có sai biệt là chẳng có ý nghĩa gì theo quan điểm của Hegel. Thực tại là một khối toàn thể, phổ quát, dung nạp mọi thứ đặc thù chứ không loại bỏ chúng.

Không cần đi vào những khái niệm rối rắm và chi tiết của Hegel về Tuyệt đối, có thể chỉ ra rằng hệ thống triết học Trung quán đã đi trước triết học Hegel về quan điểm tổng hợp Tuyệt đối với nan đề thứ 3 (*vừa có vừa không—diệc hữu diệc phi hữu—bhāva and abhāva, sat and asat*). Nan đề này cũng bị loại trừ vì không áp dụng được cho Tuyệt đối. Nếu cả hai thành phần, hữu và phi hữu hay đồng nhất và dị biệt, vẫn duy trì được tính bản chất của nó trong tổng đề, thì sự tổng hợp đó phải đối mặt với những vấn nạn của từng luận điểm.^[13] Chúng ta sẽ làm tăng thêm khó khăn khi tạo ra thêm nhiều nan đề: tính không tương thích rõ ràng khi khẳng định đồng thời hai tính đối kháng cùng một lúc,^[14] và tính tất yếu khi tạo ra một mối liên hệ mới giữa một bên là tổng đề và bên kia là những thành phần.^[15]

Sự phê phán quan trọng của Trung quán là, mối quan hệ hỗ tương giữa đồng nhất, dị biệt và ngược lại là tiêu chuẩn của cái phi thực hữu (unreal).^[16] Điều này làm giảm giá trị tính chất Tuyệt đối của nó. Kết hợp với những gì đã trình bày ở trên là lập luận cho rằng Tuyệt đối như vậy là nằm bên trong Lý tính, chính là Lý tính. Nhưng trí (buddhi) lại che khuất bản chất thực tại của Tuyệt đối. Tuyệt đối của Hegel chỉ là tục đế (saṃvṛti) hay biểu tượng bên ngoài (appearance) của Trung quán.

Luận điểm thứ tư, phi hữu phi phi hữu, cũng không tỏ ra có sức thuyết phục hơn. Nếu cho rằng luận điểm này đúng, thì làm thế nào để biết Tuyệt đối là như thế? Không

có tự ngã trong niết-bàn, vì chức năng tâm lý và các trạng thái đều vắng bóng.^[17]

Nếu phạm trù hữu hoặc phi hữu đều không áp dụng được cho Tuyệt đối, thì càng khó biện minh cho sự áp dụng các phạm trù khác – thường hằng, biến dịch, bản thể, tự ngã (ātman), dạng thức, đơn nhất, đa thù, v.v... Bất luận các phạm trù này có được xem là có giá trị về phương diện thường nghiệm như thế nào chẳng trong sự giải thích hiện tượng giới, thì chúng cũng không thể là các định tính có thể gán cho Tuyệt đối. Biện chứng pháp Trung quán đã không ngớt phơi bày tương đối tính và thường nghiệm tính của nó. Tất cả phạm trù đều thuộc về lĩnh vực chân lý thường nghiệm và tục đế (saṃvṛti satya).

Có thể cho rằng chúng ta đã kéo vấn đề đi quá xa; thuật ngữ Hiện hữu, bản thể, Đơn nhất, Trở thành, Đa thù, đều có thể được dùng với ý nghĩa hơi khác nhưng có lý để đánh giá Thực tại tối hậu (ultimately real). Tuy nhiên, niềm tin như vậy lại xuất phát từ chủ nghĩa giáo điều (dogmatism). Không một thuật ngữ nào, khái niệm hay phạm trù nào, dù có cao siêu hay phổ quát, lại có thể áp dụng cho cả Tuyệt đối lẫn hiện tượng (*uni voce*). Cả hai không thể đứng chung trên cùng bình diện; chúng không thể được đem ra để so sánh, liên hệ hay đối kháng nhau. Ngôn từ không thể diễn đạt được Tuyệt đối trong bất kỳ ý nghĩa có thể được thừa nhận nào cả. Tuyệt đối là bất khả suy lường và không thể nghĩ bàn; nó hoàn toàn siêu việt tư duy – nó là không (śūnya). ‘Danh ngôn chấm dứt khi mọi đối tượng tư duy vắng bóng; Tuyệt đối, tức là yếu tính của mọi hiện tượng, thì vô sinh, mà cũng là vô diệt.’^[18]

2. KHẢO SÁT MỘT VÀI HIỂU LÀM VỀ TÁNH KHÔNG (ŚŪNYATĀ) – TỨC TUYỆT ĐỐI (ABSOLUTE)

Nếu không có gì có thể hàm ý Tuyệt đối và không có thuật ngữ nào có thể áp dụng cho nó, thì làm sao chúng ta có thể tiếp tục nói về nó? Rốt ráo làm sao nó có thể được nhận biết như là Thực tại tối hậu (ultimately Real)?

1 Thực sự, Tuyệt đối không thể được nhận biết theo cách đặc thù mà hiện tượng giới được biết đến. Tuy nhiên, thực tại tính của hiện tượng giới quá nhiều sai biệt, nên Tuyệt đối được hiểu là quy phạm của các hiện tượng. Tuyệt đối không có một thuộc tính nào của riêng nó; nhưng sự hiện hữu của nó có thể được *biểu thị* ngay cả bằng một ký hiệu (samāropāt) ^[19] được gán cho nó. Có người đặt vấn đề: Làm sao một điều không thể diễn bày (anaksara; inexpressible) lại được giảng giải và tuyên bố? Tính Tuyệt đối (absolute) được hiểu như là thực tại của trình hiện, của những gì mà nó đại biểu một cách hư vọng. Bằng cách *phát hiện, tháo bỏ* những đặc tính được gán chồng lên thêm cho hiện tượng giới, thì bản tánh chân thật của Tuyệt đối mới được hiển lộ. Theo thuật ngữ, đây được gọi là phương pháp loại trừ những khái niệm được gán ép (adhyāropāpavādanyāya; the method of removal of the ascription). Hiện tượng giới được sử dụng như phương tiện (upāya) để đạt đến chân thực (paramārtha; unconditioned) vốn là mục đích (upeya) của nó. Không có cách nào khác để diễn tả cái bất khả tư nghĩ. ^[20]

Cho dù những đặc điểm gán ghép không thể cấu thành thực tại, nhưng chúng có thể cho biết thực tại là nền tảng của nó. Thậm chí một dấu hiệu gán ghép cũng có thể sử dụng cho mục đích định nghĩa. Trong ý nghĩa nào đó, có thể nói rằng sự nhận biết các pháp chính là nhận thức về Tuyệt đối; vì đó chính là những trình hiện phía dưới của những hình thái đa dạng và bị che khuất này. ^[21] Trong một ý nghĩa khác, Tuyệt đối không được nhận biết dưới mọi hình thái; vì đó không phải là một thực thể riêng biệt. Chúng ta chỉ thực sự nhận biết Tuyệt đối khi trước

mắt chúng ta chẳng có gì hết. Ngôn ngữ đích thực là im lặng.^[22] Tuyệt đối hoàn toàn siêu việt khái niệm; không phải tư duy có thể nhìn thấu được.

1.

Siêu việt tính của Tuyệt đối không nên được hiểu là cái gì khác nằm ngoài thế giới hiện tượng. Không có hai cảnh giới thực tại. Tuyệt đối chính là của *thực tại tính* của biểu tượng (dharmānām dharmatā; reality of the apparent); Tuyệt đối là bản chất đích thực của các pháp (vāstavikam rūpam; real nature).^[23] Ngược lại, hiện tượng là hình thái bị che lấp hay trình hiện hư vọng của Tuyệt đối (sāmvṛtam rūpam).^[24] Nếu quan điểm này bị phản bác và hai cảnh giới thực tại được chấp nhận, thì sẽ không có lý do để gọi một trong hai cảnh giới đó là Tuyệt đối và cái kia là biểu tượng. Cả hai đều là Tuyệt đối như nhau, thực hữu, và vô điều kiện. Tuyệt đối, do không có định tính và không có bất kỳ một nội dung có thể nhận biết nào, thậm chí còn ít thực hữu hơn những gì trong thế giới thường nghiệm, nên Tuyệt đối là thực hữu duy nhất, đồng nhất với hiện tượng giới. Sự khác biệt giữa hai cách nhìn chỉ là vấn đề nhận thức—chủ quan và không thực. Tán đồng hoàn toàn với quan điểm này, Long Thụ tuyên bố rằng không có sự sai biệt giữa Tuyệt đối và hiện tượng vũ trụ.^[25] ‘Khi vũ trụ (pháp giới) được nhìn như là một toàn thể là đó chính là Tuyệt đối, khi được nhìn như là một tiến trình thì vũ trụ (pháp giới) chính là hiện tượng—do nhân duyên mà cấu thành mọi hiện tượng—gọi là hiện tượng giới. Cũng thế giới này, khi không luận về nhân duyên, thì nó như là một toàn thể (*sub specie aeternitatis*),^[26] thì được gọi là Tuyệt đối.’^[27]

2.

Một số nhà Tuyệt đối luận đã rơi vào ảo tưởng, cho rằng có một tiến trình kép—ban sơ Tuyệt đối chuyển hoá thành hiện tượng giới, và sau là tiến trình ngược lại, hoàn phục trạng

thái ban đầu thông qua nhận thức. Các Luận sư Duy thức tông luôn luôn thuyết minh về thức là trải qua tiến trình nhiễm ô phiền não (*saṃkleśa*; defilement) và chuyển hoá thành tịnh (*vyavadana*). Trong triết học Phệ-đàn-đa trước thời kỳ Thương-yết-la (*pre Śaṅkara*), cũng đã có khái niệm tương tự về tái chuyển hoá thể gian thành Brahman (*prapañca-pravilaya*), hàm ý có sự thoái hóa nguyên thủy của Brahman.^[28]

Tất cả những quan niệm này đối với Trung quán đều là sai lầm. Không hề có sự thoái hóa nào cả từ nguyên thủy, và không cần phải tái chuyển hoá. Niết-bàn (*nirvāṇa*), theo Long Thụ, là bất diệt (*non-ceasing*) và vô đắc (*unachieved*).^[29] Chỉ có sự tan rã các vọng kiến hý luận (*kalpanākṣaya*; false views),^[30] chứ không có sự trở thành thực tại. Tuyệt đối luôn luôn là một thể tính đồng nhất, là chân như (*tathatā*, *sarvakālaṃ tathābhāvāt*). Trong phương thức sau cùng, ý thức về sở đắc cũng là mang tính chủ quan.

Chức năng biện chứng pháp Trung quán không phải là đưa ra sự thay đổi nơi hiện tượng, mà đề xuất một sự thay đổi trong tâm ý chúng ta. Do đó trong các luận thư Trung quán có lời tuyên bố là không phải qua trí huệ mà hiện tượng thực hữu biến thành hiện tượng phi thực; hiện tượng tự nó vốn đã là phi thực rồi.^[31] Tánh không (*sūnyatā*) không phải là quy định tùy tiện quán sát sự vật là phi thực; mà đó là sự hiển bày bản chất nội tại của sự vật.^[32] Và điều này giải thoát tâm thức con người ra khỏi mạng lưới rối rắm của vọng kiến và nhận thức sai lạc.

3. Thông thường, Tuyệt đối của Trung quán bị hiểu lầm là vô thực thể, chỉ là hư không. Hệ thống triết học này được phong là hư vô luận. Sự thiếu hiểu biết trong vấn đề này phát sinh từ thành kiến. Thuật ngữ không (*sūnya*) và tánh không (*sūnyatā*) được các Luận sư Trung quán dùng để chỉ Tuyệt đối dường như đã gợi ý cho sự phê phán như

vậy. Tuy nhiên, cũng khó mà biện minh cho sự đánh giá các Luận sư Trung quán là các nhà hư vô luận. Trong trường hợp đó, không một Tuyệt đối luận nào có thể thoát khỏi phê phán này,^[33] vì mọi Tuyệt đối luận đều phủ nhận các thuộc tính của Tuyệt đối. Nên không có lý do nào để tách Trung quán ra như là một hư vô luận đặc biệt. Dù sao thì Trung quán vẫn là một dạng Tuyệt đối luận nhất quán.

Không chỉ các thuộc tính khẳng định (có; bhāva, sat), Mà ngay cả các thuộc tính phủ định (không; abhāva, asat) đều bị bác bỏ đối với thực tại. Trung quán không có thiện ý đặc biệt đối với quan điểm phủ định. Trái lại, chúng ta được cảnh báo một cách nghiêm khắc là không được xem tánh không (sūnyatā) là phi hữu (abhāva; non-existence).^[34]

Phương pháp phủ định hàm ý bác bỏ mọi lập trường của biện chứng pháp Trung quán có thể đã dẫn dắt một số nhà phê bình đã xem hệ thống triết học này như là một hư vô luận khô khan.

Trung quán bác bỏ mọi quan điểm, vì các quan điểm đó đã làm méo mó thực tại. Tuy nhiên, sự phản bác là *phương tiện*, là phương thức duy nhất để mở ra Tuyệt đối luận, để giải thoát thực tại ra khỏi sự thêm thắt tùy tiện mà tâm ý hạn hẹp của ta đã gán cho nó vì vô minh; sự phủ nhận đó không phải là cứu cánh. Thật là nhầm lẫn khi cho rằng thái độ ‘không có quan niệm về thực tại’ của Trung quán như là quan niệm ‘phi thực tại tính.’^[35] Tự thân phủ định là có ý nghĩa vì có thực tại tính cơ bản—nằm bên dưới làm nền tảng. Nếu không có nền tảng siêu việt nào, làm sao ta có thể xem mọi quan điểm đều bị kết án là hư vọng. Một quan niệm hư vọng là vì nó làm *sai lạc thực tại*, khiến sự vật trình hiện khác hơn tự thân chính nó. Hư vọng bao hàm cả thực tại đã bị làm sai lạc. Hiện tượng giới được đánh

giá là tục đế (*saṃvṛti*) vì nó bao phủ thực tại tính của các hiện tượng (*sarvapaḍārtha-tattvācchādanāt saṃvṛtiḥ*).

Long Thụ nhấn mạnh trong phát biểu rằng nếu không chấp nhận đệ nhất nghĩa đế (*paramārtha*) tức thực tại tuyệt đối (*ultimate reality*) thì không thể đạt đến niết-bàn để thoát khỏi luân hồi (*samsāra*).^[36] Đệ nhất nghĩa đế (*paramārtha-satya*) không thể được xác định bởi bất kỳ một định tính này hay định tính kia, vì nó là vô định tính *tối thượng* (*par excellence*), đó không có nghĩa là phủ nhận thực tại tuyệt đối, mà sẽ là một ngộ nhận trầm trọng về tánh không.^[37]

Nếu đệ nhất nghĩa đế (*paramārtha*) không siêu việt khái niệm và ngôn từ, thì nó đã không còn như vậy nữa và đã bị đồng nhất với thường nghiệm. Khi quy tắc tối hậu (*ultimate Norm*) được dùng làm tiêu chuẩn Tuyệt đối để đánh giá, thì nó siêu việt mọi khả tính biến dịch và giới hạn.^[38]

Luận sư Trung quán không phải là những người theo chủ nghĩa hư vô, mà họ chỉ phản bác lại mọi nỗ lực để xác định vấn đề cơ bản là Vô quyết định tính. Tuyệt đối thậm chí không thể đồng nhất Hiện hữu (*Being*) hay Ý thức (*Consciousness*), vì điều này sẽ thỏa hiệp với bản chất nó như là nền tảng vô điều kiện (*unconditioned*) của hiện tượng giới. Tuy nhiên, Chân thực (*Tattva*) được các Luận sư Trung quán thừa nhận như là Thực tại của các pháp (*dharmānām dharmatā*), là tự tánh của các pháp (*prakṛtir dharmānām*). Nó đồng nhất và phổ quát, không tăng, không giảm, không sinh. Không diệt. Chỉ có Tuyệt đối mới là hiện hữu tự trong chính nó (*akṛtrima svabhāva*). Tuyệt đối là trạng thái bản hữu, trong đó hiện tượng trình hiện y cái nhìn trong suốt của các Thánh giả (*Ārya*; realised saint) đã siêu việt vô minh.^[39]

4. Có người sẽ cho rằng một vật mà hoàn toàn không có định tính nào thì cũng chẳng khác gì hư không; đó là trống rỗng trừu tượng nội dung và phi thực tại tính; chỉ có cái cụ thể là thực hữu. Tuyệt đối, trong cách hiểu này, tự

thân nó bao hàm mọi định tính. Trong giải thích này thì Tuyệt đối không xa lạ với tư tưởng; thậm chí còn đồng nhất với tư tưởng.

Phê phán khả dĩ của trường phái triết học Hegel về Tuyệt đối của Trung quán là xuất phát từ một lập trường riêng biệt; nó giả định một dạng siêu hình học đặc thù. Nếu nền tảng giả định Thực tại là Lý tính (Real is Reason) được thừa nhận, thì sự phê phán trở nên thích đáng. Nhưng không có điều gì có thể biện minh cho giả định ban đầu—‘Cái gì tư tưởng không nắm bắt được thì không thực hữu.’ Điều này hầu như là bác bỏ trực giác tri thức và giới hạn mọi nhận thức thành phán đoán. Tất cả những điều này đều trực tiếp băng ngang lập trường Trung quán, và đều bị phê phán là tư biện giáo điều. Tư tưởng không tiếp cận được Tuyệt đối, không có nghĩa Tuyệt đối là một phi thực thể. Trung quán chủ trương Tuyệt đối được nhìn nhận như là trực giác bất nhị–Bát-nhã (Prajñā). *Nó chính là tự thân trực giác đó.*

3. SỰ KHÁC BIỆT GIỮA TUYỆT ĐỐI LUẬN TRUNG QUÁN VÀ TUYỆT ĐỐI LUẬN PHỆ-ĐÀN-ĐA (VEDĀNTA)^[40]

Trong hệ thống triết học Trung quán, Duy thức và Phệ-đàn-đa, Tuyệt đối là phi khái niệm, phi thường nghiệm: nó được thực chứng trong kinh nghiệm siêu việt bất nhị, được gọi bằng nhiều tên khác nhau như Bát-nhã ba-la-mật-đa (prajñā-pāramitā), Duy thức gọi là Trí xuất thế gian (lokottara-jñāna), triết học Phệ-đàn-đa gọi là hiện tiền cảm thọ (aparokṣānubhūti). Tất cả đều nhấn mạnh vào điểm không thể áp dụng định tính thường nghiệm cho Tuyệt đối, và sử dụng ngôn ngữ phủ định để diễn đạt. Các hệ thống triết học này đều nhất trí với nhau về phương diện *hình thức* của Tuyệt đối. Tuy nhiên, đồng nhất Tuyệt đối với cái được thể nghiệm trong vài hình thái thậm chí là thường

nghiệm—triết học Phệ-đàn-đa đồng nhất Tuyệt đối với Hiện hữu thuần túy (sanmātra; Pure Being) tức tự ngã (ātman); Duy thức đồng nhất Tuyệt đối với Ý thức (Consciousness) hay Ý chí (willing). Xem những điều này là thực hữu, hai trường phái đó cố gắng gỡ bỏ những gán ghép sai lầm khiến cho Tuyệt đối xuất hiện như là một hiện tượng thường nghiệm bị khuôn định. Tuy nhiên, khi tự ngã hay thức (vijñāna) là Tuyệt đối, mà tiếp tục gọi nó bằng những thuật ngữ như vậy tức là dùng sai ngôn từ; vì không có cái gì khác để có thể phân biệt. Tất cả đều được giảm trừ vào bất khả ngôn thuyết theo quan điểm của Trung quán về Tuyệt đối. Ngôn từ chỉ có thể được dùng theo cách ẩn dụ để mô tả hơn là để biểu thị Tuyệt đối.

Tuy nhiên, sự khác biệt này trong triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức, tùy vào khuynh hướng đồng nhất thực tại với tự ngã (ātman) hay đồng nhất thực tại với thức (Vijnana), dường như lại có nhiều khả năng hơn để tạo nhịp cầu giữa thế giới trình hiện và Tuyệt đối. Sự chuyển tiếp này dường như dễ dàng hơn. Các Luận sư Trung quán bằng khẳng định kiên quyết rằng tính siêu việt của Tuyệt đối không chấp nhận đồng nhất nó với bất kỳ đối tượng nào trong thế giới kinh nghiệm, dường như quá khích đối với phương thức tiếp cận thông thường của chúng ta. Quý vị ấy quá vội vã và gay gắt. Tuy nhiên, trên nguyên tắc, không có sự khác biệt về mặt *hình thức* của Tuyệt đối trong các hệ thống triết học này. Tánh không (śūnyatā) đại biểu cho hình thái của tất cả Tuyệt đối luận.

Sự đánh giá của triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức về Trung quán như là Tánh không luận (śūnyavāda) là điều đáng được quan tâm, vì điều đó nêu ra được điểm dị biệt. Cả triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức đều phân tích ảo tưởng và cho thấy rằng huyễn tướng xuất hiện trên nền tảng của thực hữu, tức là nơi sở y (adhiṣṭhāna), ^[41] nhưng đối với tự thân huyễn tướng lại không thể tác động đến sở y đó

được. Thế giới như huyền như vậy cũng là sự siêu-áp đặt trên Brahman hay trên Thức (Vijñāna).^[42] Sẽ không đúng khi nói rằng, như những gì đã được làm bởi triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức, Trung quán quan niệm huyền tượng xuất hiện mà không cần nền tảng sở y (niradhiṣṭhānabhrama). Chân thật (Tattva) là Pháp tánh (Dharmatā) hay Bản thể (Bhūtakoti) được các Luận sư Trung quán thừa nhận như là nền tảng của hiện tượng giới. Nhưng các vị ấy không chỉ ra được trong kinh nghiệm nội tại, làm sao Pháp tánh (Dharmatā) vận hành, và soi chiếu các hiện tượng trong thế giới thường nghiệm như thế nào. Các Luận sư Trung quán cũng không xem Tuyệt đối và thế giới hiện tượng như là hai nhóm thực thể khác biệt; nhưng Tuyệt đối không được nơi nào tỏ bày một cách rõ ràng là thành phần cấu tạo nên sức sống của nó. Mối liên hệ giữa Tuyệt đối và hiện tượng giới không được xác lập một cách rõ ràng. Có thể nói điều này đã tạo nên một trở ngại trong quan niệm về Tuyệt đối của Trung quán. Tuy nhiên, đối với triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức luận thì lại khác. Brahman hiển nhiên là đứng trên các định tính; Brahman không thể là đối tượng tư duy như là một vật riêng biệt. Mà Brahman là đáng tự minh (svayamprakāśa; self-evident),^[43] và do đó mà vạn hữu trở nên hiển nhiên; Brahman soi chiếu vạn hữu một cách vô điều kiện, toàn diện và thường hằng. Trong một phương cách có hơi khác biệt, Duy thức luận cho thấy rằng khách thể tùy thuộc vào ý thức (consciousness), chứ không phải ngược lại. Thức (vijñāna) là tự tri (svasamvedya; self-conscious) ^[44] và là nguồn sáng tạo của khách thể. Trong thực tế Tuyệt đối của Trung quán cũng mang tính nội tại, nhưng trên phương diện nhận thức luận thì nó không được biểu hiện như vậy.

Trong triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức luận, ta có thể đề cập đến trực giác về Tuyệt đối, trực giác về Brahman,

hay trực giác về Thức. Nhưng điều này chỉ có thể biểu hiện bằng ẩn dụ chứ không phải bằng nghĩa đen. Vì trong kinh nghiệm tối cao, thì không còn khác biệt giữa Brahman hay Thức (Vijñāna) và người liễu tri cảnh giới đó. Tất cả trở thành nhất thể. Trong Trung quán, chính xác hơn, phải nói chính Trực giác (Bát-nhã) là Tuyệt đối.

4. VÔ MINH (AVIDYĀ)

Tự bản thân, Tuyệt đối là không, vô quyết định tính (indeterminate), không một phạm trù tư duy nào áp đặt cho nó được cả. Chính vô minh (avidyā; Ignorance) đã tô bồi cho nó nhiều hình thái sắc màu mà ta tình cờ gặp phải trong kinh nghiệm đời thường. Đó chính là căn nguyên của trình hiện. Nếu Tuyệt đối là cảnh giới chân lý tuyệt đối, đệ nhất nghĩa đế (paramārtha-satya), thì vô minh thuộc về trình hiện, tự thân nó là chân lý quy ước, là tục đế (saṃvṛti).

Vô minh che khuất không cho chúng ta tiếp cận thực tại, và trong đó nảy sinh trình hiện phi thực.^[45] Trong *Kinh Đạo can* (*Śālistamba sūtra*) có định nghĩa rằng, vô minh là không hiểu biết về Thực tại (tattve apratipattiḥ) và hiểu sai vô minh là một cái gì khác (mithyā pratipattiḥ).^[46] Như vậy vô minh có hai tác dụng: một là che lấp (āvarana; obscurative), bao phủ thực tánh của các hiện tượng; hai là cấu trúc, đưa ra cái biết hư vọng (asatkhyāpana).^[47] Hai tác dụng này tương ứng với ý niệm của triết học Phê-đàn-đa về vô minh, nó có hai chức năng, che khuất (āvṛti; veiling)^[48] và sáng tạo (vikṣepa; creative).^[49] Hai chức năng này tương quan mật thiết với nhau: không có sự sinh khởi của trình hiện phi thực hữu thì sẽ không có sự che khuất thực tại; khiến hư vọng thay thế chỗ cho thực tại; và nếu không thực chứng chân tánh thực tại, thì sẽ không có khái niệm sai lầm về nó. Nếu chúng ta thể nhập tri kiến chân thực, thì vọng tưởng không thể nào phát sinh.

Trong hệ thống triết học Trung quán, bản chất đích thực của vô minh cốt ở khuynh hướng thâm căn cố đế ăn sâu vào cấu trúc khái niệm (saṅkalpa; conceptual construction).^[50] Thực tại là không (śūnya), Vô quyết định tính (Indeterminate); nhìn nó qua những hình thái tư duy là vô minh. Chẳng hạn, xem thực tại là tự ngã hay là dạng thức (pháp; dharma), xem thực tại là Một hay là Nhiều, là Thường hằng, không biến dịch (śāśvata; unchanging) hay Đoạn diệt (uccheda; ceasing); là Hữu (astitva; Existence) hay là Vô (nāstitva; Non-existence) là những hình thái của điên đảo vọng kiến (viparyāsa; falsification).^[51]

Vô minh đối với trường phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) và Kinh lượng bộ (Sautrāntika) ở chỗ áp đặt tính đồng nhất, thường hằng và phổ quát lên những gì thực sự đa nguyên, biến dịch và đơn nhất. Trong các hệ thống triết học này Thực tại được đồng nhất với dạng thức các pháp biến dịch vô thường. Vô minh là hữu thân kiến (satkāyadrṣṭi), sự phủ bầm của các thực thể rời rạc trong từng thoáng chốc—các pháp vô ngã (anātma dharmas)—tính chất đồng nhất, thường hằng, chẳng hạn, như cách nhận biết lửa cháy hay dòng nước chảy. Trong triết học Phệ-đàn-đa, vô minh chính là điều ngược lại. Thực tại là Hiện hữu thuần túy (Pure Being) tức là ngã (ātman) bất biến; nó đồng nhất trong mọi thời, không đa nguyên, không dị biệt. Vô minh chính là ở chỗ phân biệt thành ‘Ta’ và ‘Người’ từ cái vốn bản chất là toàn thể bất khả phân, hoàn toàn không sai biệt.

Trong Duy thức luận, thực tại là Ý thức (Consciousness), không có một vết tích nào khác đối đầu với nó. Thức thuần túy (Vijñaptimātratā, ^[52] Pure Consciousness) siêu việt nhị nguyên tính của người biết và cái được biết. Vô minh chính là trình hiện của khách thể đồng nhất với ý thức, nhưng là một thực thể tồn tại độc lập.

Đối với Trung quán, không chỉ tính dị biệt, mà đồng nhất cũng là vô minh; thực tại là chẳng một chẳng nhiều, chẳng thường chẳng đoạn, chẳng chủ thể (thức; vijñāna) chẳng khách thể (đối tượng của thức). Những phạm trù này tương quan nhau và hoàn toàn phi thực thể. Thực tại là hoàn toàn phi quyết định tính, và mọi nỗ lực đồng nhất nó với Hiện hữu (Being), Hằng chuyển (Becoming), Thức (Consciousness), v.v... đều là vọng tưởng phân biệt (vikalpa), là phương kế chủ quan. Long Thụ nói: ‘Nếu như thấy vô thường là thường, tức là vọng kiến; tại sao thấy vô quyết định tính là vô thường lại không phải là vọng kiến?’^[53]

Trong các hệ thống A-tỳ-đạt-ma, Phệ-đàn-đa và Duy thức, những khái niệm chuyên biệt hai phương thức quán chiếu thực tại đều là vô minh; vì rõ ràng chúng khác biệt với *cái* mà chúng cho là vô minh như đã nói ở trên. Đối với Trung quán, vô minh có phạm vi rộng hơn và phổ quát hơn nhiều: như sự khái niệm hóa (không chỉ riêng những khái niệm đặc thù), bất kỳ mọi quan niệm nào, đều là vô minh. Lý tính (Reason) hiểu theo chức năng khái niệm hóa chính là vô minh.

Kinh nói: ‘Lý tính không sở y trên thực tại; đó là vai trò chủ quan của phân biệt thực hữu (vikalpasvabhāva; imagination); tất cả phân biệt (vikalpa) đều là vô minh–vì nó nắm bắt cái vô thực thể (avastugrahitvat; non-entity). Nên nói rằng tự bản chất phân biệt (vikalpa) chính là chất liệu của vô minh.’^[54]

Đối với hệ thống A-tỳ-đạt-ma thì Hữu thân quán (satkāyadr̥ṣṭi; substance view)^[55] là vô minh. Đối với Duy thức luận, khách thể hóa (viṣaya-dr̥ṣṭi; objectification)^[56] là vô minh. Đối với triết học Phệ-đàn-đa, thấy có sai biệt (bheda-dr̥ṣṭi; differentiation)^[57] là vô minh. Đối với Trung quán, tất cả mọi quan niệm, lập trường (dr̥ṣṭi; viewing) như trên đều là vô minh. Quan

niệm, lập trường (dṛṣṭi) là vọng tưởng phân biệt (kalpanā); và vọng tưởng phân biệt là gán ghép những đặc tính không thực hữu cho một thực thể.^[58]

Khi duy trì tính quân bình giữa Trí (Buddhi) tức Lý tính (Reason) với vô minh, chúng ta được cho biết rằng vô minh có căn nguyên từ phân tán lực chú ý (ayoniśo manaskāra).^[59] Tâm tán loạn không thể tự giới hạn mình vào một điểm, vào sự vật trong bàn tay, mà lay động như cánh bướm bay từ chỗ này sang chỗ khác. Điều này kéo theo sự so sánh, phân biệt, đồng nhất và tổng hợp các sự kiện, có nghĩa là nhìn sự vật trong mối liên hệ với nhau. Cách quán sát sự vật tương quan đó chỉ nắm bắt được trình hiện bên ngoài của sự vật. Trái lại, Bát-nhã là sự tập trung cao độ của tâm (nirvikalpa-jñāna);^[60] lúc đó hiện tượng được quán chiếu y như thực (prajñā yathābhūtam arthaṃ prajānāti).^[61]

Vô minh có từ vô thủy; vì không thể nào gán ghép một giới hạn, có trước hay sau cho sự hiện hữu của hiện tượng giới (luân hồi; saṃsāra/ anavarāgraḥ), và luân hồi không thể có nếu không có vô minh và vệ tinh của nó là phiền não (kleśa). Dù vô minh không có khởi đầu, nhưng có sự kết thúc. Không thể lập luận rằng cái gì không có điểm khởi đầu thì cũng không có chỗ chấm dứt. Hạt giống sinh ra từ cây và cây mọc lên từ hạt giống, thế nên không có một giới hạn nào trước đó có thể gán ghép được. Nhưng nó có thể bị tiêu hủy bởi lửa hay những nguyên nhân khác.^[62] Tương tự, vô minh và các phiền não khác (tham), vốn là căn nguyên của hiện tượng, có thể giảm trừ đến không còn giá trị khi ta đạt được tuệ giác Bát-nhã.^[63]

Cái gì là bản chất của vô minh, nó là hữu (ens) hay phi hữu (non-ens)? Nó là thực tại hay phi thực tại? Các triết gia Thực tại luận (realism) cho rằng cái làm cho hư vọng hiển bày thì tự nó không thể là phi thực. Sự kiện trong giấc mơ có thể là phi thực, nhưng hành vi nằm mơ và

những điều kiện nhiều loạn tâm ý để gây ra sự việc trong giấc mơ là điều có thực. Nếu tự thân vô minh là phi thực và không tồn tại, thì làm sao nó có thể tạo nên trình hiện? Theo lập luận này, không chỉ vô minh là thực hữu, mà còn có mối quan hệ nhân quả thực sự. Ngay cả trong Tuyệt đối luận của triết học Phệ-đàn-đa, tâm thức (citta) được quy kết với hai chức năng bản hữu, ban đầu bị phiền não nhiễm ô và sau đó thanh tịnh hóa. Lập luận này có hàm ý câu thúc và giải thoát đều là thực hữu; đời sống đạo đức tâm linh sẽ không thể có nếu những điều này không được xem là thực hữu. Câu thúc là do vô minh và những phiền não khác; mối quan hệ nhân quả này là tiến trình có thực. Cái phi thực không thể tạo nên một ảnh hưởng nào cả.^[64] Sự khác nhau giữa bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) và Duy thức luận trong vấn đề này là, đối với Duy thức cả hai tiến trình nhiễm ô và thanh tịnh hóa đều là tác dụng nội tại của tâm; trong khi bộ phái Tì-bà-sa cho rằng hai tác dụng này có được do những yếu tố bên ngoài tâm. Tuy nhiên, cả hai trường phái đều nhất trí khi xem các tiến trình là thực.

Lập trường Trung quán cho rằng tự thân vô minh là phi thực;^[65] chỉ là huyễn (māyā). Nếu vô minh là thực hữu, thì những sản phẩm do nó tạo ra cũng là thực hữu, và như vậy sẽ không có vấn đề phủ định hay thậm chí thay đổi tiến trình thế gian. Chúng ta không làm được gì với những dữ kiện. Long Thụ nêu những vấn đề này theo cách biện chứng như sau:

Nếu phiền não thuộc về một người nào, như một bộ phận có thực của bản chất người đó, thì làm sao loại trừ? Không ai có thể loại trừ cái thực hữu cả.^[66]

Nếu phiền não không thuộc về một người nào, thì làm sao loại trừ được nó? Bởi vì không một ai có thể loại trừ cái không thực có, loại trừ cái không tồn tại.^[67]

Đi đến kết luận rằng phiền não, nghiệp báo đều phi thực giống như thành càn-thát-bà,^[68] như ảo ảnh, như mộng. Chúng hoàn toàn phi thực như những dữ kiện; chúng chỉ là các trạng thái nhận thức.

Vì lập luận cho rằng vô minh thực sự tạo nên ảnh hưởng. trong khi những cái phi thực khác không gây ra điều gì cả, điều ngược lại có lẽ đúng. Cái phi thực có thể tạo ra ảnh hưởng, và thậm chí hư huyền vẫn có thể hiện hình và hoạt động.^[69] Mỗi tương quan nhân quả hay tương quan khác, về cơ bản chỉ có thể đạt được giữa các trình hiện mà thôi; đó chính là dấu hiệu của phi thực.

Trong tất cả các quan niệm này, lập trường Trung quán tiếp cận rất gần với khái niệm của triết học Phệ-đàn-đa, xem vô minh là thực thể tích cực có từ vô thủy, và chỉ có thể hoàn toàn chuyển hoá bởi chân trí.^[70] Tính chất không thể định nghĩa (anirvacanī-yatva; non-definability)^[71] không thể được xem là thực hay phi thực [*hữu* (sat) hay *phi hữu* (asat)], đã khiến cho vô minh chỉ như tồn tại trong tình trạng nhận thức mà thôi. Giống như Trung quán, triết học Phệ-đàn-đa cũng chủ trương rằng phi thực cũng tạo được hiệu quả, và mỗi tương quan nhân quả không phải là tiêu chuẩn cho thực tại, mà là cho cái phi thực.

Tuy nhiên, triết học Phệ-đàn-đa trau chuốt khái niệm vô minh bằng cách định nghĩa sở y (āśraya; locus)^[72] và đối tượng (viṣaya; object).^[73] Vô minh thuộc về Hiện hữu thuần túy (Pure Being), Brahman, vì nó không thuộc về một *nọa tính hiện hữu* (jade āvaraṇa-kṛtyābhāvāt; inert being)^[74] nào, chỉ riêng tâm thức có khả năng nhận biết mới có thể là vô tri. Và điều đó chỉ có thể là một Hiện hữu thuần túy (nirvibhāga citi; pure Being) vô sai biệt và phổ quát, vì những hữu thể đặc thù như linh hồn (jīva) lại giả lập sự sai biệt, vốn là tác dụng của vô minh.^[75] Đối tượng sở tri của vô minh là Brahman; vì đó là đối tượng vô minh mà khi nhận biết Brahman thì nó được gỡ bỏ. Vô

minh là đơn nhất, chứ không phải đa nguyên, xuất phát từ quan niệm sở y (āśraya) và cảnh/đối tượng (viṣaya) của nó không chỉ là một mà còn đồng nhất. Tất cả vô minh cơ bản đều là tự ngã vô tri (self-ignorance),^[76] và nhận biết cũng chính do tự ngã nhận tri (self-knowledge).^[77]

Trung quán với khuynh hướng phá bỏ tư biện giáo điều, đã từ chối để không bị kéo vào những vấn đề ai là vô minh, v.v... Biện chứng pháp phản bác gay gắt bất kỳ quan niệm kiên định nào liên quan đến chủ thể của vô minh, đến đối tượng của vô minh, v.v...^[78] Đây là thái độ bất lập giáo lý và lìa xa mọi hy luận.

5. NHỊ ĐỀ VÀ ‘CẤP ĐỘ CỦA THỰC TẠI’

Tuyệt đối luận thừa nhận giáo lý về hai sự thật (Nhị đề); bởi vì, nó làm nên sự khác biệt giữa sự vật như chúng đang là, tự tại, tuyệt đối, và cách nó xuất hiện trong mối tương quan với chủ thể cảm thọ chúng qua cách nhìn và quan điểm. Thực tại hiểu như là Bản thể (Noumenon), phải đối nghịch với hiện tượng vốn chỉ là trình hiện. Sự khác biệt tiềm ẩn trong mọi trường phái triết học. Không có một nghiên cứu nghiêm túc và kiên trì nào về hiện tượng có thể làm chúng ta hài lòng về những gì xuất hiện cho những tâm thức cạn cợt, mà muốn tìm kiếm sâu vào tận cốt tủy của hiện tượng.

Không thể tuyên bố rằng giáo lý Nhị đề là bắt nguồn từ Trung quán hay thậm chí là từ Đức Phật. Các Áo nghĩa thư rõ ràng đã thấy trước điều này khi họ cho rằng Brahman là Thực tại trong tất cả Thực tại (satyasya satyami)^[79] và thậm chí là Thực tại duy nhất.^[80]

Trong giáo pháp của Đức Phật cũng phân biệt giữa niết-bàn như là thực tại tuyệt đối và hiện tượng như là thực tại quy ước.^[81] Hệ thống A-tỳ-đạt-ma thời kỳ đầu cũng đã có phân biệt giữa thực tại tuyệt đối của các pháp riêng biệt vốn là đối tượng của Bát-nhã và hiện hữu giả danh (prajñapti-

sat)^[82] vốn là biểu tượng quy ước (tục đế; saṃvṛti). Tuy nhiên, chính Trung quán mới thực sự là tông phái đã hệ thống hóa học thuyết Nhị đế và vận dụng một cách nhất quán để tổng hợp kinh luận và giáo lý đạo Phật.

Tất cả luận thư^[83] Trung quán đều xem giáo lý Nhị đế—Đệ nhất nghĩa đế (Paramārtha Satya) và Tục đế (Saṃvṛti Satya) là cốt tủy đối với hệ thống; một số Luận sư thậm chí còn dùng Nhị đế luận để mở đầu cho các chuyên luận triết học uyên thâm của họ. Theo Long Thụ, ‘Người nào không hiểu được sự phân biệt của Nhị đế thì không thể hiểu được ý nghĩa thâm thâm trong giáo pháp của Đức Phật.’^[84] Giáo lý này đã được xiển dương toàn diện trong *Bát thiên tụng Bát-nhã* (*Aṣṭa sāhasrikā*) và các kinh hệ *Bát-nhã ba-la-mật-đa* (*Prajñā-pāramitā*) khác bên cạnh kinh *Pháp Hoa* (*Saddharma Puṇḍarikā*), *Kinh Tam-muội vương* (*Samādhirāja*) và các kinh Đại thừa khác.

Đệ nhất nghĩa đế (paramārtha-satya) hay Chân lý tuyệt đối (Absolute truth) thực chứng ý như thực về thực tại như nó đang là mà không có sự bóp méo xuyên tạc nào (akṛtimam vastu-rūpam).^[85] Các phạm trù tư tưởng và quan niệm đều làm biến dạng thực tại. Chúng ép buộc một cách vô thức tâm ý chúng ta phải nhìn hiện tượng theo chiều hướng thiên lệch, gò bó; đó đó vốn không thể đưa chúng ta đến với Sự thực. Đệ nhất nghĩa là hoàn toàn vắng bất tác dụng của Lý tính tức là trí (buddhi), vốn đồng nhất với tục đế (saṃvṛti). Chân lý tuyệt đối là siêu việt phạm vi suy lường của tư duy, ngôn ngữ và các hành vi thuộc thường nghiệm; và ngược lại, đối tượng của tư duy, ngôn ngữ chính là tục đế (saṃvṛti).^[86] Nên nói rằng, ‘Đệ nhất nghĩa đế là bất khả đắc (anābhilāpya; unutterable), bất khả tư, bất khả thuyết.’^[87]

Không có những định tính thường nghiệm, đó là cảnh giới kinh nghiệm thâm chứng của các bậc thánh

trí.^[88] Cảnh giới đó quá thâm mật và viên mãn đến mức ta không thể tự tri về nó được.

Tục đế (saṃvṛti) cũng có thể gọi là Sự thực; sự thực như là niềm tin quy ước trong cách nói thông thường. Nguyệt Xứng (Candrakīrti) đưa ra ba định nghĩa về tục đế (saṃvṛti):

1. Theo từ nguyên học, tục đế (saṃvṛti) là cái che khuất toàn bộ thực tính của sự vật và khiến cho trình hiện của nó khác đi. Theo nghĩa này, tục đế (saṃvṛti) đồng nhất với vô minh tức tác dụng phạm trù hóa của tâm thức–tức Lý tính. Chân thực (Tattva) là vô phân biệt (nirvikalpa; unconditioned) và phi hý huận (niṣprapañca).
2. Tục đế (saṃvṛti) còn có nghĩa là tồn tại tương quan giữa các pháp. Trong ý nghĩa này tục đế (saṃvṛti) đồng nhất với hiện tượng và mâu thuẫn trực tiếp với Tuyệt đối, vốn tự thân là độc lập, tự tại.
3. Định nghĩa thứ ba, tục đế (saṃvṛti) là bản chất theo quy ước (saṃvṛti-saṃketa), tùy thuộc vào sự chấp nhận của cộng chúng trong thế gian (loka-vyavaharah).^[89]

Chân lý thì không xâm phạm đến bất kỳ thành tựu nào trong đời sống hằng ngày của chúng ta, vì nó tương thích mật thiết với những quy ước ngôn ngữ và ý tưởng. Đó chính là đối tượng của vô tri và tính hời hợt. Để nhất nghĩa để không thể được biểu thị bằng ngôn ngữ, nó thuộc về cảnh giới bất khả ngôn thuyết, và là cảnh giới được chứng nghiệm bởi bậc Thánh trong phương thức rất vi mật.^[90]

Khi gọi quy ước thế gian (loka-saṃvṛti),^[91] điều đó hàm nghĩa rằng có một vài trình hiện là không tồn tại trong thế gian (aloka) ^[92] phi thường nghiệm, có nghĩa là hư vọng ngay cả đối với ý thức thường nghiệm. Những trường hợp ảo giác quang học cùng những ảo giác khác, đã bóp

méo nhận thức bởi những giác quan bị rối loạn và khiếm khuyết, trải nghiệm trong trạng thái tâm thức bất thường hoặc là việc trong mộng, là những ví dụ của các pháp hư vọng trong thế gian (aloka/mithyā saṃvṛti).^[93] Điều này tương ứng với Tương tự thế tục pháp (prātibhāsika)^[94] của triết học Phệ-đàn-đa. Những đối tượng tồn tại trong không-thời gian của thế giới thường ngày đều có được một trạng thái tương đối cao hơn ‘sự vật thực hữu’ ngược với những trình hiện không thực. Chính điều này mới đáp ứng cho lý *đotôn tại (raison d'être)* cho những phong tục tập quán ở thế gian (vyāvahārika)^[95] vốn được xem như là thực hữu (tathya saṃvṛti).^[96] Nhưng chính những ảo tưởng được trải nghiệm về Tương tự thế tục pháp (prātibhāsika) tức các hiện tượng hư vọng trong thế gian (mithyā saṃvṛti) theo Trung quán, lại cung cấp sự gợi ý cho mỗi nghi rằng các đối tượng thường nghiệm có thể chính nó chỉ là trình hiện từ quan niệm thực tại tuyệt đối. Tuy nhiên, Trung quán không công nhận Tương tự thế tục pháp (prātibhāsika) như là một tầng lớp khác của Sự thật, mà thuận tiện xếp vào với tục đế (saṃvṛti-satya). Các Luận sư Trung quán xiển dương giáo lý Nhị đế không giống học thuyết Tam đế (Three Truths) của triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức luận.

Đệ nhất nghĩa đế (Paramārtha satya) là thể nghiệm tuyệt đối không thể nghĩ bàn, trong đó thực tại và tri thức nhận biết nó không sai khác (advaya; non-different),^[97] không thừa nhận có sự sai biệt và mức độ. Tri thức nhận biết có thể phân biệt trên hai cơ sở chính: do vì sai biệt của đối tượng sở tri (objects of the cognising), hoặc do sai biệt của chủ thể năng tri (cognising agent). Vì hai sự sai biệt này đều không có trong Đệ nhất nghĩa đế, nên bản chất của nó là nhất như, vô sai biệt. Do vậy nên nó được gọi nhiều tên khác nhau là Như như (Tathatā), Bản

tế (Bhūta-koti), Pháp tánh (Dharmatā), Pháp giới (Dharmadhātu) và Tánh không (śūnyatā).^[98]

Trái lại tục đế (saṃvṛti) thừa nhận sự sai biệt và mức độ. Có thể có sự phân cấp thứ bậc trong đó. Ngay cả người bình thường cũng xem việc trong mộng chỉ là ảo tưởng. Đối với các triết gia hay hành giả Du-già (Yoga) thì cảnh tượng trong thế giới hằng ngày trông có vẻ như thường hằng và hấp dẫn lại thấy giả tạm phù du; cái nhìn của họ thực hơn cái nhìn của những người bình thường.^[99] Tuy nhiên, cái thấy đó vẫn nằm trong tục đế (saṃvṛti). Ngay cả trong những Du-già sư (Yogins) vẫn có trình độ quán chiếu thấp hơn và cao hơn. Tất cả đều là vai trò của Lý tính.^[100]

Sự phân biệt giữa Nhị đế đã khiến cho Trung quán tông hợp học thuyết của nhiều trường phái khác nhau, vốn y cứ trên lời dạy của Đức Phật dành cho các đối tượng có căn cơ khác nhau. Thực tại tính của các Pháp (giáo lý uẩn-xứ-giới) là thuộc về thế giới thường nghiệm, không phải là tuyệt đối. Đức Phật tạo nó thành công thức như là dành riêng cho giới vừa nhập môn. Các Luận sư A-tỳ-đạt-ma đều đơn thuần quan niệm các pháp hữu vi, tồn tại tương quan là tuyệt đối.^[101] Đức Phật dạy giáo lý uẩn-xứ-giới như là một bước đệm để làm dễ hiểu giáo lý tối hậu. Trong thực tế, các pháp chẳng nhiều cũng chẳng vô thường như đã được tuyên bố trong hệ thống A-tỳ-đạt-ma.^[102]

Dù thực tại thật sự là vô quyết định tính, Tuy nhiên, vẫn có thể vận dụng bất kỳ phương tiện nào thích hợp với con người trong những hoàn cảnh khác nhau để dẫn họ đến chân lý tuyệt đối. Không hề có giới hạn về số lượng và tính chất của các giáo lý phương tiện để vận dụng nhằm thực chứng mục tiêu tối hậu này. Điều đáng quan tâm là phương tiện phải thích hợp với căn cơ, tính khí, và nhu cầu của chúng sinh, giống như thuốc cho người bệnh. Đây là giáo lý Phương tiện thiện xảo (upāya-kausālya) nổi

tiếng. Đức Phật được ví như vị lương y tài giỏi, ngài điều chỉnh phương thuốc cho thích hợp với tính chất và mức độ căn bệnh của bệnh nhân; chứ ngài không như một vị thầy thuốc tầm thường, đưa ra một toa thuốc dùng chung cho tất cả bệnh nhân. Đối với người khổ vì niềm tin giáo điều, chấp vào tự ngã, thì ngài cho toa thuốc giáo lý vô ngã (*nairātmya*) để đối trị; đối với người hoài nghi hay theo duy vật luận, ngài cho đơn thuốc như một sự giải độc, đó là tính thực tại của tự ngã (*ātman*), tính tương tục của nghiệp (*karma*) và quả báo. Đối với những bậc căn cơ thuần thực, ngài dạy chẳng có ngã và cũng chẳng phải vô ngã. Tùy theo tính chất của căn bệnh mà ngài có những giáo lý thích ứng để dùng.^[103]

Long Thụ nói: Đức Phật giảng dạy đều có mục đích mục đích, với thực tại tính của ngã và ngã sở, ngài dùng giáo lý uẩn-xứ-giới.^[104] Tùy theo căn cơ chúng sinh mà Đức Phật xác định có tự -định vừa phủ định, có khi ngài phủ định cả hai.^[105]

Không chỉ những quan niệm thông thường của giới cư sĩ, mà cả những quan điểm triết học biểu hiện trong các hệ thống tư tưởng vẫn có thể phù hợp với một số trạng huống và ý nghĩa trong ý niệm Trung quán về thực tại thường nghiệm của tục đế và cảnh giới siêu việt lý tưởng (thực tại tuyệt đối). Nhưng lạ thay, chúng ta thường thấy trong các Luận sư Trung quán một tinh thần ít khoan dung đối với hệ thống triết học Bà-la-môn. Nguyệt Xứng (*Candrakīrti*) hoàn toàn chỉ trích hệ thống triết học đó là sai lầm ngay cả từ quan điểm thường nghiệm, đối với Nguyệt Xứng, chúng đều là pháp hư vọng thế gian (*mithyā saṃvṛti*).^[106]

Lý do của vấn đề này là không một Luận sư Phật giáo nào thừa nhận Hữu ngã luận (*ātman*; substance) dưới một hình thức nào. Thậm chí họ cũng không quan niệm thực tại tính thường nghiệm nào trong mô thức hữu

ngã (ātma-pattern), mà luôn luôn tận tụy với cách nhìn các pháp vô thường và hệ quả tiếp theo. Triết học Phệ-đàn-đa cũng không tán thành quan điểm của Phật giáo, ngay cả đối với cảnh giới thường nghiệm, dù họ chấp nhận những chân lý thuộc về thế giới thường nghiệm của phái Số luận và Phái Chính lý.

Lập trường của ngài Thanh Biện, Luận sư xuất sắc của Trung quán Tự lập tông (Svatantra Mādhyamika), là một ngoại lệ đáng chú ý về trường hợp này. Dù chúng ta có rất nhiều tư liệu tóm tắt về lập trường của ngài, nhưng đây vẫn là điều đáng quan tâm. Bộ luận của ngài, *Trung quán nghĩa tập* (*Madhyamārtha Saṅgrahaḥ*)^[107] bắt đầu với Nhị đế và tiến hành phân tích. Đế nhất nghĩa đế là phi hý luận (*niṣprapañca*; Non-phenomenal) và thừa nhận hai dạng:^[108]

1. *Sai biệt chân đế* (*paryāya paramārtha*),^[109] Tuyệt đối có thể được diễn đạt bằng ngôn ngữ, và
2. *Viên mãn chân đế* (*aparyāya paramārtha*),^[110] Tuyệt đối hoàn toàn siêu việt mọi hình thức diễn đạt ngôn ngữ (*paryāyarahitaḥ*) và hoàn toàn không có tính thường nghiệm quyết định (*sarvaprapañca-varjitaḥ*).^[111]

Viên mãn chân đế (*aparyāya*) tương ứng với Đế nhất nghĩa đế (*paramārtha-satya*) hay Chân đế của Long Thụ và Nguyệt Xứng (*Candrakīrti*).

Sai biệt chân đế (*paryāya paramārtha*) cũng có hai dạng:

1. *Sinh sai biệt chân đế* (*jātiparyāya vastu paramārtha*),^[112] Tuyệt đối được hiểu như một dạng hiện hữu tích cực, phổ quát.
2. *Vô sinh chân đế* (*janmarodha paramārtha*),^[113] Tuyệt đối hoàn toàn không còn có trình hiện.^[114]

‘Vì Thanh Biện (*Bhāvaviveka*) không giải thích rõ ràng *Sai biệt chân đế* (*paryāya paramārtha*), nên tựa hồ như ông đã

gộp vào đó lập trường của các Luận sư ngoại đạo (tirthika) như phái Số luận (Sāṃkhya), v.v...'^[115]

Quan niệm của Tiểu thừa (Hīnayāna) về niết-bàn như là sự dập tắt các tạo tác, các hành (saṃskāra), cùng tất cả các pháp, dường như có ý nghĩa từ *Vô sinh chân đế* (janmarodha paramārtha).

Tục đế (saṃvṛti) được Thanh Biện chia ra thành:

1. *Thế tục chân thật pháp* (*tathyā saṃvṛti*),^[116] những pháp có ảnh hưởng trong thế giới thường nghiệm.
2. *Thế tục hư vọng pháp* (*mithyā saṃvṛti*),^[117] những pháp không có ảnh hưởng trong thế giới thường nghiệm.

Thế tục hư vọng pháp có hai dạng—một là liên quan đến sự tưởng tượng do sự sợ hãi, như ảo giác dây thừng-con rắn; dạng thứ hai là ít nhiều mang tính cơ giới như ảo giác quang học, mặt trăng trên mặt nước hay hình ảnh bị khúc xạ.^[118] Điểm đáng lưu ý trong mô tả của Thanh Biện là tán thành một cách thoải mái các khái niệm Tuyệt đối của triết học Bà-la-môn và các hệ thống triết học Tiểu thừa, xem đó như là một dạng của *Đệ nhất nghĩa đế* tức sai biệt chân đế; (*paryāya paramārtha*). Nguyệt Xứng (Candrakīrti) lại không chấp nhận điều này.

Tuy nhiên, dễ chịu khi thấy cả Long Thụ và Nguyệt Xứng đã bác bỏ, trong vài khía cạnh quan trọng, hình thức luận (modal view) của hệ thống triết học A-tỳ-đạt-ma, xem đó là giải thích chưa thỏa đáng về hiện tượng giới.

Long Thụ phát biểu minh bạch rằng không có hành động nào mà không có tác nhân và ngược lại.^[119] Ông gọi vô minh là những ai cho tự ngã (ātman) là thực hữu duy nhất, hoặc các pháp riêng biệt ngoài tự ngã là thực hữu.^[120] Nếu không có tự ngã tách rời các pháp riêng biệt, thì cũng không có các pháp tách rời tự ngã. Nếu nhân và quả không đồng nhất (Hữu thân kiến; satkāryavāda), thì chúng cũng không khác nhau. Thực tế toàn bộ lập trường Trung quán

được phát triển bằng phê phán mạnh mẽ hình thức luận (modal view) một chiều của hệ thống triết học A-tỳ-đạt-ma, bằng sự nhận rõ mặt kia của bức tranh tương tự được trưng bày trong thế giới thường nghiệm.

Trong cùng xu hướng đó, Nguyệt Xứng than phiền triết học A-tỳ-đạt-ma đã không đưa ra cùng bức tranh thoả đáng về thế giới thường nghiệm. ‘Nếu tìm cách mô tả thực tại thường nghiệm (vyavahāra-satyam), bên cạnh những pháp biến dịch vô thường, hành vi và tác nhân tạo nghiệp cũng phải được chấp nhận.’^[121] ‘Khi căn cứ kinh luận cho rằng chỉ có nghiệp chứ không có tác giả, các Luận sư A-tỳ-đạt-ma đã không hiểu được nội dung đích thực của kinh.’^[122]

Nguyệt Xứng cho thấy, khi phê phán không ngừng các luận điểm của bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) và Kinh lượng bộ (Sautrāntika) khi cho rằng chỉ có các thuộc tính hoặc trạng thái chứ không có một nền tảng ẩn tàng mà chúng vốn có sẵn, điều này vi phạm thể thức thông thường của tư tưởng và ngôn ngữ; điều đó thất bại vì không vẽ ra bức tranh hợp lý của thế giới thường nghiệm; cũng không được xem là chân thực đối với Tuyệt đối thực sự.^[123] Ông còn chỉ ra thêm rằng Kinh lượng bộ mô tả về tri giác là nhận thức tính đơn nhất đặc thù, tức tự tướng (svalakṣaṇa) của sự vật mà không cần đến bất kỳ khía cạnh tương quan hay phổ biến, là không đứng vững được về mặt Luận lý, và cũng cần phải bị loại trừ vì không áp dụng được vào nhận thức chung đã được thừa nhận như cái bàn, cái bình, v.v... Nếu tin chắc rằng cái bình, v.v... được ‘nhận biết’ theo nghĩa ẩn dụ, theo quan điểm của Kinh lượng bộ, thì không có sự hiện hữu của cái bình bên ngoài và bên trên những phẩm tính đó, sẽ chính xác như nhau khi nói rằng không có phẩm tính bên ngoài thực thể, do vậy, nhận thức về phẩm tính tự nó còn phải được hiểu theo nghĩa ẩn dụ.^[124]

‘Đứng trên lập trường chân đế, không có cái bình cũng không có sự nhận thức những phẩm tính (như màu xanh, v.v...). Tuy nhiên, từ quan điểm thường nghiệm (tục đế) thì có sự nhận biết các thực thể, như cái bình, v.v... và các phẩm tính của nó phải được chấp nhận.^[125] lại nữa, những hành vi trong thế giới thường nghiệm đều bị ràng buộc theo mô hình nhận thức tương quan chứ không theo mô hình nhận thức độc lập. Để bao hàm toàn bộ các vấn đề nhận thức và khách thể, Trung quán thừa nhận bốn căn nguyên nhận thức:^[126]

1. Hiện lượng (pratyaksa; knowledge perception)
2. Tỷ lượng (anumāna; inference)
3. Thí dụ lượng (upamāna; comparison)
4. Thanh lượng/Thánh giáo lượng (śabda; testimony)

Như trường phái Chính lý (Nyāya) có khác với Phật giáo về hiện lượng và tỷ lượng—Hiện lượng và tỷ lượng Phật giáo căn cứ trên hai loại đối tượng nhận thức khác nhau, hiện lượng căn cứ trên tính đặc thù tức tự tướng (svalakṣaṇa; particular), tỷ lượng căn cứ trên tính phổ quát tức cộng tướng (sāmānya-lakṣaṇa; universal).^[127]

Trong tất cả những trường hợp này, các Luận sư Trung quán như là quán quân về thực tại tính của hiện tượng trong thế giới thường nghiệm, cùng cách nhận thức tương quan và phổ quát, v.v... trái hẳn với các Luận sư A-tỳ-đạt-ma đã bác bỏ thực tại tính này ngay cả trong thế giới thường nghiệm. Đây là lập trường đích thực của Trung quán—thừa nhận thực tại tính thường nghiệm, tức Tục đế (saṃvṛti) của thực thể và các hình thức, v.v..., nhưng bác bỏ không có nghĩa xem chúng là Tuyệt đối tức Đề nhất nghĩa đế (paramārtha satya). Quan điểm của Kant cũng tương tự; Kant thừa nhận thực tại tính thường nghiệm của các phạm trù (không gian, thời gian, bản thể, v.v...) dù trên bình diện siêu việt chỉ thuần là ý tưởng (phi thực).

Như trong trường hợp Tuyệt đối, học thuyết Nhị đế cũng có khả năng bị hiểu lầm. Không có hai phương diện hay kiểu thức riêng biệt của hai thực thể áp dụng vào đây. Thế nên không có một khía cạnh riêng biệt để gọi cái này là chân đế (*paramārtha*) và cái kia là tục đế (*saṃvṛti*); cả hai tuy khác nhau, nhưng không phải cái này ít chân thực hơn cái kia. Đã chứng tỏ được rằng mối liên hệ giữa Tuyệt đối và hiện tượng không phải là điều gì đó thuộc về cái khác. Nhìn từ phạm trù Lý tính (hình thái tư duy), Tuyệt đối chính là hiện tượng giới; và hiện tượng giới khi vắng bóng những hình thái tư duy hư vọng thì đó chính là Tuyệt đối. Tuyệt đối là Thực tại đơn thuần. Tương tự như vậy, các pháp đều mang trên mình hai hình thái theo cách nắm bắt của chúng ta: một là chân thật (*tattva*), là đối tượng của nhận thức đúng đắn, và hai là đối tượng của nhận thức sai lầm.^[128] Chỉ một đối tượng và la đối tượng chung cho cả nhận thức đúng đắn và nhận thức sai lầm. Trên thực tế chỉ có một Sự thật–Đệ nhất nghĩa đế, vì chỉ có một thực tại duy nhất–đó là Tuyệt đối.^[129] *Cái gọi là chân lý* trong cách nói thông thường thì chỉ là hư vọng từ quan điểm của Tuyệt đối. Tục đế (*saṃvṛti-satya*) là niềm tin theo quy ước của hàng vô tri; nó thật đối với mục đích thường nghiệm. Tuyệt đối chẳng phải hư vọng nhìn từ quan điểm tục đế (*saṃvṛti*); nhưng vì sinh hoạt hằng ngày của chúng ta không quan tâm đến Tuyệt đối. Các luận sư Trung quán hay bất kỳ nhà Tuyệt đối luận nào như các luận sư Phệ-đàn-đa hay Luận sư Duy thức đều không thiết định thực tại tính của các đối tượng thường nghiệm, mà họ chỉ thừa nhận những ý niệm đã được công chúng tin vào.

Điều này giải quyết một cách hiệu quả phản bác được đưa ra bởi Kumārila^[130] in trong tác phẩm của ông nhan đề *Śloka-vārttika*. Ông đặt vấn đề: ‘Tục đế không thể được xem là một loại chân lý, vì không có một đặc trưng về

chủng loại (generic) giữa nó và chân đế để có thể xếp loại nó như là chân lý được. Nếu nó là chân lý (satya; truth) thì nó sẽ không còn là tục đế nữa, vì nó rõ ràng, hiển nhiên (apparent); nếu nó phi thực (mṛṣā; unreal), thì làm sao nó là chân lý được.^[131] Chỉ có một chân lý duy nhất đó là Đế nhất nghĩa đế, và tục đế không được dự phần trong đó. Tục đế là chân lý trên phương diện xã giao; nó chỉ được thừa nhận bởi hạng vô tri, không phải của Trung quán.

Tứ diệu đế (catvari āryasatyāni) cần phải hiểu là được bao hàm trong Nhị đế này: Diệt đế (nirodha-satya), tức niết-bàn, là đế nhất nghĩa đế. Ba sự thực còn lại, Khổ-Tập-Đạo đế đều ở trong tục đế. Ngay cả Đạo đế (mārga satya), đảm nhiệm việc dẫn đến niết-bàn, thù thắng và thanh tịnh như bản chất của nó, vẫn là ở trong tục đế. Thế nên bốn quả vị tu chứng cũng nằm trong tục đế. Bát-nhã ba-la-mật-đa còn đi xa hơn khi tuyên bố rằng ngay cả quả vị Phật (Buddhahood) cũng là như mộng như huyễn; thậm chí nếu có điều gì cao hơn thế nữa, thì kinh tuyên bố là vẫn còn nằm trong tục đế.^[132] Nguyên do là phạm vi của tục đế bao trùm cả khái niệm và ngôn ngữ, với bất kỳ dạng phân biệt nhị nguyên nào.

Nếu tục đế và chân đế không được hiểu như là hai loại sự thật, vì chân đế (paramārtha-satya) là sự thật duy nhất, thì chúng ta khó biện minh cho cho cách giải thích học thuyết Nhị đế với ý nghĩa ‘cấp độ’ của sự thật và thực tại. Tục đế không thể được xem là hình thái sự thực thấp hơn, là một phần hay bất toàn của chân lý cần được bổ sung thêm vài khía cạnh để làm cho nó thành chân lý toàn diện. Tuyệt đối trong hệ thống Trung quán không phải được làm bằng những pháp đặc thù; nó không phải là một tổng hợp hay đúc kết từ những phương diện khác nhau và những quan điểm manh mún. Tuyệt đối và hiện tượng khác nhau về phẩm chất (qualitatively), chứ không khác nhau về

lượng (quantity). Ý niệm cấp độ chỉ được áp dụng khi nào sự vật có thể đo lường được bằng số lượng và khi nào nó tăng hay giảm theo những thực thể được thêm vào hay bớt đi. Thừa nhận cấp độ của chân lý là thực sự giảm trừ phân biệt giữa chân lý và hư vọng thành sai biệt về chiều kích (size)—thực tại là lớn hơn, viên mãn hơn, trong khi ‘hư vọng’ là nhỏ hơn, bất toàn; thực tại hoàn toàn nhiều hơn nhiều so với hư vọng. Điều này đánh mất sự phân biệt về lượng trong chân lý và hư vọng. Tục đế (saṃvṛti) là hoàn toàn hư vọng; và không thể lấy được điều gì trong đó để cấu thành chân đế (paramārtha satya).

Có thể đặt vấn đề: nếu tục đế hoàn toàn bị bác bỏ và không còn trong chân đế, thì khảo sát nó để làm gì? Tại sao chúng ta chỉ nên quan tâm đến chân đế? Nhưng liệu rằng chúng ta có thể làm được điều đó mà không cần trợ giúp của pháp thế gian (vyāvahārika) tức tục đế? Nếu chúng ta đã bắt rễ trong Tuyệt đối rồi, thì sẽ không có cơ hội nào để vận dụng tục đế; do đó chúng ta cũng sẽ không bận tâm để rút ra sự khác biệt giữa Nhị đế. Tuy nhiên, chân đế chỉ có thể được hiểu và thực chứng qua phủ định, *chỉ khi nào chúng ta tháo bỏ hết tục đế*, hình thức mà tư duy đã gắn ghép cho thực tại một cách vô thức từ vô thủy. Thực tại cần phải được *hiển bày*, được *phát hiện*, và thực chứng như là pháp tánh tự nhiên (dharmāṇām dharmatā). Trong tiến trình khám phá, việc tháo bỏ tục đế phải đi trước việc thực chứng chân đế. Chân đế là cứu cánh hay mục tiêu mà chúng ta đạt đến, và tục đế là phương tiện; nó là những bậc thang hay tấm ván nhảy để giúp ta đạt đến mục đích. Do vậy có thể xác định rằng tục đế là phương tiện (upāyabhūta) và chân đế là cứu cánh (upeyabhūta).

Chúng ta nương trên thế gian pháp (vyavahāra) để đạt đến Độ nhất nghĩa đế.^[133] Không nên hoài nghi rằng tục đế không thể dùng tục đế làm phương tiện để đạt đến thực tại tuyệt đối (độ nhất nghĩa đế) khi tự thân nó là phi thực.

Ta có thể nghĩ rằng cái phi thực đó không thể nào đưa chúng ta đến cái chân thực được. Ta đã được chứng minh rằng ngay cả một giả thiết vẫn có tác dụng; một ký hiệu gán sai vẫn có thể cho chúng ta những hiểu biết chính xác. Cho dù nó không cấu thành hay mô tả thực tại, nhưng nó vẫn có thể chỉ ra cái chân thật một cách đúng đắn, không sai lạc.^[134] Một điểm thuận lợi hơn nữa là mối liên hệ lỏng lẻo không mang tính cấu thành giữa chân đế và tục đế, cho phép chúng ta không phải cam kết với một hay vài phương tiện nhất định; cũng chẳng có hạn cuộc nào về tính chất của những phương tiện đó. Tiêu chuẩn duy nhất là nó có tác dụng.

Một thuận lợi hiển nhiên khác nữa về mối quan hệ mang tính biểu thị, phi cấu thành giữa Tuyệt đối và hiện tượng là Tuyệt đối không bị ảnh hưởng chút nào bởi hiện tượng giới; nó không trở nên bị xác định hay bị giới hạn theo bất kỳ cách thức nào. Tuyệt đối có thể duy trì mọi nội dung đa dạng được trình bày từ nhiều phương diện trong vũ trụ và những quan điểm, thành một dạng tổng hợp sinh động và uyển chuyển. Tuyệt đối theo trường phái triết học Hegel là một dạng tổng hợp có xác định, vì nó là dạng hiện tượng hợp nhất trong *một* phương thức đặc thù; đó không phải là tổng hợp tĩnh (static synthesis), vì nó không chấp nhận những dạng thức tổng hợp khác theo thời gian thay đổi và điểm cần nhấn mạnh.^[135]

Học thuyết Nhị đế đã giúp cho các Luận sư Trung quán không chỉ thích nghi với mọi lập trường, như trong mức độ và phương thức đưa đến Tuyệt đối, mà còn tổng hợp và đánh giá kinh luận và giáo lý của các quan điểm đó. Kinh luận được chia ra, trên nền tảng đệ nhất nghĩa đế và thế gian pháp (vyāvahārika), thành liễu nghĩa (nītārtha) và bất liễu nghĩa (neyārtha). Những kinh luận nào nói về phương tiện, con đường tu tập, về thực tại của cái này cái kia (ngã, uẩn. v.v...) đều là bất

liễu nghĩa; về mặt văn tự, chúng không được xem là chân thật; chúng chỉ có nội dung thứ yếu (*ābhiprāyika*);^[136] và chỉ xem đó là phần phụ thuộc của kinh văn nói về Tuyệt đối bằng thuật ngữ phủ định. Trái lại, kinh văn liễu nghĩa là không quan tâm đến phương tiện, mà chỉ quan tâm đến cứu cánh (*phala*) hay mục đích tối hậu, và có nội dung chính yếu. Triết học phi nhị nguyên Phệ-đàn-đa cũng có sự phân biệt tương tự khi chia thánh điển (*śruti*) thành *parā* và *aparā*.^[137]

Sự phân biệt hai loại kinh điển đã góp phần rất lớn cho việc sắp xếp và thống nhất hệ thống giáo lý đạo Phật. Nếu không có sự phân chia này, chắc sẽ có sự xung đột không cùng về sự khả tín của các bản kinh và những mối tương liên quan trọng được gán cho chúng. Một tổng hợp có ý nghĩa cho tất cả kinh điển và giáo lý đã được xiển dương trong đó chỉ có thể thực hiện được trên nền tảng Nhị đế.

Toàn bộ Luận thư của hệ Trung quán đều đặt trên nền tảng phân biệt kinh liễu nghĩa và bất liễu nghĩa, Nguyệt Xứng rõ ràng đã nói rằng^[138] Long Thụ đã trứ tác bộ luận *Mādhyamika Śāstra* để xiển dương sự phân biệt Nhị đế này.^[139] Điều này hàm ý sự đánh giá đó được đưa ra từ quan điểm Tuyệt đối. Tục đế (*saṃvṛti*) hay bất liễu nghĩa vẫn có ý nghĩa nào đó như là phương tiện dẫn đến cứu cánh (*paramārtha*).

[1] buddher agocaras tattvaṃ buddhiḥ saṃvṛtir ucyate, BGA. IX, 2.

[2] aparapratyayaṃ sāntaṃ prapañcair aprapañcitam |
nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam || MK_18,09
自知不隨他 寂滅無戲論 無異無分別 是則名實相 ⑨

Tự biết không do ai, Tịch diệt, chẳng hí luận.

Không khác, không phân biệt; Đó tất gọi thật tướng. [9]

[3]*Hán: diệc hữu diệc phi hữu 亦有亦非有.

[4] *Hán: phi hữu phi phi hữu 非有非非有.

[5] Đoạn văn nổi tiếng được trích dẫn rất nhiều nơi.

(BCAP. p.359 ; *Sarva Darśana Sangraha* Chap, on *Bauddha Darśana*): na san nāsan na sadasan na cāpyanubhayātmakam : catuṣkoṭi-vininnuktaṃ tattvam Mādhyamikā viduḥ. Đoạn này có lẽ được trích từ *Saraha*. Xem *Subkāstiasamgraha*.

[6] apratītya samutpanno dharmah kaścīn na vidyate | yasmāt tasmād asūnyo hi dharmah kaścīn na vidyate || MK_24,19

未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者⑬

Chưa từng có một pháp, Chẳng từ nhân duyên sanh.

Thế nên tất cả pháp, Không gì không phải Không. [19]

CŚ. IX, 2; hetupratyaya-sāmagrīṃ pratītya jātasya

parāyattātmalābhasya pratibimbasyeva kutaḥ sasvabhāvatā. BCAP. p. 354.

[7]*Hán: bất chân thực, vô tự tính (niḥsvabhāvatā)

yah pratītyasamutpādaḥ sūnyatām tām pracakṣmahe |

sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā || MK_24,18

眾因緣生法 我說即是無亦為是假名 亦是中道義⑭

Pháp do các duyên sanh, Tôi nói đó là không,

Cũng chính là giả danh, Cũng là nghĩa Trung đạo. [18]

[8] bhāvas tāvan na nirvāṇaṃ jarāmaraṇalakṣaṇaṃ |

prasajyetāsti bhāvo hi na jarāmaraṇaṃ vinā || MK_25,04

若無八賢聖 則無有僧寶 以無四諦故 亦無有法寶⑮

[9] bhāvas ca yadi nirvāṇaṃ nirvāṇaṃ saṃskṛtaṃ bhavet |

nāsaṃskṛto hi vidyate bhāvaḥ kva cana kaś cana || MK_25,05

以無法僧寶 亦無有佛寶 如是說空者 是則破三寶⑯

[10] bhāvas ca yadi nirvāṇaṃ anupādāya tat katham |

nirvāṇaṃ nānupādāya kaścīd bhāvo hi vidyate || MK_25,06

若涅槃是有 云何名無受 無有不從受 而名為有法⑰

Nếu Niết-bàn là hữu, Làm sao gọi vô thủ?

Không có một pháp nào, Chẳng từ thủ mà hữu. [6]

[11] yady abhāvas ca nirvāṇaṃ anupādāya tat katham |

nirvāṇaṃ na hy abhāvo 'sti yo 'nupādāya vidyate || MK_25,08

若無是涅槃 云何名不受 未曾有不受 而名為無法⑱

Nếu Niết-bàn là không(vô), Làm sao nói không thủ?

Chưa từng có vô thủ, Mà gọi là pháp không (vô) [8].

[12] MKV. pp. 529-30.

[13] bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayam yadi |
bhaved abhāvo bhāvaś ca mokṣas tac ca na yujyate || MK_25,11

若謂於有無 合為涅槃者 有無即解脫 是事則不然⑪

Nói sự hữu và vô, Hiệp lại thành Niết-bàn.

hữu, vô tức giải thoát, Điều ấy thì không đúng. [11]

bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayam yadi |
nānupādāya nirvāṇam upādāyobhayam hi tat || MK_25,12

若謂於有無 合為涅槃者 涅槃非無受 是二從受生⑫

Nếu nói hữu và vô, Hiệp lại thành Niết-bàn.

Niết-bàn phi vô thủ, Hai sự từ thủ sanh. [12]

bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayam katham |
asaṃskṛtam hi nirvāṇam bhāvābhāvau ca saṃskṛtau || MK_25,13

有無共合成 云何名涅槃 涅槃名無為 有無是有為⑬

Hữu, vô chung hiệp thành, Làm sao gọi Niết-bàn?

Niết-bàn là vô vi, Hữu vô là hữu vi. [13]

[14] bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇa ubhayam katham |
tayoṛ abhāvo hy eka prakāśatamasor iva || MK_25,14

有無二事共 云何是涅槃 是二不同處 如明暗不俱⑭

Hai sự hữu, vô hiệp, Làm sao là Niết-bàn?

Hai sự không cùng chỗ, Như sáng, tối bất đồng. [14]

[15] Về phê phán đầy đủ các khái niệm triết học của Hegel, xin xem chương V và XII.

[16] yo 'pekṣya sidhyate bhāvas tam evāpekṣya sidhyati |
yadi yo 'pekṣitavyaḥ sa sidhyatām kaṃ apekṣya kaḥ || MK_10,10.
MK. X, 10.

若法因待成 是法還成待 今則無因待 亦無所成法⑩

Nếu pháp do nhân thành, Pháp ấy lại thành nhân.

Nay không có nhân thành, Cũng chẳng pháp được thành. [10]

parasparāpekṣayor karmakāraṇavadeva siddhir, na svābhāvikī.

Tham khảo thêm MKV. p. 189.

[17] MKV. p. 533.

[18] nivṛttam abhidhātavyam nivṛttaś cittagocarah |
anutpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā || MK_18,07

諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃⑦

Thật tướng các pháp đó, Tâm hành ngôn ngữ đoạn;

Không sanh cũng không diệt, Tịch diệt như Niết-bàn. [7]

[19]* Hán: 烘雲托月 hồng vân thác nguyệt; vén mây bày trăng.

anākṣasya dharmasya śrutiḥ kā deśanā ca kā; śrūyate deśyate cāpi samāropād anākṣarah.

Đức Phật thuyết, được trích dẫn trong MKV. p 264, BCAP. p 365.

[20]prahāṇaṃ cābravīc chāstā bhavasya vibhavasya ca |
tasmān na bhāvo nābhāvo nirvāṇam iti yujyate || MK_25,10

如佛經中說 斷有斷非有 是故知涅槃 非有亦非無⑩

Như trong kinh Phật dạy: Đoạn hữu, đoạn phi hữu.

Thế nên biết, Niết-bàn Chẳng có cũng chẳng không. [10]

MKV, p. 494: tasmān nirvānādhigamopāyāt vād avasyam eva yathāvas-thitā samvṛtir ādāv abhyupeyā. bhājanam iva salilārthinā.

[21]Brahman, trong Phệ-đàn-đa (Vedānta) cũng được xem như kẻ xa lạ (avedya; unknown), và cùng lúc cũng được xem như là cái được nhận biết toàn diện (sarvapratyayavedya; known in all cognition).

[22]yo'nupalambhāḥ sarvadharmānām sa Prajñāpāramitā . ASP. p. 177.

yadā na bhāvo nābhāvo mateḥ samṣṭhate purah:

tadānyagatyabhāvena nirālambanā praśāmyati. BCA. IX, 35.

paramārto hy āryānām tūṣṇīmbhāva eva. MKV. p. 57.

[23]* Hán: vạn vật chân chính đích bản chất 萬物真正的本質

[24]* Hán: thác ngộ đích biểu tượng 錯誤的表相

[25]na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam |
na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam || MK_25,19

涅槃與世間 無有少分別 世間與涅槃 亦無少分別⑪

Niết-bàn cùng thế gian, Không có chút phân biệt.

Thế gian và Niết-bàn, Cũng không chút phân biệt. [19]

Tham khảo thêm:

tathāgato yatsvabhāvas tatsvabhāvam idaṃ jagat |

tathāgato niḥsvabhāvo niḥsvabhāvam idaṃ jagat || MK_22,16

如來所有性 即是世間性 如來無有性 世間亦無性⑫

Như Lai mà có tánh, Tức là tánh thế gian.

Như Lai không có tánh, Thế gian cũng không tánh [16]

[26]*Nguyên văn tiếng La-tinh: dưới đặc tính vĩnh hằng, khái niệm triết học mà Spinoza thường sử dụng.

[27]ya ājavamjavībhāva upādāya pratītya vā |

so 'pratītyānupādāya nirvāṇam upadiśyate || MK_25,09

受諸因緣故 輪轉生死中 不受諸因緣 是名為涅槃⑬

Chấp thủ các nhân duyên, Luân chuyển trong sanh tử.

Không thủ các nhân duyên, Ấy gọi là Niết-bàn [9]

Th. Stcherbatsky dịch trong *Nirvāṇa*, p.48

[28] Tham khảo The prapañca-pravilaya-vāda của Bhartṛprapañca.

Bhāṣya của Thương-yết-la (Śaṅkara) trong

Br. Sūt. III, ii, 21.

[29] *aprahīṇam asaṃprāptam anucchinnaṃ aśāśvatam |*

aniruddham anutpannam etan nirvāṇam ucyate || MK_25,03

無得亦無至 不斷亦不常 不生亦不滅 是說名涅槃③

Không đắc cũng không đến, Không đoạn cũng không thường;

Không sanh cũng không diệt, Ấy gọi là Niết-bàn. [3]

[30]*Hán: hý luận vọng kiến 戲論妄見

[31] *yan na śūnyatayā dharmān śūnyān karoti, api tu dharmā eva śūnyati, etc.*

Kāśyapaparivarta p. 94 (63). Còn được trích trong MKV. p. 248.

[32] *nāśūnyam śūnyavad dṛṣṭam nirvāṇam me bhaviṣyati :*

mithyādṛṣṭer na nirvāṇam vamaṃyanti tathāgatāḥ. CŚ. VIII, 7.

[33]Thương-yết-la (Śaṅkara) than phiền rằng Brahman của ông cũng bị hiểu lầm là phi hiện hữu (non-existent), là không (śūnyam), bởi những người sơ cơ, đơn thuần bởi vì nó không có một định tính thường nghiệm nào:

digdeśaguna-gati-phala-bheda-śūnyam hi paramārthasādhavayam brahma mandabudhīnām asādhava pratibhūti. Śaṅkara's Commentary on the Ch. Up. VIII, I. (p. 437, Ānandāśrama Edn.)

[34] *atra brūmah śūnyatāyām na tvam vetsy prajñānam |*

śūnyatām śūnyatārtham ca tata evam viśvāyase || MK_24,07

汝今實不能 知空空因緣 及知於空義 是故自生惱⑦

Nay ông thật không thể, Biết không, nhân duyên không[4];

Và chẳng biết nghĩa không; Thế nên tự sanh nỗi. [7]

śūnyatāyām adhilayaṃ yaṃ punaḥ kurute bhavān |

doṣaprasaṅgo nāsmākaṃ sa śūnye nopapadyate || MK_24,13

汝謂我著空 而為我生過 汝今所說過 於空則無有⑬

Ông nói tôi chấp Không, Mà bảo tôi sai lầm.

Sai lầm mà ông nói, Không có trong Tánh không. [13]

bhavān tu nāstīti tvam śūnyatārtham parikalpayan, prapañca-jālam eva samvardhayamāno na śūnyatāyām prajñānam vetti, evam pratītya-samutpāda-śābdasya yo'rtham śūnyatā-śābdasyārtham.

abhāvaśabdārthaṁ ca sūnyatārthaṁ ity adhyāropya bhavān asmān upālabhate. MKV. pp. 491; 499.

[35] Nhầm lẫn ở chỗ cho rằng phi định tính (no determination) là định tính phủ định (negative determination).

[36] vyavahāram anāsritya paramārtho na deśyate |
paramārtham anāgamyā nirvāṇaṁ nādhigamyate || MK_24,10
若不依俗諦 不得第一義 不得第一義 則不得涅槃⑩

Không y thế tục đế, Không được đệ nhất nghĩa.

Không đạt đệ nhất nghĩa, Thì không đắc Niết-bàn. [10]

[37] vināśayati durdṛṣṭā sūnyatā mandamedhasam |
sarpo yathā durgrhīto vidyā vā duṣprasādhitā || MK_24,11
不能正觀空 鈍根則自害 如不善咒術 不善捉毒蛇⑪

Không thể chánh quán không, Độn căn tất tự hại.

Như không khéo chú thuật, Không khéo bắt rắn độc. [11]

[38] *Arya Satya-dvayāvatāra*, trích dẫn trong BCAP. p. 366 :
MKV, pp. 374-5.

[39] Nguyệt Xứng giải thích vấn đề này rất rõ ràng như sau:

yadi khalu tad adhyāropād bhavadbhir astīty ucyate kīdrśam tat? yā
sā dhatmānām dharmatā nāma saiva tatsvarūpam. atha keyaṁ
dharmānām dharmatā? dharmānām svabhāvaḥ, prakṛtiḥ. kā ceyaṁ
prakṛtiḥ? Yeyaṁ sūnyatā. keyaṁ sūnyatā? naiḥsvābhāvyam. kim
idaṁ naiḥsvābhāvyam ? tathatā, keyaṁ tathatā?
tathābhāvo'vikāritvaṁ sadaiva sthāyitā, sarvadānūtpāda eva
paranirapekṣatvād akṛtrimatvāt svabhāva ity ucyate. MKV. pp.
264-5,

[40] Xem thảo luận đầy đủ về sự khác nhau giữa những Tuyệt đối
luận này ở chương XIII

[41]* Hán: sở y 所依

[42] ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate;
Vijñānapariṇāme' sau. *Trīṃśikā*. I

[43]* Hán: tự minh 自明.

[44] * Hán: tự tri 自知.

[45] abhūtaṁ khyāpayaty arthaṁ bhūtaṁ āvṛtya vartate;
avidyā jāyamāneva kāmala-tāṅka-vṛttivat. BCAP. p. 352.

[46] tattve'pratipattir mithyā pratipattir ajñānam avidyeti.
Từ trong *Kinh Đạo can (Śālistamba Sūtra)* như được trích trong
BCAP. 352, SS. p. 222, MKV. p. 564, MA. VI, 28.

mohaḥ svabhāvāvaraṇddhi samvṛtiḥ, satyaṁ tayā khyāti yad eva
kṛtrimam. avidyā hi padārthāsatsvarūpāropikā
svabhāvadarśanāvaranātmikā samvṛtiḥ. MA. p. 23.

[47] * Hán: hư vọng sở tri 虛妄所知

[48] * Hán: chướng phú 障覆

[49] * Hán: sáng phát 創發

[50] * Hán: khái niệm cấu tác 概念構作

[51] * Hán: điên đảo vọng kiến 顛倒妄見

[52] * s: vijñāpti-matra-tā: *Chỉ là thức, Duy thức. Đơn thuần, thuần túy là Thức (pure-vijñāna).*

[53] anitye nityam ity evaṁ yadi grāho viparyayaḥ |
anityam ity api grāhaḥ sūnye kim na viparyayaḥ || MK_23,14

若於無常中 著無常非倒 空中無無常 何有非顛倒⑭

Nếu ở trong vô thường, Chấp vô thường không đảo.

Trong không, chẳng vô thường, Đâu có không điên đảo. [14]

[54] buddhiḥ samvṛtir ucyata iti. sarvā hi bhuddhir ālambana-
nīrāmbanata yā vikāpasvabhāva. vikāpāś ca sarva
evāvidyāsvabhāvaḥ, avastugrāhitvāt. Yad āha: "vikāpaḥ svayam
evāyam avidyārūpatām gataḥ" iti, BCAP. p. 366,

[55] * Hán phiên âm: tát-ca-da kiến 薩迦耶見; dịch nghĩa: thực thể
quán 實體觀, thật thể kiến 實體見

[56] * s: bāhya: ngoại biên 外面, ngoại diện 外邊; viṣaya; cảnh 境.
Hán: ngoại cảnh vi thật 外境為實.

[57] * Hán: sai dị kiến 差異見.

[58] kalpanā hy abhūtasvabhāvam artham ātopayati. CŚV. p. 394.

[59] uktam hi pratītyasamutpāda sūtre bhagavatā: avidyāpi,
bhikṣavaḥ, sahetukā sapratyayā sanidānā. kaś cāvidyāyā hetuḥ.
ayoniśo. bhikṣavo, manaskāro avidyāyā hetuḥ.

āvalo mohajo manaskāro avidyāyā hetur ity ato avidyā
saṁkalpaprabhāva bhavati. MKV. p. 452.

[60] * Hán: vô phân biệt trí 無分別智

[61] * Hán: trí huệ liễu tri chu pháp như thật 智慧了知諸法如實

[62] yathā bijasya dṛṣṭo'nto na cādis tasya vidyate;

tathā kāraṇa-vaikalyā janmano'pi na sambhavaḥ. CŚ. VIII. 25.

[63] CŚV. pp. 29-30.

[64] Atrāha: yadi viparyāsa-nirodhād avidyā niruddbyate' sti tarhy
avidyā yasya evaṁ viparyāsanirodhān nirodho bhavati. na tarhy

avidyatnānāyā gagana-cūtalatāyāḥ prahāṇopāyānveṣaṇam asti, tasmād vidyata evāvidyā. MKV. p. 470.

[65] evam avidyamānās tenocyante avidyeti. tām bālapithāgjanā aśrutavanto bhiniṣṭāḥ. tair asamvidyamānāḥ sarvaharmāḥ kalpitāḥ. te tām kalpayitvā dvayor antayor āsaktāḥ tām dharmān na jānanti na paśyanti, etc. ASP. p. 15.

yathoktaṁ bhagavatā: avidyayā naiva kadāci vidyate avidyata pratyayasam-bhavaś ca; avidyamāneyam avidyāloke tasmān mayā uktā avidyā eśā.

Từ *Suvaraṇaprabhāsa* (VI, 17-8; p. 53) Trích dẫn trong MKV. p. 462.

[66] yadi bhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ kecid dhi kasyacit |
katham nāma prahīyeran kaḥ svabhāvaṁ prahāsyati || MK_23,24

若煩惱性實 而有所屬者 云何當可斷 誰能斷其性

Nếu phiền não thật tánh, Mà là có sở thuộc.

Làm sao có thể đoạn, Ai sẽ đoạn tánh kia?

[67] yady abhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ kecid dhi kasyacit |
katham nāma prahīyeran ko 'sadbhāvaṁ prahāsyati || MK_23,25

若煩惱虛妄 無性無屬者 云何當可斷 誰能斷無性

Nếu phiền não hư vọng, Không tánh không sở thuộc.

Làm sao có thể đoạn, Ai hay đoạn không tánh?

[68]*Nguyên văn Anh ngữ: stuff of fairy castles

[69] asaty api yathā mātā drśyā draṣṭṛ tathā manaḥ. BCA, IX, 28.

Vinayecsa : yantrakārakāritā yantrayuvatiḥ sadbhūta-yuvatisūnyā sadbhūta-yuvatirūpeṇa pratibhāste; tasya ca cītrakārasya kāmārāgāspadībhūtā. Tathā mṛśāsvabhāvā api bhāvā bālānām saṁkleśavyavadāna-nibandhanam bhavanti.

MKV. p. 46.

Kinh Bảo tích (Ratnakūṭi Sūtra), phẩm Ca-diếp sở vấn (Kāśyapaparivarta) 138-149; pp. 200-16. Kể lại chi tiết chuyện 500 vị tỷ khưu được chỉ dạy giáo pháp cao thượng từ hai vị tỷ-khưu hóa hiện bởi Đức Thế tôn:

ity evaṁ mṛśā-svabhāvābhyām tathāgataninnitābhyām
bhikṣubhyām pañcānām bhikṣuśātānām vyavadānaṁ bandhanaṁ
kṛtam iti MKV. p. 50.

[70] *Citsukhī*, p. 57.

[71]* Hán: bất khả định nghĩa tánh 不可定義性

[72]* Hán: sở y 所依, y chỉ 依止

[73]* Hán: cảnh 境, đối tượng 對像

[74]* Hán: nọa tính tồn tại 惰性存在

[75] Saṃkṣepa Śāṃraka, I, 319; xem thêm I, 21, 11. 212 v.v...

[76]* Hán: tự ngã vô tri 自我無知

[77]* Hán: tự ngã nhận tri 自我認知

[78] yena gṛhṇāti yo grāho grahītā yac ca gṛhyate |
upaśāntāni sarvāṇi tasmād grāho na vidyate || MK_23,15

可著著者著 及所用著法 是皆寂滅相 云何而有著⁽¹⁵⁾

Người, sở chấp, cái chấp, Và phương tiện để chấp;

Đều là tướng tịch diệt, Làm thế nào có chấp? [15]

na cāpi viparītasya sambhavanti viparyayāḥ |

na cāpy aviparītasya sambhavanti viparyayāḥ || MK_23,17

若無有著法 言邪是顛倒 言正不顛倒 誰有如是事

Nếu không có pháp chấp, Nói tà là điên đảo.

Nói chính không điên đảo, Cái gì có như thế?

[79]* Hán: chân thực trung đích chân thực 真實中的真實

Satyasya satyam. prāṇa vai satyam; teṣāṃ eṣa satyam. Bf. Up. II, iii, 6.

[80] idaṃ saxvaṃ yad ayam ātmā; na tad dvitīyam asti yat tad vibhaktam paśyēt. neha nānāsti kimcana. yatra nānyat paśyati, v.v...

[81] uktaṃ Sūtre: tan mṛṣa moṣadharma yad idaṃ saṃskṛtam. etaddhi khalu, bhikṣavaḥ, paramaṃ satyaṃ yad idaṃ amosadharma nirvāṇaṃ sarvasaṃ-skārās ca mṛṣā moṣadharmāna iti. Trích dẫn trong MKV. pp. 41 và 237.

Đoạn kinh tương đương trong tạng Pāli; *Majj. N. II, p. 245 (Sutta, 140)*. etaṃ hi bhikkhu paramaṃ ariyasaccam yad idaṃ amosadhammaṃ nibbānam.

Xem thêm *Majj. N. II, 261; Sam. N, III, 142, v.v...*

[82]* Hán: giả danh hữu 假名有

[83] Xem Tham khảo một số Luận thư chính: MK. XXIV; MA. VI, 23 ff. BCA. IX, i ff—BCAP. pp. 352 ff* *Madhyamakārtha Sangrahaḥ* của Thanh Biện (Bhāvaviveka).

[84] ye 'nayaṃ na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ |

te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane || MK_24,09

若人不能知 分別於二諦 則於深佛法 不知真實義⁽⁹⁾

Nếu người không thể biết, Phân biệt hai đế này;

Đối thậm thâm Phật Pháp, Không biết nghĩa chân thật. [9]

[85] parama uttamo' rthaḥ paramārthaḥ. akṛtrimam vasturūpam, sarva dharmānām niḥsvabhāvatā. BCAP. p. 354.

[86] yadi hi paramārthataḥ paramārthasatyam kāyavānmanasām viśayatām upagacchet, na tat paramārthasatyam iti samkhyām gacchet. Saṃvṛti satyam eva tad bhavet. api tu, devaputra, paramārthasatyam sarvavyavahārasama-tikrāntam nirviśeṣam asamutpannam aniniddham, abhidheyābhidhānajñeya-jñāna-vigatam, v.v....

Trích từ *Saiyadvayāvatāra* trong BCAP p. 366; xem thêm MKV. pp. 374-5.

[87] yaḥ punaḥ paramārthaḥ so'nabhilāpyaḥ, anājñeyaḥ aparijñeyaḥ, avijñeyaḥ, adeśitaḥ. aprakāśitaḥ, v.v... trích từ *Pitāputra Samāgama* trích trong ŚS. p. 256; BCAP. p. 367.

[88] tad etad āryānām eva svasamvidita-svabhāvatayā pratyātmavedyam, atas tad evātra pramānam. BCAP. p. 367. kutas tatra paramārthe vācām pravṛtṭiḥ kuto vā jñānasya. sa hi paramārtho' parapratyayaḥ śāntaḥ pratyātma-vedya āryānām sarvaprapañcātitaḥ. MKV. p. 493.

[89]*Hán: thế gian thi thiết 世間施設.

samantād āvaraṇam hi saṃvṛtiḥ. ajñānam hi samantāt sarvapadārtha-tattvācchādanāt saṃvṛtir ity ucyate; (ii) paraspara-sambhavanam vā saṃvṛtir anyonyāśrayenety arthaḥ; (iii) atha va saṃvṛtiḥ samketo loka-vyavahara ity arthaḥ. sa cābhidhānābhidheyādilakṣaṇaḥ. MKV. p. 492.

Trong ý thứ nhất, tục đế (saṃvṛti) như là vô minh, Tịch Thiên (Śāntideva) đã đồng nhất tục đế (saṃvṛti) với Trí (buddhi). BCA. IX, 2; điều này đồng như *dṛṣṭi* (quan niệm kiến giải).

Xem thêm MA. VII, 28. Mohaḥ svabhāvāvaranād dhi saṃvṛtiḥ, satyam tayākhyāti yad eva kṛtrimam. avidyā hi padārtha-satsvarūparopikā svabhāvadarśanāvaranātmikā saṃvṛtiḥ. MA. p. 23.

[90] abhūtārthadarśinām pṛthagjanānām mṛṣā-darśana-viśayatayā samādarśitātmāsattākam. BCAP. p. 360.

samyagdrśam yo visayaḥ sa tattvam;

mṛṣā-dṛṣām saṃvṛti-satyam uktam. MA. VI, 23.

[91]*Hán: thế tục ngôn thuyết 世俗言說

[92] *Hán: phi tồn tại ư thế giới 非存在於世界, phi thế gian 非世間, xuất thế gian 出世間

[93] *Hán: hư vọng thế tục pháp 虛妄世俗法.

MA. VI, 24,25 and 26. vinopaghātena yadindriyāṇaṃ saṇṇaṃ api grāhyam avaiti lokāḥ; satyaṃ tal lokata eva śeṣaṃ vikalpitaṃ lokata eva mithyā.

[94] *Hán: tương tự thế tục pháp 相似世俗法

[95] *Hán: quan ư nhật thường sinh hoạt, 關於日常生活; thế gian phong tục tập quán 世間風俗習慣.

[96] *Hán: thế gian chân thực pháp 世間真實法.

[97] *Hán: đơn nhất, bất nhị.

[98] Śūnyatā, tathatā, bhūtakoti, dharmadhātur ityādi paryāyāḥ. *Mahā Vyut*, p. 30 (Bib. Buddhica); BCAP. p. 354.

[99] 2 BCA. IX, 8.

[100] tatra loko dvidhā dṛṣṭo yogī prākṛtakas tathā;
tatra prākṛtako loko yogilokena bādhyate.

bādhyante dhīviṣeṣeṇa yogino'pyuttarottaraiḥ. BCA. IX, 3, 4.

[101] bāla-janaprasiddhyaiva ca bhagavatā tad evaiśāṃ saṃvṛtaṃ rūpaṃ *Abhidharme* vyavasthāpitam. MKV. p. 261. evam avidyātimiropaghātād atattvadṛṣṭo bālā yad etat skandha-dhātvāyatanādi-svarūpaṃ upalabhante tad eśāṃ saṃvṛtaṃ rūpaṃ. BCAP. p. 364.

[102] lokāvatāraṇārthaṃ ca bhāvā nāthena deśitāḥ;
tattvataḥ kṣaṇikā naite. . . . BCA. IX, 7.

[103] sad asad sadasac ceti nobhayaṃ ceti kathyate;
nanu vyādhivaśāt sarvaṃ auśadham nāma jāyate. CŚ. VIII, 20 trích trong MKV. p. 372.

[104] mamety aham iti proktaṃ yathā kāryavaśāḥ
tathā kārya-vaśāt proktaḥ skandhāyatana-dhātavaḥ.

Từ *Lục thập tụng như lý luận (Yuktiṣaṣṭikā)* trích trong BCAP. p. 376.

[105] ātmety api prajñāpitam anātmety api deśitam |
buddhair nātmā na cānātmā kaścid ity api deśitam || MK_18,06

諸佛或說我 或說於無我 諸法實相中 無我無非我 ⑥

Chư Phật hoặc nói ngã; Hay nói là vô ngã.

Trong thật tướng các pháp, Không ngã, chẳng phi ngã. [6]

[106] samvṛtyāpi tadīvyavasthānabhyupagamāt. satyadvaya-viparīta-darśana-paribhraṣṭā eva hi tirthikāḥ—MKV. p. 27 Xem thêm p. 344. ajñānamid-dhotkṣubhitair yathāsvaṁ prakalpitaṁ yat kila tīrthikaiś ca. māyā marīcyādiṣu kalpitaṁ yat tat lokataś cāpi na vidyate hi. MA. VI, 26. satyadvayavirahāc ca na phalam āpnvanti. tasmād etair yad guṇatrayādikaṁ kalpitaṁ, tal lokasaṁvṛtyaiva nāsti. MA. p. 23.

[107]* Hán: Trung quán nghĩa tập 中觀義集

Được phục hồi từ nguyên bản Tây Tạng với bản dịch tiếng Anh của Pandit N. Ayyaswāmi Sāstri được ấn hành trong *Journal of Oriental Research*, Madras, Vol. V, Part I, (March, 1931). Tôi mang ơn coogn trình phục hồi giá trị này và có ghi chú giới thiệu cho những tư liệu được nêu ra ở đây.

[108]paramārtho niṣprapaṇaḥ kartavyo dvididhaḥ sa ca : paryāya-para-māxthas cāparyaya-paramārthakaḥ. *Madkyamārtka Sam.* 2.

[109]* Hán: sai biệt chân đế 差別真諦

[110] * Hán: 圓滿真諦

[111] * Hán: kinh nghiệm đích định tánh 經驗的定性.

sarvaprapañca-vaijitaḥ; sa tu paryāyarahito vijñeyah paramārthataḥ ; satkoṭis cāpy asatkoṭir dvaya-sarva-vivarjitaḥ etādṛk paramārtho hi. *Mad. Sam.* 5, 6.

[112] * Hán: sinh sai biệt chân đế 生差別真諦.

[113]* Hán: vô sinh chân đế 無生真諦

[114] sa ca syāt prathamō dvedhā, jātiparyāya vastu ca; paramārtho janmarodhaḥ, parārtho ruddhajanmakāḥ. *ibid.* 3, 4,

[115] *Journal of Oriental Research*, Vol. V, Part I, pp. 42-43

[116] * Hán: 世俗眞實法

[117] * Hán: 世俗虛妄法

[118]vastvartbakaraṇakṣamaṁ ; tathya-saṁvṛti-rūpaṁ hi drśyam arthakriyākṣamaṁ; mithyābhūtā saṁvṛtiḥ syād vijñeyā dvididhā ca sā; sakalpālpayugmena sakalpāhigraho guṇe : śaśidvayagrāho'kalpā. . . *Mad. Samg.* 7, 8 và 9.

[119] pratītya kāraḥ karma tam pratītya ca kārakam | karma pravartate nānyat paśyāmaḥ siddhikāraṇam || MK_8,12

因業有作者 因作者有業 成業義如是 更無有餘事

Nhon nghiệp có tác giả, Nhon tác giả có nghiệp.

Thành nghiệp nghĩa như thế, Cũng không thể khác hơn.

Tham khảo thêm MKV. 64-5. yadi jānaṁ karaṇaṁ viṣayasya paricchede kaḥ kartā. na ca kartaram antarenāsti karaṇādīnaṁ sambhavaḥ.

[120] ātmanaś ca satattvaṁ ye bhāvānāṁ ca pṛthak pṛthak |
nirdiśanti na tñ manye śāsanasyārthakovidān || MK_10,16

若人說有我 諸法各異相 當知如是人 不得佛法味⁽¹⁶⁾

Người nào nói có ngã, Và các pháp dị biệt;

Nên biết người như thế, Không thấm nhuần Phật Pháp.

[121]MKV. p. 116. tasmād yadi vyavahārasatyam, dharmamātravat kriyāpyupagamyatam. atha tattvacintā. tada kriyāvad dharmamātram api nāstīti bhavatābhyupagamyatām.

[122]MKV. p. 65.

[123]tasmād yadi laukiko vyavahāras tadāvaśyaṁ lakṣaṇaval lakṣyeṇapi bhavitavyam...atha paxamārthas tadā lakṣyābhāvāl lakṣaṇam api nāstīti. MKV. p. 69.

[124]lokavyavahārāṅgabhūto ghaṭo yadi nīlādivyatirikto nāstīti kṛtvā tasy aupacārikaṁ pratyakṣatvaṁ parikalpyate; nanv evaṁ sati pṛthivyādivyatirekeṇa nīlādikam api nāstīti nīlāder apy aupacārikaṁ pratyakṣatvaṁ kalpyatām. MKV. p. 70.

[125]tattva-vidapekṣayā hi pratyakṣtvaṁ ghaṭādīnām nīlādīnām ca nesyate. lokasaṁvṛtyā tvābhyupagantavyam eva pratyakṣatvaṁ ghaṭādīnām. MKV. p. 71.

[126] * s; pramanā; Hán: lượng 量

[127]paxokṣa-viṣayaṁ tu jñānaṁ sādhyāvyabhicāri lingotpannam anumānam. sāksād atīndriyārthavidām āptānām yad vacanaṁ sa āgamaḥ. Sādṛśyād ananubhūtārthādhigama upamānaṁ gauriva gavaya iti yathā. tad evam *pramāṇa-catuṣṭayāl lokasyārthādhigamo* vyavasthāpyate. MKV. p. 75.

[128]samyāṁ-mṛśā-darśanalabdhabhāvaṁ rūpadvayaṁ bibhrati sarvabhāvāḥ; samyagdrśāṁ yo viṣayaḥ sa tattvaṁ, mṛśādrśāṁ saṁvṛtisatyam uktam. MA. VI, 23.

[129]ekam eva, bhikṣavaḥ, paramaṁ satyaṁ, yadutāpramoṣadharmaṁ nirvānaṁ sarvasarūskārās ca mṛśā moṣadharmaṇa iti. Trích trong MKV. p. 41;BCAP. p. 363.

vastutas tu paramārtha evaikaṁ satyam, BCAP. p. 362.

[130]* 鳩摩利羅, học giả phái Di-man-sai (Mīmāṃsā). Không rõ năm sinh và mất. Sống vào khoảng năm 650-700. Có 3 tác

phẩm chính *Slokavārttika*, *Tantravārttika*, *Thupīkā*, giải thích Di-man-sai kinh (Mīmāṃsā-sutra). Hiện còn chú sớ (*Bhaṣya*) cổ xưa nhất của ông.

[131]sainvṛter na tu satyatvaṁ, satyabhedah kuto nvayam; satyaṁ cet saṁvṛtiḥ keyaṁ, mṛśā cet satyatā katham; satyatvaṁ na ca sāmānyaṁ mṛśārthaparamārthayoḥ ; virodhān na hi vṛkṣatvaṁ sāmānyaṁ. vṛkṣasimhayoḥ. *Ślokavārt* (Nirālmabanavāda 6, 7.)

[132] māyopamās te, devputra, sattvāḥ, svapnopamāḥ sarvadharmā api... samyaksambuddho'pi, samyaksambuddhatvam api.

yāvan nirvāṇam api māyopaṁ svapnopamam. sa cen nirvāṇād api kaścīd dharmo viśiṣṭatarah syāt tam apy ahaṁ māyopaṁ svapnopamaṁ vadāmi. ASP. pp. 39-40; MKV. pp. 449-50; BCAP. p. 379.

[133]vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate |
paramārtham anāgamyā nirvāṇaṁ nādhigamyate || MK_24,10
若不依俗諦 不得第一義 不得第一義 則不得涅槃⑩

Không y thế tục đế, Không được đệ nhất nghĩa.

Không đạt đệ nhất nghĩa, Thì không đắc Niết-bàn. [10]

tathya-saṁvṛti-sopānam antareṇa vipāścitaḥ;

tattva-prāsāda-śikharārohaṇaṁ na hi yujyate. Trích trong AAA. p. 150.

upāya-bhūtaṁ vyavahāra-satyam, upeyabhūtaṁ paramārtha-satyam ; MA. VI, 80.

[134] MKV. p. 50 : BCA. IX, 9, 10; BCAP, p. 380, 423 ff.

Trong triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) cũng vậy, mặc dù chính *khāi thi* (*śruti*) nằm trong hiện tượng giới (avidyāvad-viṣaya), nhưng nó vẫn chỉ ra được chân đế (paramārtha) là Brahman:

kathaṁ tv asatyena vedānta-vākyena satyasya brahmātmavasya pratipattir upapadyeta . . . ity ādinā tenāsatyenaiva svapnadarśanena satyaṁ maraṇam sūcyata iti darśayati . . .
tathākārādi-satyākṣarapratipattir drṣṭā

rekhaṇṛtākṣarapratipatteḥ. *Bhāṣya on Br. Sūtra*.II, i, 14 (trích dẫn với những khoảng cách).

[135] Có thể tham khảo chương kết luận để rõ thêm chi tiết về ý tưởng này.

[136]* Hán: tùy ý niệm khởi 隨念起意, biệt ý 別意, mật ý 密意; E: secondary import.

[137]uktaṁ ca Āryākṣayamati Sūtre: katame sūtrāntā neyārthāḥ, katame nītārthāḥ. ye sūtrāntā mārgāvataranāya nirdiṣṭā ima ucyante neyārthāḥ; ye sūtrāntāḥ phalāvatārāya nirdiṣṭā ima ucyante nītārthāḥ. yāvad ye sūtrāntāḥ śūnyatānimittā-praṇihitā-nabhisamskārā-jātā-nutpādā-bhāva-nirātma-niḥsattva-nirjīva-niṣpudgalāsvāmikā vimokṣamukhā nirdiṣṭāḥ, ta ucyante nītārthāḥ. iyaṁ ucyate, Bhadanta Śāradvātīputra, nītārthasūtrānta pratiśara-natā, na neyārtha sūtrāntā pratiśaranatā iti. Trích trong MKV. p. 43.

Xem thêm *Tam-muội vương kinh (Samādhīrāja Sūtra)*, (VII, 5; p. 78) Gilgit MSS. nītārtha sūtrāntā viśeṣa jānati; yathopadiṣṭā Sugatena śūnyatā; yasmin punaḥ pudgala-sattvapuruṣā neyārthatām jānati sarvadharmān.

Đoạn này cũng được trích trong MKV. p. 44 và p. 276. Duy thức tông cũng có những phân biệt này, nhưng từ một quan điểm khác.

[138]* Trong *Minh cú luận hay Hiền cú luận*. (s: prasannapadā), gọi đủ là *Trung quán minh cú luận* (s: madhyamakavṛtti-prasannapadā), tác phẩm chú giải *Trung quán luận (madhyamakaśāstra)* của Long Thụ (Nāgārjuna) duy nhất bằng nguyên văn Phạn ngữ (sanskrit).

[139] ata evedam Madhyamakaśāstraṁ pranītam ācāryeṇa neyanītārtha-sūtrāntavibhāgopacārśanārtham. MKV pp 40-1. Phần cuối của MKV (p, 594) như sau: samāptam cedam Madhyamakaśāstraṁ sakala-loka-lokottara-pravacana-nitaneyārtha-vyākhyāna-naipūṇya-viśāradam iti.

CHƯƠNG 10

BIỆN CHỨNG PHÁP VÀ GIẢI THOÁT

1. KHÁI NIỆM GIẢI THOÁT

Giải thoát có nghĩa là thoát khỏi khổ đau; xóa sạch mọi ưu phiền—đang có hoặc có thể xảy ra. Khổ đau là ý chí tuyệt vọng. Chúng ta có ước muốn, trong ý thức hoặc vô thức, đạt được và hưởng thụ mọi sự; chúng ta có thể hoàn toàn tự do mong muốn; nhưng điều kiện khách quan luôn luôn không thuận lợi cho mong ước của chúng ta; thường là không được đáp ứng. Dẫn đến kết quả trạng thái mất thăng bằng không thuận lợi về phía chủ quan, từ đó có khổ đau. Căn nguyên của khổ đau là mong cầu, tham lam và chấp trước. Giải thoát là đạt đến trạng thái không tham. Về cơ bản đó là tiến trình phủ định, chứ không phải là thu được công đức hay những giá trị khác. Tích tập công đức qua việc bố thí, trì giới (punya-sambhāra) không phải là điều cần thiết cho sự giải thoát; mà chỉ là phương tiện, chứ không phải là cứu cánh. Theo Trung quán, chấp trước là do vọng tưởng phân biệt (vikalpa). Chúng ta bị lôi cuốn vào sự vật khi chúng ta gán vào nó phẩm tính này hay giá trị kia theo tưởng tượng của chúng ta. Đây là việc làm mang tính chủ quan, chứ không thực tế.^[1] Giải thoát là

sự đình chỉ toàn bộ vọng tưởng phân biệt (sarva-kalpanā-kṣayo hi nirvānam). Tóm tắt tinh yếu cho sự tu tập tâm linh, Thánh Thiên (Ārya Deva) nói rằng ‘Hãy đem đi tất cả.’ ‘Đừng làm điều ác, thoát mình ra khỏi quan niệm thực thể, và sau đó từ bỏ tất cả (mọi quan niệm), đó là những giai đoạn của tiến trình giải thoát.’^[2]

Giải thoát là tiến trình phủ nhận hay thủ tiêu vô minh cùng tham trước, nhờ đó ta có thể đạt đến viên mãn, và sự viên mãn này có thể thường hằng, vì tự nhiên đối với tinh thần. Nếu đó là sự tích lũy, thì không biết đến lúc nào mới kết thúc; khối công đức chất chồng ngày càng cao; vì ta không biết giới hạn kích thước nào cho nó. Sự thủ đắc, do phải bị điều kiện từ những ngôn ngữ đặc biệt, dù có kéo dài bao lâu chẳng nữa cũng chỉ mang tính tạm thời. Sự tích lũy đó đòi hỏi phải có những năng khiếu và nỗ lực đặc biệt; và kết quả của công đức tất yếu cũng khác nhau đối với từng cá nhân, Giải thoát hay Niết-bàn không chấp nhận có nhiều mức độ hay thứ bậc; đều bình đẳng và phổ biến đối với tất cả chúng sinh. Các luận thư Trung quán gọi cảnh giới này là bình đẳng (samatā; equality).^[3] Tất cả chúng sinh không phân biệt hoàn cảnh và tri thức, đều có thể đạt đến Phật tánh—cảnh giới viên mãn tối thượng là Niết-bàn tuyệt đối. Tất cả chúng sinh đều vốn có trong mình chủng tử giác ngộ viên mãn tức Như Lai tạng (Tathāgatagarbha). Trong *Cứu cánh Nhất thừa Bảo tính luận (Uttaratantra)*,^[4] trích dẫn *Kinh Như Lai tạng*, dạy rằng: ‘Tất cả chúng sinh đều có Phật tánh.’^[5] Ý nghĩa câu này là như thế nào? Thể của Phật tính siêu việt trùm khắp mọi nơi.

Tuyệt đối là (một) toàn thể bất phân. Và Chủng tử (Phật tánh) hiện hữu trong mọi chúng sinh. Thế nên, tất cả chúng sinh luôn luôn có Phật tánh.^[6]

Luận nói tiếp; Giống như khi xa lìa phân biệt (biện chứng pháp), thì như hư không trùm khắp mọi nơi. Cũng

vậy, Bản thể Như Lai hằng thanh tịnh, hiện hữu trong tất cả chúng sinh.^[7]

Tu tập thực chất là thành tựu hóa hay giải trừ mọi chướng ngại và nhiễm ô đang che phủ thực tại. Dù tất cả chúng sinh đều có Phật tính, nhưng có nhiều sai biệt trong hoàn cảnh và mức độ của sự thanh tịnh hóa. Đừng nên cho rằng đó là tiến trình phủ định, là ngăn ngừa hay dễ thành tựu. Kinh hệ *Bát-nhã ba-la-mật-đa* (*Prajñā-pāramitā*) và các kinh khác nói về công hạnh của các vị Bồ tát là khó khăn và gian khổ, đòi hỏi nỗ lực không ngừng, trải qua vô lượng kiếp số (a-tăng-kỳ kiếp; *asamkhyeya kalpa*). Tuy nhiên, điều đó có nghĩa là khô đau và phiền não dù có dài lâu và nặng nề đến đâu chẳng nữa, ngẫu nhiên bám vào đời sống tinh thần chúng ta, thì chúng vẫn có thể bị tiêu trừ toàn bộ bởi trực giác Bát-nhã. Năng lực Tuyệt đối của tri thức trên ý chí—mà tác dụng sai lầm của nó là gây ra khổ đau, chính là hàm ý căn bản của tinh thần tu tập theo Trung quán để được giải thoát. Tính ác và ý chí không nhất quán chính là hệ quả của sự mê lầm về thực tại; việc chuyển hoá vô minh thực sự là tận trừ toàn bộ tính ác—xấu ác trên phương diện lý thuyết (tính hữu hạn), cái ác về đạo đức (đồi bại, trụy lạc), và cái ác về mặt thể xác (đau khổ).

Trong tất cả những điều này, mối quan hệ song song gần gũi nhất là Tuyệt đối luận (*Advaita*) của triết học Phệ-đàn-đa. Giải thoát không phải là được (*kārya*) điều gì trong mọi hình thức nào cả; mà là một trạng thái tự nhiên của tinh thần.^[8] Có sự tiêu trừ vô minh, và chỉ trong ý nghĩa phủ định này, mới có thể nói đó là sự thanh tịnh. Giải thoát không thừa nhận thứ bậc tiệm tiến, cũng không phải là trạng thái phù du; mà ngược lại, nơi nào còn thứ bậc tiệm tiến thì đó là luân hồi (*saṃsāra*).^[9] Đối với cả triết học Phệ-đàn-đa và Trung quán, vấn đề nền tảng là trực giác, nắm bắt được thực tại thì tức khắc giải thoát khỏi luân hồi.^[10]

2. GIẢI THOÁT LÀ VẤN ĐỀ TINH THẦN

Ý niệm giải thoát mà Trung quán và các hệ thống triết học Ấn Độ khác đặt trước chúng ta như là *cái chí thiện* (*summum bonum*)^[11] chính là Giải thoát tâm linh; hoàn toàn khác xa với các loại giải thoát khác. Cái gọi là bốn loại tự do—tự do ngôn luận, tự do hội họp, tự do tín ngưỡng, tự do thoát khỏi nghèo nàn túng thiếu (freedom from want)—đều mang tính thế tục. Đạt được bốn điều đó chỉ mới là phương tiện, chưa phải là giá trị cứu cánh. Tốt nhất, chúng giúp cho nhóm người hay cá nhân những phương tiện để nhận ra vận mệnh tối cao của mình. Các quyền tự do này đại biểu cho sự thỏa mãn từng phần và riêng của từng người; phần nhiều, nếu không phải là tất cả, là dễ bị lạm dụng. Tự do ngôn luận như được sử dụng trong thế giới hiện đại—bằng báo chí và diễn đàn—phần lớn là truyền thông, là gia tăng công cụ cho quyền lợi ích kỷ của phe nhóm. Cá nhân và quốc gia, trong nỗi lo âu muốn thoát khỏi sợ hãi, có thể tự trang bị cho mình vũ khí tận răng và tiến hành xâm lược. Điều này đã diễn ra trong thời đại ngày nay và không cần phải đưa ra ví dụ. Thực tế thì mọi quốc gia đều có trách nhiệm về điều này. Trong nỗ lực thoát khỏi nghèo đói, chúng ta lại đến khai thác những con người và quốc gia yếu hơn. Những tự do được vận dụng trong mỗi quan tâm tâm chân chính nhất cho nhân loại, cho mọi sinh linh, đều phải hàm ý vô cầu (*passionless*), không vụ lợi, thoát khỏi mọi thành kiến ích kỷ. Tất cả những điều này hàm ý giải thoát tinh thần. Và chỉ có cá nhân mới có thể giải thoát trên phương diện tinh thần.

Giải thoát tinh thần có thể được định nghĩa một cách chính xác. Có một số dấu hiệu rõ ràng về sự giải thoát tinh thần. Người giải thoát tinh thần là người có nhân cách hoàn chỉnh (*one-level personality*). Trong người này không có sự phân chia trong và ngoài, giữa những động cơ trên bề mặt và động lực vô thức từ sâu thẳm. Họ không bị xé ra

từng mảnh bởi xung đột và rối rắm; họ là sự tổng hòa và thống nhất. Người thế tục không thể phản ứng mọi tình huống theo một phương thức toàn diện; nhưng người đã giải thoát tinh thần thì làm được. Tất cả nút thắt trong tâm họ đã được tháo tung và nối liền thành toàn thể bằng ngọn lửa ý tưởng tự tại (master-idea). Toàn bộ nhân cách đều tiêu dung trong đó; phế liệu đã chuyển hóa thành vàng. Bát-nhã (tánh không; *sūnyatā*) của Trung quán hay chứng ngộ Phạm trí (*brahmasākṣātkāra*)^[12] của triết học Phệ-đàn-đa là chất xúc tác hiệu nghiệm để chuyển hoá con người thành có nhân cách hoàn chỉnh (one-level personality).^[13] Người đó không còn tham cầu và thành kiến đã có ảnh hưởng đến anh ta từ phần dưới. Đức Phật và các bậc chứng ngộ khác có một làn da trong sáng, điều này tương ứng tự nhiên với tâm linh rực sáng.

Vì trong con người đã giải thoát tinh thần rồi thì không có sự xung đột của những ý tưởng khác nhau và những mục tiêu đối kháng, nên có sự đồng nhất hoàn toàn giữa cái thiện của cá nhân và vũ trụ. Người đã tự phân cách trong nội tâm thì chắc chắn sẽ có sự phân cách giữa mình và người khác. Trong lĩnh vực tâm linh, không chỉ thiếu vắng những đối kháng như vậy, mà mỗi khả năng phát sinh đối kháng ấy đều bị chi phối. Tự truy cầu, tính vị kỷ đều hoàn toàn vắng bóng. Đau khổ của những người khác cũng chính là đau khổ của mình; phiền não của họ cũng chính là phiền não của mình.^[14] Lợi ích của một người là lợi ích cho tất cả mọi người, không trừ một ai. Giải thoát tinh thần là đạt đến sự lợi lạc phổ quát và giải trừ mọi quan niệm và giá trị riêng tư. Lý tưởng Bồ-tát của Trung quán và Duy thức tông cùng giáo lý Đại bi (*mahākaruṇā*; great compassion) là những biểu hiện cụ thể cho điểm chính yếu của giải thoát tinh thần.

Trong Giải thoát tinh thần, phương tiện và cứu cánh là đồng thời. Trong lĩnh vực đạo đức, ta có thể làm

các việc thiện như bố thí, ban tặng những lợi lạc thế gian hay vì sự ổn định xã hội, thì chúng ta cũng hưởng được lợi lạc đó một cách gián tiếp. Lòng nhân từ không vì mục đích riêng của nó. Các hành vi đạo đức cũng chẳng đi kèm với sự khen chê. Sự tuân thủ được khuyến khích bởi quyền lực bên ngoài, từ sự sợ hãi ông Trời hay định chế xã hội. Người giải thoát tinh thần thì chí thiện, thanh tịnh và rộng lượng, không phải vì họ mong đạt được điều gì trong thế giới này hoặc thế giới khác. Bản chất của họ là như vậy; thiện tính của họ không có một động cơ nào. Đạo hạnh không phải là phương tiện để đạt đến cứu cánh; mà nó chính là cứu cánh. Do vậy chắc chắn tự chính nó đã mang tiêu chuẩn của tính hiệu quả và hoàn hảo (pratyātmavedanīya).

3.SỰ THỨC TỈNH TÌNH THẦN

Đời sống tinh thần phát sinh từ cảm thức mâu thuẫn gay gắt giữa cái đang là (what is)^[15] và cái phải là (should be).^[16] Đó chính là ý thức về khổ đau. Tất cả mọi người đều cảm nhận đau khổ như là trạng thái không mong muốn; họ cố gắng hết sức để ra khỏi trạng thái đó. Tuy nhiên, người thế tục không có ý thức về tầm quan trọng hay cường độ của đau khổ. Họ áp ủ hy vọng rằng đau khổ đó chỉ là giai đoạn tạm thời, và sẽ có biện pháp chữa trị bằng những phương tiện thông thường. Trong khi theo đuổi ý định này, họ chấp nhận những tiêu chuẩn có thể tiếp cận được trong mọi lĩnh vực khác nhau. Điều kiện tiên quyết của sự thức tỉnh tinh thần là nhận biết cường độ và tính phổ quát của nỗi khổ. Trạng thái cảm giác bất như ý chỉ là tiêu biểu cho những gì xảy ra cho chúng ta trong mọi thời gian. Sự nhận biết hoàn toàn ý nghĩa khổ đau không thể toàn diện trừ phi nó được kéo dài vô tận trước và sau cuộc đời này.^[17] Ta phải thực chứng được tính bất khả lay chuyển của khổ đau cùng nhân duyên phát sinh ra nó.

Ngay cả những người ở địa vị cao—quốc vương hay thần thánh—cũng không thoát khỏi khổ đau trong cách này hay cách khác. Những gì tợ hồ như là vui nhưng chính là khổ đang tạo thành; tất yếu sẽ dẫn đến sự khao khát lập lại trạng thái đó; và nếu bị thất vọng, sẽ có sự oán hận đối với tác nhân đã cản trở. Kết quả dẫn đến tham chấp và nóng giận; đây chính là trói buộc (*bondage*) hay là luân hồi (*samsāra*). Mọi hệ thống triết học Ấn Độ đều bắt đầu với vấn đề khổ. Song song với sự cảm nhận khổ bằng lý trí chính là ý thức cuộc đời là huyền mộng. Điều đó khiến chúng ta có sự phản tỉnh và trầm tư. Ý thức về khổ đau dẫn chúng ta đến việc loại trừ những giá trị thế tục và tìm kiếm nơi an trú. Đạo Phật luôn luôn nhấn mạnh đến ý nghĩa khổ đau. Hai sự thật đầu tiên trong Tứ diệu đế là ý thức về Khổ đế (*duhkha*) và nguyên nhân (*samudaya*) của khổ (Tập đế). Tin chắc rằng tất cả các hiện tượng đều là khổ—dù đã xảy ra hoặc sẽ xảy ra.^[18] Tính chất không thể nào tránh khỏi của khổ trong tiến trình tự nhiên của hiện tượng đã giúp cho chúng ta hiểu thêm tính chất mãnh liệt tột cùng của giáo lý Duyên khởi (*Pratītya samutpāda*) vốn được thừa nhận trong mọi trường phái Phật giáo. Chuỗi xích 12 nhân duyên là một tương tục không ngừng của khổ (*kevalasyaivam etasya duḥkhaskandhasya sambhavaḥ*).^[19] Có khổ đau; nhưng cũng có phương cách cứu chữa, vì nó là Duyên khởi (*Pratītya-samutpāda*). Nếu khổ đau là sự kiện thô bạo từ tự nhiên và không phải là có kết quả từ vô minh và nghiệp (*karma*), thì nỗ lực của chúng ta sẽ là vô ích, và sẽ không có đời sống tâm linh.^[20] Thừa nhận Nghiệp (*Karma*) như là yếu tố căn bản cấu thành vũ trụ là điều thiết yếu. Đức Phật bác bỏ mọi hình thức của Duy vật luận (*materialism*; *uccheda-vāda*) và Quyết định luận (*determinism*; *akriyāvāda*), vì những thuyết này ngược với hiệu lực của nghiệp.

Lại nữa, nếu có những phương tiện có kết quả hơn và dễ dàng hơn để tháo gỡ khổ đau thì chẳng có ai cần đến triết học. Tin rằng những phương tiện thế gian đều không phải là phương thuốc chữa trị khổ đau, mà còn trói chặt con người vào luân hồi sinh tử, chỉ có Bát-nhã mới có thể giúp chuyển hoá tận cùng gốc rễ khổ đau (vô minh), niềm tin đó chính là khởi đầu cho sự tu tập tâm linh.^[21]

Nhận biết rằng cơ duyên để tu tập tâm linh rất là hiếm có, và còn bị chướng ngại rất nhiều, nên hành giả phải nhất tâm tinh cần hành Bồ-tát đạo ngay từ lúc phát tâm.^[22] Hành giả nên nỗ lực tinh cần hướng đến Giác ngộ và Vô thượng Bồ-đề. Lập luận của Trung quán cho rằng giải thoát không thể đạt được nếu không thực chứng được tánh không (*sūnyatā*; unreality) của các pháp.^[23]

4. HÀNH TRÌ BA-LA-MẬT-ĐA (*Pāramitā*)

Sáu ba-la-mật-đa (*ṣaṭ-pāramitā-naya*)^[24] chính là phương thức tu tập của Trung quán. Các luận giải về Bát-nhã ba-la-mật-đa đều xem Lục độ, đặc biệt là độ sau cùng, Bát-nhã-Trí huệ (*prajñā*). Pháp môn ba-la-mật-đa khác với phương thức tu tập của Tiểu thừa (*Hīnayāna*) ba điểm quan trọng sau: một là, thay lý tưởng A-la-hán bằng lý tưởng Bồ-tát. Hai là, khoáng trương các giai đoạn cô hữu của tam học giới-định-huệ thành Lục độ (*Pāramitā*) [bố thí (*dāna*), trì giới (*śīla*), an nhẫn (*kṣānti*), tinh tấn (*vīrya*), thiền định (*dhyāna*) và trí huệ (*prajñā*)]. Ba là, phân tích rất chi tiết các giai đoạn tu chứng thành các *địa* (*bhūmi*) hay là các bình diện tương ưng (*yoga*) tột đỉnh khi thành tựu Phật quả.

Những điều này tạo nên cuộc cách mạng trong lý tưởng tu tập, pháp môn hành trì và kết quả tối hậu của sự tu tập tâm linh; đem đến sự thống nhất và tính phổ quát chưa từng có trong đời sống tâm linh.

(i) Lý tưởng A-la-hán là cảnh giới cao nhất trong các hệ thống Tiểu thừa. Ở đây được thay thế bằng lý tưởng Bồ-tát. Quả vị A-la-hán là lý tưởng hoàn thiện thấp hơn, đơn thuần tiêu cực: việc đoạn trừ phiền não chướng (kleśāvaraṇa-nivṛtiḥ) và chứng đắc niết-bàn được quan niệm như là trạng thái hư vô tịch diệt (annihilation).^[25] Lý tưởng Bồ-tát nhằm đến thành tựu Phật quả, hiện hữu như là Thể tánh Viên mãn (Perfect Being; ens perfectis-simum). Tất cả chúng sinh đều đồng nhất thể tánh đó với Đức Phật; và đức tính Giác ngộ đều hàm tàng trong mỗi chúng sinh, nhưng điều đó phải được thực chứng qua công phu tu tập. Đây là lý tưởng tích cực trong việc xem chúng sinh đồng nhất với Đức Phật.

Lại nữa, A-la-hán an trụ trong sự thỏa mãn cho việc thành tựu giải thoát cho riêng mình; họ không nhất thiết phải quan tâm và tích cực vì lợi lạc cho người khác.

Lý tưởng A-la-hán vô về ích kỷ; và thậm chí bị che dấu bởi nỗi lo âu thế gian sẽ níu kéo họ nếu họ bị thuần phục ở đó quá lâu.

Lý tưởng Bồ-tát lấy việc cứu độ tất cả chúng sinh làm điều lợi ích cho chính mình.^[26] Bồ-tát không đi vào cảnh giới niết-bàn cao tột, dù hoàn toàn xứng đáng, mà thích chọn cho mình một cách riêng, chịu luân hồi thậm chí trong hình thái những chúng sinh thấp kém nhất trải qua vô số kiếp.^[27] Bồ-tát được thúc đẩy bởi động cơ là lòng vị tha này ngay từ lúc phát tâm tu hành. Không phải Bồ-tát không thể giải thoát nếu không thành tựu sự giải thoát cho chúng sinh. Điều này lại vướng vào vòng luẩn quẩn; là Bồ-tát không thể nào giải thoát cho tất cả chúng sinh nếu trước hết, Bồ-tát không tự giải thoát cho chính mình, và Bồ-tát không thể tự giải thoát nếu không giải thoát được cho chúng sinh. Không phải như vậy, *sự giải thoát của Bồ-tát là toàn diện và viên mãn trong chính nó, nhưng Bồ-tát cúi xuống để nâng chúng sinh lên ngang tầm với mình.* Đây

là hành vi thị hiện một cách tự tại vì tâm lòng từ bi rộng lớn. Đây là yếu tố tín ngưỡng thâm mật được du nhập vào Phật giáo, được gìn giữ như là đạo lý vi diệu tự nhiên. Đức Phật—quả vị rốt ráo mà Bồ-tát sẽ thành tựu là một con người—Con người Toàn diện. Nơi Đức Phật, ta hình dung một con người hoàn toàn không có dấu tích gì của bản ngã. Những hành vi hoàn toàn không chấp trước. Không có điều gì mà Bồ-tát không thể hi sinh vì lợi ích cho người khác. Bồ-tát cống hiến những kiếp sống trong hiện tại và vị lai một cách hoan hỷ để làm lợi ích cho tất cả chúng sinh. [28]

Với lý tưởng là Phật, Bồ-tát hướng đến mục đích Giác ngộ (bodhi), và phải trải qua sự phát tâm tu hành, gọi là phát bồ-đề tâm (bodhicittotpāda). Tánh không (śūnyatā) và Đại bi (Karūṇā) là hai điểm chính yếu của Bồ-đề tâm (bodhicitta). [29] Tánh không là Bát-nhã, trí huệ trực giác, đồng nhất với Tuyệt đối. Đại bi là nguyên tắc hành động của lòng bao dung, dẫn đến sự thể hiện chính xác của tánh không trong thế giới hiện tượng.

Nếu tánh không mang tính siêu việt và hướng đến Tuyệt đối, thì Đại bi là hoàn toàn nội tại và nhìn xuống hiện tượng giới. Tánh không (śūnyatā) là thực tại tính trừu tượng phổ quát và phi quyết định tương để có thể biểu đạt; nó siêu việt nhị nguyên thiện–ác, yêu–ghét, đức hạnh–tội lỗi; Đại bi là cái thiện, tình thương và hành vi thuần tịnh. Tánh không là trạng thái tiềm năng, Đại bi (karūṇā) là cảnh giới hiện thực. Đức Phật và chư Bồ-tát đã tự lập cho mình mô hình là chúng sinh lưỡng cư (amphibious), một chân đặt trên Tuyệt đối và chân kia đặt trên hiện tượng. Các ngài là những bậc đạo hạnh chí thiện và là cội nguồn của mọi điều thiện trên thế gian. Bồ-đề tâm là sự kết hợp độc đáo của Lý trí (Intellect) và Ý chí Tình cảm (Will)

Kinh điển Đại thừa không ngớt tán dương bồ-đề tâm rất cao. Đó là nền tảng mọi điều thiện, cội nguồn của mọi ý nguyện, nơi quy hướng của chúng sinh, là kho tàng đích thực.^[30] Bồ-đề tâm là suối nguồn vững chắc cho an lạc của chúng sinh, và là phương thuốc hóa giải khổ đau, nên tính thiện và thành tựu của bồ-đề tâm là vô lượng vô biên.^[31] Đừng nên nghĩ tư tưởng bồ-đề tâm là sự chuẩn bị cho một lý tưởng xuất thế gian nào đó, không thích đáng với những vấn đề của thế giới ngày nay. Ngay trong cõi thế gian này, bồ-đề tâm vẫn có ảnh hưởng vô cùng lớn, vì nó là nền tảng của lòng vị tha, tạo nên tính gắn bó và mối quan hệ hạnh phúc trong xã hội con người.^[32]

Bồ-đề tâm thường được trình bày qua hai giai đoạn phát huy:

1. Bồ-đề nguyện (bodhi prañidhi citta): giai đoạn chuẩn bị, hành giả phát tâm, lập đại nguyện, xác quyết lý tưởng là đạt đến Phật quả.
2. Bồ-đề hành (bodhi prasthāna citta): hành trì lục độ (pāramitā), thực sự hướng đến mục tiêu đã định.^[33]

Khi phát tâm ban đầu, Bồ-tát lập đại nguyện (mahā-prañidhāna; great resolves), thường là trước một bậc Thiện hữu tri thức (kalyāṇa-mitra; spiritual guide), trình bày ý nguyện rồi tinh tấn thực hành. Các luận giải của Đại thừa thường đưa ra con số 10 hay 12 nguyện.^[34] Nguyện chính vẫn là Bồ-tát nguyện hết lòng cứu độ chúng sinh:

‘... Nguyện trong kiếp sau, khi tôi chứng đắc bồ-đề, sẽ dùng vô lượng phương tiện trí huệ (prajñopāya) để phụng sự cho vô lượng chúng sinh; nguyện cho tất cả chúng sinh xa lìa con đường Thanh văn (śrāvaka) và Duyên giác (pratyeka), hướng đến đạo giác ngộ vô thượng của Đại thừa; nguyện cho những ai hành trì pháp môn này sẽ không bị rơi vào đường ác; nguyện cho những chúng sinh bị nghèo đói bệnh tật, không nơi nương tựa sẽ được cứu thoát những bệnh khổ.’^[35]

Tâm quan trọng của Đại nguyện lúc sơ phát tâm không ngót được đánh giá rất cao. Vì nó đặt ra mục tiêu cho Bồ-tát rất rõ ràng trước mắt mình trong mọi lúc. Nó định hướng vững chãi và không sai lệch cho Bồ-tát trong quá trình tu tập. Tự thân các đại nguyện có tác dụng như một lực gia tốc thúc đẩy tiến trình công phu và hóa giải khuynh hướng thoái thất. Hành giả trở thành *cái* trong nguyện của mình. Hành giả không bị sai sử bởi hoàn cảnh, mà là người sai sử hoàn cảnh. Thực chứng tâm linh là sự phát triển từ nội tâm, tự mình tạo ra và tự xác quyết. Không cần phải nói nhiều rằng bản chất của nguyện quyết định bản chất của sự chứng đắc tối hậu, giống như hạt giống quyết định tính chất của cây. Chúng tử Phật được ươm trên lời nguyện ban đầu mà Bồ-tát đã phát. Toàn bộ công phu tu tập về sau chính là canh tác và giữ cho hạt giống này phát triển.

Kính lễ và thờ phụng chư Phật cùng chư Bồ-tát là một phần không thể thiếu của Bồ-đề hạnh (bodhicaryā).^[36] Dâng phẩm vật cúng dường lên chư Phật, chư Bồ-tát theo nghi thức rất trang nghiêm, giống như nghi thức của Bà-la-môn đã trải qua. Hành giả phát lồ sám hối (pāpa-deśanā) lỗi lầm của mình trước chư Phật, và chí thành mong được trợ lực trên đường tu đạo. Sẽ sai lầm khi cho rằng đây là sự sùng bái theo nghi thức hữu thần với một *đối tượng khác*. Chư Phật chỉ là lý tưởng chứng ngộ đối với hành giả, chính là cái ngã của mình ở cảnh giới cao hơn. Đó chính là vì hiện thực trở thành lý tưởng, mà thực sự là, bằng cách thường xuyên đặt lý tưởng đó trước con mắt tâm của mình và hết lòng sùng kính. Chân thực sùng kính chính là tự sùng kính; cái ngã thấp kém ở dưới hoàn toàn được chuyển hoá thành thanh tịnh vi diệu trên cao mà đó chính là sự thực; tự ngã thấp kém tự đầu hành chính nó, và tự ngã cao hơn nâng đỡ và thu hút tự

ngã dưới thấp. Phật giáo có thể chính là một dạng Phiếm thần (Panteism) của Tuyệt đối luận.

(ii) Pháp môn tu tập trong đạo Phật luôn luôn là tam học giới (śīla; virtues)-định (samādhi; concentration)-huệ (prajñā; wisdom).^[37] Giáo lý ba-la-mật-đa (pāramitā) không phải thay thế hoàn toàn ba môn học này mà chỉ hoàn chỉnh và bổ sung thành Lục độ: bố thí (dāna), trì giới (śīla), an nhẫn (kṣānti), tinh tấn (vīrya), thiền định (dhyāna) và trí huệ (prajñā). Điều này đem lại ưu thế lớn hơn cho các giai đoạn chuẩn bị và nhân mạnh đến những đức hạnh như bố thí (charity) và an nhẫn (forbearance), đồng thời hành giả phải nỗ lực nhiệt tâm không ngừng, xem đó là điều tất yếu để thành tựu Phật quả. Vị trí của trí huệ (prajñā) là dẫn đường và là yếu tố chủ đạo đối với các độ khác có khuynh hướng làm cho trở nên dễ hiểu hơn. Dù các trường phái Phệ-đa Nguyên thủy, trí huệ (prajñā) là vẫn được xem là đỉnh cao của công phu tu tập, dường như vẫn thiên về việc tạo công đức và tập định một cách máy móc. trí huệ (prajñā) ở đây tạo nguồn cảm hứng cho toàn bộ công phu tu tập; mọi công đức, mọi công phu tu định đều hướng đến việc đạt được nội quán về thực tại. Điểm nhấn đã chuyển từ trực đạo đức sang siêu hình học.

Quan niệm về Lục độ đã tạo nên một cuộc cách mạng trong ý niệm đạo đức. Bố thí (dāna; charity), trì giới (śīla; moral restraints and observances), an nhẫn (kṣānti; forbearance), thiền định (dhyāna; meditation) không phải là những hành động rời rạc không mục đích. Chúng được hành trì không phải chỉ để thích nghi với tư tưởng hay sức ép của xã hội. Chúng chỉ có một mục đích—làm cho hành giả phù hợp với tuệ giác tối thượng. Một tâm thức bị lay động hay tâm phiền não (sakleśa citta) bởi tham lam và chấp trước vào thế gian thì không thể nào thấy được chân lý trên thế gian. Tâm bất định (asamahita citta; distracted mind) sẽ không thể nào nhận ra được chân lý vì

thiếu lực tập trung. Các độ (pāramitā) khác đều cho rằng thanh tịnh tâm và làm cho tâm sẵn sàng thể nhập trực giác Tuyệt đối tức Bát-nhã (prajñā). Chính Bát-nhã ba-la-mật-đa lại có thể thành tựu viên mãn cho các độ kia, là cho các độ kia thành một ba-la-mật-đa-sự viên mãn.^[38] Làm sao mà một người có thể cho đi tất cả, không mong sự đền đáp nào cả, nếu như người đó không tin rằng tất cả của cải đó không phải là của mình, và thậm chí anh ta phải hòa giải khi mình chiếm hữu những vật đó. Khó lòng chịu đựng, không trả đũa khi bị người khác gây cho chúng ta tổn thương lớn nhất, trừ phi chúng ta tin rằng trong thực tế chẳng có điều gì mất đi, cũng như kẻ thù tàn ác của mình cũng không có thực. Nếu không thực chứng được thực tại tuyệt đối, thì không có đức hạnh nào có thể thực hành viên mãn được. Do đó, linh luận chỉ ra rằng trí huệ (prajñā) là đứng đầu trong các độ (pāramitā).^[39]

Tu dưỡng tâm linh chính là tự tu dưỡng bản thân. Không hề có một động lực hay sức ép từ bên ngoài khiến Bồ-tát phải tự thích nghi với chính mình; cũng không có một thẩm quyền nào bên ngoài có thể làm cho một con người trở nên toàn diện như pháp tu tập hướng đến giác ngộ. Bản chất của việc tự tu dưỡng là tạo ra một sự *thay đổi trong chính mình*, không phải nơi cảnh giới. Thay đổi thể giới bên ngoài để thích nghi với tham muốn của mình là phương thức của người thế tục; việc đó cũng giống như trải thảm trên mặt đất để tránh bị gai đâm.^[40] Có thể đạt được kết quả tương tự hiệu quả hơn và ít tốn kém hơn bằng cách trang bị cho mình đôi giày. Thay vì tìm cách chế ngự hiện tượng ngoại giới, ta cần điều chỉnh tâm mình và khiến cho tâm không bị ô nhiễm bởi mọi ảnh hưởng từ bên ngoài. Tu dưỡng tâm linh chính là tu tập bồ-đề tâm.

Tu dưỡng tâm linh còn phải được hiểu xa hơn, như là tự phản tỉnh, tự phê phán mình một cách mạnh mẽ và kiên trì. Đó chính là sự tỉnh thức không ngừng đối với các hành

vi của mình—lời nói, việc làm và suy nghĩ. Bị tham dục sai sử là vì mình tự đánh mất chính mình, ta không tự làm chủ được chính mình. Nếu ta có chánh niệm (*smṛti*, *smṛtyupasthāna*), thì tham đắm sẽ không còn níu giữ lấy mình. Giống như biện chứng pháp, về mặt lý trí chính là sự phê phán phản tỉnh xu hướng muốn theo dết của tâm thức, suy đoán về mọi lý luận; còn về mặt thực tiễn thì đó là tự phê phán rất tinh táo đối với hành vi của bản thân.^[41]

Ba-la-đề-mộc-xoa (*prātimokṣa*)^[42] là nền tảng giới luật Phật giáo; các trường phái Đại thừa đã bàn luận tỉ mỉ và có nội quán rất sâu sắc về những chất liệu khác nhau cho ý thức tâm linh. Ba-la-đề-mộc-xoa (*prātimokṣa*) không chỉ dành riêng cho hàng xuất gia, như giới luật của Tiểu thừa; vì chúng ta còn nghe nói đến Bồ-tát tại gia (*gṛhi-bodhisattva*). Bồ-đề hành (*bodhicaryā*) được quan niệm rất rộng rãi và cùng lúc được mô tả rất chi tiết.^[43]

(iii) Hoàn tất công phu tu tập và tích lũy công đức (*punya-sambhāra-mārga*; accumulation of merit) rồi, Bồ-tát đã được trang bị đầy đủ để thể nhập giai vị kiến đạo (*darśana-mārga*; path of illumination),^[44] và tu đạo (*bhāvanā-mārga*; concentrated contemplation).^[45] Lên đến những cảnh giới tu chứng cao hơn, có những mô tả rất chi tiết và thâm mật về những thể nghiệm của Bồ-tát trên những bình diện này, như trong Thập địa kinh (*Daśabhūmikā*), Bồ-tát địa trì kinh (*Bodhisattvabhūmi*) và *Nhị vạn ngũ thiên tụng Bát-nhã kinh* (*Pañcaviṃśati Sāhasrikā*) và các kinh luân Đại thừa khác. Bộ *Hiện quán trang nghiêm luận* (*Abhisamayālaṅkāra*) của Vô Trước (*Asaṅga*) và những chú giải đề cập đến những giai đoạn tu đạo, gọi là hiện quán (*abhisamaya*) theo 8 đề mục.^[46] Thật thú vị khi nhận thấy sự tương ứng của 8 hiện quán (*abhisamaya*) với Thập địa của cảnh giới thiên định Đại thừa.^[47] Nguyệt Xứng trong tác phẩm *Nhập Trung luận* (*Madhyamakāvatāra*) thực sự đã có nỗ lực phối hợp

lục độ (pāramitā) với thập địa (bhūmi)—bắt đầu với Hoan hỷ địa (pramudita) cho đến cuối cùng là Pháp vân địa (dharma-meghā). Khi các giai vị tu chứng càng cao, thì tiến trình chuyển hoá các phiền não và tâm thức nhiễm ô chuyển hoá càng nhanh. Hành giả đạt đến sự chiếu diệu, cho đến khi tâm thức rỗng rang, sạch sẽ không chướng ngại, tham đắm và giải đãi. Bồ-tát ngày càng tiến dần đến quả vị Phật; đạt được năng lực tương vi diệu. Địa thứ 10—Pháp vân địa được xem là Phật địa (Buddhabhūmi),^[48] dù Phật quả viên mãn còn xa.

5. TÁNH KHÔNG (ŚŪNYATĀ) LÀ PHƯƠNG TIỆN DUY NHẤT ĐẾN NIẾT-BÀN

Chính Trung quán cho rằng giải thoát tối hậu chỉ có thể thực chứng được thông qua tánh không (śūnyatā)—bằng vào xả ly tất cả mọi quan niệm, mọi lập trường và những điều đã khẳng định trước.^[49] Những pháp môn hay nhất được các hệ thống khác xiển dương có thể đưa đến giải thoát một phần, hoặc chỉ xem là phần đầu cho việc tu tập.^[50] Quán chiếu thực tại theo bất kỳ phương thức đặc biệt nào, chẳng hạn như Bản thể, Hiện hữu, Biến dịch, v.v... thì việc đó tất yếu phải tạo ra một cái khác, đối lập thực tại đang được phân biệt. Chúng ta không thể không dính mắc với cái mà ta cho là thực hữu—quan niệm của chúng ta—và bác bỏ quan niệm của người khác. Một quan điểm, vì những hạn chế và định tính của nó, nên luôn luôn mang theo nó tính chất đối lập nhị nguyên, đó là căn nguyên của luân hồi sinh tử. Long Thụ phát biểu về vấn đề một cách biện chứng như sau:

Khi thừa nhận có ngã, thì liền có cái khác (para) là không phải ngã đối lập với nó; với sự phân chia ngã và phi ngã (not-self), dẫn đến kết quả là chấp trước và sân hận. Do chấp trước và sân hận mà những lỗi lầm, phiền não phát sinh. Chấp trước sinh ra khát ái dục lạc, và khát ái thường

ấn dấu những sai lầm (của đối tượng đang tham đắm). Do mê mờ những điều này, người khát ai thường tưởng tượng ra những phẩm tính tốt đẹp trong sự vật, rồi giữ chặt, tìm mọi cách để thỏa mãn lạc thú. Do thế, luân hồi sinh tử có ngay chùng nào còn tham chấp vào ‘cái Ta’.^[51]

Một chính đề (pakṣa) thường có phản đề (pratipakṣa), và không có mệnh đề nào là thực cả.^[52] Trên phương diện thực tế, dính mắc vào một quan niệm thường dẫn đến chấp trước và sân hận. Loại quan điểm nào cũng không phải là vấn đề; cũng cần phải được loại trừ, và qua đó nên mọi quan điểm đối lập cũng được loại bỏ. Chúng ta không thể nào tránh khỏi mâu thuẫn và xung đột nếu cứ khẳng khẳng giữ một quan điểm, dù khẳng định hay phủ định.^[53]

Căn nguyên của khổ, theo hệ thống triết học Trung quán, chính là do đắm chìm trong những quan niệm (dṛṣṭi; views) hay phân biệt vọng tưởng (kalpanā; imagination). Vọng tưởng phân biệt (vikalpa) chính là tột đỉnh vô minh (avidyā). Thực tại là vô quyết định tính (indeterminate), là không (śūnya). Gán ghép cho nó bất kỳ một đặc tính nào, xác định nó là hay chẳng phải ‘cái này’, là đã làm cho thực tại thành một chiều, phiên diện và không thực. Việc này vô tình phủ nhận thực tại; vì mọi định tính chính là phủ định. Thế nên biện chứng pháp, hiểu theo nghĩa tánh không (śūnyatā) của các quan niệm, chính là phủ nhận các quan điểm, là bắt đầu phủ nhận thực tại vốn thực chất là vô phân biệt (nirvikalpa), vô hý luận (niṣprapañca). Hiểu một cách đúng đắn thì tánh không không phải là hư vô đoạn diệt (annihilation), mà là phủ nhận của phủ nhận; chính là điều chỉnh có ý thức cho những ngộ nhận vô ý thức về thực tại.

6. QUAN NIỆM VỀ NIẾT-BÀN

Phật giáo luôn luôn chủ trương rằng mặc dù cảnh giới niết-bàn không thể được diễn tả bằng lời nói, nhưng niết-bàn là thực hữu.

‘Có một cảnh giới (niết-bàn) vô sinh, không biến dịch, không tạo tác, không phải tướng hòa hợp... Nếu (niết-bàn) không phải là cảnh giới vô sinh, không biến dịch, không tạo tác, không phải tướng hòa hợp, v.v... thì nó cũng chẳng khác gì các pháp hòa hợp của thế gian.’

‘Có một cảnh giới (niết-bàn) trong đó không có đất, không có nước... không có giới hạn của không gian, cũng không có giới hạn của ý thức ... Nên Như Lai gọi cảnh giới này là bất lai, bất khứ, không sinh không diệt, không khởi đầu, không kết thúc, không có nơi y cứ... Tương tự, đó là sự chấm dứt khổ đau.^[54]

Ngay cả như khi chúng ta nói về niết-bàn bằng những thuật ngữ mang tính tích cực như ‘Một thực tại siêu việt khổ đau và biến dịch, là nơi không suy tàn, không hoại diệt, thanh tịnh, bình an, phước lạc. Đó là hòn đảo, là nơi trú ẩn, nơi quy hướng và là mục tiêu.’^[55] Chúng ta dứt khoát bị cấm không được xem niết-bàn—trạng thái của Như Lai sau khi thị tịch—là cảnh giới hư vô đoạn diệt (annihilation). Đó là một trong 4 nhóm *vô ký* (*avyākata*)^[56] mà Đức Phật tuyên bố là bất khả thuyết. Quan niệm về niết-bàn của Trung quán có thể được hiểu là nêu lên quan niệm của Phật giáo với ý nghĩa thâm sâu hơn, bằng cách phê phán triệt để những quan niệm của trường phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) và Kinh lượng bộ (Sautrāntika) về niết-bàn.

Thường có sự phân biệt giữa Hữu dư y niết-bàn (upadhiśeṣa-Nirvāṇa) và Vô dư y niết-bàn (nirupadhiśeṣa-Nirvāṇa). Hữu dư y niết-bàn là sự đoạn diệt hoàn toàn vô minh tham dục, mặc dù sắc thân vẫn còn hoạt dụng, nhưng hoàn toàn trong trạng thái vô tham dục. Cảnh giới này tương đương với trạng thái *đương sinh giải*

thoát (jīvanmukti)^[57] của triết học Phệ-đàn-đa và triết học Số luận. Đức Phật sau khi giác ngộ là một biểu trưng cho trạng thái này. Vô dư y niết-bàn (nirupadhiśeṣa-Nirvāṇa) là cảnh giới giải thoát tối hậu, ngay cả hoạt động của các uẩn (skandha) tạo nên thế giới thường nghiệm đều hoàn toàn chấm dứt. Các Luận sư Đại thừa còn đưa ra thêm khái niệm khác nữa—Vô sở trụ niết-bàn (apratiṣṭhita-nirvāṇa).^[58] Đó là cảnh giới của Bồ-tát đã đạt đến Giác ngộ tối thượng (Final Release) nhưng từ chối nhập niết-bàn, vì tự nguyện lưu lại cõi này để làm lợi ích cho chúng sinh.

Vấn đề là, liệu Vô dư y niết-bàn hay bát-niết-bàn (pari-Nirvāṇa), mục tiêu của sự tu tập tâm linh, phải chăng đó là trạng thái hư vô tịch diệt (annihilation), một cõi trống vắng không có sự sống? Sự tồn tại trong hiện tượng giới, theo quan niệm của bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika), đó là tấn tuồng của các thành tố (các pháp; dharmas) hoàn toàn rời rạc, trôi chảy liên tục dưới lực tác động của quan niệm hữu thân kiến (satkāya đṛṣṭi) và các tùy phiền não. Do đó chúng tạo nên các thủ uẩn (upādāna skandhas; conditioned existence) vốn chính là căn gốc của khổ (duhkha). Bằng tác dụng của Bát-nhã, cùng với trợ lực của giới và định, thủ uẩn bị tách lìa và chuyển hoá thành trạng thái phi hòa hợp (non-co-operating).^[59] Khi các hành (saṃskāra) chấm dứt, thì các thành tố cấu thành sự tồn tại được trả về trạng thái thanh tịnh không nhiễm ô (anāsrava dharma).^[60] Phải chăng niết-bàn phát sinh từ Bát-nhã, rốt ráo có phải là thực tại chăng? Stcherbatsky đưa ra khẳng định về vấn đề này như sau:

‘Khi mọi biến hóa đều ngừng lại, các hành (lực tác động) dứt hẳn, vẫn còn lại tàn dư sự sống. Đó là cái chết vĩnh viễn không liên quan đến ai, và là một thành tố riêng biệt, là thực tại tính, thực tại tính của những thành tố trong điều kiện không còn sự sống. Thực tại tính này rất giống với quan niệm thực tại của triết học Số luận (Sāṃkhya) về

nguyên lý vật chất vô sai biệt (prakṛti);^[61] đó là cái chết Tuyệt đối và vĩnh viễn... ’

‘Quy luật đạo đức, trong suốt quá trình tiến hóa rất dài, đã hướng thế giới sinh động này vào trạng thái tịch lặng tột cùng, nơi đó không có sự sống, mà có điều gì đó tê nhạt, bất động. Trong ý nghĩa này, bộ phái Tì-bà sa (Vaibhāṣika) có vẻ giống như thuyết duy vật của khoa học hiện đại.’^[62]

Điều có lẽ quá cường điệu.^[63] bộ phái Tì-bà-sa hay bất kỳ trường phái nào của Phật giáo đều không xem niết-bàn là cảnh giới hư vô tịch diệt, mà xem đó là một *vô vi pháp* (*asamskṛta dharma*), một dạng thực tại thuộc bản thể tuyệt đối đằng sau vở diễn của hiện tượng. Đúng thực, dù không mang sắc tướng hay vẻ rực rỡ của dòng chảy thường nghiệm, song niết-bàn cũng là một pháp, tồn tại và thực hữu. Vì niết-bàn được đồng nhất với cảnh giới Như Lai sau khi nhập diệt, không một trường phái Phật giáo nào bác bỏ thực tại tính của nó. Chỉ là, nó vốn là bất khả tư nghị; niết-bàn không phải là *có* (*bhāva*; being); bởi vì, là *vô vi pháp* (*asamskṛta dharma*) nên không chịu sự chi phối của sinh-trụ-diệt như các sự vật trong thế giới thường nghiệm khác. Niết-bàn chẳng phải phải là không (*abhāva*; non-being) bởi vì đó không phải là trạng thái tịch diệt hoàn toàn của các pháp, giống như trường hợp thổi tắt ngọn đèn. Bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) định nghĩa rằng niết-bàn không chỉ là phủ định, mà là một *pháp* (*dharma*), trong đó có sự hiện hữu của các *hành* (*saṃskāra*). Tự thân niết-bàn là một thực thể khẳng định.^[64] Phê phán của Long Thụ chủ yếu nhắm thẳng vào quan niệm cho rằng niết-bàn là *có* (*bhāva*; being). Long Thụ chỉ ra rằng niết-bàn cùng lúc vừa là pháp hữu (*bhāva*; being) đồng thời là pháp vô vi (*asamskṛta*) vô lậu (*anupādāna*).^[65] Vì lý do đó, niết-bàn không thể xem là sự trừ diệt phiền não và nghiệp xảy ra trong một giai đoạn đặc biệt từ tiến trình hiện hữu của sự

vật. Nếu thế thì Niết-bàn sẽ trở nên tạm thời và ngẫu nhiên (bị quy định bởi nguyên nhân).^[66]

Có hai điểm chính phân biệt giữa Trung quán và bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) về quan niệm niết-bàn. Đối với bộ phái Tì-bà-sa, các pháp hữu vi (saṃskṛta dharma) chuyển biến thành các pháp vô vi (asaṃskṛta dharma). Còn Trung quán đưa ra phê phán rằng không có sự biến đổi trong sự vật; nếu phiền não là thực hữu, thì nó không thể tự giảm trừ để trở nên không có gì. Chỉ có sự thay đổi trong cách nhìn của chúng ta, chứ không phải thay đổi ở thực tại. Niết-bàn là ‘không được không mất, không đoạn không thường, không diệt không sinh.’^[67] Tác dụng của Bát-nhã không phải là chuyển đổi thực tại, mà chỉ là tạo nên sự thay đổi trong thái độ chúng ta đối với thực tại.^[68] Sự thay đổi này mang tính nhận thức (chủ quan) chứ không phải thuộc về phương diện bản thể (khách quan). Thực tại vẫn hiện hữu như xưa nay đã từng. Đây là cuộc cách mạng Copernic mà biện chứng pháp Trung quán đã mở ra trong triết học Phật giáo và triết học Ấn Độ.

Điều này dẫn đến một luận điểm khác trong Trung quán, không gì khác nhau giữa niết-bàn và luân hồi (saṃsāra); Hiện tượng (phenomena) và Bản thể (noumenon) không phải là hai phần riêng rẽ của một thực thể, cũng không phải là hai trạng thái của cùng một sự việc.^[69] Tuyệt đối chính là thực tại; đó chính là thực tại tính của luân hồi, nó được duy trì bởi vọng tưởng phân biệt (kalpana). Tuyệt đối khi được nhìn qua tư duy-hình thức của vọng tưởng phiền não thì nó là thế giới thường nghiệm; và ngược lại, khi thế giới được nhìn qua những yếu tố hằng vĩnh (*sub specie aeternitatis*),^[70] không bị bóp méo qua trung gian vọng tưởng, thì đó chính là Tuyệt đối.

Niết-bàn không phải là hữu (bhāva) hay phi hữu (abhāva), v.v... mà sự *khước từ mọi quan niệm như thế về thực tại* (bhāvābhāva-parāmarśakṣyo nirvāṇam).^[71] Điều

này hoàn toàn phù hợp với giáo lý của Đức Phật, khuyên chúng ta nên buông bỏ kiến chấp về *hữu* (bhāva-dr̥ṣṭi) và *vô* (vibhāva-dr̥ṣṭi).^[72] Đây là ý nghĩa đích thực của vô ký (avyākṛta), bất khả tư nghì (inexpressibles) về thể tánh Như Lai (Tathāgata)—sau khi tịch diệt, Như Lai tồn tại hay không tồn tại; vừa tồn tại vừa không tồn tại; vừa không tồn tại vừa chẳng không tồn tại.^[73] Khi hiểu niết-bàn đồng nhất với Tuyệt đối thì siêu việt mọi định tính tư duy. Và chỉ khi nào xả bỏ sạch mọi định tính tư duy thì mới đạt đến niết-bàn.

Quan niệm về niết-bàn của Trung quán rất gần với quan niệm Phi nhị nguyên (Advaita) về giải thoát như là Phạm hữu. Tuy nhiên, trong triết học Trung quán, niết-bàn không đồng nhất với *thức* (*cit*) hay trạng thái *hỷ lạc* (*ānanda*; *bliss*). Đối với triết học Phệ-đàn-đa, giải thoát không chỉ là sự tồn tại Tuyệt đối, siêu việt khổ đau, mà còn là *thức* (*cit*) và *hỷ lạc* (*ananda*) nữa. Bằng cách phê phán kinh nghiệm, triết học Phệ-đàn-đa cho thấy Brahman—hiện hữu hiển nhiên, tuyệt đối (sākṣād aparokāḍ brahma) mà chúng ta có thể nhận thức được.^[74] Cảm giác hỷ lạc mà ta trải nghiệm được từ đối tượng chỉ là phúc lạc vô biên của Brahman dưới một hình thái giới hạn và bất tịnh.^[75] Giải thoát là gỡ bỏ mọi giới hạn này; và hỷ lạc chính là bản tính của Brahman, hiện ra trong toàn cung bậc. Trung quán dường như dừng lại tại *cái đó* (*that*), hay đơn thuần chỉ khẳng định Tuyệt đối như là hàm ẩn trong hiện tượng giới; triết học Phệ-đàn-đa đi xa hơn với định nghĩa *cái đó là gì* (*what*), tức là xem bản chất (svarūpa; nature)^[76] của Brahman trên phương diện siêu hình học, niết-bàn của Trung quán là vô quyết định tướng, không thể đồng nhất với Thiện hay Hỷ lạc. Tuy nhiên, nhìn trên quan niệm tín ngưỡng thì niết-bàn đồng nhất với Đức Như Lai (Tathāgata—God). Niết-bàn chính là sinh mệnh siêu việt của Tinh thần.

- [1] vinā kalpanayāstitvaṃ rāgādīnāṃ na vidyate;
bhūtārthaḥ kalpanā ceti ko grahīsyati buddhimān. CS. VIII, 3,
- [2] vāraṇaṃ prāḡ apuṇyasya madhye vāraṇaṃ ātmanaḥ;
sarvasya vāraṇaṃ paścād yo jānīte sa buddhimān. CS. VIII, 15; và
CŚV p. 17.
- [3] Đó là *Kinh Tam-muội vương (Samādhirāja Sūtra)*. Nhan đề
chính là *Sarvadharmasvabhāva Samatāvipañcita Samādhirāja
Sūtra*, minh họa cho điểm này.
- [4] Đây là trường phái của Vô Trước theo quan điểm của Quy mật
lược chứng (Prāsaṅgika) của Trung quán. Xem tác phẩm của
Obermiller, *The Sublime Science of Maitteya*, Acta Orientalia, IX,
p. 95, và *Doctrine of Prajñā-pāramitā*, p. 90 và pp. 99-100.
- [5]*Nguyễn văn Anh ngữ: *All living beings are endowed with the
Essence of the Buddha*.
- [6] *The Sublime Science of Maitteya* (Obermüller dịch) pp. 156-7.
- *Hán: viển ly chư phân biệt, như hư không biến 遍 tại, Như Lai
tánh thanh tịnh, biến 遍 tại chư chúng sinh.
- [7] Ibid ... p. 184.
- [8] brahmabhāvas ca mokṣaḥ. *Bhāṣya on Br. Sūtras* I, i, 4.
- [9] evam avidyādi-doṣavatāṃ dharma-tāratamyanimittaiḥ
śarīropādāna-pūrvakam sukha-duḥka-tāratamyam anityam
saṃsāra-rūpaṃ ānityam nyāyaprasiddham. *Ibid*.
- [10] api ca "brahma veda brahmaiva bhavati" , . . "abhayaṃ vai,
Janaka, prāpto'si"; "tad ātmānam evāved ahaṃ brahmāsmīti tasmāt
tat sarvaṃ abhavat" . . . ity evamādyā śrutayo
brahmadevāntaram mokṣam darśayanty madhye kāryāntaram
vārayanti. *Ibid*.
- [11]* Thuật ngữ La tinh.
- [12]* Hán: chúng ngộ phạm trí 證悟梵智.
- [13] aūcipratimāṃ imāṃ gṛhītvā jinaratna-pratimāṃ karoty
anarghaṃ; rasajātaṃ atīva vedhanīyam sudrḍhaṃ gṛhṇata
bodhicitta-saṃjñam. BCA. I, 10.
ekaḥ sarvajñatācittotpāda-rasadhātuḥ kuśalamūla-pariṇāmanā-
jñāna-saṃ-grhṛtaḥ sarvakarmakleāvaraṇalohāni paryādāya

sarvadharmān sarvajñatā-suvamam karoti. Trích từ *Ārya Maitreya Vimokṣa Sūtra* trích trong BCAP.pp. 16-17 và trong Śs. pp. 177-8.

[14] yadā marna pareṣām ca bhayam duḥkham ca na priyam;
tadātmanah ko viśeṣo yat tam rakṣāmi netaram. ŚS, p.

[15]*Hán: thật nhiên 實然

[16]*Hán: ứng nhiên 應然

[17] Đức Phật đã đưa ra minh họa sự kiện khổ đau này như sau:

Này các tỷ-khưu, các ông nghĩ sao, ‘nước mắt các ông chảy tràn vào cõi tái sinh, vào cuộc sống mới, vào cái chết mới, tham vẫn khóc lóc vì phải sống chung với người mình không thích, than vẫn khóc lóc vì phải xa cách người mình thương yêu, nước mắt đó so với nước trong bốn biển, cái nào nhiều hơn?...’

Này các tỷ-khưu, vòng luân hồi sinh tử là vô thủy vô chung. Con người cứ đắm chìm trong vô minh, chịu buộc ràng trong khát ái, nên trầm luân mãi trong luân hồi sinh tử.

Lại nữa, này các tỷ-khưu, các ông từ vô lượng kiếp, đã trải qua biết bao thống khổ, phiền não, đã mở rộng thêm biết bao nghĩa địa, các ông đã đi quá xa để đủ nhàm chán mọi cuộc hóa sinh, đã đi quá xa đủ để chấm dứt cuộc sinh tồn, đã đi quá xa đủ để tự mình giải thoát khỏi vòng luân hồi sinh tử.’

(*Tương ưng bộ kinh*. Bản dịch tiếng Anh của Grimm, trích trong *The Doctrine of the Buddha*, tr. 96-98).

Đây là khổ đế (duḥkha satya)—trực giác thấu suốt về bốn cảnh giới đầu tiên trong 16 pháp hiện quán Thánh đế, đó là:

duḥkhe dharma-jñāna-kṣānti, duḥkhe dharma-jñānam duḥkhe anvaya jñāna-kṣānti, duḥkhe anvaya-jñānam. Xem MKV. pp. 482-3; AAA. p. 151.

Trong tác phẩm *Yogasūtra Bhāṣya*, III. 18, của Jaigīśavya đã đưa ra những lời tương tự để mô tả khổ đế:

daśasu mahāsargeṣu bhavyatvād anabhibhūtena buddhisattvena mayā naraka-tiryagbhavam duḥkham saṃpaśyatā devamanuṣyeṣu punaḥ punar utpadyamānena yat kiñcid anubhūtam tat sarvaṃ duḥkham eva pratyavaimi.

[18] Khổ thường được xét theo 3 cách: 1. Khổ-khổ (duḥkha-duḥkhatā): khổ hiện tiền; 2. *Hoại khổ* (tāpa-duḥkhatā (longing, desire): khổ do mong ước, chờ mong; 3. *Hành khổ* (saṃskāra-duḥkhatā): do gốc là tham sân si. Tóm lại, sự tồn tại về mặt hiện

tượng của ngũ thủ uẩn là khổ (sankhittena pañc'upādāna kkhandā pi dukkhā).

* *Hoại khổ* (*tāpa-duḥkhatā*); *tāpa*: nhiệt, nhiệt não, thống khổ, khổ não.

Thuật ngữ này được dùng trong *Câu-xá luận*, *Phật sở hành tán*, *Tập Bồ-tát học luận*. Còn có thuật ngữ đề chỉ *hoại khổ* là *vipariṇāma-duḥkhatā*.

[19] daurmanasyam upāyāsā jāter etat pravartate | kevalasyaivam etasya duḥkhaśca saṃbhavaḥ || MK_26,09

以是事滅故 是事則不生 但是苦陰聚 如是而正滅⑨

Vì do cái này diệt, Nên cái ấy không sanh.

Chỉ là tụ khổ âm, Như thế là chánh diệt. [9]

Xem thêm: yathākṣepam kramād vṛddhaḥ saṃtānaḥ kleśākarmabhiḥ:

paralokaṃ punar yātīyanādi bhava-cakrakam.

yaḥ pratītyasamutpādo dvādaśāṅgas trikāṇḍakaḥ.

Từ *Pratītya Samutpādaḥ* của Long Thụ được trích trong BCAP. p. 389.

[20] Khổ không phải là vô nhân hay tự nhiên sinh (svayaṃ kṛtam), không phải do bên ngoài nó sinh ra (parakṛtam), không phải do cả hai, cũng không phải không do cả hai, mà sinh khởi là do vô minh-phân biệt (avidyā-kalpanā). Do vậy nên có thể can thiệp được. MK. XII (*Duḥkha-parīkṣā*); *Tương ung bộ kinh*. II, 114 ff.

[21] avidyāyāṃ niruddhāyāṃ saṃskārāṇāṃ asaṃbhavaḥ | avidyāyā nirodhas tu jñānasyāśyaiva bhāvanāt || MK_26,11

asyaiva pratītya-samutpādasya yathāvad aviparīta-bhāvanāto avidyā prahīyate. MKV. p. 559.

[22] ŚS. p. 2; BCA. pp. 595 ff.

[23] muktis tu sūnyatā-dṛṣṭes tadarthāśesabhāvanā. Tuyên bố của Long Thụ được trích trong BCAP. p. 438, với lời giới thiệu: *idam eva Ācārya-pādaṃ uktam*;

Còn trích trong *Subhāṣita Saṃgraha*: kleśajñeyāvṛ-titamahpratipakṣo hi Sūnyatā ; śīghraṃ sarvajūatākāmo na bhāvayati tām katham. BCA. IX, 55 (p. 447).

[24]*Hán: Lục độ 六度; e: sixfold path of Highest Perfection.

Về từ nguyên, pāramitā phát xuất từ hai cách:

1. *pāram itā (gatā)*: cái đã đi đến chỗ tột cùng vô giới hạn.
2. *parama*: viên mãn, tuyệt diệu.

Cách giải thích thứ nhất thường được công nhận. Xem AAA (p. 28): *pāram prakarṣaparyantam etīti vigṛhya kvipi sarvāpahārilope 'nityam āgamaśāsanam ity atuki, 'tatpuruṣe kṛti bahulām,' ity aluki ca karma-vibhakteḥ kṛte pāramis tadbhavāḥ pāramitā, prajñāyā dharma-pravicayalak-śnāyāḥ pāramitā, mukhyā Buddhō Bhagavān māyopam jñānam advayam.*

Cách giải thích thứ hai, xin xem tác phẩm *Bồ-tát địa (Bodhisattva Bhūmi)* (trích trong *Bodhisattva Doctrine*; p. 166, của Tiến sĩ Hardayal): *pāramitā* thực ra phái sinh từ parama (không phải phái sinh từ pāra với ngữ căn $\sqrt{i}$) như luận *Bồ-tát địa (Bodhisattva Bhūmi)*... đã giải thích rõ ràng. *Pāramitā* được gọi như vậy vì phải trải qua thời gian rất dài mới đạt được (paramēṇa kālena samudāgatāḥ) và có bản tính vô cùng thanh tịnh (paramayā svabhāva-viśuddhayā viśuddhāḥ). Các Ba-la-mật-đa (*Pāramitā*) siêu việt phẩm đức của hàng Thanh văn và Duyên giác (Pratyekabuddhas) dẫn đến quả vị tối thượng (paramam ca phalam auprayacchanti).’ *Bát thiên tụng Bát-nhã (Aṣṭasāhasrikā*; p. 81) có nhắc đến sự phái sinh của thuật ngữ này: paramatvāt prajñā pāramitā-nāmadheyam labhate.

[25] Xem *Conception of Buddhist Nirvāṇa*, pp. 27-28.

[26] duṣkarakārakāḥ. Subhūte, bodhisattvā mahasattvā ye lokahitāya samprasthitā lokasukhāya, lokānukampāyai samprasthitāḥ, lokasya trāṇam bhaviṣyāmo, śaranam bhaviṣyāmaḥ—ity evam rūpam anuttarāyām samyak-sambodhau vīryam ārabhante. ASP. p. 293.

[27] nāmaṁ tvaritarūpena bodhim prāptum ihotsabe; parānta-koṭim sthāsyāmi sattvasyaikasya kāraṇāt. ŚS. p. 14.

[28] api. tu khalu punar avikalpa eva hīnamadhyotkṛṣṭānām sattvānām vyādhim apanayati. evam eva kulaputra Bodhisattvena mahāsattvena asmimś cāturmahābhautike ātmabhāve bhaiṣajya-saṅjotpādayitavyā yeśāṁ yśāṁ sattvānām yena yenārthaḥ tat tad eva me harantu hastam hastārthināḥ, pādām pādārthināḥ...iti. Từ *Narayaṇa Paripṛcchā*. Trích trong ŚS. p. 21.

ayam eva mayā kāyaḥ sarvasattvānām kiṅkaramyeṣu kṣpayitavyaḥ. Tad yathāpi nāmemāni bāhyāni catvāri mahābhūtāni pṛthividhātur abdhātus tejodhātur vayu-dhātus ca nānāsukhair nānopāyair nānārambaṇair nāno-pakaraṇair nānāparibhogaiḥ sattvānām nānopabhogaiḥ gacchanti, evam evāham kāyam

catunnahābhūta-samucchrāyam nānā sukhair . . . sarvasatt-vānām upabhogyam kariṣyāmi. Từ *Akṣayamati Sūtra* trích trong ŚS. pp.21-22 và BCAP. p. 86.

[29] Śūnyatā-karuṇā garbham bodhicittam—AAA. p. 29.

[30] bodhicittam hi, kulaputra, bijabhūtam sarva buddha-dharmānām, kṣetra-bhūtam sarva-jagaccbukla-dharmavirohanatayā, dharaṇībhūtam sarvaloka-prati-śaraṇatayā, yāvat pitṛbhūtam ... vaiśravaṇabhūtam sarvadāridryasamchedanatayā, v.v... từ *kinh Hoa Nghiêm (Gaṇḍavyūha Sūtra)*, được trích trong ŚS. pp. 5-6

Và BCAP. p. 23.

[31] Tham khảo . BCA. (1,26):

jagadānandabījasya jagad-duḥkhaṣṭhasya ca;
cittaratnasya puṇyam tat katham hi pramiyatām.
bodhicittād dhi yat puṇyam tac ca rūpi bhaved yadi;
ākāśadhātum sampūrya bhūyaś cottari tad bhavet.

Trích trong BCAP. p. 32.

[32] bodhi-praṇidhi-cittasya saṃsāre'pi phalam mahat. BCA. I, 17,

[33] Tham khảo ŚS. p. 8; AAA. p. 29; BCA. I, 15. 16:

tad bodhicittam dvividham vijñātavyam samāsataḥ;
bodhipraṇidhicittam ca bodhiprasthānacittam eva ca.
gantukāmya gantuś ca yathā bhedaḥ pratīyate;
tathā bhedo'nayor jñeyo yathā-samkhyena paṇḍitaiḥ.

[34] *Thập địa kinh (Daśabhūmikā Sūtra)* , pp. 14-16 nêu ra 10 nguyện (praṇidhāna); còn được trích trong ŚS. pp. 291 ff.

Kinh Dược Sư Lưu ly Quang Như Lai Bản nguyện Công đức (Bhaiṣajyaguru-Vaidūrya-Prabhā-Sūtra; pp. 4 ff) nêu ra 12 nguyện (praṇidhāna).

[35] Trích từ *Kinh Dược Sư (Bhaiṣajya Guru-Sūtra)*; pp. 4 ff.

[36] Tịch Thiên (Śānti Deva) được công nhận chính thức là vị Đạo sư đưa ra sự sùng kính trong hệ thống Trung quán. Tuy nhiên, sẽ sai lầm khi cho rằng ngài là người khởi xướng, vì trong *Catuhstava* của Long Thụ, việc sùng kính đã được đề cập rất chi tiết.

[37] Trong kinh tạng Pāli, phần chính yếu (locus classicus) chính là phần sau của *Kinh Sa-môn quả (Sāmaññaphala Sutta)* và toàn bộ *Kinh Tu-bà (Subha Sutta)*:

tiṇṇaṃ kho, māṇava, khandhānaṃ so Bhagavā vaṇṇavādi ahoṣi,
ettha ca imaṃ janataṃ samādapesi, nivesesi, patitṭhāpesi.
katamesaṃ tiṇṇaṃ? ariyassa sīlakkhandhassa,
ariyassa samādhikkhandhassa, ariyassa paññākkhandhassa. Kinh
Tu-bà (*Subha Sutta*; 6) (*Trường bộ kinh*; *Majjhima Nikāya*; p.
206).

Thanh tịnh đạo luận (Visuddhimagga) của Phật Âm
(Buddhaghosa) cũng dựa trên ba chủ đề giới (sīla)-định (samādhi)-
huệ (paññā) này.

[38] esa hi prajñā –pāramitā saññāṃ pāramitānāṃ pūrvamgamā,
nāyikā, parināyikā. saṃdarśikā, janayitrī, dhātṛī . . . tat kasya
hetoḥ. Prajñāpāramitā virahitā hi pañca pāramitāti na prajñāyante
nāpi pāramitā -nāmadheyam labhante. ASP. p. 398. Xem thêm
ASP. pp. 80-2, 101 và 172.

[39] Điều này đã được đề cập khá dài ở Chương VIII.

[40] bhūmiṃ chādayitum sarvāṃ kutaś carma bhaviṣyati;
upānac-carmamātreṇa cchannā bhavati medinī.

bāhyā bhāvā mayā tadvāc chakyā vārayitum na hi;
sva-cittaṃ vārayiṣyāmi kiṃ mamānyair nirvāritaiḥ. BCA. V, 13 và
14.

cittādhīno dharmo, dharmādhīnā bodhir iti.

Từ *Dharmasangīti Sūtra*, trích trong BCAP. p. 105.

[41] Đây được gọi là *chánh niệm* (samprajanya hay smṛtyupasthāna
trong kinh điển Đại thừa. Samprajanya được định nghĩa là:

etad eva samāseṇa samprajanyasya lakṣaṇam;
yat kāyacittāvasthāyaḥ pratyavekṣā muhur muhuḥ. BCA. V. 108.
Xem thêm ŚS.pp. 20 ff.

Prajñāpāramitā mô tả điều này như sau:

caramś carāmīti prajānāti. sthitaḥ sthito'smitī prajānāti, v.v...

Trích trong BCA. p. 1088; ŚS. p. 120.

Đây là Chánh niệm (*Satipatthāna*) trong *Trường bộ Kinh (Dīgha
Nikāya)*

‘Thế nào là một tỷ-khuru có tự chủ? Vị tỷ-khuru ấy hành động với
tâm hoàn toàn thức tỉnh, dù có làm điều gì, đi ra hay đi vào, nhìn
trước nhìn sau hay nhìn chung quanh, co tay hay duỗi tay, đắp y,
mang bình bát, ăn uống, v.v... Vị ấy đều biết rõ việc mình đang
làm. Vị ấy đạt được chánh niệm và tự chủ, đó là điều Như
Lai muốn dạy các ông.’

Kinh Đại bát Niết-bàn (Mahā Pari Nibbāna Sutta) II. 12 và 13 do Rhys Davids dịch.

Toàn bộ *Kinh Đại niệm xứ (Mahā Satipatthāna Sutta)* (Trường bộ Kinh; *Dīgha Nikāya* 22) đều dành cho chủ đề này.

[42]* Hán: biệt giải thoát 別解脫

[43]*Tập học luận (Śikṣāsamuccaya)* của Tịch Thiên (Śānti Deva) là tổng hợp về giới luật được trích lục từ các kinh điển Đại thừa. Và cuốn *Nhập bồ-đề hành luận (Bodhicatyāvatāra)* là tư liệu chính cho việc tu tập theo Trung quán.

[44]* Hán: kiến đạo, con đường giác ngộ.

[45]* Hán: tu đạo, con đường thiền định.

[46] Prajñā-pāramitā śtābhiḥ padārthaiḥ samudīritā;

sarvākārajñatā, mārgajnatā sarvajñatā tataḥ;

sarvākārābhisambodho mūrdhaprāpto' nupūrvakāḥ;

ekakṣṇābhisambodho dharmakāyaś ca te'stadhā.

Abhisamayālaṅkāra kārikās 4 và 5. Trích trong in AAA., p. 19.

[47] Trong *Śatasāhasrikā* (X Chap. pp. 1454 ff) đã nêu ra đầy đủ chi tiết mô tả về các Địa (Bhūmi). Công trình nghiên cứu đối chiếu mang tính lịch sử và các cảnh giới thiền định của Đại thừa và Tiểu thừa trong Đại sự (Mahāvastu) và Thập địa kinh (Daśabhūmikā) v.v...là rất hay. Nghiên cứu như vậy đã được Tiến sĩ N. Dutt thực hiện qua tác phẩm *Aspects of Mahāyāna in relation to Hīnāyana* (Đại thừa và liên hệ với Tiểu thừa. Ht. Minh Châu dịch Việt).

[48] tatra katham bodhisattvo mahāsattvo daśamyām bhūmau sthitas tathāgata eva vaktavyaḥ. yasya bodhisattvasya sarvapāramitāḥ paripūrṇā bhavanti, daśatathāgata-balāni, catvāri vaiśāradyāṇi, catasraḥ pratisamvidāḥ aṣṭādaśāveṇikā buddhadharmāḥ, sarvākārajñatājñānaṁ. sarva-vāsanānusamdhiklēsaprahāṇam, mahākaruṇā, sarvabuddhadharmāś ca paripūrṇā bhavanti- *Śatasāhasrikā* (X) p, 1472.

[49] ‘muktis tu sūnyatādṛṣṭes tadarthāśesabhāvanā.’

Tuyên bố của Long Thụ được trích trong BCAP. p. 438 và còn có trong *Subhāṣita Samgrha*. Đồng thời được trích trong chú giải của Guṇaratna (p. 47) về *Saḍdarśana Samuccaya*: buddhaiḥ pratyeka-buddhaiś ca āravakaiś ca niṣvitā; mārgas tvam ekā mokṣasya nāstyanya iti niścayaḥ. ASP. IX. 41.

na vinānena mārgena bodhir ityāgamo yataḥ. BGA. IX, 41,

[50] ‘ekam hi yānam dvitīyaṃ na vidyate’. Xem thêm ASP. p, 319. ekam eva hi yānam bhavati yad uta buddha-yānam. bodhisattvānaṃ yathā āyusmataḥ subhūter nirdeśaḥ.

Trong cuốn AAA. (p. 120) có tuyên bố của Long Thụ và môn đệ rất rõ ràng rằng những ai tu tập theo các pháp môn khác sẽ không đạt đến giải thoát tối hậu, vẫn còn ở trong cảnh giới thấp hơn, nhưng cuối cùng vẫn được Đức Phật khai ngộ:

Ārya Nāgārjuna-pādāis tanmatanusāriṇaś caikayāna-nayavādina āhuḥ:

labdhvā bodhi-dvayaṃ hy ete bhavād uttrastamānasāḥ ;

bhavanty āyuḥ-kṣyāt tuṣṭāḥ prāpta-nirvāṇa-samjñinaḥ.

na teṣāṃ asti nirvāṇaṃ kim tu janma-bhavatrāye ;

dhātau na vidyate teṣāṃ te’pi tiṣṭhanty anāsrave.

akliṣṭa-jñāna-hānāya paścād buddhaiḥ prabodhitāḥ;

sambhṛtya bodhi-sambhāraṃs te’pi syur lokanāyakāḥ. AAA. p. 120.

Từ *Catuḥ Stava* (I. 21, được trích bởi Advayavajra, p, 22) có câu kệ với nội dung trên:

dharmadhātor asambhedād yānabhedo'sti na prabho;

yānatritayam ākhyātāṃ tvayā sattvāvatārataḥ.

[51] *Vòng bảo châu (Ratnāvalī)* tác phẩm luận giải của Long Thụ, được trích trong BCAP. p. 492.

[52] pakāddhi pratipakṣaḥ syād ubhayaṃ tac ca nārthataḥ. Từ luận giải *Vòng bảo châu (Ratnāvalī)*, được trích trong MKV. p.

[53] astīti nāstīti vivāda eṣaḥ; suddhī asuddhīti ayaṃ vivādaḥ; vivāda-prāptyā na duḥkhaṃ praśāmyate; avivādaprāptyā ca duḥkhaṃ niruddhyate. Từ *Tam-muội vương kinh (Samādhirāja Sūtra)* trích trong MKV. pp. 135-36.

[54] *Vô vấn tự thuyết kinh (Udāna; 無問自說經)* VIII, 3 và 2.

Tham khảo thêm *Như thị ngữ kinh (Itivuttaka; 如是語經)*, p. 37 (43).

asankhatam ca vo bhikkhave desissāmi asamkhatagāminca maggam ...anāsavanca . . . saccam . . . param . . . nipuṇam . . . ajajjaram . . . dhuvam ...sāntam . . . amatam . . . panītam . . . sivam . . . khemam . . . abbhūtam ...antikadhamma . . . nibbānam . . . dīpam tāṇam ...saraṇam ... *Tương ưng bộ kinh (Sam. N).* IV, p. 368 ff.

[55] MKV. p. 319.

[56] Xem Chương II: Sự im lặng của Đức Phật và khởi nguyên của biện chứng pháp.

[57]* Hán: 當生解脫.

[58]* Còn gọi Vô trụ xứ niết-bàn 無住處涅槃

[59] pratisaikhkyā-nirodho yo visamyogaḥ pṛthak. AKV. p. 16.

[60] * Hán: vô lậu pháp 無漏法

[61]* Còn gọi Tự tánh 自性

[62] *Buddhist Nirvāṇa* . pp. 27-9.

[63] Quan điểm của Stcherbatsky đã được đưa ra để góp ý thành một phê phán mạnh mẽ trong tác phẩm của Tiến sĩ . N. Dutt nhan đề *Aspects of Mahāyāna*. pp. 154 S.

[64] ‘pradyotasyeva nirvāṇaṁ vimokṣas tasya cetasa’ ity uktam. na ca pradyotasya nivṛttir bhāva ity upapadyate. ucyate naitad evaṁ vijñeyam: ṛṣṇayāḥ kṣāyāḥ ṛṣṇayākṣāya iti. kim tarhi ṛṣṇayāḥ kṣayo’ sminniti nirvāṇākhye dharme sati bhavati sa ṛṣṇayākṣāya iti vaktavyam. pradīpaś ca dṛṣṭānta-mātram; tatrāpi yasmin sati cetaso vimokṣo bhavatīti veditavyam iti. MKV. P. 525.

[65] bhāvaś ca yadi nirvāṇaṁ nirvāṇaṁ saṁskṛtaṁ bhavet | nāsaṁskṛto hi vidyate bhāvaḥ kva cana kaś cana || MK_25,05
若涅槃是有 涅槃即有為 終無有一法 而是無為者⑤

Nếu Niết-bàn là hữu, Niết-bàn tức hữu vi.

Không có pháp hữu nào, Mà gọi là vô vi. [5]

bhāvaś ca yadi nirvāṇaṁ anupādāya tat katham | nirvāṇaṁ nānupādāya kaścid bhāvo hi vidyate || MK_25,06
若涅槃是有 云何名無受無有不從受 而名為有法⑥

Nếu Niết-bàn là hữu, Làm sao gọi vô thủ?

Không có một pháp nào, Chẳng từ thủ mà hữu [6]

[66] yady abhāvaś ca nirvāṇaṁ anupādāya tat katham | nirvāṇaṁ na hy abhāvo 'sti yo 'nupādāya vidyate || MK_25,08
若無是涅槃 云何名不受 未曾有不受 而名為無法⑧

Nếu Niết-bàn là không(vô), Làm sao nói không thủ?

Chưa từng có vô thủ, Mà gọi là pháp không (vô)[8]. [8]
ya ājavamjavībhāva upādāya pratītya vā |

so 'pratītyānupādāya nirvāṇaṁ upadiśyate || MK_25,09

受諸因緣故 輪轉生死中 不受諸因緣 是名為涅槃⑨

Chấp thủ các nhân duyên, Luân chuyển trong sanh tử.

Không thủ các nhân duyên, Ấy gọi là Niết-bàn [9]

[67] svabhāvena hi vyavasthitānām kleśānām skandhānām ca svabhāvasyāna-pāyityāt kuto nivṛttir, yatas tannivṛtṭyā nirvāṇam...yadi khalu sūnyavadinaḥ kleśānādi skandhānām vā nivṛttilakṣṇam nirvāṇam necchanti, kim lakṣaṇam tarhicchanti. ucyate;

‘aprahiṇam asamprāptam anucchinṇām aśāśvatam; aniruddham anutpannam etan nirvāṇam ucyate.’ MKV. p. 521.

[68] na prajñā aśūnyān bhāvān sūnyān karoti; bhāvā eva sūnyāḥ.

[69] na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam |
na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam || MK_25,19

涅槃與世間 無有少分別 世間與涅槃 亦無少分別①⑨

Niết-bàn cùng thể gian, Không có chút phân biệt.

Thể gian và Niết-bàn, Cũng không chút phân biệt. [19]

nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsaraṇasya ca |

na tayo antaram kiṃcit susūkṣmam api vidyate || MK_25,20

涅槃之實際 及與世間際 如是二際者 無毫釐差別②⑩

Thật tế của Niết-bàn, Và thật tế Thể gian.

Như thể hai thật tế Không hào ly sai biệt. [20]

[70] Nguyên văn tiếng La-tinh. Khái niệm thường dùng trong triết học Spinoza.

[71] tad evam na kasyacin nirvāṇe prahāṇam nāpi kasyacin nirodha iti vijñeyam. tataś ca sarvaḥkṣpanāksayarūpam eva nirvāṇam. tathoktam *Ārya Ratnāvalyām*: na cābhāvo'pi nirvāṇam kuta evāśya bhāvatā; bhavabhāva-parāmarśa-kṣayo nirvāṇam ucyate. M KV. p. 524.

[72] prahāṇam cābravīc chāstā bhavasya vibhavasya ca |
tasmān na bhāvo nābhāvo nirvāṇam iti yujyate || MK_25,10

如佛經中說 斷有斷非有 是故知涅槃 非有亦非無③⑩

Như trong kinh Phật dạy: Đoạn hữu, đoạn phi hữu.

Thể nên biết, Niết-bàn Chẳng có cũng chẳng không. [10]

[73] param nirodhād bhagavān bhavatīty eva nājyate |
na bhavaty ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nājyate || MK_25,17

如來滅度後 不言有與無 亦不言有無 非有及非無④⑩

Như Lai sau diệt độ, Không nói Có cùng Không.

Cũng không nói Có Không, Chẳng Có và chẳng Không. [17]

tiṣṭhamāno 'pi bhagavān bhavatīty eva nājyate |

na bhavaty ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nājyate || MK_25,18

如來現在時 不言有與無 亦不言有無 非有及非無⑮

Như Lai đang hiện tại, Không nói Có cùng Không.

Cũng không nói Có không. Chẳng Có và chẳng Không. [18]

[74] Tham khảo *Vedānta Paribhāsā*, Chap. I.

[75] *etasyaivānandasya anyāni bhūtāni mātṛm upajīvanti.*

ko evānyāt kaḥ prānyād yad eṣa ākāśa ānando na syāt. Taitt. Up,
III.

[76]* Hán: tự tính, đặc tính, đặc chất.

CHƯƠNG I I

TUYỆT ĐỐI VÀ NHƯ LAI

1. NHƯ LAI – TRUNG GIAN TẮT YẾU GIỮA TUYỆT ĐỐI VÀ HIỆN TƯỢNG

Như đã trình bày trong chương trước, Như Lai là nguyên lý trung gian giữa Tuyệt đối, siêu việt tư duy (*không; śūnya*), và hiện tượng giới. Nhu cầu của vai trò trung gian được cảm nhận trong tất cả các Tuyệt đối luận. Triết học Phê-đàn-đa phải cầu viện đến Tự tại chủ (Īśvara), tách biệt với Brahman, giải thích cho nguyên nhân khai thị chân lý. Trong Trung quán và Duy thức, chức năng này được thực hiện bởi Như Lai (Tathāgata).

Tánh không (*śūnyatā*) không nhất thiết phải được gọi là tánh không; Thực tại hay Chân lý không được cấu thành theo phương thức là ta có nhận biết nó hay không. Nếu nhận thức của chúng ta cấu thành nên thế giới, thì thực tại sẽ phải nằm trong mối tương quan với người nhận biết nó và hoàn cảnh nó được nhận thức. Nếu thừa nhận điều này có nghĩa là chấp nhận cách ngôn của Protogoras,^[1] ‘Con người là thước đo vạn vật,’ với nhiều hàm ý của nó. Trong trường hợp này thì không có điều gì là sai trái cả, vì mọi hiểu biết được cho là đúng với con

người là trong một ngữ cảnh đặc thù. Nhưng Chân lý là phi nhân cách, là đúng đối với tất cả và trong mọi thời gian. Bát-nhã và Tánh không là Bản thể (bhūtakoti) hay Pháp tánh (dharmatā), là bản chất nội tại của mọi hiện tượng. Đó là Như như (Tathatā)—tức là ‘*cái đó*’ (*thatness*), bất biến trong mọi thời gian (tathābhāvo'vikāritvaṁ).^[2] Nó không trở nên tồn tại khi *không* được nêu ra (công nhận là Chân lý); nó cũng chẳng trở nên khác hơn *khi được nêu ra*.^[3] Không phải vì một phần thiết yếu của Chân lý mà nó được nhận biết rồi tuyên bố đó là chân lý.

Người bị giới hạn trong phạm vi hiện tượng giới thì không thể nào nhận biết được Tuyệt đối; mọi kinh nghiệm của anh ta đều ở trong và thông qua những phạm trù tư duy vốn là tục đế (saṃvṛti), tức vô minh (avidya). Tuyệt đối không thể nào nhận biết được chân lý; vì chính nó là Chân lý. Hơn nữa, nó cũng không thể tuyên bố chân lý; vì điều này đòi hỏi ngoài tri thức ra, cần phải có những công cụ truyền thông thích đáng và phù hợp. Chỉ những ai hưởng được dạng hiện hữu lưỡng nguyên, đặt một chân trên thể giới hiện tượng và chân kia đứng trong Tuyệt đối, thì người ấy mới có thể nhận ra được Tuyệt đối và khai thị về Tuyệt đối cho người khác. Do đó có sự khác biệt giữa Như như (Tathatā), tức Thực tại hay Chân lý tuyệt đối với Như Lai (Tathāgata) người *thực chứng* chân lý.^[4] Bát-nhã ba-la-mật-đa, nhiều nơi trong *Bát thiên Bát-nhã tụng* (*Aṣṭasāhasrikā*) và các bản kinh khác, được xem là mẹ của chư Phật.^[5] Từ vô lượng kiếp, chư Phật vì tâm đại bi, từ địa vị thù thắng đã thị hiện để khai thị chân lý cho tất cả chúng sinh (chư thiên, loài người, và các chúng sinh các cõi giới thấp hơn).

Bản chất Tuyệt đối—tánh không, thì không bao hàm tác dụng khai thị, một chức năng lúc nào cũng kết hợp với Đức Phật—Như Lai (Tathāgata). Tuyệt đối là thực tại phi nhân cách, nằm ẩn tàng bên dưới mọi hiện tượng. Như

Lai là Nhân cách thù thắng (Exalted Personality), tức Thế tôn (Bhagavān),^[6]siêu việt tất cả mọi giới hạn và có những đức tính trang nghiêm. Dù tánh không, không nhất thiết mang hàm ý là Như Lai, Tuy nhiên, nó cũng không đánh mất thể tính bằng cách thị hiện là người, là chư thiên. Đó là bản chất ‘lưu xuất’ của cái Thiện. Theo thuật ngữ mang đầy ý nghĩa của trường phái triết học Tân-Platon (Neo-Platonic), Như Lai là sự xuất lộ (emanation)^[7] của Tuyệt đối.

Có hai luận điểm có thể phản bác quan niệm này:

1. Không nhất thiết phải có một hữu thể lưỡng nguyên, vì bất kỳ người nào nỗ lực hành trì thì đều có thể nhận ra Tuyệt đối.
2. Hữu thể lưỡng nguyên sống giữa Tuyệt đối và con người sống trong hiện tượng giới, là điều không đứng vững về mặt luận lý; ta chỉ có thể là chúng sinh trong cảnh giới Tuyệt đối hay là trong hiện tượng giới, không thể cùng lúc là cả hai.

Có thể nào chúng ta không cần đến sự khái thị hoàn toàn, mà vẫn có được sự nhận biết Tuyệt đối thông qua các phương tiện luận lý thuần túy chẳng? Một người đã bị hạn cuộc trong hiện tượng giới dĩ nhiên sẽ không có phương tiện tri thức nào để có thể hiểu những gì bên ngoài phạm vi đó. Các giác quan của anh ta, ngay cả lý trí (buddhi), đều bị chi phối bởi vô minh (avidyā). Mọi tri thức của anh ta đều nằm trong và thông qua các phạm trù tư duy lý trí (Lý tính; Reason), và lý trí thì thuộc về tục đế (saṃvṛti). Cũng không thể là ý thức biện chứng, vì động lực nội tại của chính nó, không giúp ta nhận biết được Tuyệt đối chẳng? Phải chăng chính sự xung đột của Lý tính, vai trò biện chứng của chính đề và phản đề hóa giải được mối xung đột và dẫn chúng ta siêu việt Lý tính? Lóp vổ cứng của lý trí (buddhi; reason) có thể bị đập vỡ nhờ những áp lực nội tại, mà có khi bị vỡ do những áp

lực bên ngoài. Như đã được trình bày, những xung đột này là toàn diện và không thể nào tránh khỏi trong triết học, vì những hệ thống triết học với những quan điểm phân kỳ, luôn luôn nổi dậy và kêu đòi chúng ta phải công nhận chúng là chân thực và là hình ảnh duy nhất của thực tại. Xung đột càng mãnh liệt thì kết thúc càng nhanh. Bát-nhã sẽ xuất hiện như là kết thúc cho tiến trình này.

Khả năng không thực tế cho sự xuất hiện ngẫu nhiên của Bát-nhã là điều có thể được thừa nhận. Có lẽ, quan niệm về Bích-chi Phật (Pratyeka Buddha) như là con người, tự mình đạt đến giác ngộ, mà không cần đến sự khai thị của chư Phật, là có nền tảng triết học này.^[8]

Có những mối quan tâm có ý nghĩa là tại sao những quan niệm trên không thể được chấp nhận trong hình thức nguyên si, chưa bị thay đổi. Xung đột trong Lý tính đã xảy ra, và ý thức biện chứng đã sẵn sàng hoạt động trong mình rồi. Tuy nhiên, đó không phải là tiến trình tự động một cách máy móc.^[9] Nếu như vậy, thì bắt buộc bất kỳ người nào như là đối tượng trong tiến trình, và thậm chí cho dù họ là gì, người đó vẫn có Bát-nhã và đạt đến Tuyệt đối; đó là tiến trình cá nhân không thể bị chậm trễ hay tiến nhanh hơn dù với mức độ nào. Điều này sẽ loại trừ tính tất yếu cần phải học hay dạy triết học. Tuy nhiên, trường hợp này không đúng như vậy.

Tất cả những điều này tương phản với phương thức học tập của chúng ta, là thường học từ thầy. Ngay cả đối với các sự thật tự nhiên và các châm ngôn (axioms) thì vẫn cần có thầy để hướng dẫn chúng ta tập trung vào đó. Ý thức biện chứng chắc chắn là có mặt, nhưng đó chính là bậc đã giác ngộ mới có thể làm cho chúng ta hiểu ra ý nghĩa. Đức Phật không tạo ra ý thức biện chứng; mà ngài chỉ là người giúp chúng ta nhận ra ý nghĩa viên mãn của nó. Trường hợp Bích chi Phật có thể là một ngoại lệ, vì họ tác động đến sự giác ngộ của mình mà không cần sự giúp đỡ của thầy.

Nhưng ở đây ta cũng có thể nói rằng trong những kiếp trước, họ đã nhận được những khai thị thiết yếu rồi.^[10]

Còn có một phản biện khác, không thừa nhận Như Lai như một người lương cư, sống cùng lúc trong cả hiện tượng giới và bản thể là không đúng về mặt luận lý. Nhân cách là không thích hợp với cảnh giới giải thoát và *ngược lại*. Hoặc là người đó sống trong hiện tượng giới cho đến khi nào đạt được niết-bàn, hoặc là anh ta ở trong cảnh giới Tuyệt đối. Không có tình trạng trung gian, và cũng không thừa nhận có một hữu thể đóng vai trò trung gian. Trong khoảnh khắc đạt được trí Bát-nhã, người ấy thể nhập toàn diện vào Tuyệt đối. Không có khoảnh khắc nào để người đó tuyên bố là mình đã giải thoát; vì không lưu lại bất kỳ một dạng ghi chép nào. Về mặt luận lý, thậm chí anh ta cũng không biết mình đã giải thoát, vì khi đang trong vòng trói buộc, sẽ là sai lầm khi tự cho rằng mình đã giải thoát, và khi đã giải thoát, anh ta không còn ở trong cảnh ràng buộc nữa để nhận biết mình đã giải thoát, vì ngay lúc đó anh ta đã hiện thân trong cảnh giới Tuyệt đối. Giải thoát trong trường hợp đó là một tiến trình vô thức. Nếu đó thực sự là tình trạng muốn nói, tại sao người phản bác biết rằng có cảnh giới Tuyệt đối. Vì trong chừng mực nào đó, người ấy có thể trở thành Tuyệt đối, nhưng anh ta không biết gì về Tuyệt đối, thậm chí, chừng nào anh ta còn ở trong hiện tượng giới. Không những tự thân anh ta không biết, mà còn bị người khác ngăn trở không cho anh biết nữa. Vì trên *phương diện giả thiết (ex hypothesis)*, những vị đã giải thoát khác cũng chia sẻ cùng một nan đề tương tự, do đó một Tự tại chủ (Īśvara) hay Như Lai là không được thừa nhận. Phản biện mắc vào một nghịch lý: phủ nhận khả tính nhận thức Tuyệt đối của những ai đang hiện hữu một phần trong thế giới hiện tượng; nhưng tự thân người phản biện chỉ có thể làm được khi khả tính nhận thức Tuyệt đối được sở hữu bởi chính người đó.

Giải thoát, vô ngã, là điều phải được công nhận về mặt nhân cách. Không phải là khi đã đạt được giải thoát rồi là ngay tức khắc bị thu hút toàn diện vào Tuyệt đối. Dù có giải thoát, nhưng trong chính hành giả vẫn còn cảm nhận mối quan hệ mật thiết với đồng loại hữu tình và giúp cho họ thoát khỏi luân hồi. Giải thoát không có nghĩa là cự tuyệt tính cách người; cũng không có nghĩa là hoàn toàn bị trói buộc bởi tính cách người. Người đó chỉ có thể là Đức Phật, là Con người Giải thoát.

Chúng ta được nghe kể lại về sự Giác ngộ của Đức Phật Cồ-đàm (Gautama) ^[11] và sự do dự lúc đầu chưa muốn giảng pháp, về sau vì tâm từ bi đối với chúng sinh,^[12] nên ngài mới giảng dạy, là bằng chứng cho sự hiện hữu và tính tất yếu của Con người Giải thoát trong Hiện tượng giới (Free Phenomenal Being).

2. QUAN NIỆM VỀ THẦN TÍNH (GODHEAD)

Tuyệt đối hay tánh không là thực tại tính phổ quát, không mang tính cách người về thể giới. Mặc dù được đồng nhất trong thể tính với Tuyệt đối, Đức Phật chủ yếu là Con người. Ngài là đối tượng của sự thờ phụng và kính ngưỡng. Phật tánh chân thật chỉ có thể thực chứng trong ý thức tôn giáo thích nghi và trong truyền thống được công nhận. Chúng ta có thể chứng minh về mặt luận lý rằng, trong điều kiện tốt nhất, nhu cầu phải có nguyên lý trung gian giữa Tuyệt đối và hiện tượng. Để có được tính chất và phương thức của nguyên lý trung gian, chúng ta phải quay trở lại với tôn giáo.

Đức Phật là Thế tôn (Bhagavān), là God,^[13] có đầy đủ năng lực và viên mãn. Ngài có được năng lực vi diệu, oai nghiêm, danh đức, trí tuệ và công hạnh.^[14] Ngài đã chuyển hoá sạch mọi tham dục, nghiệp chướng, cùng hai chướng ngại là phiền não chướng (kleśāvaraṇa) và sở tri chướng (jñeyāvaraṇa).^[15] Ngài là bậc toàn trí (sarvajña) và nhất thiết

chúng trí (sarvākārajña), là bậc chánh biến trí về Tuyệt đối, xuất thế gian (tức trí Bát-nhã), cũng như hiểu biết toàn diện về pháp thế gian. Trí

1. *Bất nhị trí* (advaya-jñānam): trực giác viên mãn thuần túy về Tuyệt đối, không có sự chia chẻ thành ‘hữu’ và ‘vô.’

2. *Đại viên cảnh trí* (ādarśa-jñāna): trí huệ tương tự như tấm gương, mọi vật đều được phản chiếu trong đó.

3. *Diệu quan sát trí* (pratyavekṣanājñāna): trí huệ quán sát phân biệt được các pháp, từng phần riêng biệt mà không phá hủy điều gì.

4. *Bình đẳng tánh trí* (samatājñāna): trí huệ nhận biết tính đồng nhất, bình đẳng giữa mình và người khác đều có Phật tánh.

(5) *Thành sở tác trí* (kṛtyanuṣṭhānajñāna): trí huệ năng động, luôn theo đuổi việc làm lợi lạc cho chúng sinh.^[16]

Hai trí huệ đầu tiên, đặc biệt là Bất nhị trí, là thuộc về Pháp thân (dharmakāya) Phật; trí huệ thứ ba và trí huệ thứ tư loài thuộc về Thọ dụng thân hay Báo thân (saṃbhoga; body of bliss); và trí huệ thứ năm thuộc Ứng hóa thân (nirmānakāya; apparitional body), ứng hiện để làm việc làm lợi lạc cho chúng sinh. Bên cạnh nhất thiết trí, Đức Phật còn có những điều viên mãn khác như Mười lực (daśabala; ten Powers),^[17] Bốn vô úy (catvāri vaiśāradyāni; four confidences), Ba mươi hai tướng tốt (dvātriṃśat mahākaraṇāḥ; thirty-two mercies),^[18] v.v...

Cru-ma-lợi-la (Kumārila) với những lập luận mạnh mẽ và không kém phần tinh tế, cho rằng chỉ có Thực tại phi nhân cách (Impersonal) và Ngôn ngữ vĩnh hằng (Eternal Word) tức Phệ-đà (Veda) mới có thể là Nhất thiết trí, chứ không phải bất kỳ người nào. Con người là phải bị chi phối bởi tham dục và tính khí cá nhân.^[19] Năng lực nhận thức cũng bị hạn chế. Thông qua tu tập, Đức Phật có thể đạt được chân trí về hiện tượng giới nhiều hơn những người khác, nhưng điều đó không bao giờ có thể dẫn đến Nhất

thiết trí được.^[20] Cũng không có người nào có thể biết được tất cả những chi tiết vi tế đa dạng của vạn vật và từng phần của nó. ^[21] Điều này làm nảy sinh câu hỏi: Loại tri thức nào có nghĩa là nhất thiết trí: là cái biết về biệt tướng hay cộng tướng: tri thức đó hoạt động tương tục hay đồng thời?^[22] Đức Phật, Vardhamāna, Kapila cùng nhiều người khác tuyên bố đạt Nhất thiết trí; nên khó xác định ai đã thực sự đạt được và ai chưa.^[23] Có điều chắc chắn là các vị ấy đã mâu thuẫn lẫn nhau, và không có hai người nào trong số đó có thể xác thực. Cūru-ma-lợi-la (Kumārila) kết luận: Bậc thấu thị (seer) nhìn thấu cõi siêu nhiên, do đó vẫn không hiện hữu; bất kỳ người nào muốn biết điều gì đó, đều phải thông qua Ngôn ngữ vĩnh hằng (Eternal Word) tức Phệ-đà (Veda). ^[24]

Tuy nhiên, phản bác sự hiện hữu của con người toàn trí không phải là điều hợp lý. Một sự kiện không thể bị từ chối bởi vì nó không được nhận biết bởi mọi người. Có những bằng chứng xác quyết về Nhất thiết trí của Đức Phật; bởi vì, đi theo con đường Đức Phật dạy, con người thoát khỏi luân hồi sinh tử. Phần lớn những phản bác chống lại, thừa nhận nhất thiết trí đều dựa trên giả định rằng, đó là sự *thủ đắc* một khả năng mới, hay đó là tiến trình gian khổ tăng trưởng kiến thức. Mặt khác Nhất thiết trí gạt ra khỏi tâm thức những nhược điểm tình cớ đã len lỏi vào trong đó. Tự thân lý trí thì trong sáng và thu hút thực tại một cách tự nhiên. ^[25] Bằng sự quán chiếu phi thực tại tính của các pháp, tức vô ngã tính (nairātmya-bhāvanā), thì lý trí mới có thể rộng không tất cả khiếm khuyết tức phiền não (kleśa). Nhờ vào loại bỏ các yếu tố chướng ngại nên Nhất thiết trí tự nhiên chiếu sáng, vì không gì ngăn che tầm nhìn của nó.^[26] Những người phủ nhận Nhất thiết trí thực ra là phủ nhận khả năng lý trí thoát khỏi phiền não; về mặt luận lý, lẽ ra họ cũng phải phủ nhận luôn cả giải thoát.

Có thể cho rằng khi con người thoát khỏi phiền não, tự bản thân (*ipso facto*) người đó cũng mất hết năng lực tưởng tượng (*ideation*), và không thể thông hiểu chân lý. Bởi vì, lý trí (*buddhi*) đã dùng bất tác dụng đối với sự giác ngộ của Đức Phật. Ngài trầm tư trong quán chiếu về Tuyệt đối, ngài ở trong tự quán (*self-contemplation*). Ta biết thậm chí chính Đức Phật không nói một lời khi ngài chứng quả Bồ-đề cho đến khi ngài nhập niết-bàn.^[27] Những lời dạy của ngài được truyền bá như thế nào?

Vài câu trả lời đã được đưa ra bởi các Luận sư Trung quán. Long Thụ phát biểu trong *Bốn bài tán ca* (*Catuh Stava*):^[28] ‘Dù Thế tôn không nói một lời nào, nhưng tất cả môn đệ đều hài lòng với giáo lý của ngài.’^[29] Nguyệt Xứng (*Candrakīrti*) gợi ý rằng Thế tôn nói ra chỉ một lần vào lúc ngài chứng đắc Bồ-đề, và những lời đó tùy sở cầu và căn cơ của thính chúng, đã quét sạch vô minh nơi họ một cách thiết thực.^[30] Đức Phật được ví như viên Như ý bảo châu (*cintāmani*)^[31] hay Như ý thọ (*kalpataru*), cả hai đều theo sở nguyện khác nhau của chúng sinh mà đáp ứng cho họ được như ý.^[32] Tương tự, sự đa dạng trong giáo pháp Thế tôn là do sự sai biệt căn cơ và sự thuần thực của người tìm cầu chân lý (*vineyavaśāt*).^[33] Về phần Đức Thế tôn, động cơ ban đầu để ngài truyền bá chân lý, là do đại nguyện (*pranidhāna*) của ngài, đem mọi điều thiện lành đến cho tất cả chúng sinh mà ngài đã phát ra trước khi ngài thành tựu Phật quả. Ý hướng từ bi của Đức Phật vẫn tiếp tục ảnh hưởng đến ngài ngay cả sau khi thành Phật, giống như trục quay bánh xe của người thợ gốm vẫn còn quay khi chiếc bình đã nặn xong.^[34]

Bên cạnh Nhất thiết trí và những điều viên mãn khác, điều làm cho Đức Phật trở thành một vị Thần thánh đáng yêu đó là tâm đại bi (*mahā karuṇā*), hành xử và sự quan tâm đều an trú trên sự lợi lạc không chỉ của loài người khổ đau mà chung cho tất cả mọi loài. Tâm từ bi của ngài rất lớn vì

không có giới hạn, tình thương yêu của ngài dành cho muôn loài, người xứng đáng cũng như người không xứng đáng, đặc biệt là đối với các chúng sinh ở cõi thấp kém, không phải trong một thời gian ngắn mà trong vô số kiếp; Phẩm tính tâm từ bi của ngài rất mãnh liệt và thuần khiết. Tình thương của ngài còn lớn hơn tình thương của người cha đối với đứa con trai duy nhất, tình thương đó không mong được đền đáp, được nhận biết hay được tôn trọng.^[35] Thánh Thiên (Ārya Deva) phát biểu ‘Không việc làm nào của chư Phật mà không có ý định, trong mọi hơi thở của ngài, đều vì lợi lạc cho chúng sinh.’^[36]

Tâm đại bi này không phải là một dạng đa cảm (sentimental), lớn lao nhưng mù quáng. Tâm đại bi phát sinh từ thực chứng tính phổ quát và bình đẳng (samata) của muôn loài.

Long Thụ phát biểu trong *Catuhstava*: ‘Phật và chúng sinh vốn từ xưa nay không có sai biệt giữa ta và người, đó là tính bình đẳng.’^[37] Là một với Pháp giới mà tất cả chúng sinh đều bình đẳng. Chư Phật đã thể chứng tính nhất như này, và đó là sứ mệnh thiêng liêng dẫn dắt chúng sinh thấy được chân lý căn bản này. Như Lai tạng (Tathāgata-garbha)^[38] hiện hữu bình đẳng trong mỗi chúng sinh, là điều cần được hiển bày.

Tánh không (sūnyatā) và tâm Đại bi là hai yếu tính của Thần thánh (God) trong Phật giáo Đại thừa. Tánh không (sūnyatā) là Bát-nhã, là trực giác bất nhị, khi đạt được điều này, thì Như Lai không khác với Tuyệt đối. Như như (Tathatā), Không (śūnya), Đại bi (Karuna) đều cảm nhận nỗi trầm luân của thế gian đau khổ, nên đó là việc làm không ngưng nghỉ đem lại lợi lạc cho thế gian, là cúi xuống để cảm thông. Điều đó phát xuất từ tâm đồng cảm, tâm bình đẳng của Đức Phật với muôn loài. Khi đồng nhất với Bát-nhã ba-la-mật-đa, Đức Phật chính là Tuyệt đối, và thuộc về lĩnh vực Chân thật nghĩa hay Độ nhất

nghĩa (paramārtha). Khi có bi tâm (karuṇā) và do vì tính bình đẳng với muôn loài, nên Đức Phật ở trong lĩnh vực hiện tượng, tức tục đế (saṃvṛti). Thế nên Đức Phật là là một hữu thể lưỡng cư, một chân đặt trên Và chính vì điểm này nên ngài là thể hiện chức năng hòa giải giữa hai lĩnh vực này.

Trong Đại hùng bảo điện của ngôi chùa Phật giáo, Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi (Mañjuśrī) và Bồ-tát Quán Thế Âm (Avalokiteśvara) là biểu tượng cụ thể hai phương diện này của thần tính (god-head). Khó lòng tìm thấy trong những tôn giáo khác một quan niệm nào thuần khiết hơn. Trong Phật giáo Mật tông (Tantric Buddhism), hai vị Bồ-tát này biểu hiện cho Bát-nhã (Prajñā) và Phương tiện (Upāya), tương ứng với thần Thấp-bà (Śiva) ^[39] và Tánh lực nữ thần (Śakti)^[40] trong Mật giáo (Tantra)^[41] của đạo Bà-la-môn. Phương diện nhị nguyên của Phật tánh được phản ánh trong hàng Bồ-tát có lý tưởng chính là Đức Phật. Ảnh hưởng của các ngài thấm nhuần khắp thế gian.

3. TAM THÂN PHẬT

Nhị nguyên tính của Đức Phật, một mặt đồng nhất với Tuyệt đối, tức tánh không, mặt kia đồng nhất với hành động hết lòng vì lợi lạc cho chúng sinh, đã cung ứng nền tảng triết học cho quan niệm thần luận về Tam thân Phật (Trikāya of Buddha). Ba thân hay ba phương diện của Đức Phật là:^[42]

- (1) Pháp thân (Dharma-kāya: thân vũ trụ (cosmical body)—bản chất tinh yếu—đồng nhất với Tuyệt đối.
- (2) Báo thân/Thọ dụng thân (Saṃbhoga-kāya): thân phước báo (body of bliss).
- (3) Ứng/Hóa thân (Nirmāṇa-kāya): Thân thị hiện (assumed body).

Về Pháp thân, Đức Phật hoàn toàn thể nhập đồng nhất tính với Tuyệt đối, tức Pháp tánh (dharmatā), tánh

không (sūnyatā), và bình đẳng (samatā) với tất cả chúng sinh. Chính vì nhất thể với Tuyệt đối nên Đức Phật trực giác Chân lý, vốn là chức năng thiêng liêng để khai thị cho chúng sinh trong hiện tượng giới. Đây là suối nguồn của năng lực tiềm ẩn mà ngài cụ thể hóa trong cõi thế hữu hạn này.

Báo thân/Thọ dụng thân (Sambhoga-kāya) là biểu hiện cụ thể thân tự thọ dụng (svasam-bhoga) và cho những bậc thượng căn, tức tha thọ dụng thân (parasam-bhoga) là năng lực và đức tinh trang nghiêm của thần tính (god-head).

Đề phát huy đại nguyên cứu độ chúng sinh, Đức Phật không ngừng thị hiện trong nhiều hình tướng sai biệt để thành tựu mục đích ý nguyện này, đó là Ứng/Hóa thân (Nirmāṇa-kāya).

Kinh kệ Bát-nhã ba-la-mật-đa thường xuyên yêu cầu chúng ta nhìn Đức Phật như là Pháp thân, chứ không phải như trong hình tướng công nhiên mà chúng ta thường thấy.^[43] Pháp thân chính là yếu tính, là thực tại của vũ trụ, hoàn toàn siêu việt mọi dấu vết nhị nguyên. Nó chính là thực tại tính của pháp giới, nên gọi là tự tính thân (svābhāvika kāya).^[44] Tuy nhiên, sẽ không hoàn toàn chính xác khi xem pháp thân là nguyên lý siêu hình học trừu tượng—tức tánh không hay Như như (Tathatā; Suchness). Pháp thân^[45] vẫn là một Con người, có vô lượng công đức và năng lực, v.v... được gán cho nó.^[46]

Báo thân/Thọ dụng thân (Sambhoga-kāya), được gọi như thể là vì biểu tượng (hữu thể được đánh giá qua) cho sự hưởng thụ trọn vẹn Chân lý của Đại thừa, nên nói: ‘Thọ dụng trọn vẹn Chân lý hay có niềm hoan hỷ trong Chân lý.’^[47] Thọ dụng thân là phản ánh của Pháp thân trong thế giới thường nghiệm bằng hình tướng cụ thể. Đức Phật xuất hiện ở đây như là Đấng tối cao an trú trên cõi trời Sắc cứu cánh (Akaniṣṭha) có vô số Bồ-tát vây quanh. Ngài có 32

tướng tốt và 80 vẻ đẹp.^[48] Thân này là quả báo của những đức hạnh từ những kiếp trước.

Các kinh điển Đại thừa thường mô tả Đức Phật trong phần mở đầu là Báo thân này. *Thập vạn tụng Bát-nhã kinh* (*Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā*)^[49] có thể được trích dẫn như là ví dụ cho thân này. Mỗi trang kinh đều mô tả mỗi thân phần của Đức Phật, về hào quang phóng ra trên đỉnh đầu, về tay chân và thậm chí cả các ngón, có thể vươn đến tận cùng của thế giới.^[50] Theo quan điểm của các Luận sư Trung quán,^[51] chỉ hàng Bồ-tát Thập địa mới có thể thụ nhận Báo thân. Báo thân/Thọ dụng thân (*Sambhoga-kāya*) là đức tướng trang nghiêm (*vibhūti*; glory) của Thế tôn, là ví dụ điển hình trong *Chí Tôn Ca* (*Bhagavad Gītā*) (Chương XI).

Ứng/Hóa thân (*Nirmāṇa-kāya*), thường được dịch là thân biến hóa (*apparitional body*), thực ra đó là thân thị hiện của Đức Phật để thành tựu đại nguyện cứu độ chúng sinh thoát khổ. Ứng hóa thân của phước đức trong thế giới thường nghiệm là Gautama (Đức Phật Thích-ca Mâu-ni) hay những thân trước và các đức Như Lai kế tiếp chính là Hóa thân Phật.^[52] Sự thị hiện của Đức Phật trên thế gian không phải là ngẫu nhiên, không phải là cơ hội may mắn của con người tình cờ gặp đáng giác ngộ. Đó là sự giáng trần có chủ ý của Thần linh, ngài tự thị hiện như hình tướng con người; biểu hiện 12 nhân duyên (*twelve principal*) của vô số hành vi từ khi sinh ra cho đến khi nhập niết-bàn, đều là những điều khiến cho chúng sinh phát khởi niềm tin, mục đích là tạo nên cảm giác thân thiện với mọi chúng sinh.^[53] Đức Phật Cồ-đàm (Gautama) là một trong vô số Đức Phật; và các Bồ-tát là những hình thức khác được chọn lựa của Thánh linh để cứu giúp loài người và các loài khác.

Như Haribhadra phát biểu: ‘Khi có chúng sinh nào cần đến sự giải thích giáo lý hay những sự trợ giúp khác, thì Thế

tôn, bằng nguyện lực đã phát, sẽ đáp ứng thành tựu cho chúng sinh đó bằng cách thị hiện trong hình tượng này hoặc hình tượng khác.’^[54]Đức Phật là Thiên hựu (Providence) luôn luôn quan tâm sâu sắc đến chúng sinh. Một số điểm riêng biệt liên quan đến quan niệm Tam thân Phật không thể giải thích trên phương diện luận lý, vì điều ấy chỉ được khai thị cho bậc thượng căn và được truyền đạt lại cho chúng sinh từ những vị đó.

Trong tín ngưỡng Tiểu thừa, Đức Phật Cồ-đàm là một con người thù thắng, khác với những người bình thường bởi tính ưu việt và tự mình tu tập chứng ngộ. Trước khi chứng ngộ, Ngài chẳng phải là một vị thần. Tính lịch sử của Đức Phật Thích-ca Mâu-ni là không thể thiếu được cho tín ngưỡng đó. Trong truyền thống Đại thừa, dù Đức Phật Cồ-đàm là con người lịch sử, nhưng ngài không chỉ là Đức Phật, sự thị hiện của ngài trong thế gian là một trong vô số sự sắp đặt có chủ định của Thần linh. Tín ngưỡng Đại thừa tránh được nan đề phải dựa vào một nhân vật lịch sử đặc thù như là người sáng lập tôn giáo đó.

4.TỰ TẠI CHỦ (ĪŚVARA) VÀ ĐỨC PHẬT

Sẽ rất thú vị khi so sánh quan niệm của triết học Phệ-đàn-đa về Tự tại chủ (Īśvara)^[55] với quan niệm về Đức Phật. Trong cả hai hệ thống triết học này, cảnh giới Tuyệt đối, tức Brahman hay tánh không, được xem là cảnh giới tối cao và là thực tại duy nhất. Vì cảnh giới Tuyệt đối siêu việt tư duy và các hình thái thường nghiệm, nên không thể nào đạt đến nhận biết—rằng Tuyệt đối là thực tại—vì chúng sinh bị hạn cuộc trong hiện tượng giới. Bản thân Tuyệt đối không thể tự tuyên bố như vậy được. Thế nên có nhu cầu, như đã chỉ ra từ trước, có một trung gian để khai thị Tuyệt đối. Tự tại chủ (Īśvara) và Như Lai thể hiện chức năng thiết yếu này. Dù đã giải thoát, Tuy nhiên, các ngài đều ở trong hiện tượng giới (māyika);^[56] các ngài là sự hóa

hiện tại của Tuyệt đối. Tự tại chủ (Īśvara) hay Như Lai là nguyên lý thấp hơn của Tuyệt đối. Tuyệt đối được thực chứng trong trí huệ vô thượng, trong ngữ cảnh ý thức triết học. Tự tại chủ (Īśvara) hay Như Lai là đối tượng thờ phụng lễ bái trong bối cảnh ý thức tôn giáo. Giải thoát hay niết-bàn chỉ có thể đạt đến bằng Phi nhị nguyên trí (advaita-jnana) hay Bất nhị trí (advaya-jnana). Do bao hàm ý này, cả hai tín ngưỡng đều xem việc thờ phụng lễ bái chỉ là phụ thuộc đối với trí huệ. Tín ngưỡng phụ thuộc vào triết học, nhưng không có sự đối kháng giữa hai vấn đề này.

Tín ngưỡng phù hợp nhất với Tuyệt đối luận của Trung quán hay Phê-đàn-đa có thể được đánh giá là Phiếm thần luận (Pantheism). Đó không phải là Nhất thần giáo, trong đó có sự khác biệt Tuyệt đối giữa Thần và người như ta thấy trong tín ngưỡng Semitic.^[57] Có tính đồng nhất Bất khả tư nghì giữa giữa con người (các chúng sinh) và Tự tại chủ (Īśvara) hay Như Lai; cả hai thực sự đều là Tuyệt đối; sự khác biệt chỉ là bên ngoài, và thuộc về hiện tượng giới; Tuy nhiên, vẫn đủ để duy trì ý thức tôn giáo.^[58] Không cần phải giả định rằng nếu sự khác nhau giữa người thờ phụng và đối tượng được thờ phụng là không tuyệt đối, thì tín ngưỡng sẽ không dẫn đến kết quả tốt đẹp. Dù Đức Phật có phải là thực tại tuyệt đối hay không, thì cũng chẳng liên quan việc thờ phụng có kết quả tốt đẹp hay không.^[59]

Tuy nhiên, ta không nên bỏ qua sự khác nhau giữa Tự tại chủ và Như Lai. Đối với Tự tại chủ không những được gán cho chức năng khai thị Chân lý (Phê-đà); sáng tạo, duy trì, phá hủy và các chức năng sáng tạo vũ trụ khác (jagad-vyāpāra)^[60] cũng được thực hiện bởi ngài.^[61] Nghiệp trong đạo Phật đóng vai trò của Tự tại chủ (Īśvara) trên phương diện này.

Tự tại chủ (Īśvara) khai thị Chân lý tuyệt đối cho hiện tượng giới thông qua những cách thức truyền thông la

thường, có lẽ ngay từ khởi nguyên sáng tạo vũ trụ; ngài không hiện thân thành con người vì chủ định này. Ngài luôn luôn là đấng Chủ tể tự tại và giải thoát (sadaiva muktaḥ, sadaiva Īśvaraḥ). Tuy nhiên, Như Lai bước xuống từ bình diện thần thánh, thị hiện giữa loài người, thích nghi với mọi phương thức sinh hoạt, có được sự cảm thông giữa loài người và khai thị chân lý thông qua những phương pháp truyền thông thông dụng. Thực tế, Như Lai là con người hoàn mãn, được mang thần tính vì đoạn trừ sạch sẽ phiền não (kleśa-jñeyāvaraṇa-nivṛttiḥ).^[62]

Đặc điểm nổi bật nhất của Thần tính trong Phật giáo đó là tâm đại bi (mahākarunā), luôn luôn sẵn sàng hy sinh để cứu độ chúng sinh. Việc làm với nỗ lực không ngừng đưa chúng sinh đến an lạc và giải thoát đã khiến cho Như Lai trở thành một trong những Thần thánh có tình thương bao la và rất khả ái. Điều đó trở thành một trong những Thần tính thuần khiết và cao thượng nhất. Không phải Tự tại chủ (Īśvara) không được quan niệm như là vị Thần nhân hậu và khả ái, nhưng lý tưởng đại bi (mahākarunā) và giải thoát toàn diện (sarvamukti)^[63] lại không được biểu hiện một cách mạnh mẽ và mật thiết như trong Phật giáo.

[1]*Triết gia Hi Lạp thời kỳ tiền Socrate, khoảng (490–420 Ttl.). Phát biểu nổi tiếng của ông là ‘*Man is the measure of all things—Con người là thước đo vạn vật.*’ Triết gia Plato giải thích không có gì là chân lý Tuyệt đối.

[2] tathābhāvo' vikāritvaṁ sadaiva sthāyitā, sarvadānutpāda eva hy agnyādīnāṁ paranirapekṣatvād akṛtrimatvāt svabhāva ity ucyate. MKV. p. 265.

[3]yā dharmānāṁ dharmatā sā deśyamānāpi tāvaty eva, adeśyamānāpi tāvad eva. ASP. p. 196. Xem thêm p. 307.

Tham khảo *Đạo căn kinh (Śālistamba Sūtra)*: utpādād va tathāgatānāṁ anutpādād va tathāgatānāṁ sthitaivaiṣā dharmānāṁ

dharmatā. Trích trong MKV. p. 40; *Thập địa kinh (Daśabhūmikā*, VIII (p. 65); BCAP, p. 588; *Bhāmatī*, II, ii, 19 (p. 526). Xem *Tương ưng bộ kinh (Sam.N.)* II, p. 25 cho bản tiếng Pāli tương đương.

[4] alitā tathatā yadvat pratyutpannāpy anāgatā;
sarvadharmās *tatthā-dṛṣṭās tenoktaḥ sa tathāgataḥ*. CSV. p. 32.
sarvākārāviparīta-dharma-daiśikatvena parārtha-sampadā
tathāgatāḥ. AAA. p. 62.

[5] Prajñā pāramitā tathāgatānām janayitrī. ASP. p. 254.
ato nirjātās tathāgatāḥ. *ibid*.

buddhasya mātṛe. . . . *Abhisamayālaṅkāra Kārikā*, VI, i.

[6]*s: bhagavā; p: bhagavā; bhagavant. Hán phiên âm bạc-già-phạm 薄伽梵.

[7] * Hán: lưu lộ 流露

[8] Long Thụ dường như cũng thừa nhận khả tính này trong phát biểu: sambuddhānām anutpāde śrāvakānām punaḥ kṣaye | jñānam pratyekabuddhānām asaṃsargāt pravartate || MK_18,12
若佛不出世 佛法已滅盡 諸辟支佛智 從於遠離生⑫

Nếu Phật không xuất thế, Phật pháp đã diệt tận.

Trí các Bích-chi-Phật, Từ nơi xa lìa sanh. [12]

[9] Điều này có lẽ là một dạng phát sinh ngẫu nhiên, giống như *adhītyasamutpāda* đã bị Đức Phật quả trách nặng nề.

Học thuyết Kì-bà (Ājīvaka-theory) tán đồng tiến trình phát triển tâm linh tự động này. Xem tác phẩm của Barna: *Pre-Bud-dhistic Indian Philosophy*, pp. 316 ff.

[10] Chính Nguyệt Xứng (Candrakīrti) đã phát biểu: tathāpi pūrvajanmāntara-dharmatattva-śravanabalād eva... svāyambhuvaṃ jñānam bhavati. M KV. p. 378.

Thánh Thiên (Ārya Deva) gợi ý điều này liên quan đến đời sống tương lai: iha yady api tattvajño nirvāṇam nādhigacchati;

prāpnoty ayatnato'vaśyahi punar-janmāni karmavad. CS. VIII 22.

[11] Xem phần đầu trong (*Mahāvagga*), Luật tạng Nam truyền (Vinaya Piṭaka)

[12] ataś ca pratyudāvṛttam cittam deśayitum muneh;
dharmaṃ matvāsya dharmasya mandair duravagāhatām.

MK. XXIV, 12 and MKV. p. 498.

...yah saddhannam adeśayed; anukampām upādāya tam namasyāmi Gautamam. MK XXVII, 30.

[13]* Cách gọi này thuần túy của người Tây phương, trên nền tảng văn hóa, tâm linh của họ mà nhìn Đức Phật như vậy. Tác giả (Murti) dùng thuật ngữ này để dẫn dắt người đọc vào đề tài ông đang muốn trình bày. Chúng ta nên hiểu *God* chỉ trong ngữ cảnh này mà thôi.

[14] ‘aiśvaryaśya samagrasya rūpasya yaśasah śriyaḥ;
jñānasyātha prayatnasya ṣaṇṇām bhaga iti śrutih."

so'syāstīti samagraiśvaryaḍimān Bhagavān.

"kleśa-karma tathā janma kleśajūeyāvṛtī tathā;

yena vaipakṣikā bhagnās teneha Bhagavān smṛtaḥ." AAA. p. 9.

[15]* Hán: nhĩ diệm 爾焰. Kệ trong Kinh Lăng-già (*Lankāvatāra*): Phiền não cập nhĩ diệm, thường thanh tịnh vô tướng.

[16] Obermiller, The Doctrine of Prajñā pāramitā , p. 45. Acta Orientalia, Vol. XI.

[17] *Mahāvvyutpatti*. pp. 2-4 (B. Budd. Edn.).

[18]* Hán: Tam thập nhị đại bi 三十二大悲.

[19] *Śloka Vārttika*. p. 74 (Chou. Edn.)

Tham khảo: doṣaḥ santi na santīti puṁvācyēṣu hi śamkyate;
śrutau kartur abhāvān nu dośaśamkaiva nāsti naḥ. TS. p. 585.

[20] TS. p. 826-27.

yatrāpy atīśayo dṛṣṭaḥ sa svārthānatilanghanāt;
dūrasūkṣmādi-dṛṣṭau syān na rupe śrotravṛttitā.

Ślo. Vārt 114 of the Codanāsūtra.

[21] TS. p. 821.

[22] TS. p. 844.

[23] sugato yadi sarvajñāḥ kapilo neti kā pramā;
athobhāvapi sarvajñau matabhedas tayoh katham. TS. p. 822.

[24] tasmād atīndriyārthānām sāksād draṣṭā. na vidyate;
vacanena tu nityena yaḥ paśyati sa paśyati. TS. p. 828.

[25] prabhāsvaram idaṁ cittam tattvadarśana-sātmakam ;
prakṛtyaiva sthitam yasmān malās tv āgantavo matāḥ. TS p. 895.

[26] pratyakṣīkṛta-nairātmye na doṣo labhate sthitim;
tadviruddhatayā dipre pradīpe timiraṁ yathā.
sākṣātkr̥tīviśesāc ca doṣo nāsti savāsanah;
sarvjñatvam ataḥ siddham sarvāvaraṇa-muktitaḥ. TS. Verses 3338-9.

[27] yām ca rātrim, śantamate tathāgato'nuttarām samyak-sambodhim abhisambuddhaḥ, yām ca rātrim anupādāya parinirvāsyati, atrāntare tathāgatenaikam apyakṣaram nodāhṛtaṁ na vyābṛtaṁ nāpi pravyāharati nāpi pravyāharisyati. MKV. pp. 366 và 539.

[28]* Hán: Tán ca tứ thủ 讚歌四首

[29] nodāhṛtaṁ tvayā kimcid ekam apyakṣraṁ vibho;
kṛtsnaś ca vaineyajano dhanna varṣeṇa tarṣitaḥ.

Catuhstava của Long Thụ (Nāgārjuna) trích trong BCAP. p. 420.

[30] MKV. p. 366.

[31]*Hán: Như ý bửu, Như ý bảo châu; e: wish-fulfilling precious stone

[32] cintāmaṇiḥ kalpatarur yathecchāparipūraṇaḥ;
vineya-praṇidhānābhyām jinabimbaṁ tatbekṣyate. BCA. IX, 36.

[33] *Hán: tùy thuận điều phục đệ tử 隨順調伏弟子

[34]ye buddhasya bhagavato vineyāḥ,
tadupādhiphalaviśeṣapratilambahetu kuśala-karma paripākāt;
tadvaśāt. pranidhānavasāc ca, yat pūrvam bodhisat-tvāvasthāyām
aneka-prakāram bhagavatā sattvārtha-sampādanam praṇihitam
tasyākṣepavaśāt. kulālacakra-bhramaṇākṣepa-nyāyenābhogena
pravartanāt. BCAP. p. 419.

[35] mahākaruṇām evāśritya, priyaikaputrādhikatara-premapatra-sakala-tribhuvana-jano, na lābha-satkāra-pratyupakārādi-lipsayā. MKV. pp. 592-3,

[36] ‘na ceṣṭā kila buddhānām asti kācid akāraṇā;
niḥśvāso'pi hitāyaiva prāṇinām sampravartate.’ CS. (101)
Fragments.

śarīra-vāca-manasām pravṛttiḥ svārthā muner nāsti na cāpyanarthā;
mahā-kṛpāviś'to-viśuddha-buddheḥ parodayāyaiva punaḥ pravṛttiḥ.
Catuhśatikā. p. 407, Fragments pd. by MM. H. P. *Sāstri*.

[37]buddhānām sattvadhātoś ca yenābhinnatvam arthataḥ; ātmanaś
ca pareśām ca samatā tena te matā. BCAP. p. 590.

[38]*Hán: 如来臟; e: the germ of Buddhahood

[39]* Śiva; Hán phiên âm: thấp-bà 濕婆, nghĩa là Thần Cát tường (The Auspicious One), còn gọi là Mahadeva (Great God), là một trong những vị thần chính của Ấn Độ giáo. Ngài là vị Thần tối cao trong tín ngưỡng Shaivism, có ảnh hưởng lớn nhất trong Ấn Độ giáo đương thời. Ngài là một trong 5 vị thần chính của truyền

thống tín ngưỡng Smarta, và là vị Thần phá hủy (Destroyer) hay Thần Biến đổi (Transformer) trong bộ ba các Thần thuộc Ấn Độ giáo (Hindu Trinity). Thần Thấp-bà còn được xem là Thần bảo hộ cho Yoga và nghệ thuật.

[40]*Hán: tánh lực nữ thần 性力女神. Trong tiếng Sanskrit, *Śakti* có gốc là *śak*, có nghĩa là *sức mạnh, quyền lực*. Là nguồn lực ban sơ của vũ trụ, đại biểu cho nguồn lực sinh động, được cho là chuyển động khắp trong toàn thể vũ trụ theo thể giới quan Ấn Độ giáo. *Śakti* là ý niệm, hay nhân cách hóa nữ thần sáng tạo sinh lực, có khi chỉ cho Mẫu thần vĩ đại (Great Divine Mother) trong Ấn Độ giáo. Không những *Śakti* biểu tượng cho sự sáng tạo, mà còn là tác nhân của mọi biến dịch. Trong tín ngưỡng Shaktism and Shaivism, *Śakti* là được tôn thờ như Đấng hiện hữu tối cao (Supreme Being). *Śakti* hợp nhất năng lực nữ tính sinh động của Thần Thấp bà và được đồng nhất với Thần Mahadevi hay Thần Parvati.

[41]* Hán phiên âm: đất-đặc-la 怛特羅.

[42] svābhāvikaḥ sām̐bhogiko nainnāṇiko' paras tathā; dharmakāyaḥ sakāritrāś caturdhā samudīrītah. AAA. p. 26. Xem thêm *Đại thừa Trang nghiêm kinh (Mahāyāna Sūtrālaṅkāra)*, pp. 45 ff.

[43] ye mām rūpeṇa cādrākṣur ye mām ghoṣeṇa anvayuh mithyāprahāṇa-prasṛtā na mām drakṣyanti te janāḥ dharmato Buddhā draṣṭavyā dhārmakāyā hi nāyakāḥ dharmatā cāpy avijñeyā na sā śakyā vijānitum

Kinh Kim Cang (Vajracchedikā). p. 43, trích trong MKV. p. 448; BCAP. p. 421. Tạm dịch: *Nên quán sát chư Phật tương ứng với Pháp, chư Phật thân là Đạo sư. Pháp tính không thể được nhận thức, mà cũng không có khả năng nhận thức.*

Cưu-ma-la-thập dịch:

若以色見我, 以音聲求我, 是人行邪道 不能見如來

Nhược dĩ sắc kiến ngã, dĩ âm thanh cầu ngã, thị nhân hành tà đạo, bất năng kiến Như Lai.

Huyền Trang dịch: 諸以色觀我, 以音聲尋我, 彼生履邪斷不能當見我,

應觀佛法性, 即導師法身, 法性非所識, 故彼不能了.

Chư dĩ sắc quán ngã, dĩ âm thanh tầm ngã, bỉ sinh lý tà đoạn, bất năng đương kiến ngã. Ứng quán Phật pháp tánh, tức tôn sư pháp thân, pháp tánh phi sở thức, cố bỉ bất năng liễu.

‘...Uktaṃ hy etad Bhagavatā: dharmakāyā Buddhā Bhagavantah. mā khalu punar imaṃ bhikṣavaḥ satkāyaṃ kāyaṃ manyadhvaṃ dharma-kāya pariniṣpattito māṃ bhikṣavo drakṣyanty eṣa ca Tathāgatakāyaḥ. ASP. p. 94. mukhyato dhannakāyas tathāgataḥ. AAA. p. 181. Xem thêm trang 205, 521 ff.

[44]*Hán: 自性身.

sarvākārāṃ viśuddhiṃ ye dhārmāḥ prāptā nirāsravaḥ; svābhāviko munḥ kāyas teṣāṃ prakṛti-lakṣaṇaḥ. AAA. p. 523.

[45] *Kinh Hoa Nghiêm (Avataṃsaka Sūtra)*, do Suzuki dịch, mô tả Pháp thân như sau: ‘Pháp thân, thông qua sự biểu hiện của chính nó trong tam giới, hoàn toàn thanh tịnh và không dục nhiễm. Pháp thân tự hiển bày đây, đó, và khắp nơi theo tiếng gọi của đại bi (karuṇā). Pháp thân không phải là thực tại tính riêng biệt, không phải là một giả hữu, mà là phổ quát và thuần tịnh. Không từ đâu đến, không đi về đâu; nó không tự khẳng định mình, cũng không là đối tượng của hoại diệt. Nó thường hằng và thường thanh tịnh. Nó là thể Nhất như, không có mọi tướng quyết định. Pháp thân không có biên tế, không phương vị, nhưng biểu hiện trong tất cả thân. Sự giải thoát tự tại của Pháp thân là bất khả tư nghĩ, sự thể hiện tâm linh trong hiện tượng hữu hình là bất khả tư nghĩ... Vũ trụ biến dịch, nhưng Pháp thân thường hằng. Nó tự tại đối với mọi mâu thuẫn và đối lập. Tuy nhiên, nó hoạt dụng trong hiện tượng giới để dẫn dắt tất cả đến niết-bàn.’

(*Outlines of Mahāyāna*, pp. 223-4.)

[46] Xem AAA. pp. 523 ff. (*History of Buddhism*, Vol. I pp. 128-9) của Buston nói rằng:

‘Trong tiếng Sanskrit, thân mang tầm vóc vũ trụ gọi là Pháp thân (dharmakāya). Chữ *kāya* phải sinh từ ngữ căn *√ci*: tập hợp, gom lại (to collect), tích lũy (accumulate). *Dharmakāya* có nghĩa là sự tích tập mọi nguyên tố không bị ảnh hưởng (bởi những tác nhân nhiễm ô). Do đó, trong *Nhị đế phân biệt luận (Satyadvaya-vibhanga)*: Sở dĩ gọi Pháp thân là vì gom chứa tất cả các thành tố, là nền tảng của mọi công đức Bất khả tư nghĩ. Và là bản tính của mọi hiện tượng, thể tính của những gì phù hợp Luận lý.’

[47] *Buston*, Vol. I, p. 129.

[48]AAA. p. 526: dvātrimśal lakṣanāśītivyañjanātmā muner ayam; sām̐bhogiko matah kāyo mahāyānopabhogataḥ.

Liệt kê đầy đủ những tướng tốt này có nêu ra trong AAA. pp. 526 ff. *Buston*, Vol. I, pp. 131-2.

[49]*Hán: 十萬誦般若經.

[50] *Śata sāhasrikā*. pp.2 ff

[51] Đây là quan điểm của Pháp Hữu (Dharmamitra), Luận sư Trung quán, như chúng ta đọc được trong tác phẩm của *Buston* Vol. I (pp. 131 ff.) nhan đề *Prasphuṭapāda*, còn được lưu hành tại Tây Tạng.

[52]yena Śākyamuni-tathāgatādirūpeṇāsamsāraṁ sarvaloka-dhātuṣu sat-tvānām samīhitam arthaṁ samaṅkaroty asau kāyaḥ, prabandhatayānuparato nainnāniko buddhasya bhagavataḥ...tathā cōktam:

karoti yena citrāṇi hitāni jagataḥ samam;

ābbavāt so'nupacchinnaḥ kāyo nairmāṇiko muneḥ. AAA. p. 533.

[53] Xem *Buston*, pp. 133 ff. *Uttaratantra of Asanga*. pp. 254 ff. Bản dịch của Obermiller. *Acta Orientalia* Vol IX, 1931).

[54]yasya sattvasya yasmin kāle dharma-deśanādikaṁ kriyamāṇam ayātipa-thyam bhavati, tadā tasjṛārthakaraṇāya pūrva-praṇi-dhānasamṛddhyā tatpratibhāsānurūpenākārenārthakriyākārī Bhāgavān iti . . . tathā cōktam:

paripākaṁ gate hetau yasya yasya yadā yadā

hitam bhavati kartavyam prathate tasya tasya saḥ. AAA. p. 525.

[55]* Được gọi là Tự tại chủ (自在主, s:Īśvara), Đại tự tại chủ (大自在主, s: Maheśvara). Tên gọi khác của Thần Thấp-bà (Śiva), dịch ý là cát tường, thiện. *Tự tại chủ* là một uyển ngữ được dùng để gọi vị thần đầy uy quyền trong Ấn Độ giáo này.

[56] samyak sambudho'pi māyopamaḥ svapnopamaḥ; samyaksambuddhatvam api māyopamaṁ svapnopamam. ASP. p. 39.

mayopamāḥ jināt punyam sadbhāvo'pi katham yathā. BGA. IX, 9.

tad evam avidyātmakopādhi-paricchedāpekṣam eveśvarasye-śvaratvam sarvajñatvam sarvaśaktitvam ca na paramārthato vidyayāpāstasarpopādhi-svarūpa ātmanīśitṛīśitavya-sarvajñatvādi-vyavahāra upapadyate. *Br, Sūtr, Bhāṣya*, II. i' 14.

syāt parameśvarasyāpīcchāvaśān māmāmayam rūpaṁ sādhakānugrahārtham. *Br, Sūtr, Bhāṣya* I, i, 20.

[57] * Thuộc các quốc gia Á-Phi, Bắc Phi và tây nam châu Á

[58] *satyaṁ neśvarād anyañ saṁsārī . . . tathchāpi dehādi-samghātopād-hi-sambandha-vivekakṛteśvara-saṁsāri-bheda-mithyābuddhiḥ. Br, Sūtra Bhāṣya, I. i. 5.*

evam avidyā-kṛta-nāmarūpānurodhīśvaro bhavati . . . sa ca svātmabhūtān eva ghatāktākāśa-sthānīyān ... jīvākhyān vijñānātmanah pratiṣṭe vyavahāra-viṣaye. Ibid. II, i, 14.

[59] *āgamāc ca phalaṁ tatra samvṛtyā tattvato'pi vā; satyabuddhe kṛtā pūjā saphaleti katham yathā. BGA. IX, 40.*

Xem BCAP. p. 380.

[60]*Hán: vũ trụ sáng tạo đích công năng 宇宙創造的攻能.

[61] Tự tại thiên (Īśvara) không chỉ là cội nguồn của giáo điển (sāstrayoni), mà còn là đáng sáng tạo và duy trì thế giới hiện tượng (vyāvahārika) chung cho cả muôn loài; còn linh hồn (jīva) là tác nhân của thế giới tồn tại bên ngoài (pratibhāsika) vốn mang tính riêng biệt và chủ quan. Ngài cũng là đáng duy trì trật tự đạo đức. Chẳng phải Brahman là người siêu việt thiện ác, cũng chẳng phải linh hồn (jīva), vốn không hòa lẫn với cái ác, cũng không thể làm Quy phạm cho cái thiện được

[62] Nhất thiết trí (sarvajñatā), Nhất thiết chủng trí (sarvākarañjñatā) cùng những năng lực viên mãn khác tích tụ là để phá trừ phiền não. Đức Phật, đối với những ý định thông thường, vốn trước đó cũng đã từng bị ràng buộc (pūrva bandhakoti), dù bấy giờ ngài đã phá trừ mãi mãi. Tự tại thiên (Īśvara) trong hệ thống triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Du-già (Yoga) không bao giờ bị trói buộc như vậy. Trong Kỳ-na giáo cũng thế, Đại Hùng (Mahāvīra) và Kevalins cũng những người khác, được cho là đạt đến Nhất thiết trí, v.v... như là kết quả của chuyển hoá nghiệp (kṣāyika-jñāna, v.v...). Điểm phân biệt Đại thừa với Kỳ-na giáo là Như Lai không chỉ là con người, mà tự thị hiện thành con người, và trải qua những công phu thực tiễn v.v...như trong vai trò một bậc Đạo sư. Đó là sứ mệnh dẫn sanh làm người của bậc chánh biến tri (samyak sambuddhattva).

[63] Có một số tham khảo mơ hồ và thiếu không rõ ràng về học thuyết Giải thoát toàn diện (Sarvamukti; Universal Freedom) là lý

tưởng trong triết học Phệ-đà. Linh hồn (jīva) giải thoát đạt đến Īśvarabhāva hay Śākṣibhāva trước khi trở nên chìm vào trong Brahman (bhāyaś cānte viśvamāyānivṛttiḥ). Xem trong *Siddhāntaleśa Saṅgraha*, IV, 5, về thảo luận đề tài tự giải thoát (ekamukti) hay Giải thoát toàn diện(sarva-mukti).

PHẦN III

TRUNG QUÁN VÀ CÁC HỆ THỐNG TRIẾT HỌC LIÊN QUAN

CHƯƠNG 12

TRUNG QUÁN VÀ MỘT SỐ HỆ THỐNG BIỆN CHỨNG PHÁP PHƯƠNG TÂY

Các nhà nghiên cứu lịch sử tư tưởng Ấn Độ đã nhận ra những điểm tương đồng nổi bật giữa các hệ thống Tuyệt đối luận của Ấn Độ và các hệ thống biện chứng pháp phương Tây như của Kant, Hegel và Bradley. ^[1] Nghiên cứu tỉ mỉ tuy không thiết yếu giúp ta hiểu thêm về các hệ thống triết học này qua sự đối chiếu; Tuy nhiên, lại có giá trị thiết định những mối liên quan và khác biệt chính yếu giữa chúng. Để có kết quả mỹ mãn, nghiên cứu tỉ mỉ phải được tiến hành giữa hai hệ thống tư tưởng nhìn qua có lập trường tương thích với nhau. Khi đã say mê khám phá những mối liên hệ của các hệ thống tư tưởng, chúng ta không nên bỏ qua tính dị biệt giữa chúng; thực ra, nhiệt tâm chúng ta nên dồn vào những điểm nổi bật từ những dị biệt đặc thù. Hơn nữa, nghiên cứu tỉ mỉ đã giả định trước, là kiến thức thỏa đáng về hệ thống triết học được đối chiếu này.

Trong quá trình trình bày hệ thống tư tưởng Trung quán, chúng tôi đã lưu ý nhiều điểm trong tác phẩm này, những điểm dị biệt và tương đồng, một mặt giữa Trung quán và mặt kia hệ thống triết học Kant, Hegel, Bradley, ^[2]

và triết học Phệ-đàn-đa, Duy thức. Có lẽ đó là điểm thuận lợi để chúng ta khảo sát một cách có hệ thống.

I. KANT VÀ TRUNG QUÁN

I. Như đã chỉ ra từ trước, cả hai hệ thống Trung quán và triết học Kant đều bắt đầu cho dòng phê phán triết học một lĩnh vực riêng của nó. Cả hai đều đem đến ‘cuộc cách mạng Copernic’ bởi sự thách thức liên tục vào siêu hình học tư biện và giáo điều. Cả hai đều thành công trong việc chuyển dịch trung tâm quan yếu của triết học từ thế giới khách quan sang cái biết chủ quan, tức Lý tính (Reason).

Cả Trung quán và triết học Kant đều phản ánh sự phê phán, bởi bề tắc phần lớn là do hai trào lưu triết học đối kháng đương thời, trong trường hợp triết học Kant là thuyết Duy lý (Rationalism) và thuyết Duy nghiệm (Empiricism); và trong trường hợp Trung quán là Vô ngã luận và Hữu ngã luận. Những quan điểm này đều đưa ra những câu trả lời mâu thuẫn toàn diện với những vấn đề của nhận thức và tồn tại. Có thể nói, đối kháng giữa Vô ngã luận và Hữu ngã luận còn mạnh mẽ và dai dẳng hơn tính đối kháng trong thuyết Duy lý (Rationalism) và thuyết Duy nghiệm (Empiricism). Hệ quả tất yếu của điều này là cả hai đều dẫn đến sự đương đầu với mâu thuẫn toàn triệt và không thể nào tránh khỏi, đó là xung đột Lý tính (Reason).^[3] Nên phê phán biện chứng pháp ra đời. Biện chứng pháp là ý thức tức thời về xung đột toàn diện và không thể tránh khỏi của Lý tính (Reason) và giải pháp, bằng cách nâng nó lên thành bình diện cao hơn của ý thức.

Mục tiêu của biện chứng pháp là chứng minh được chủ thể tính (subjectivity) của các phạm trù tư tưởng, chứng minh rằng chúng chỉ có giá trị trong thế giới thường nghiệm, và chỉ có ý nghĩa chỉ khi được dùng trong thế giới hiện tượng; Bản thể (noumenon) hay *như thực (tattva)*

là siêu việt tư duy. Chức năng biện chứng pháp là chỉ bày ra tính tự phụ khoe khoang của Lý tính như đã được minh họa trong vài hệ tư tưởng. Phân tích hay giải quyết những vấn đề của các học thuyết, tự thân nó không phải là một học thuyết, Biện chứng pháp không phải là một hệ thống triết học mang nhiều tính tự biện hơn. Thay vì một phản đề thông thường giữa hai hệ thống siêu hình học tư biện đối lập, bây giờ là một phản đề mới hơn, sâu sắc hơn giữa chủ nghĩa giáo điều (dogmatism) tức các quan điểm và sự phê phán (criticism) tức tánh không, Bát-nhã (prajñā) được khơi dậy trong triết học Kant và Trung quán. Việc cả hai hệ thống đều phủ nhận triết học tư biện (dựtì) là mục đích và là Tuyệt đối. Đối với cả hai hệ thống Trung quán và triết học Kant, chính Biện chứng pháp và Phê phán là triết học.

Việc phủ nhận năng lực tiếp cận thực tại của Lý tính đã tạo ra nhị nguyên tính của những gì trình hiện trong mỗi liên quan với phạm trù hay hình thái *tiên nghiệm (a priori)* của tư tưởng (sāmvṛta-*erschienung*) và những gì trong chính nó, tức vô vi (unconditioned), Như thật (tattva), Tánh không, Bản thể (noumenon). Triết học sau Kant không thừa nhận hồ sâu này là không thể vượt qua, và cố gắng hóa giải nhị nguyên tính này. Hệ thống triết học của Fichte, Schelling, Hegel và Schopenhauer có thể được hiểu như là những nẻo đường khác nhau qua đó mục đích này có thể đạt được, tương phản với nền tảng triết học Kant. Ở Ấn Độ cũng vậy, siêu việt tính toàn diện của Tuyệt đối trong triết học Trung quán, tức Tánh không, không chỉ vượt qua đối với tư duy, mà còn không thể đồng nhất với bất kỳ điều gì trong kinh nghiệm, dẫn đến sự phê phán của Duy thức về phương pháp của Trung quán, cho rằng nó dội cả thùng nước xuống đầu đưa bé để tắm như khi phản bác thuyết giáo điều; thực tại chắc chắn là tư duy không thể tiếp cận được, như Trung quán chủ trương,

nhưng siêu việt tính của nó có nguy cơ thành điều phi thực, rỗng không.

Để thoát khỏi nan đề này, thực tại phải được hiểu là hàm ẩn trong kinh nghiệm. Duy thức đồng nhất thực tại với Thức, triết học Phê-đàn-đa đồng nhất thực tại với Hiện hữu thuần túy (Pure Being). Sự phê phán của hai hệ thống này đối với lập trường Trung quán là đã tán đồng học thuyết về trình hiện mà không có nền tảng (nirādhāra-bhrama), nó được gợi hứng từ yêu cầu phải đưa Tuyệt đối vào mối tương quan mật thiết với hiện tượng giới, dù là phi khái niệm.

2. Trong quan niệm về chức năng triết học, triết học Kant và Trung quán nhất trí với nhau rằng, cả hai đều chú trọng vào việc phê phán trực tiếp ý thức triết học như là mẫu mực cho các hệ thống tư tưởng khác nhau, và chỉ phê phán *gián tiếp* việc thăm dò thực tại. Thế nên, cả hai hệ thống có thể được xem là triết học của những nền triết học—ý thức phản tỉnh của tác dụng triết học. Phản tỉnh chính là tự thức (self-consciousness); phản tỉnh chỉ xảy ra khi chúng ta trở nên ý thức được tính hư vọng trên những gì mình cho là thật; điều này lại hàm ý khi khảo sát tỉ mỉ hơn, sẽ phát hiện những yếu tố không tương thích mà bên ngoài tỏ vẻ như đồng nhất và cố kết chặt chẽ.

Khởi điểm luận lý trong hệ thống triết học Kant và Trung quán, do vậy, là ảo tưởng siêu nghiệm (transcendental illusion),^[4] cốt ở sự vận dụng hơn hẳn và không giới hạn vào những phạm trù tư tưởng như bản thể, quan hệ nhân quả, tổng tướng và biệt tướng, v.v... siêu việt lĩnh vực kinh nghiệm chính thống. Chủ nghĩa giáo điều, triết học tư biện, đắm mình trong cấu trúc thực tại bằng tưởng tượng với những ý nghĩa thường nghiệm và tự đánh lừa mình rằng đó là tri thức.

3. Làm thế nào để triết học Kant và Trung quán chứng minh rằng triết học giáo điều đó (siêu hình học như là sắp

đặt tự nhiên), là ảo tưởng và chỉ đem lại tri thức-tương tự? Trung quán chứng minh điều này bằng cách thông qua phương pháp lý luận giảm trừ cứu cánh (*reductio ad absurdum*) tức quy mâu luận chứng (*prasanga*) để chứng minh rằng mọi quan điểm (đrṣṭi) của các hệ thống triết học đều khó hiểu và đầy mâu thuẫn, là bất toàn và trước sau không tương thích nhau. Tính phi lý của một quan điểm được phơi bày trước đã xiển dương nó với những nguyên lý và bằng chứng để họ có thể chấp nhận. Biện chứng pháp nhắm vào mục đích (đối phương) tự kết án lấy mình. Nhưng đối với sự gắn bó mạnh mẽ và vô thức đối với lập trường của mình, các nhà triết học giáo điều phải trở nên nhận biết sự phi lý nơi mình.

Phương pháp tiến hành của Kant dường như khác. Trước hết ông phân tích kinh nghiệm và khám phá chức năng của *tiền nghiệm* trong trong lĩnh vực Cảm giác (Sensibility) tức Mỹ học siêu nghiệm (Transcendental Aesthetic) và lĩnh vực Nhận thức (Understanding) tức Phân tích siêu nghiệm (Transcendental Analytic). Trong ấn tượng mạnh mẽ và phê phán gay gắt, chủ yếu nhắm thẳng vào các triết gia Duy nghiệm (Empiricists), Kant đưa ra cho chúng ta hệ thống tiên nghiệm (a priori). Tri thức là tổng đề của hai yếu tố tùy thuộc hai trật tự khác nhau—phạm trù tiên nghiệm vốn là chủ quan và nêu ra nhiều khía cạnh của giác quan vốn là vật-tự-thân (things-in-themselves). Kant mặc nhiên chấp nhận luận điểm của Hume và của các triết gia Duy lý (Rationalists), cho rằng kinh nghiệm không thể cho chúng ta tính phổ quát và tính tất yếu, mà chúng ta liên kết với những tiền đề trong toán học và khoa học. Sự cách tân của Kant cốt ở chỉ ra chủ thể siêu nghiệm như là cội nguồn của tính phổ quát và tính tất yếu. Hume hài lòng với việc rút ra những khái niệm về nhân quả, bản thể, v.v... từ chính kinh nghiệm thông qua sự vận hành của quy luật liên tưởng và tập quán trong thế

giới thường nghiệm. Kant làm cho chúng ta quen với một chủ thể tính phổ quát hơn và sâu sắc hơn—Chủ thể tính siêu nghiệm. Cả Trung quán và Kant đều nhất trí rằng các phạm trù là không khách quan, nên không thể là sự cấu thành của thực tại.

Nạn giải của toàn bộ vấn đề, như Hegel chỉ ra trong nhiều nơi, là tại sao những phạm trù tiên nghiệm được xem chỉ như là chủ thể tính mà không phải là hình thức thực tại. Các triết gia trường phái Kant thường trả lời rằng chúng ta không thể giải thích tính phổ quát và tính tất yếu của những phạm trù hay hình thái nhận thức trừ phi ta xem chúng là ý niệm bản hữu của tâm thức năng tri (cognising mind).^[5] Lập luận chứng minh rằng những phạm trù đó mang tính phổ quát và tính tất yếu—phạm trù tiên nghiệm—cùng lúc chứng minh chúng chỉ có giá trị chỉ trong hiện tượng giới.^[6] Do vậy, sau khi chứng minh tác dụng của phạm trù tiên nghiệm trong thế giới kinh nghiệm, Kant xúc tiến việc chứng minh trong Biện chứng pháp siêu nghiệm (Transcendental dialectic), những giới hạn tất nhiên của chúng trong thế giới kinh nghiệm.

Điều này có vẻ không thuyết phục. Sẽ mang tính thuyết phục hơn nếu tính phổ quát và tính tất yếu *không còn được bảo đảm trong phương thức nào khác*. Ít nhất có hai phương pháp khác để có thể cùng đạt đến mục đích. Thay vì giả định, như Kant đã làm thông qua những phạm trù, tri thức là tổng đề phiên giải về tính đa tầng của những cảm giác đưa đến tâm thức từ bên ngoài, và qua đó tạo nên sự đối kháng^[7] không thể dung hòa giữa chúng, chúng ta có thể xem những dữ liệu tri thức được đưa ra như là tác dụng của tâm thức, là một ‘cái khác,’ được tạo ra thông qua những quy luật tự biểu hiện ở bên trong. Tâm thức (Tư tưởng hay Lý tính) là Thực tại duy nhất, mà mọi hoạt động đều là hành vi của Lý tính hay ý thức. Đây là giai pháp mang tính duy tâm (idealistic), Hegel và Duy

thức đi đến việc xác lập định thức này, như là phản ứng chống lại triết học Kant và Trung quán. Giải pháp thực tại luận (realism) của vấn đề trí thức sẽ được giảm trừ, thậm chí phủ nhận cách phiên giải (hấp dẫn) sự vận hành của tư duy; tất cả những điểm sai biệt hay các mối liên quan đều được nêu ra bình đẳng với những thuật ngữ, không chỉ vật chất mà cả hình thức cũng được xem là khách quan, là sự cấu thành nên thực tại. Triết học Chính lý (Nyāya)-Thắng luận (Vaiśeṣika) và những dạng triết học Thực tại luận có thể được trích dẫn như là mẫu mực thành công và kiên định trong nỗ lực này.

Nếu giải thích kinh nghiệm là mục tiêu của chúng ta, thì bất kỳ cách giải thích nào trên đây cũng tương tự. Ảo tưởng siêu nghiệm sẽ không nảy sinh nữa; vì nó chỉ phát ra khi nào giải thích của chúng ta bị đẩy lên quá lĩnh vực hợp lý đối với các phạm trù vô vi. Lại nữa, đó không phải là mục tiêu của Kant muốn đưa ra một giải thích về tiến trình tri thức; mục đích của tác phẩm *Phê phán Lý tính thuần túy (Critique)* không phải là biện minh cho khoa học và đặt nó trên nền tảng an toàn, mà là ‘choán chỗ cho đức tin bằng cách phủ nhận tri thức,^[8] bằng cách giới hạn khoa học trong phạm vi hiện tượng. Kant quan tâm đến việc phóng tỏa thực tại mang tính bản thể (noumenal realities)—như Thượng đế, Bất tử, và Giải thoát khỏi những phủ nhận và hoài nghi mà chúng phải hứng chịu trong các hệ thống triết học. Thế nên phần chính yếu trong *Phê phán Lý tính thuần túy (Critique)* là Biện chứng pháp siêu nghiệm (Transcendental Dialectic), trong đó Kant phê bày những kỳ vọng của siêu hình học tư biện (speculative metaphysics). Ảo tưởng siêu nghiệm là điểm khởi đầu thực sự của tác phẩm *Phê phán Lý tính thuần túy (Critique)* của Kant. Ý thức về ảo tưởng này được sinh ra do mâu thuẫn Lý tính như là điển hình của những triết học hoàn toàn đối kháng nhau. Sự bận rộn của Kant với giải

thích kinh nghiệm chỉ làm rối rắm người đọc như trong đám mây mù không thấy lối ra. Và điều này khác hẳn với khuynh hướng phản-tư biện của tác phẩm *Phê phán Lý tính thuần túy (Critique)*.

Khi Trung quán đi thẳng vào thực chất vấn đề, tức mâu thuẫn Lý tính, thì mục đích của họ đã trở nên quá rõ ràng; đó là, lên án mạnh mẽ mọi mô thức khái niệm, xem chúng đều là tương đối (không), và giới hạn chúng trong phạm vi tục đế (vyavahāra; saṃvṛti). Điều này tương ứng với tuyên bố của Kant về các phạm trù lý tưởng tính siêu nghiệm (transcendental ideality) nhưng lại là thực tại tính thường nghiệm (empirical reality).

4. Làm sao để loại trừ ảo tưởng siêu nghiệm? Có thể loại trừ nó được chăng? Trung quán khẳng định rằng có thể loại bỏ hoàn toàn mọi học thuyết giáo điều để đạt đến Tuyệt đối bằng Bát-nhã (trí bất nhị). Kant trình bày điều này với cách nói do dự và không mấy hy vọng.

Ông nói: ‘Trên một phương diện, ảo tưởng siêu nghiệm vẫn không chấm dứt ngay cả sau khi bị khám phá, và được phơi bày rất rõ ràng tính mất hiệu lực của nó bởi phê phán siêu nghiệm (như ảo tưởng rằng, thế giới phải có điểm khởi đầu trong dòng thời gian). Đây là ảo tưởng khó ngăn chặn, cũng như chúng ta không thể nào ngăn được mặt biển ở chân trời hiện ra cao hơn bờ biển, vì chúng ta nhìn chúng qua [phản chiếu của] những tia sáng cao hơn; hoặc ví dụ dễ hiểu hơn, nhà thiên văn có thể ngăn không cho mặt trăng hiện ra lớn hơn khi nó mọc, dù ông ta không bị đánh lừa bị ảo tưởng đó. Biện chứng pháp siêu nghiệm do vậy sẽ tự hài lòng khi phơi bày những ảo tưởng phán đoán siêu nghiệm; và cùng lúc cảnh báo chúng ta đừng để nó đánh lừa. Ảo tưởng đó, cũng như ảo tưởng luận lý, rốt cuộc cũng biến mất và không còn là ảo tưởng, là điều gì đó mà biện chứng pháp siêu nghiệm không bao giờ đạt đến được. Vì ở đây chúng ta phải làm việc với những ảo tưởng tự nhiên và không thể

tránh được vốn đã dựa trên những nguyên tắc chủ quan, và gán ghép cho nó thành khách quan.’^[9]

Điều này sẽ là rắc rối nếu nó hoàn chỉnh về mặt luận lý. Nhưng liệu có được ý thức về ảo tưởng siêu nghiệm mà không cần ý thức về Tuyệt đối (Unconditioned)? Ý thức về Ý thể của Lý tính (Ideas of Reason), vốn thuần túy chủ quan (Kant thừa nhận điều này), lại xung đột với khách thể của nó là bản thể (Noumenon). Chỉ bằng vào có được thể hội Thực tại Tuyệt đối, với cách nhận thức chính xác này, thì những sai lầm của hình thức chủ quan mới được phơi bày. Kant không thể nào thoát khỏi lập luận này bằng cách nói rằng chúng ta chỉ có thể tư duy về Tuyệt đối như là một khái niệm hạn hẹp chứ không thể nào có được nhận thức trực tiếp về nó. Nguyên nhân của ảo tưởng đó, như Kant hiểu, có thể là do hai yếu tố:

‘Nền tảng chủ quan của sự phán đoán hợp nhất với nền tảng khách quan, và làm sai lệch chức năng đích thực của nền tảng khách quan.’^[10] Do đó, chân lý và sai lầm, theo đó là ảo tưởng đưa đến sai lầm, cũng chỉ là ảo tưởng dẫn đến sai lầm, chỉ được thấy trong sự phán đoán, có nghĩa là trong mối quan hệ với đối tượng nhận thức của chúng ta. Bất kỳ nhận thức nào, nếu hoàn toàn phù hợp với các quy luật nhận thức thì không có sai lầm. Trong sự biểu hiện của các cảm nhận mà không có bất kỳ sự phán đoán nào, thì cũng không có sai lầm. Thế nên tự thân nhận thức (không bị ảnh hưởng của các nguyên nhân khác) lẫn bản thân các giác quan đều là không sai lầm.’^[11]

Ý nghĩa đích xác của thừa nhận này là, các ảo tưởng (bao hàm cả ảo tưởng siêu nghiệm) không thể sinh khởi mà không có nền tảng khách quan, mà những tình thái chủ quan (tư tưởng) bị áp đặt trên đó. Song đề là:

✧ Hoặc là chúng ta không ý thức được ảo tưởng siêu nghiệm, và điều này chỉ có thể có khi nào không có những xung đột triết học.

✧ Hoặc là nếu chúng ta không ý thức được ảo tưởng siêu nghiệm, thì chúng ta phải chấp nhận một dạng lĩnh hội nào đó về nền tảng của của ảo tưởng đó.

Kant có lẽ đã lo sợ rằng nếu tuyên bố là có được tri thức về Tuyệt đối thì sẽ rơi vào hiện tượng giới; vì, tri thức chỉ có thể đạt được thông qua các phạm trù. Nhưng điều này có thể tránh được một cách có hiệu quả bằng cách phủ nhận bất kỳ mọi thuộc tính của Bản thể (noumenon). Trung quán không cho phép bất kỳ thuộc tính nào (khẳng định, phủ định, hay cả hai) được gán cho Tuyệt đối. Lại nữa, bằng phân biệt sự lĩnh hội Bản thể với bất kỳ thể cách thường nghiệm của tri thức, bao gồm cả Lý tính. Trực giác tri thức (Intellectual intuition)—nhận thức trực tiếp về sự vật không qua các phạm trù—không chỉ xảy ra về mặt lý thuyết, mà chính là tiên phong (prius) của mọi kinh nghiệm; chúng ta chỉ có thể thực chứng được điều đó bằng cách giải trừ khỏi tâm trí mình những hình thái tư duy. Thế nên chúng ta có thể nhận biết Tuyệt đối, nhưng không thông qua Ý thể của Lý tính (Ideas of Reason), mà không xem Lý tính như là những hàm ý của nó.

5. Kant nói rằng biện chứng pháp chỉ có thể phơi bày những kỳ vọng của Lý tính chứ không thể nào là cho ảo tưởng siêu nghiệm biến mất; bởi vì, các nguyên tắc chủ quan qua đó ta quán sát sự vật, thì tự nhiên đối với tâm thức. Chẳng hạn, mặt trăng không thể hiện ra khi ở đường chân trời lớn hơn khi hiện ra ở thiên đỉnh, vì ta quán sát nó qua một tia sáng ở cao hơn. Điều này đúng thực sự, nếu chúng ta xem biện chứng pháp hay bất kỳ triết học nào cũng chỉ là sự khảo sát mang tính lý thuyết về các hiện tượng. Trong trường hợp đó, có thể nó đưa ra cho chúng ta những thông tin hay những lời cảnh báo; nhưng không thể nào chuyển hoá, càng không thể giải trừ được chủ thể tính là nguyên nhân của ảo tưởng. Sắc thái tiên nghiệm

của tâm thức không nhất thiết phải chịu ảnh hưởng của tri thức. Kant đã chính xác khi chú ý đến tác nhân phi lý trí (non-intellectual agent)—tức lý tính thực tiễn hay đức tin—để làm những việc mà Lý tính thuần túy không làm được. Trung quán, giống như những hệ thống triết học Ấn Độ, tuy vậy lại quan niệm rằng sự ràng buộc của chúng ta là do vô minh hay vọng tưởng, vốn sẽ được trừ sạch hoàn toàn nhờ vào nhận thức. Vấn đề căn bản là thực chứng được thực tại như nó đang là. Ưu thế của Lý trí đối với những nhân tố khác của tâm thức cần phải được thừa nhận.

Kant không thực sự tin vào khả năng của Trực giác tri thức, tức nhận thức thuần túy mà không qua trung gian các phạm trù.^[12] Kant thừa nhận điều này một cách mơ hồ trong trường hợp Thượng đế, nhưng không khảo cứu một cách nghiêm túc tâm thức của con người đã đạt đến cảnh giới này. Ông cũng không định hình được pháp tu tập tâm linh để dẫn đến cảnh giới này. Quan niệm Trung quán về Bát-nhã ba-la-mật-đa (trực giác phi khái niệm; non-conceptual intuitional knowledge) như là chất giải độc hữu hiệu vọng tưởng phân biệt và đồng nhất với Tuyệt đối, đã đáp ứng được yêu cầu này. Như chúng ta đã thấy, Bát-nhã phải đi trước pháp tu tập đạo đức và thiền định, cùng các ba-la-mật-đa khác như bố thí (dāna), trì giới (śīla), an nhẫn (kṣānti), tinh tấn (vīrya), thiền định (dhyāna), mới có thể khiến tâm thanh tịnh để có được nội quán. Đến lượt Bát-nhã, nó lại giúp cho các ba-la-mật-đa khác—được thành tựu các hạnh viên mãn.

Nguyên nhân thứ hai cho sự thiếu sót của Kant là sự tách rời mà ông đã làm giữa Lý tính thuần túy và Lý tính thực tiễn (Bổn phận) và Đức tin (Tôn giáo). Tin rằng Lý tính thuần túy (triết học) hoàn toàn bất lực khi dẫn chúng ta đến thực tại tính bản thể, Thượng đế, Tự do, và Bất tử. Kant chỉ có thể vận dụng phương thức phủ định và vô

nghĩa trong việc phê phán Lý tính thuần túy, đó là làm cho Lý tính thuần túy im lặng hoàn toàn, để đem lại một phạm vi rộng lớn cho đức tin và mệnh lệnh ý thức đạo đức. Không nên xem cấu trúc tinh vi của *Phê phán Lý tính thuần túy* như là chứng minh cho lý thuyết này; mà nó được tiến hành trên chính giả định đó. Kant đã sớm xét đoán vấn đề đang trình bày và đã đưa ra quyết định với thiện ý của tác dụng phi lý trí. Tác phẩm *Phê phán Lý tính thuần túy* của Kant là một biện minh tinh vi cho giả thiết giáo điều mà ông đã thừa hưởng trên phương diện văn hóa, đó là xung đột của Lý trí và Đức tin (Triết học và Tôn giáo) theo truyền thống ở Tây phương. Thật là nghịch lý khi thuyết phê phán của Kant phục vụ cho học thuyết giáo điều. Trong Trung quán, chúng ta thấy có sự liên hệ rất mật thiết giữa Trực giác lý trí (Bát-nhã), Giải thoát (niết-bàn) và Viên mãn (Perfection). Khi Bát-nhã hóa giải mọi phân biệt vọng tưởng (cấu trúc khái niệm), thì Bát-nhã tức là Giải thoát; vì căn gốc của ràng buộc và khổ đau chính là vọng tưởng phân biệt. Và khi Bát-nhã là Tuyệt đối thì Bát-nhã đồng nhất với Như Lai hay Thực tại tối thượng (*Ens realissimum*). Như Lai là biểu hiện tự tại về mặt hiện tượng của tánh không (*sūnyatā*), tức Bát-nhã. Bát-nhã ba la-mật-đa là sự đồng nhất lý trí, đạo đức, và ý thức tôn giáo.^[13]

2. BIỆN CHỨNG PHÁP HEGEL VÀ BIỆN CHỨNG PHÁP TRUNG QUÁN

1. Biện chứng pháp là chủ đề trọng tâm của hệ thống triết học Hegel và Trung quán. Nền tảng chung cho cả hai hệ thống là bản chất của Lý tính (Reason; buddhi) là luật tự mâu thuẫn (antinomical) và tương đối.^[14]

Lý tính vận hành thông qua các mặt đối lập, và biện chứng pháp là ý thức về các mặt đối lập này. Cả hai hệ thống triết học đều nỗ lực giải quyết mâu thuẫn này bằng

cách nâng chúng lên tầng quan điểm cao hơn. Đối với Hegel, biện chứng pháp là sự chuyển dịch từ lập trường nhận thức—vốn cô lập và trừu tượng hóa sự vật, và chú ý đến chúng một cách rời rạc và giả tạo—đến tương lai Lý tính, là quan điểm bao hàm và hợp nhất những mặt đối lập của nhận thức. Đối với Trung quán, Tuy nhiên, biện chứng pháp là sự chuyển dịch từ lập trường tương đối tính của lý trí (buddhi), vốn thuộc về hiện tượng giới, đến trực giác bất nhị của Tuyệt đối, tức là từ quan niệm đến Bát-nhã (prajñā).

2. Biện chứng pháp Hegel, như đã chỉ ra trong chương trước, ^[15] là nỗ lực loại bỏ những mâu thuẫn giữa chính đề và phản đề (tức là giữa hiện hữu và không hiện hữu), bằng cách nối kết và hợp nhất chúng một cách mật thiết vào một khái niệm thứ ba, trong đó Hegel tuyên bố rằng, mọi bất hòa đã được hóa giải, chúng đã được hài hòa. Tổng đề của hai quan điểm không chỉ là khẳng định đơn thuần về hợp thể của cả hai; vì đó là quan điểm của Kỳ-na giáo. Hegel xem tổng đề là ý tưởng phong phú, bao quát hơn, do đó, là ý tưởng cao hơn để đáp ứng cho nền tảng của những dị biệt.

‘Đó là một khái niệm mới, nhưng cao hơn, phong phú hơn những khái niệm trước đó; vì nó trở nên phong phú nhờ những phủ định hay mâu thuẫn của những khái niệm trước đó, thế nên không chỉ bao hàm chính nó, mà còn bao hàm cả những đối kháng nữa.’^[16]

Hữu hay Vô đều hợp nhất trong Biến dịch. Chủ thể và đối tượng đều bao hàm trong Tinh thần Tuyệt đối. Vì biến dịch trong biện chứng pháp là đường đi từ ý niệm thấp hơn với nội dung ít quan trọng hơn đến ý niệm cao hơn với nội dung phong phú hơn, đó là khả năng xác định hai giới hạn của tiến trình biện chứng pháp. Giới hạn thấp hơn chính là ý tưởng có nội dung tối thiểu (Hiện hữu thuần túy, tồn tại đơn thuần)^[17] và cực điểm là ý tưởng với nội

dung phong phú nhất (Tuyệt đối). Biện dịch biện chứng pháp là tiến trình bộ ba (triadic process);^[18] là tổng đề từ dạng dưới thấp hình thành điểm khởi đầu, chính đề, cho một tiến trình bộ ba mới. Biện chứng pháp là một hình xoắn ốc, mỗi vòng của nó là một bộ ba. Để dễ hình dung, nên xem biện chứng pháp như một hình kim tự tháp đảo ngược, vì Tuyệt đối là nhất thể bao hàm toàn diện.

Đồng ý rằng bản chất tư tưởng như Hegel mô tả, vậy làm sao mà sự khảo sát cấu trúc tư tưởng lại giúp cho chúng ta nhận thức được Thực tại? Triết học trường phái Hegel đưa ra câu trả lời—sau khi tìm tòi phê phán nhị nguyên tính của Kant về vật-tự-thân ở một phía, và phía kia là hình thái tư duy—chúng không thể tách rời nhau mà không đánh mất đi ý nghĩa căn bản của chúng.^[19] Vì Lý tính chính là Tuyệt đối, chỉ khi nào nó tự biểu hiện đặc tính của nó, và thế nên ở phần khởi đầu của nó chính là tổng thể.^[20] Tính đồng nhất của Tư duy và Thực tại là nguyên lý nền tảng trong triết học Hegel. Bằng chứng về điều này của ông khiến ta có thể nói là không còn cách giải thích nào khác.

Một siêu cấu trúc gây ấn tượng mạnh mẽ được dung để bảo chứng tính hợp lý của nền tảng. Nhưng có lẽ vẫn có những ý niệm hợp lý khác về chức năng tư tưởng cũng vững chắc và hợp lý như nhau.

3. Biện chứng pháp của triết học Hegel đưa ra những vấn đề quan trọng trong đó, triết học Trung quán khác biệt với triết học Hegel về mặt nền tảng. Tổng đề của hai mệnh đề đối lập luôn luôn được Hegel gọi là cao hơn, đúng đắn hơn, chân thật hơn. Tổng đề chỉ có thể được xem là cao hơn nếu nó được phô bày là *thực tại tính* của những đối lập, vốn thực tại tính đó chính là trình hiện hư vọng của thực tại. Đúng và sai không chỉ là sự khác nhau. Còn có sự đánh giá: cái sai là cái bị loại trừ, và cái đúng là cái được chấp nhận. Trong triết học Hegel có quan niệm tổng đề là *chân thực hơn*, vì ý nghĩa của nó bao hàm và không thể thiếu

được. Nhưng định lượng đo lường không thể nào gán cho thực tại. Có ý nghĩa gì khi nói rằng một vật có tính hiện hữu nhiều hơn hay ít hơn? Chúng ta có thể nói rằng nó lớn hơn hay nhỏ hơn, chất liệu của nó nhiều hơn hay ít hơn. Hegel giảm trừ sự phân biệt phẩm tính về đúng và sai xuống một bậc. ^[21] Thực tại không thể được hiểu là mở rộng thêm. Các mâu thuẫn đối kháng là một phần của thực tại, có nghĩa là một phần thì bất thực khi nó đại biểu, nhưng nếu có điều gì đó được thêm vào, thì nó sẽ chân thực hơn. Trong lập luận của Trung quán, chúng ta không thể biết được điều gì là chân thật, trừ phi bằng cách phủ nhận các trình hiện và một vài quan niệm. Thực tại sẽ hiển bày thông qua sự phủ nhận các quan niệm, chứ không phải thông qua sự thêm thắt. Thực tại chính là thực tại tính của trình hiện; như thật (tattva) chính là tánh không (śūnyatā) của các quan niệm. Biện chứng pháp Trung quán là phủ nhận các dị biệt (có, không, vừa có vừa không; chẳng vừa có chẳng vừa không). Biện chứng pháp Hegel là tổng hợp (vargīkaraṇa) của chúng.

4. Hegel nói về việc duy trì và thích ứng các cặp đối lập mà không loại trừ chúng, tự thân phủ định được hiểu như là sự thành tựu, chứ không phải là loại trừ để thay thế. Tổng đề là hòa âm từ những nốt nhạc chói tai. Đây là thuật ngữ do Hegel đưa ra để chỉ cho tính cụ thể phổ quát, đối nghịch với tính phổ quát đơn thuần có được khi tách bỏ những dị biệt. Phương thức tồn tại chính xác của những dị biệt trong Tuyệt đối chưa bao giờ được Hegel hay các môn đệ trình bày rõ ràng, mặc dù họ đã sử dụng ý niệm này khá nhiều. Đây là lý thuyết mà ta sẽ được gặp trong triết học Bradley. Bản chất của những sự vật riêng biệt thường xung đột với đối lập của nó. Chẳng nào một vật còn giữ tính cách riêng của nó, thì sẽ còn đối lập và xung khắc. Yêu cầu về sự tồn tại duy nhất và sự chú ý phải bị loại bỏ *hoàn toàn* (*in toto*). Cái còn lại là yếu tính của nó,

là thực tại. Do đó, chúng ta phải phân biệt thực tại của hiện tượng và trình hiện của nó, những là phân biệt giữa chân đế (paramārtha-satya) và tục đế (saṃvṛti-satya).

Phê phán của Hegel về tính phổ quát trừu tượng (abstract universal) ^[22] hay tính tương tự vô hạn (spurious infinite)^[23] là không có ảnh hưởng gì đến triết học Trung quán hay thậm chí đến triết học Phệ-đàn-đa. Theo Hegel, ‘Cái vô hạn chân thực hoàn toàn không phải chỉ là siêu việt hữu hạn, mà luôn luôn liên quan đến sự hấp thu hữu hạn vào trong thể tính của nó.’^[24] Nếu mối liên hệ giữa Thực tại (vô cùng) và trình hiện hữu hạn là *cái khác* (an other), thì sự phê phán này là đúng; bởi vì, cái hữu hạn sẽ bị rơi ra bên ngoài cái vô cùng và trở thành trò đùa. Dó vậy cái vô cùng sẽ trở nên nghèo nàn hơn. Tuyệt đối trong triết học Trung quán, như chúng ta đã chỉ ra tường tận, không phải là thực tại tính đối chiếu với cái khác, tức hiện tượng giới; mà là thực tại tính của hiện tượng giới (dharmāṇām dharmatā, prakṛtir dharmāṇām). Do đó Long Thụ tuyên bố rằng: thậm chí chẳng có chút sai biệt nào giữa luân hồi sinh tử và niết-bàn.^[25] Nếu có sự phủ nhận, đó là do *hiểu lầm* của chúng ta, hoàn toàn không có sự loại trừ hay tách rời thực tại. Ngay cả trong quan niệm của Hegel, việc trừu tượng hóa nhận thức tất yếu phải vượt qua. Không thể nói, ngay cả hiểu lầm về hiện tượng giới này cũng nên được giữ lại.

5. Điều này đưa chúng ta đến với chức năng của tư duy (Lý tính) trong triết học Hegel và Trung quán. Hegel xem tư tưởng tạo thành cấu trúc của thực tại. Đối với triết học Trung quán, trí (buddhi) là vô minh; là tác dụng hư vọng, tức tục đế (saṃvṛti), che mờ chúng ta với thực tại. Biết rõ thực tại như chúng đang là, theo Trung quán, điều cần thiết là phải tự thoát mình ra khỏi tính tương đối của trí (buddhi). Thực tại là phi tương đối, mà là Tuyệt đối (aparapratyayam); và chức năng của trí là phân biệt

(differentia) và sai biệt (distinction), có nghĩa là thông qua mối liên hệ vật này với vật khác, nên không nắm bắt được Tuyệt đối. Tuyệt đối chỉ được thể nhận qua trực giác Bát-nhã, tức trí bất nhị (advayam jñānam). Ở đây Thực tại và sự thể nhận về nó đồng nhất rất mật thiết với nhau, vì đã loại trừ mọi khả tính dị biệt.

Đối với triết học Hegel, hồ tương giao thiệp hay tính tương đối là đặc tính cố hữu của Thực tại; tính phi hồ tương giao thiệp, nghĩa là tính trừu tượng và trung gian đơn thuần, đều là vô nghĩa. Mọi hình thái nhận thức từ thấp nhất (tri giác) đến cao nhất (Ý niệm Tuyệt đối) đều được triết học Hegel giải thích là các giai đoạn của chính tư tưởng, tư tưởng tự biến chất (self-alienated) rồi phục hồi lại chính nó. Tục đế (saṃvṛti) của triết học Trung quán chính là Tuyệt đối trong triết học Hegel.

Nếu Lý tính và Thực tại đồng nhất, và luận lý của cái này cũng là luận lý của cái kia, thì lẽ ra mọi tư tưởng phải thực, không phải một phần mà là toàn phần. Sự khác biệt giữa chúng không những có thể được hóa giải, mà thậm chí không còn xảy ra. Nhưng cuộc chiến của những hệ thống triết học và ảnh hưởng rõ nét của những ý thức hệ này trong đời sống thực tế là bằng chứng cho việc không thể thừa nhận tư tưởng cấu thành thực tại. Nếu có thể nói rằng sự xảy ra bất hòa và dị biệt tự nó là quyền tự quyết của tư tưởng, nên sự cấu thành của những dị biệt cũng là không thể tránh khỏi, là tất yếu như nhau. Quán chiếu vào tính biến dịch biện chứng của tư tưởng, cũng không có phương thức thích đáng nào để thể nhận Tuyệt đối, chúng ta không thể nào trì hoãn hay thúc đẩy biến dịch này, vì nó vận hành theo động lực tất yếu của nó. Biện chứng pháp của Hegel là một thứ xa xỉ phù phiếm, không có giá trị về mặt tinh thần.

6. Hegel đồng nhất Tuyệt đối với Tư tưởng, Trung quán đồng nhất Tuyệt đối với Thực giác bất nhị, tức Bát-

nhã ba-la-mật-đa. Điều này ảnh hưởng đến cấu trúc chung của biện chứng pháp và mọi chi tiết hoạt động của nó trong cả hai hệ thống. Đối với triết học Hegel, biện chứng pháp là một biến dịch tổng hợp của các phạm trù để ràng buộc chúng chặt chẽ hơn; biến dịch đó vẫn còn *nằm trong hiện tượng giới*. Đối với triết học Trung quán, biện chứng pháp là công cụ phân tích phê phán với ý định loại trừ các phạm trù ra khỏi tâm thức; đó là sự *dịch chuyển ra khỏi hiện tượng giới*. Mâu thuẫn đối kháng của các hiện tượng và quan điểm được hóa giải trong Trung quán bằng cách phân tích mỗi học thuyết và phô bày những sai lầm bên trong của chúng; biện chứng pháp Trung quán dung hòa mọi quan điểm không chút dư thừa nào; mà không đưa vào thêm một học thuyết nào khác. Trong biện chứng pháp Hegel, sự hóa giải các mâu thuẫn là nỗ lực đạt đến bằng cách tổng hợp chúng thành một thể thống nhất. Tổng đề của các mệnh đề đối lập không tháo bỏ hoàn toàn mọi mâu thuẫn, thậm chí đối với triết học Hegel; bởi vì, tổng đề đầu tiên là khởi điểm cho tổng đề tiếp theo. Sẽ không có giới hạn hợp lý cho vòng xoáy tròn ốc bất tận này vốn được xem là những thực thể nào lên đến cực điểm trong bất kỳ hiện tượng nào, nếu hiện tượng đó là Tuyệt đối trong chính nó. Đây là song đề: hoặc là đối lập được loại bỏ ngay trong chính tổng đề bộ ba (triadic synthesis) và không có sự chuyển dịch xoắn ốc; hoặc là dù có vô hạn tổng đề thì cũng không thể nào loại trừ nó được. Bởi vì làm sao chúng ta có thể thừa nhận rằng sau vô hạn những biến dịch, tiến trình biện chứng pháp đột nhiên thủ tiêu cái khác và phát triển hoàn toàn cái bên trong. Đó là bản chất tư tưởng, vì tư tưởng, là đối lập với một *cái khác*, vốn không bao giờ toàn vẹn nhất thể trong nó. Thực tế, đồng nhất Tuyệt đối với tư tưởng có nghĩa là làm cho nó thành cái tương tự vô hạn (spurious infinite) như cách hiểu

của Hegel; vì ‘*cái khác*’ tất yếu là đứng bên ngoài và không thể bao hàm trong tư tưởng.

Có một đoạn văn rất ý nghĩa trong tác phẩm của chính Hegel, có thể xác thực cho nhận định của chúng ta.

‘Sự hoàn tất của Cứu cánh vô hạn (infinite end)^[26] đó, do vậy, chỉ nằm trong sự *loại trừ ảo tưởng khiến tưởng rằng nó chưa hoàn tất*. Cái thiện, Thiện Tuyệt đối, đang tự hoàn thành chính nó không ngừng trên thế gian, và kết quả là nó không cần chờ đến chúng ta, mà lại sẵn sàng trong trạng thái tiềm ẩn, cũng như trong trạng thái thực sự đã thành tựu. Đây là ảo tưởng mà chúng ta đang sống trong đó. Cùng lúc, chính nó cung cấp cho chúng ta động lực hiện thực hóa để qua đó, làm nơi ý cứ cho những điều quan tâm trên thế gian. Trong tiến trình vận hành, Ý niệm tạo nên ảo tưởng đó bằng cách dựng lên phản đề để chống lại; và hoạt động của nó chính là loại bỏ ảo tưởng mà nó đã tạo ra. Chỉ có thoát ra khỏi sai lầm này thì sự thật mới hiển lộ. Trong sự kiện này, có sự hòa giải giữa sai lầm và hữu hạn. Sai lầm hay là một *hiện hữu khác (other-being)*, khi bị loại bỏ, vẫn còn là một yếu tố năng động tất yếu của sự thật; vì sự thật chỉ tồn tại nơi mà nó tự làm thành kết quả cho chính mình.’^[27]

Đoạn văn trên lẽ ra phải được trừ tác bởi một Luận sư Trung quán; nhưng trong triết học Hegel nó tỏ ra quá đối chọi với chiều hướng chung trong biện chứng pháp của ông. Cái thiện được thực hiện một cách đời đời, và chức năng của tư tưởng là loại trừ ảo tưởng, có lẽ do nó vô tình tạo ra. Thế thì học thuyết của Hegel về tư tưởng như là tự sáng tạo và đồng nhất với Thực tại, rốt ráo ra sao? Tư tưởng là một biến cố, một ảo tưởng mà chúng ta phải vượt qua trên con đường đưa đến Tuyệt đối.

3. BRADLEY VÀ TRUNG QUÁN

Những vấn đề nan giải trong triết học Hegel đã dẫn đến trường phái Tân-Hegel, với gương mặt nổi bật là

Bradley, đặc biệt giới thiệu sự điều chỉnh quan niệm về Tuyệt đối. Không như Hegel, Bradley quan niệm Tuyệt đối là ‘kinh nghiệm tức thời’ (immediate experience), trong đó mọi dị biệt về hữu hạn đều được chuyển hoá và hợp nhất. Thế nên ông ta hy vọng thoát khỏi những vấn nạn được dự đoán trong triết học Hegel, Tuy nhiên, vẫn giữ lại được công lao vĩ đại của Hegel trong việc hợp nhất các dị biệt. Phê phán biện chứng của ông về các phạm trù kinh nghiệm rất gần gũi với phương pháp biện chứng Trung quán, và rất đáng để đối chiếu những điểm sau:

1. Đối với Bradley, các hiện tượng đều bị ảnh hưởng tính tương quan và mâu thuẫn lẫn nhau. ‘Đối với tư tưởng, những gì không tương quan tồn tại đều là rỗng không.’^[28] (p. 25). Tuy nhiên, một sự vật hiển nhiên phải là cái gì đó để có thể nằm trong mối tương quan. Mâu thuẫn lớn nhất, do vậy, là mâu thuẫn về tính không thể hóa giải của các thuật ngữ và các mối liên hệ. Thuật ngữ phải tồn tại trước tiên trong trật tự có tương quan, nghĩa là mối liên hệ giả định sự tồn tại của thực thể quan hệ (*relata*); thuật ngữ nào không nằm trong mối tương quan thì sẽ dần dần trở nên vô nghĩa, có nghĩa là thực thể quan hệ mà không có mối quan hệ thì trừu tượng vô nghĩa. ‘Mối quan hệ giả định phẩm chất, và phẩm chất giả định quan hệ. Mỗi thứ đều có thể là một cái gì đó kết hợp nhau hoặc tách lìa nhau; và vòng tròn luẩn quẩn mà trong đó chúng xoay vần, không phải là chân lý về thực tại.’. Bradley nói, ‘Tôi đi đến kết luận rằng, quan hệ luận về tư tưởng (relational view of thought)^[29]—bất kỳ những gì vận hành theo cơ chế tương quan thuật ngữ và các mối quan hệ—ắt hẳn chỉ nêu lên trình hiện chứ không phải là chân lý... Do đó, lý trí chúng ta đã bị kết án là nhầm lẫn và phá sản, còn thực tại vẫn nằm bên ngoài, không thể nào nắm bắt được.’ (pp. 28-9).

2. Đây là nguyên tắc của biện chứng pháp Bradley, do chính ông phát biểu trọn vẹn; và điều này tương tự như biện chứng pháp Trung quán, hai sự vật không thể hình dung được là đồng nhất hay dị biệt thì không thực hữu.^[30] Bradley xúc tiến áp dụng lý luận này vào những mô thức quen thuộc trong nhận thức của chúng ta về thực tại, chẳng hạn, Bản thể-thuộc tính, Không gian-Thời gian, Hành vi-Nhân quả, Tự ngã. Để minh họa điều này trong trường hợp nhân quả, Yếu tính của nhân quả là một vật trở nên hay sinh khởi thành một vật khác; nhưng tiến trình này hoàn toàn không thể hiểu được. ‘A trở thành B, và sự chuyển biến này cảm thấy là không tương thích với A. A thuần túy chỉ là A thuần túy, và nếu nó chuyển biến thành cái gì khác, thì cái khác đó phải là cái có liên quan.’ (p. 46). Vấn đề nan giải căn bản này có thể phát biểu như sau: ‘Nếu quả khác với nhân, thì làm sao việc gán sự khác biệt có thể được bảo vệ cho hợp lý? Mặt khác, nếu nó không khác biệt, thì tương quan nhân quả không hiện hữu, và sự khẳng định tương quan nhân quả là điều trớ trêu. Không có cách nào thoát khỏi vấn nạn cơ bản này’. Điều khó khăn là: ‘Tương quan nhân quả phải tương tục’ Tuy nhiên, ‘nó không thể tương tục.’ (p. 51-2).^[31]

3. Cả Bradley và Trung quán đều nhất trí với nhau là không một hiện tượng nào được miễn trừ trong mối tương quan tồn tại.^[32] Chúng chỉ là trình hiện, không phải là thực tại. Tuy nhiên, có sự khác biệt đáng kể giữa biện chứng pháp Trung quán và biện chứng pháp Bradley. Dấu hiệu của biện chứng pháp Trung quán là ý thức về Ảo tượng siêu nghiệm, phát sinh từ mâu thuẫn của những quan niệm hoàn toàn đối lập nhau về thực tại, chẳng hạn, quan niệm về tự ngã (ātman) và vô ngã (nairātmya). Trong toàn bộ tiến trình biện chứng pháp, luôn luôn có sự phân biệt rõ ràng giữa quan niệm giáo điều (dogmatism) với Bất-nhã (tính phê phán). Biện chứng pháp Trung quán bác bỏ cả hai

luận điểm, và mọi luận điểm cho bất kỳ vấn đề nào, và nó có giản đồ tứ cú (*catuskoti*) cho mọi hệ thống triết học. Biện chứng pháp Trung quán là một phê phán ý thức triết học. Chúng ta không thấy trong triết học Bradley một giản đồ về các luận điểm (*schema of alternatives*) như vậy; cũng không thấy có ý thức nào rõ ràng về ảo tưởng siêu nghiệm. Các phạm trù tư tưởng, như bản thể, không gian, thời gian, v.v... chỉ được dùng ngẫu nhiên và đều bị phê phán.

Chúng ta cũng thấy rằng biện chứng pháp Trung quán, khi phê phán mọi quan điểm, đều không đưa ra lập luận riêng của mình; vì họ không tự giao phó mình cho một quan niệm nào cả. Trung quán luôn luôn kiên trì vận dụng phương pháp quy mậu luận chứng (*reductio ad absurdum; prasangāpādanam*). Ta phải thừa nhận rằng, Bradley không có một tiến trình cụ thể nào trong việc phê phán các quan điểm triết học. Thậm chí ông còn đưa ra một luận điểm đối lập và viện dẫn những lập luận không quen thuộc với đối phương. Tất cả những điều này rõ ràng là thiếu hệ thống.^[33]

4. Sự khác biệt lớn nhất giữa Triết học Trung quán và Bradley là quan niệm của họ về Thực tại và mối tương quan của nó với trình hiện. Khi chúng ta phủ nhận bất cứ điều gì là trình hiện, liệu chúng ta có biết điều gì đó một cách chính xác về thực tại tính hay không? Bradley đưa ra những nội dung tích cực của thực tại tính như sau:

- (i) thực tại tính phải tự nhất quán (*self-consistent*);
- (ii) thực tại tính phải có tất cả mọi trình hiện; và
- (iii) thực tại tính là kinh nghiệm.

Thực tại tính phải tự nhất quán và tự mãn túc (*self-contained*), thì chỉ Tuyệt đối mới có thể xác lập được hai điều kiện đó. Trung quán định nghĩa Chân thật (*tattva; real*) là vô... (*aparapratyayam; Non-dependent*), vô phân biệt (*nirvikalpam; Non-conceptual*), v.v... Nhưng làm sao

đề đạt đến Chân thật? Câu trả lời của Bradley là: ‘Chúng ta biết được mọi thứ trở thành trình hiện là vì tính tự mâu thuẫn, và những gì tự mâu thuẫn thì không phải là thực hữu.’ ‘Phê phán bất kỳ điều gì đều phải vận dụng tiêu chuẩn của thực tại tính.’ (p. 120) ‘Thực tại tối hậu như vậy là không tự mâu thuẫn với chính nó... ngay cả khi cố gắng hoài nghi điều ấy, chúng ta vẫn ngầm thừa nhận hiệu lực của nó.’ (p. 120). Nhưng cách hiểu này có vẻ chỉ thuần *hình thức*, và không thể tạo ra được tri thức chân thật; cũng không thể ngăn ngừa mọi người khác khởi đầu bằng một tiêu chuẩn khác. Hệ quả không rõ ràng: phải chăng ban đầu chúng ta chúng ta có được tri thức về thực tại, và do vậy kết án hiện tượng là không khế hợp với tiêu chuẩn của chúng ta? Nếu như thế, thì không chứng tỏ được làm sao để chúng ta đạt được tri thức về thực tại một cách bí mật và an toàn như vậy, và sự lên án trình hiện trở nên hoàn toàn vô cơ. Do đó, phải còn một phương pháp nào đó. Mâu thuẫn nội tại cố hữu của trình hiện tự nó dẫn chúng ta đến tri thức về thực tại. Đây là phương pháp của Trung quán.

Phải chăng *sự vật* tự mâu thuẫn nhau? Các trình hiện có xung đột và mâu thuẫn nhau chăng? Chúng không phải như vậy, trừ phi hiểu theo nghĩa ẩn dụ. Chỉ có sự mâu thuẫn và xung đột trong quan niệm của chúng ta về hiện tượng giới, chứ không có mâu thuẫn đó trong sự vật. Tư tưởng chúng ta có thể bất đồng với hiện tượng, do vậy cần phải được ngăn lại. Thế nên, điểm khởi đầu thực sự của triết học Bradley chính là ý thức về ảo tưởng siêu nghiệm—là mâu thuẫn của các hệ thống triết học. Sự thất bại này trong việc đánh giá bản chất mâu thuẫn đã tạo nên yếu điểm cơ bản của Bradley như là một triết gia.

Có lẽ Bradley đã đồng nhất một cách vô thức tư tưởng với Thực tại, do vậy những gì chỉ là mâu thuẫn trong tư tưởng, cũng được ông xem chính là mâu

thuần trong tự thân sự vật. Và điều này cung ứng đầu mối cho luận điểm thiếu nhất quán của Bradley, cho rằng các trình hiện cũng có một phần chân thực, thế nên cũng cấu thành thực tại. Ông nói: ‘Những gì bị phủ nhận vì là trình hiện, chính là do đó mà nó không chỉ là phi thực thể. Nó không thể bị đóng khung toàn bộ và bị loại trừ, và do vậy nó phải rơi vào một phạm trù nào đó, trình hiện phải thuộc về thực tại. Thực tại tính phải bao hàm trình hiện và không thể nào kém hơn trình hiện được.’ (p. 404). Làm thế nào để các trình hiện hợp nhất một cách chính xác, và những nốt nhạc chói tai trong đó ngân lên thành hợp âm, thì chưa có chỗ nào làm cho rõ ràng. Hình thức nào mà khổ đau, tội lỗi, xấu ác và tính hữu hạn được lưu giữ? Liệu có thể duy trì chúng tất cả mà không cần hiện tượng hóa cái Tuyệt đối, nghĩa là biến nó thành một bó gồm những thực thể không tương thích chăng?

Sự xung đột có phải là thành tố tạo nên bản chất sự vật hay không? Nếu đúng, thì chúng ta không bao giờ hóa giải được xung đột mà không hóa giải sự vật cùng lúc; lúc đó chẳng còn lại điều gì để được xem là Tuyệt đối cả. Nếu không đúng, thì chúng ta đã nhìn sự vật mâu thuẫn và xung đột là sai lầm, sự nhầm lẫn mà không tìm được chỗ đứng nào trong thực tại. Đó là trạng thái thuộc về nhận thức luận (epistemological) chứ không phải là bản thể luận (ontology).

Đây là vấn đề thực tế giữa triết học Bradley và Trung quán. Theo Bradley, ngay cả sự vật bị phủ định nó vẫn tồn tại. Lập trường Trung quán dĩ nhiên buộc phải chấp nhận rằng cái *ngoan không* (*blank nothing*) ^[34] thì không thể phủ định nó được. Điểm then chốt là thực trạng nội dung bị phủ định. Đối với lập trường Trung quán, trên cơ sở lập luận thuộc bản thể luận (ontology), tồn tại trong chính nó là không bao giờ bị phủ nhận. Do vậy nếu có một thứ gì bị phủ nhận, thì nó chỉ bị phủ nhận trên phương diện

nhận thức luận (epistemological) mà thôi. ^[35] Bradley có thể nói rằng trình hiện được duy trì tương tục trong vài dạng thức, mà không cần đến tính trừu tượng và xung đột của nó. Nhưng làm sao để chúng ta có thể khẳng định tính đồng nhất của trình hiện có trong tri giác hữu hạn cùng với trình hiện có trong kinh nghiệm Tuyệt đối? Không cần phải bác bỏ rằng nếu trình hiện không bị hấp thu vào trong Tuyệt đối, nếu cả hai đều bị tách lìa, thì lẽ ra có hai thực tại tính. Đối với Trung quán, cả đối với Duy thức và cả triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta), Tuyệt đối chính là thực tại tính của trình hiện. Do vậy Tuyệt đối cùng lúc vừa siêu việt vừa nội tại: siêu việt vì nó vượt qua thường nghiệm tính của trình hiện; nội tại vì nó là yếu tính của trình hiện, do đó nó không khác biệt với nhau. Đây là mối tương quan độc đáo giữa Tuyệt đối và Hiện tượng. Nôn nóng của Bradley, muốn duy trì trình hiện *như là trình hiện*, chỉ có thể có kết quả trong Tuyệt đối nhưng toàn thể là trình hiện; không nên có một phân biệt nào, dù thuộc nhận thức luận giữa hai cái, tự thân trình hiện chính là Tuyệt đối.

Phát xuất từ triết học Hegel, Bradley quan niệm Tuyệt đối như là kinh nghiệm:

‘Chúng ta nhận thức rằng, qua phản tỉnh, để một sự vật được xem là thực hữu, hay thậm chí để tồn tại, nó phải nằm trong phạm vi cảm giác—kinh nghiệm giác quan, nói vắn tắt, kinh nghiệm và giác quan là thực tại, và những gì không nằm trong hai lĩnh vực này là không thực hữu’.

Dù đây là điểm tiến bộ đối với triết học Hegel, nhưng Bradley không làm rõ bản chất và nội dung của kinh nghiệm. Ông hoàn toàn biết rõ tính bất tương xứng của tư tưởng, và mâu thuẫn cố hữu trong nó nhờ vào sự tách rời ‘cái đó; *that*’ (thực tại) với ‘cái gì; *what*’ (nội dung của quan niệm). Thế nên Bradley không khước từ một cách hiển nhiên rằng, tư tưởng chỉ đem đến cho chúng

ta trình hiện mà thôi; thậm chí ông còn nói rằng tư tưởng cấu thành Tuyệt đối. Điều này là nhằm lẫn và không nhất quán. Bradley trình bày trong lý thuyết này và trong các học thuyết khác, như trong tác phẩm *Degrees of Reality and Truth* và mối tương quan giữa Hiện tượng và Tuyệt đối, đã cho thấy ông chịu ảnh hưởng của triết học Hegel. Hầu hết những lý thuyết này đều là đối tượng bị phê phán. Tuy thế, Trung quán, xác định rằng Tuyệt đối siêu việt tư duy, là sự hợp nhất và là thực tại tính của mọi hiện tượng, là Trực giác bất nhị–tức Bát-nhã ba-la-mật-đa.

[1] *Triết học Ấn Độ (I.P.)*. Vol. I, 648, 664 ff. Vol. II pp. 524 ff, (Śaṅkara với Bradley) 527 ff. (Śaṅkara với Kant) 538 ff. (với Hegel) v.v.... Stcherbatsky: *Buddhist Nirvāṇa*, pp. 51 ff. (Trung quán với Hegel, Bradley và các triết gia khác).

[2]*Francis Herbert Bradley (1846-1924), triết gia Duy tâm luận của Anh. Tác phẩm quan trọng nhất của ông là *Appearance and Reality* (1893).

[3] ‘Bãi chiến trường cho những cuộc tranh luận không cùng đó được gọi là siêu hình học.’ (p. 7)... ‘Nói như thế, tôi không có ý cho rằng đây là phê phán những tác phẩm và các hệ thống triết học, mà phê phán khả năng của Lý tính nói chung, về tất cả những tri thức mà Lý tính cố gắng đạt đến hoàn toàn độc lập với kinh nghiệm.’ *Critique*, p. 9.

[4] *Critique* pp. 298-9.

*Hán: siêu nghiệm đích hư ảo 超驗的虛幻

[5]*Hán: năng tri đích tâm thức 能知的心識

[6] *Critique*, pp. 23-4.

[7] Sôi kháng dường như trong nhiều dạng: khác biệt giữa đối tượng tri giác (percept) và khái niệm (concept), vật-tự-thân (nhiều tầng của cảm giác) và phạm trù tiên nghiệm của tư duy; Tuyệt đối (Bản thể) và Ý niệm về Lý tính (Ideas of Reason).

[8] *Critique*: p. 30. ‘Từ những điều đã được nói trước, rõ ràng là ngay cả giả định nhân danh vận dụng tính thực tiễn tất yếu của tôi–

về Thượng đế, tự do, và bất tử, là không được phép, trừ phi cùng một lúc, lý tính tư biện cũng bị lấy đi tính khoe khoang đạt đến nội quán siêu việt.’

[9] *Critique*: pp. 299-300.

[10] *Critique*: p. 298.

[11] *Ibid*: p. 298

[12] ‘Quả thực chúng ta không thể chứng minh được rằng trực giác giác quan là trực giác khả dĩ duy nhất, nhưng chỉ là đối với chúng ta. Mà cũng không thể nào chứng minh được rằng còn có những hình thức trực giác khác nữa là hợp lý. Do đó, dù tư tưởng chúng ta có thể trừu tượng hóa từ những cảm nhận giác quan, thì vấn đề vẫn còn mở ra, ý niệm Bản thể có phải chỉ là một hình thức của khái niệm, hay là, phải chăng khi tách biệt ra thì không còn một đối tượng nào.’ *Critique*: pp. 270-1.

‘Nhưng trong trường hợp bản thể thì không phải là một đối tượng đặc biệt cho nhận thức chúng ta, cụ thể là một đối tượng chỉ có thể nhận biết bằng trí thức; loại kiến thức thuộc về chính đối tượng đó. Vì chúng ta không thể trình bày cho chính mình năng lực nhận thức của mình, năng lực nhận thức được đối tượng của nó, *không phải thông qua các phạm trù một cách rời rạc, mà nhận thức trực tiếp bằng trực giác phi cảm giác*,’ *Critique*: pp. 272-3.

[13] Xem Chương VIII.

[14] Ý nghĩa tích cực và chính xác về luật tự mâu thuẫn (antinomies) trong triết học Kant là: mọi sự vật hiện thực đều liên quan đến sự đồng hiện (co-existence) của các thành tố đối lập. Do đó, Nói cách khác, nhận thức hay nắm bắt một đối tượng có nghĩa là ý thức về nó như là một nhất thể của những định tính đối lập.’ *The Logic of Hegel* (Wallace dịch), p. 100. Tham khảo thêm bài kệ XXIV, 19. Trong *Căn bản Trung quán luận tụng (Mādhyamika Kārikā)*:

apratītya samutpanno dharmah kaścīn na vidyate |
yasmāt tasmād asūnyo hi dharmah kaścīn na vidyate || MK_24,19

未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者⁽¹⁹⁾

Chưa từng có một pháp, Chẳng từ nhân duyên sanh.

Thế nên tất cả pháp, Không gì không phải Không. [19]

[15] Xem lại Chương V.

[16] *Logic* (Library of Philo. Edn.) Vol, I p. 65.

[17] Khởi thủy là ‘Hiện hữu thuần túy (Pure Being) hoàn toàn không có nội dung hay sự choán chỗ–Trực thể thuần túy (Pure immediacy)–Ibid p. 81-2; xem thêm p. 84. ‘Vì nó là Trực thể thuần túy nên không có gì có thể được trực kiến trong đó; nó là rỗng không hay tư tưởng trống không.’ Do đó, Hiện hữu thuần túy cũng chẳng khác gì hư không, hay phi hữu (Non-being). Thế nên Hữu đi ngang qua cái phi Hữu đối lập của nó.

[18]* Gồm chính đề (thesis), phản đề (anti-thesis) và tổng đề (synthesis)

[19] *The Logic of Hegel*, p. 121

[20] *Ibid.* pp. 109-110.

[21] Học thuyết về Cấp độ của Chân lý và Thực tại là hệ quả tất yếu của ý niệm về Chân lý một phần và Chân lý toàn phần. Cả trong hệ thống triết học Hegel và Bradley, học thuyết này đóng vai trò rất quan trọng. Quan niệm của Trung quán về Độ nhất nghĩa để là chân lý duy nhất. Tục đế (vyavahāra; saṃvṛti) không tương ứng với chân lý này, như chúng ta đã biết. Độ nhất nghĩa để là chân lý duy nhất. Còn Tục đế (vyavahāra; saṃvṛti) chỉ là sự thật theo cách gọi quy ước thông thường; nó hoàn toàn hư vọng, dù kéo dài sự tồn tại hay có ích trong thế giới thường nghiệm. Sẽ là sai lầm khi đồng nhất học thuyết ‘Nhị đế’ với các Cấp độ của Thực tại (Degrees of Reality), dù có một số dẫn giải theo khuynh hướng này.

[22]* Hán: đơn thuần phổ biến 單純普遍.

[23]* Hán: tương tự vô hạn 相似無限.

[24] *The Logic of Hegel* p. 93, Xem thêm pp. 174 ff.

[25] na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam |
na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam || MK_25,19

涅槃與世間 無有少分別 世間與涅槃 亦無少分別①⑨

Niết-bàn cùng thế gian, Không có chút phân biệt.

Thế gian và Niết-bàn, Cũng không chút phân biệt. [19]

nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsāraṇasya ca |

na tayoṛ antaraṃ kiṃcit susūksmaṃ api vidyate || MK_25,20

涅槃之實際 及與世間際

如是二際者 無毫釐差別②⑩

Thật tế của Niết-bàn, Và thật tế Thế gian.

Như thế hai thật tế Không hào ly sai biệt. [20]

saṃsāra-nirvāṇayoḥ parasparato nāsti kaścīd viśeṣo,

vicāryamāṇayos tulya-rūpatvāt. M KV. p. 535.

[26]* Hán: vô hạn đích cứu cánh 無限的究竟

[27] *The Logic of Hegel*, pp. 351-2.

[28] Trích dẫn trong phần này đều từ tác phẩm của Bradley nhan đề *Appearance and Reality*, in lần thứ 2 Đại học Oxford, Press.

[29]*Hán: tư tưởng đích quan hệ luận 思想的關係論

[30] ekībhāvena vā siddhir nānābhāvena vā yayoh |
na vidyate tayoh siddhiḥ katham nu khalu vidyate || MK_2,21
去去者是二 若一異法成 二門俱不成 云何當有成⑲

Do đi biết người đi, (Người đi) không cần sự đi khác.

Vì trong một người đi, Không có hai sự đi.[21]

[31] hetoh phalasya caikatvam na hi jātūpapadyate |
hetoh phalasya cānyatvam na hi jātūpapadyate || MK_20,19
因果是一者 是事終不然 因果若異者 是事亦不然⑲

Nhân quả là nhất thể, Điều này tất không đúng.

Nhân quả là dị thể, Điều này cũng không đúng. [19]

[32] apratītya samutpanno dharmah kaścīn na vidyate |
yasmāt tasmād asūnyo hi dharmah kaścīn na vidyate || MK_24,19
未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者⑲

Chưa từng có một pháp, Chẳng từ nhân duyên sanh.

Thế nên tất cả pháp, Không gì không phải Không. [19]

[33] Tuy nhiên, Radhakrishnan đã có một thẩm định khác. So sánh hai hệ thống triết học, ông nói: ‘Chúng ta nên lưu ý về nỗ lực của Bradley, vì nguyên lý chung là giống nhau cho cả hai trường hợp. Dĩ nhiên, ở đây chúng ta không có được sự áp dụng rõ nét mang tính hệ thống vốn đã tạo nên sự vĩ đại trong siêu hình học của Bradley. Nỗ lực của Long Thụ là không trọn vẹn, cũng chẳng có phương pháp như của Bradley. Long Thụ thiếu niềm đam mê về tính hệ thống và tính cân đối như của Bradley, nhưng Long Thụ nhận biết rõ nguyên lý chung, và tác phẩm của Long Thụ là một thể đồng nhất, mặc dù nhiều chỗ khiếm khuyết hoặc rườm rà.’ I.P. Vol. I p. 648. Tôi có kết luận trái ngược, vì những lý do đã nêu trên.

[34]*Chẳng hạn, như quy mao (lông rùa), thổ giác (sừng thỏ), v.v..., trong kinh luận Phật giáo.

[35] Cf. MK. XXIII 24-5.

CHƯƠNG 13

TUYỆT ĐỐI LUẬN CỦA TRUNG QUÁN, DUY THỨC VÀ PHỆ-ĐÀN-ĐA (VEDĀNTA)

1. NHỮNG ĐIỂM KHÁC BIỆT CỦA TÍNH TUYỆT ĐỐI TRONG HỆ THỐNG TƯ TƯỞNG ẤN ĐỘ.

Đối với giới nghiên cứu triết học Ấn Độ, những Tuyệt đối luận khác nhau là trình bày những vấn đề trọng yếu nhưng nan giải. Chúng ta đã đối diện với tánh không của Trung quán, với *Vijñaptimatratā* của Duy thức phái (Vijnānavādin), với Phạm (Brahman) của triết học Phệ-đàn-đa, với Tuyệt đối Tự tại chủ (Īśvarādvaita) trong hệ thống triết học nhận thức luận (Pratyabhiññā), với Thanh trung Phạm (Śabda Brahman) của Văn pháp học phái (Vaiyākaraṇa) và có thể trong một số học phái nhị nguyên luận (advaitism) khác nữa.

Người ta thường quan niệm rằng thực ra không có khác biệt gì giữa tính Tuyệt đối giữa các hệ thống triết học này; sự khác nhau đó chỉ là bên ngoài, và chỉ do khác nhau về mặt thuật ngữ mà thôi.

Nếu vậy thì tại sao Phệ-đàn-đa lại phản bác Trung quán, và Trung quán phản bác Duy thức và ngược lại. Đó là chỉ nói đến vài trường hợp? ^[1] Chúng ta được yêu cầu phải tin rằng do hoặc là thiếu hiểu biết lẫn nhau giữa các hệ thống triết học hay là do cuồng tín tôn giáo, nên đã nhận làm bạn thành thù; do vậy đã có những xung đột nghiêm trọng giữa các hệ thống triết học chống đối nhau. Thậm chí còn có ý sa đà vào sự bác bỏ nhau đó.

Chẳng hạn như Th. Stcherbatsky đã nói: Có rất ít sự khác nhau giữa Phật giáo và triết học Phệ-đàn-đa... một trường hợp mà *Thương-yết-la cẩn thận giấu kín*. Nhưng những tác phẩm về sau, như *Phệ-đà yếu giải (Vedānta Paribhāṣā)* hay *Chính lý tinh yếu (Nyāya Makaranda)*, thì các *lượng (pramāṇa)* mới được thiết định như là bằng chứng cho sự hiện hữu của Brahman. Khi phê phán các kinh điển Vedānta-Sutra, II, ii, 28, *Thương-yết-la (Śaṅkara)* khi tranh luận về Duy tâm luận (idealism) Phật giáo, phải viện dẫn *những luận điểm mà chính ông không tin một chữ*, vì đó là những lập luận đã được hầu hết các Luận sư Thực tại luận (realism) sử dụng. Do đó, ông không tranh luận về *sva-matena*, mà tranh luận về *paramatam āśritya*, ^[2] là phương pháp lý luận thịnh hành trong giới các học giả Ấn Độ đương thời.

Giải thích của Deussen về điểm này (Op. cit. p. 260), như là với ý định minh chứng cho tục đế (vyavahāra satya) là một hiểu lầm, vì Phật giáo không bao giờ bác bỏ thế đế (vyavahāra) hay tục đế (saṃvṛti). Đối lập lại ý kiến của M. Walleser (*Der ältere Vedānta*, p. 43) ^[3] cho rằng khách quan tính của ý tưởng chúng ta là có ý nghĩa, phải chứng minh được rằng các Luận sư Phật giáo không bao giờ phủ nhận hình thức nhận thức khách quan (jñānakara), và *Thương-yết-la* phát biểu rõ ràng rằng chính các sự vật khách quan, chứ không phải ý tưởng chúng ta, là có ý nghĩa—*tasmād artha-jñānayor bhedaḥ*. ^[4]

Những cách giải thích như vậy mang tính khoa đại, và ngụ ý ngoài cách đó ra thì không còn cách nào khác để giải thích các sự khác biệt mà không có động cơ quy kết tội. Vấn đề vẫn chưa giải quyết được vì đó là cách tiếp cận bằng phương pháp ngôn ngữ học và lịch sử. Bây giờ chúng ta đã biết đầy đủ về các hệ thống triết học và hàm ý của từng hệ thống nên không còn bị nhầm lẫn nữa. Chúng ta muốn có một khái quát để có thể đặt các Tuyệt đối luận khác nhau mà không làm mất đi những dị biệt sinh động của chúng, vào đúng vị trí của nó trong một lược đồ tổng thể.

2. QUAN ĐIỂM CỦA PHỆ-ĐÀN-ĐA KHÁC BIỆT VỚI NHỮNG HỆ THỐNG TRIẾT HỌC KHÁC

Chúng ta nên đứng trên quan điểm tốt hơn để hiểu cả ba Tuyệt đối luận này, nếu trước tiên chúng ta muốn hiểu được lập trường mà hệ thống triết học này dùng để phê phán hệ thống triết học kia.

Luận điểm mà triết học Phệ-đàn-đa dùng để phê phán triết học Trung quán rất đơn giản hơn là một kết tội văn tắt về hệ thống Trung quán là chủ nghĩa hư vô (nihilism), thậm chí không đáng để quan tâm. Một câu rất có ý nghĩa trong lời chỉ trích là: ‘Không thể nào phủ nhận thế giới thường nghiệm mà không thừa nhận một thực tại tính khác; bởi vì, phủ nhận một sai lầm là thừa nhận chân lý chung mà sai lầm ấy làm căn cứ.’ [5]

Trong sự sáng tỏ từ trình bày quan niệm về Tuyệt đối của Trung quán, dựa trên những phát biểu rõ ràng của những nguyên bản và lý luận toàn diện của hệ thống, tất nhiên chúng ta không thể tán thành cách giải thích này về tánh không (śūnyatā). Có thể cho rằng hầu hết các nhà phê bình hệ thống Trung quán đều chưa vượt qua được chữ không (Śūnya; Void) vốn gây nhiều nỗi kinh hoàng đó. Họ đã làm cho vấn đề quá dễ dãi để phản bác hệ thống bằng cách lên đưa vào một lý thuyết, đúng ra là điều phi lý,

mà Trung quán không bao giờ chấp nhận. Nếu các thuộc tính tích cực như *có* (sat, bhāva) là phủ định của Tuyệt đối, thì những thuộc tính tiêu cực như *không* (asat, abhāva) cũng bị phủ nhận như nhau, có lẽ với cường độ mạnh hơn. Chúng ta được cảnh báo thường xuyên là không được xem tánh không là phủ định (negation), thấy không có gì (abhāva-dṛṣṭi).^[6] Chân thật (Tattva) tức Thực tại (Real) hiển nhiên phải được chấp nhận; nhưng chúng ta bị cấm không được mô tả và che phủ nó bằng những thuật ngữ mang tính thường nghiệm. Mọi Tuyệt đối luận, kể cả triết học Phệ-đàn-đa, đều làm việc này. Tuyệt đối được xem là thực tại tính của các pháp (dharmāṇām dharmatā),^[7] hay là bản thể (bhūta-koṭi; true nature), chân như (tathatā; suchness). Nó được đồng nhất với Hiện hữu viên mãn (Perfect Being),^[8] tức Như Lai, như ta đã thấy. Tuy nhiên, chúng ta cố gắng chứng tỏ làm thế nào mà những sai lầm này được nảy sinh. Thái độ ‘không có học thuyết về thực tại’^[9] của Trung quán bị hiểu lầm là học thuyết về ‘vô thực tại tính.’^[10] Các hệ thống triết học khác thường quen với các hệ thống lý luận, nên khi họ không thấy có sẵn một chủ đề nào về Thần (God), linh hồn (soul), vật chất (matter), v.v... trong Trung quán, nên các hệ thống triết học khác liền gán cho nó là chủ nghĩa hư vô (nihilism), dành cho nó không chút thiện cảm. Quan điểm phê phán của Nhận thức luận (epistemological) thuần túy tránh được cái nhìn thiếu thiện cảm này. Trái lại, Thương-yết-la (Śāṅkara) trình bày Duy thức (Vijñānavāda) một cách hoàn chỉnh và công bằng,^[11] và phê phán của ông đứng vững từ quan điểm riêng của ông. Thương-yết-la chỉ ra rằng thực tại tính đơn thuần của Duy thức được nỗ lực chứng minh trên các nền tảng:

(i) Sự hiện hữu của vật thể, dưới dạng cực vi hay một toàn thể cấu thành từ cực vi, đều là không bền vững; điều này ảnh hưởng đến mọi quan điểm của chúng ta về sự vật

như phổ quát và riêng biệt, toàn thể và từng phần, bản thể và thuộc tính, v.v...

(ii) Vật thể tồn tại tách rời nhận thức là điều không thể hình dung; Tuy nhiên, nhận thức phải là không thay đổi và không thể thiếu được Đây là luận điểm của Duy tâm luận (idealistic): *‘tồn tại tức là được cảm nhận bằng giác quan.’*^[12]

(iii) Ý thức có thể tồn tại không cần đối tượng, như trong giấc mơ, v.v... . (svapnādivac cedam draṣṭavyam); không thể phủ định hoạt động tư tưởng của thức, vì nó là tự chứng (svasaṁvedya; self-revealed).^[13]

(iv) Chúng ta có thể dễ dàng giải thích sự sinh khởi của các trạng thái nhận thức khác nhau với những nội dung khác nhau bằng giả thiết đơn giản hơn của Duy thức.

Chính sự vật khai mở tự thân bằng những chủng tử tập khí (vāsanā) khác nhau tiềm ẩn trong nó. Tất cả những lập luận này đều được vận dụng thực sự bởi Duy thức phái (Vijñānavāda), và ngay cả Thương-yết-la (Śaṅkara) cũng sử dụng những từ ngữ trong các chuyên luận của họ.

Phê phán của ông về Duy thức phái (Vijñānavāda) là một công trình sắc sảo và nổi bật; nó nêu lên một cách đáng ngưỡng mộ những điểm khác biệt chính yếu giữa triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức.^[14]

(1) Dữ liệu cảm giác hay trần cảnh (bahyo'rtha) không thể bị phủ định, vì nó đều được nhận biết trong mọi hành vi nhận thức.^[15]

(2) Hoàn toàn vô nghĩa khi xem tự thân hoạt động nhận thức là đối tượng nhận thức; vì bản chất nhận thức là để khai mở trình hiện, phơi bày cho chúng ta, và không sáng tạo nội dung từ trình hiện đó. Việc ấy không thể nào được gọi là tri thức được.

(3) Ngay cả trong phủ định của các luận sư Duy tâm luận (idealistic) về vật tự-thân (thing-in-itself), khi phát biểu rằng thức dường như thấu tóm cả hình thái của nội

dung như thể có sự vật tồn tại khách quan (yad antar jñeyarūpam *bahirvad* avabhāṣate), vẫn thừa nhận, với hàm ý, thực tại tính của đối tượng khách quan. Nếu các luận sư Duy tâm luận (idealistic) không biết, như cách giả vờ, về vật-tự-thân (thing-in-itself), thì làm sao họ nói về việc thức thấu tóm cả hình thái của nội dung như thể có sự vật tồn tại khách quan, v.v...? Không thể làm một đối chiếu với một thực thể (khách quan) mà nó không tồn tại (theo giả định của các luận sư Duy tâm luận).^[16] Lập luận của Thương-yết-la (Śaṅkara) là thậm chí sự xảy ra của ảo tưởng giả định, thì vẫn có cái gì đó được giả định.

(4) Nếu không có đối tượng khách quan, thì cũng không có biểu thị của nó trong nhận thức. Đây thực sự là một luận điểm đối lập đối với các lập luận của các luận sư Duy tâm luận (idealistic) về tính vô hiệu lực của đối tượng khi tách lìa nhận thức. Quan điểm của Thương-yết-la (Śaṅkara) đồng nhất với quan điểm của Kant và Trung quán, có nghĩa là nếu không có đối tượng khách quan giả định thì cũng không có nhận thức.

(5) Sự phân biệt giữa giấc mơ và ý thức khi thức tỉnh, có nghĩa là phân biệt giữa tri giác chân thực và tri giác sai lầm, là không thể nào có được, ngoại trừ với lập luận rằng: đối tượng của kinh nghiệm khi tỉnh là giả định, độc lập với hành vi nhận thức; trong khi trong giấc mơ thì đối tượng không do giả định. Mọi nội dung nhận thức đều là biến hiện bên trong của thức, vậy thì trên nền tảng nào mà các luận sư Duy tâm luận (idealistic) giải thích được sự phân biệt giữa đúng và sai? ^[17]

Những lập luận này của Thương-yết-la không có nghĩa là, như hiểu lầm của một số diễn giải trong thời hiện đại, rằng ông chấp nhận thực tại tính của thế giới thường nghiệm, *như thể nó đang trình hiện trước chúng ta*. Vì như thế là từ bỏ lập trường Tuyệt đối luận của ông. Quan niệm về Tuyệt đối, về Phạm (Brahman) của Thương-yết-la không

thể thoát khỏi những định tính thường nghiệm; không thể là (nirdharmaka). Quan điểm của Thương-yết-la là trong mỗi kinh nghiệm, những cái giả định, đều có vật-tự-thân thực sự, nó làm chất liệu nền thụ động cho sự áp đặt các phạm trù tư duy (như dị biệt, biến dịch, đặc thù). Thế giới thường nghiệm của trình hiện thì thực hữu, nhưng về Brahman, theo Thương-yết la, nhận thức là tri thức về đối tượng giả định; nó tùy thuộc vào sự vật (vastutantram hi jñānam). Chức năng *nhận thức* không thể được tạo nên hay thậm chí không thể bóp méo đối tượng (giả định); nó chỉ *tiết lộ, phát hiện*^[18] sự vật tồn tại hoàn toàn trong mọi khía cạnh (pariniṣṭhitavastu). Lý tưởng về Tri thức thuần túy (Pure knowledge) là nhận ra sự vật như nó đang là, không một dấu vết can thiệp chủ quan vào hình thức, phạm trù hay biểu tượng. Tuy nhiên, không một kinh nghiệm thường nghiệm nào thỏa mãn được lý tưởng này. Chỉ có tri thức về Brahman là Tri thức thuần túy (pure knowledge); vì hoạt động nhận thức đó hoàn toàn không có thiên kiến chủ quan; nó đơn thuần và trong suốt đến nỗi không thể nào phân biệt được năng tri (tự ngã; ātman) và sở tri (Brahman).

Quan điểm trên có thể tóm tắt, năng tri không sáng tạo ra sự vật, tức đối tượng giả định. Mà chính đối tượng giả định, vật-tự-thân làm cho nhận thức thực hiện khả năng. Đối tượng thực sự của nhận thức không hiện hữu trong và thông qua hoạt động nhận thức của chúng ta, có nghĩa là *trong mối tương quan* với nhận thức của chúng ta; nhưng tự hiện hữu một cách độc lập. Chỉ có cái đó mới thực hữu (sat; real) trong chính nó, mà không cần đến bất kỳ vật nào để được là nó. Trái lại, *cái nằm trong mối tương quan* với hoạt động nhận thức của chúng ta là trình hiện (prātibhāsika); toàn thể sự hiện hữu đến cùng tận của nó đều nằm trong mối tương quan này.

Theo tiêu chuẩn này, chỉ có Hiện hữu (Being) là Thuần túy (Pure), có nghĩa là bất biến (changeless), phổ quát (universal), có nghĩa là không bị biến đổi trở thành tướng riêng và tự chủ (self-evident; unrelated), tức là không bị chi phối bởi các mối liên hệ—thì mới là thực hữu; chỉ như thế mới là đối tượng chân thực của nhận thức. Đó là Tuyệt đối, là Brahman. Pháp biến dịch (trở thành; becoming) là pháp hữu vi; không phải là tồn tại trong chính nó. Vì là pháp đặc thù nên nó phải liên hệ với các pháp đặc thù, nên đối lập với các pháp khác. Tính chất tự chứng (svayamprakāśa) là không cần đến một thứ gì khác mới được hiển nhiên; nó hiển bày tức thì mà không cần đến hoạt động nhận thức (avedya, yet, aparokṣa). Sự cân nhắc về không gian đã ngăn sự phân tích hàm ý của những gợi ý này ở đây.

Triết học Phệ-đàn-đa phân tích kinh nghiệm từ quan điểm nhận thức; vật-tự-thân (sanmātra, Brahman) là tất cả những gì tồn tại; còn hoạt động nhận thức chỉ có chức năng khai mở mà thôi. Những gì không tồn tại tự chính nó, mà phải qua *nhận thức sở tri* (*being known*) đều chỉ là trình hiện, như ‘dây thừng-con rắn’ trong kho tàng ví dụ. Trong chiều hướng nhận thức luận (epistemological), triết học Phệ-đàn-đa có thể được xem là thực tại luận; bởi vì nó chủ trương thực tại tính của vật giả định, tức vật-tự-thân (thing-in-itself). Chính xác hơn, nên xem triết học Phệ-đàn-đa là một loại Thực tại luận phê phán hay Thực tại luận siêu nghiệm; vì, đối lập với Thực tại luận (realism) ngây thơ, triết học Phệ-đàn-đa cho thấy rằng đối tượng chân thực của nhận thức là siêu việt kinh nghiệm thường nghiệm, và những gì chúng ta biết được qua thường nghiệm chỉ là trình hiện của thực tại, chứ tự thân nó không phải là thực tại. Triết học Phệ-đàn-đa liên hệ mật thiết với triết học Kant và Trung quán hơn là với Duy tâm luận (idealism).

Mặt khác, lập trường Duy tâm luận của Duy thức xem hoạt động nhận thức hay thức (consciousness) là thực hữu duy nhất, và khách thể là sự phóng chiếu, được tạo ra từ thức. Mặc dù Du-già hành tông (Yogācāra) dùng các thuật ngữ như trí (jñāna), thức (vijñāna), duy thức (vijñāpti), tâm (citta), tự chứng (svasamvedana), v.v..., thực ra cũng để chỉ cho những *hoạt động sáng tạo (creative act)* hay ý chí (*will*). Thức trong Duy thức tông thực ra là hoạt động thuần túy (Pure act); *thuần túy* là vì nó không bị chi phối bởi bất cứ điều gì ngoài nó về mặt ý nghĩa tồn tại và chức năng; hoạt động, vì nó không phải là một Hữu thể thụ động như Brahman trong triết học Phê-đàn-đa, mà là một thực thể từ hoạt động sáng tạo không ngừng. Khách thể chỉ là một *cái khác (idam)*, được phóng chiếu từ chính từ sự sáng tạo của thức. Sự phóng chiếu sáng tạo này dĩ nhiên không phải là mang tính chất thường nghiệm, mà là siêu nghiệm; đó là hoạt động của một chủ thể tính sâu kín hơn. Khách thể, do được phóng chiếu từ ý lực của thức, nên chỉ tồn tại *trong* thức và *thông qua* thức, không có gì tách biệt khỏi điều đó. Đây là Duy tâm luận (idealism) *xuất sắc*, và Duy thức là trường phái Duy tâm luận^[19] chân chính duy nhất ở Ấn Độ. Thức là Vũ trụ (Cosmic), là Ý chí phi nhân cách (Impersonal will), tự thể hiện chính nó thông qua phóng chiếu và phản hồi hiện tượng trong thế giới khách quan. Để phân tích ảo tưởng, Du-già hành tông (Yogācāra) chọn lựa, những trường hợp như đối tượng trong mơ, nơi mà hành vi sáng tạo chiếm ưu thế; Phê-đàn-đa chọn nơi mà Hữu thể (Being) chiếm ưu thế. Mỗi hệ thống đều phân tích ảo tưởng và những kinh nghiệm với thiên hướng tri thức hay Ý chí. Thực tại đối với Phê-đàn-đa, là Hữu thể là trình hiện đối với Duy thức và ngược lại.

Song song với Duy thức, ở phương Tây là hệ thống triết học của Fichte hay Hegel, cả hai đều quan niệm Tự ngã thuần túy (Pure Ego), đối với Fichte, và Lý

tính (Reason), đối với triết học Hegel— là tự lập tự tồn (self legislative),^[20] bao hàm và sáng tạo cả hai phạm trù và những đối tượng nằm trong tác dụng của phạm trù đó. Điểm khác nhau giữa triết học Hegel và Duy thức là, Tuyệt đối trong triết học Hegel là Tư tưởng hay Lý tính (Reason), do vậy có tính nhị nguyên đối lập; Tuyệt đối của Duy thức thì siêu việt Lý tính và phi nhị nguyên (advaya; non-dual). Có thêm điểm khác biệt nữa là triết học Hegel vận dụng luận lý biện chứng pháp để rút ra những phạm trù, trong khi Duy thức dùng phân tích tâm lý học (psychological) để phơi bày ba tầng ý thức hoạt động hỗ tương với nhau để phát huy tác dụng của chúng.

3. QUAN ĐIỂM CỦA TRUNG QUÁN VÀ DUY THỨC

Việc Trung quán phê phán^[21] Duy thức đã gây chú ý đến sự khác biệt giữa hai hệ thống. Duy thức lập luận rằng ý thức có thể tự tồn tại mà không cần đến đối tượng khách quan, như đã được thừa nhận trong trạng thái giấc mơ hoặc trong ảo tưởng. Có thể xem ý thức làm phát sinh những nội dung trạng thái khác nhau từ năng lực nội tại (svasakti) của chính nó;^[22] đó là tự quyết định tính, và chịu sự chi phối bởi những quy luật phát triển riêng của nó; đó là sự sáng tạo của đối tượng khách quan. Lại nữa, Thức là tự chiếu (self-luminous), tự tri (svasāṃvittiḥ; self-known), như một ngọn đèn.

Trong tiến trình phê phán gay gắt những luận điểm trên, cả Nguyệt Xứng (Candrakīrti) và Tịch Thiên (Śānti Deva) đều phá đổ lập trường của Duy thức. Phê phán chính yếu là, nếu không có đối tượng sở tri khách quan,^[23] thì thức năng tri không hoạt động được; nếu đối tượng sở tri khách quan đã không thực hữu, như các luận sư chủ trương, thì rốt ráo điều gì được nhận biết?^[24] Tâm (citta) là rỗng không, nó không thể nhận thức chính nó. Nó phải tác động trên một cái gì đó; một hình thức đơn thuần không thể

nào tạo nên nội dung được. ‘Ngay cả con dao sắc bén nhất cũng không thể cắt được chính nó; đầu ngón tay cũng không thể nào chạm được chính nó. Tâm không thể nào tự biết chính nó.’^[25] Làm thế nào để một pháp cùng lúc vừa là năng tri vừa là sở tri, mà không tự phân hai? Nếu pháp đó được nhận biết bởi một hành vi nhận thức khác, thì hành vi nhận thức đó lại được nhận biết bởi một hành vi nhận thức khác nữa, việc đó sẽ dẫn đến phép đệ quy vô cùng (regress ad infinitum).

Như một số kinh luận cho rằng thực tại tính duy nhất của thức đã được Đức Phật nói ra như bước một chuẩn bị^[26] cho học thuyết tánh không (śūnyatā), mà không làm khiếp sợ những tâm hồn yếu đuối. Đó là kinh bất liễu nghĩa (neyārtha) chứ không phải là kinh liễu nghĩa (nītārtha; ultimate teaching). Duy thức thừa nhận sự hiện hữu của các thức (vijñāna) và phủ nhận sự hiện hữu của các pháp khác, do vậy, không thể xem đó là sự phủ nhận cả hai lập trường ‘có’ và ‘không’^[27] vốn đích thực là lập trường trung đạo (madhyamā-pratipad; middle position) của Đức Phật. Chỉ có hệ thống Trung quán mới tương ứng với lập trường này.

Phê phán của Trung quán về Duy thức gọi cho chúng ta sự bác bỏ Duy tâm luận (idealism) của Kant rất nhiều lần^[28] trong *Phê phán Lý tính thuần túy* (*Critique*). Cả Trung quán lẫn Kant đều phủ nhận rõ ràng rằng chúng ta vẫn có thể tự biết mình mà không cần đến nhận thức sự vật khách quan; riêng các phạm trù hay thậm chí ‘cái Ta’ siêu việt (Transcendental ‘I’) là hoàn toàn rỗng không. Về sự vật trong thế giới thường nghiệm, thậm chí chúng cũng sẵn sàng để thừa nhận cách nhìn của thực tại luận. cả hai đều chủ trương rằng Duy tâm luận (idealism) làm đảo lộn cách nhận thức thông thường về hiện hữu khách quan, mà không bù đắp một phương thức hữu hiệu nào. Quan điểm triết học Kant hay Trung quán có thể được đánh

giá là Duy tâm siêu nghiệm luận (Transcendental idealism)^[29] hay Duy tâm luận phê phán (Critical Idealism)^[30] thừa nhận thực tại tính thường nghiệm của sự vật (cả khách thể sở tri và chủ thể năng tri) lẫn phi thực tại tính siêu nghiệm hay phi thực tại tính tuyệt đối. Vì tồn tại hỗ tương nên không có chủ thể thuần túy hay khách thể thuần túy (thing-in-itself, sense-datum) nào thực hữu một cách vô điều kiện. Đây là một dạng Tuyệt đối luận mới, không phải là Tuyệt đối luận của Hoạt động nhận thức thuần túy (Pure Cognising Act) không cần đối tượng của Duy thức, cũng không phải là Tuyệt đối luận của Khách thể (Hiện hữu) thuần túy, siêu việt mọi hình thái trung gian của tư duy (Brahman của triết học Phê-đàn-đa. Phê phán phản tỉnh (Reflective criticism) hay Biện chứng pháp ý thức (Dialectical consciousness)^[31] tự thân chính là Tuyệt đối.

Phê phán của Duy thức về Trung quán là cách giải thích tánh không quá cực đoan và không có cơ sở. Tánh không chẳng phải là phủ định tất cả, mà là phủ định tính nhị nguyên giữa chủ thể và đối tượng trong sự vật. Cái đó, *nơi mà* đạt đến phủ định nhị nguyên (dvaya-sūnyatā), *vẫn hiện hữu*; và nó là vật-tự-thân-tức cái Tuyệt đối. Định thức là:

‘Cấu trúc ý niệm (constructive ideation),^[32] tức hư vọng phân biệt (abhūta-parikalpaḥ) là thực hữu. Tuy nhiên, Vô thực thể (Non-substantiality) tức tánh không (sūnyatā) thì tồn tại trong đó. Cũng trong Vô thực thể (non-substantiality) này mà Cấu trúc ý niệm được lập.’^[33] Thuật ngữ hư vọng phân biệt (abhūta-parikalpaḥ) có nghĩa không phải là bản thân ý niệm sai lầm là tất cả hiện tượng, mà là *nền tảng* của hư vọng phân biệt (abhūtasya parikalpo yasmin). Hư vọng phân biệt này là dòng lực ý thức siêu nghiệm vốn tạo ra từ chính nó vô số hiện tượng, bản thể, tức tự ngã (ātman), các yếu tố, tức pháp (dharma), hay đúng hơn là tạo ra chủ thể, khách thể, v.v... Mọi liên hệ đều

nằm trong đó, chứ không phải nằm giữa nó và cái gì khác nằm bên ngoài nó. Cấu trúc ý niệm tạo nên hiện tượng giới của mỗi tương quan chủ thể-đối tượng, vì nguyên do đó, chúng không thể nào hiện hữu độc lập. Thế giới được cấu trúc bằng mỗi tương quan chủ thể-đối tượng thì phi thực; nhưng điều đó không làm cho hư vọng phân biệt là phi thực; bởi vì, đó là nền tảng cho nhị nguyên phi thực chủ thể-đối tượng này. ^[34] Tuy nhiên, là phi khái niệm. Nếu nó là đối tượng của ý niệm, thì nó cũng phi thực như những đối tượng chất chồng, tức biến kế sở chấp (parikalpita) khác. Nó chỉ được nhận ra bằng trí xuất thế gian (lokottara) hay trí bất nhị.

Theo một ý nghĩa nào đó, có sự khác biệt giữa hư vọng phân biệt và Tuyệt đối tức Viên thành thật tánh (pariniṣpanna), và Tuyệt đối là hoàn toàn siêu việt nhị nguyên tính; trong khi hư vọng phân biệt chịu sự chi phối và áp đặt của nhị nguyên. Trong một nghĩa khác, cả hai đều là đồng nhất; bởi vì, Viên thành thật tánh tức Tuyệt đối chẳng gì khác hơn là hư vọng phân biệt^[35] đã thoát hẳn nhị nguyên tính bất thực ảnh hưởng trong nó. Thế nên mỗi tương quan giữa Tuyệt đối và hiện tượng là vừa siêu việt vừa nội tại (anya, ananya).

Quan niệm trên của Duy thức đã chín muồi sau khi thông qua phê phán lập trường Trung quán và các nhà Thực tại luận (realism). Duy thức tự mình tỏ ra là Tuyệt đối luận của Thức như là Hành vi thuần túy (Pure act), cấu trúc một cách Tuyệt đối nhị nguyên tính của mỗi quan hệ chủ thể-đối tượng. Ngược lại, Phạm (Brahman) là Hiện hữu thụ động (thuần túy), thoát khỏi mọi dị biệt. Phạm không tạo thành, mà sự tạo thành chỉ khả thi trong nền tảng thụ động của Phạm tức sở y (adhiṣṭhāna), vì Phạm tự để nó bị áp đặt. Đối với triết học Phệ-đàn-đa, hoạt động, vốn chỉ có thể đạt được qua giới hạn (sopādhikam kartṛtvam) giả lập một Hiện hữu thuần túy vô hạn, vô sai biệt. Luận lý

nằm đằng sau điều này là, mọi dị biệt đều giả lập tính đồng nhất, mà không có chiều ngược lại (*abheda-pūrvako hi bhedaḥ*). Trong triết học Phệ-đàn-đa, Hoạt động thuần túy được thể hiện trong Tự tại chủ (*Īśvara*) là phạm trù của một trật tự bậc thấp hơn, thuộc về hiện tượng, dù không phải là thường nghiệm. Thế nên đối với triết học Phệ-đàn-đa, Ý niệm thuần túy (*Pure ideation*) tức hư vọng phân biệt của Duy thức là tác động qua vô minh; còn Tuyệt đối, là nền tảng của nó, thì siêu việt Hoạt động. Tuy nhiên, đối với Duy thức, Tuyệt đối trong triết học Phệ-đàn-đa, Brahman như là Vật-tự-thân thuần túy không chỉ trình hiện như là cấu trúc ban sơ (*primordial construct*) của Ý niệm. Kết luận, Tuyệt đối và Vô minh của hai trường phái triết học có thể hoán đổi cho nhau.

Đối với Trung quán, thì cả Vật-tự-thân (*sanmātra* của triết học Phệ-đàn-đa) và Cấu trúc ý niệm (hư vọng phân biệt của Duy thức) là tương quan lẫn nhau; chúng ta không thể có cái này mà không có cái kia. Do cả hai đều là duyên sinh (*prātītya-samutpanna*), do thế nên là Không (*sūnya*). Do đó, Trung quán không do dự khi xem cả vật-tự-thân và các phạm trù Lý tính thuần túy đều là phân biệt (*vikalpa*), là cấu trúc của khái niệm. Phân biệt (*vikalpa*) tức tục đế (*saṃvṛti*), là chướng ngại trực giác vốn là Thực tại trong hệ thống triết học Trung quán. Thế nên có thể thấy rằng phi đối đãi, vô vi, trực tiếp (Trực giác thuần túy) chính là mũi nhọn của cả Tư duy và Hiện tượng (Hành động và Hữu thể). Trong ý nghĩa này, tánh không (*sūnyatā*) hay Bát-nhã có thể được xem là hình thái mang tính phổ quát hơn của Tuyệt đối hơn là của Hiện hữu thuần túy hay Ý niệm thuần túy (*Pure ideation*).

4. HÌNH THÁI CHUNG CHO TẤT CẢ TUYỆT ĐỐI LUẬN

Các Tuyệt đối luận của Trung quán, Duy thức, và Phê-đàn-đa đều phô bày những nét chung về hình thức; chỉ khác nhau trong phương thức tiếp cận, và có thể khác nhau về mặt thực thể mà chúng đồng nhất với Tuyệt đối. Trong tính trạng thực tế của Tuyệt đối, chúng có thể là đồng nhất; ít nhất là chúng ta không có cách nào khẳng định sự khác biệt của chúng; im lặng là ngôn ngữ chính đáng nhất. Tâm điểm vòng tròn có thể đạt đến từ ngoại vi bằng bất kỳ bán kính nào; do không đến được tâm điểm, người ta phải nhận một bán kính khác để có thể cảm nhận chân thật rằng mình đang ở trên con đường chắc thật đến tâm điểm và người khác thì không thể. Bởi vì, mỗi người nhiệt tâm đều có thể thấy được tâm điểm lơ mờ phía trước mình; nhưng anh ta không thể, do bản chất định kiến, thấy được rằng người khác cũng có thể đến được tâm điểm bằng những cách thức riêng của họ.

Trong tất cả các hệ thống, Tuyệt đối là siêu việt, hoàn toàn thoát khỏi định tính thường nghiệm, như *phi pháp* (nirdharmaka), *không*. Tuyệt đối còn là nội tại, là thực tại tính của trình hiện. Tuyệt đối chính là hiện tượng trong hình thức của bản thể. Từ đó, Tuyệt đối chỉ có thể thực chứng được qua trực giác phi thường nghiệm, được gọi bằng nhiều tên khác nhau, Bát-nhã ba-la-mật-đa, trí xuất thế gian (lokottara jñāna) và cảm thọ hiện tiền (aparokṣānubhūti).^[36] Bản chất của kinh nghiệm này nhận thức không do suy luận, là nhận thức trực tiếp và bất khả phân; ở đây bản thể và tồn tại là đồng thời. Hơn nữa, các Tuyệt đối luận đều nhất trí về bản chất và trạng thái của hiện tượng giới vốn là trình hiện. Phát xuất bởi tính phi thường nghiệm từ vô thủy vô minh, trình hiện đó có thể bị phủ nhận hoàn toàn bởi nhận thức đúng đắn về Tuyệt đối.

Bản chất của vô minh và định hướng của nó đến Tuyệt đối là khác nhau trong mỗi hệ thống. Mỗi Tuyệt đối luận thực sự đều là Phi nhị nguyên luận (advaita/advayavādā) hay Bất nhị luận (non-dualism); chúng không thiết lập Tuyệt đối, mà chỉ phủ nhận nhị nguyên, xem nó là ảo tưởng. Và sự phủ nhận này được thực hiện qua biện chứng pháp, chứ không phải trên nền tảng những luận điểm tích cực. Ngược lại, *cái đó*, nhờ nó mà nền tảng trên đó Tuyệt đối được thiết lập sẽ nổi bật như là thực tại tính khác nữa. Điều bị phủ nhận như là ảo tưởng lại khác nhau trong từng hệ thống:

✧ Trung quán phủ nhận khuynh hướng khái niệm hóa tức phân biệt (vikalpa) hay quan niệm (dṛṣṭi); bởi vì, cái hư vọng hóa thực tại tính chính là Trục giác Bát-nhã.

✧ Duy thức phủ nhận tính khách quan; vì điều này làm cho Duy thức có vẻ bị ảnh hưởng bởi nhị nguyên tính của chủ thể-đối tượng.

✧ Triết học Phệ-đàn-đa phủ nhận tính dị biệt (bheda); thực tại là Phổ quát và Đồng nhất.

Trong nội hàm mọi Tuyệt đối luận đều phải định hình sự phân biệt giữa Thực tại (Reality) và Trình hiện (Appearance), giữa Nhị đế (chân đế và tục đế). Kinh điển cũng được giải thích trên nền tảng này—liễu nghĩa (nitārtha; para) và bất liễu nghĩa (neyārtha; apara). Giáo nghĩa trong Phệ-đàn-đa về ba ‘chân lý’ và sự thừa nhận về thể tục pháp (prātibhāsika) là tất yếu, bởi thực thể là trước hết, nó phân tích ảo tưởng thường nghiệm (ảo tưởng bị loại trừ ngay trong kinh nghiệm thường ngày của chúng ta), và áp dụng phân tích này theo cách loại suy vào thể giới hư vọng tưởng. Quan điểm của Duy thức là tương tự. Tuy nhiên,, Trung quán lại trực tiếp đề xuất về thể giới hư vọng như được trình bày trong mâu thuẫn triết học và các quan điểm. Trung quán quan tâm đến

điều mà triết học Kant gọi là Ảo tưởng siêu nghiệm (Transcendental illusion).

Tất cả đều nhất trí trong lý tưởng tu tập tâm linh. Đó là chỉ có trí huệ Bát-nhã (prajñā) hay là Phạm trí (brahmajñāna) mới giải thoát được cho chúng ta, còn các yếu tố khác chỉ là phụ trợ cho điều này. Trạng thái giải thoát (mukti) hay niết-bàn (nirvāṇa) là hoàn toàn đồng nhất với Tuyệt đối.

5.NHỮNG PHƯƠNG THỨC KHÁC NHAU CỦA TUYỆT ĐỐI VÀ HÀM Ý CỦA NÓ

Những khác nhau của các Tuyệt đối luận, ít nhất là phương thức tiếp cận, là điều không nên bỏ qua. Mỗi Tuyệt đối luận có thể được hiểu như là phương thức phán đoán phủ định, là phủ định ảo tưởng. Có sự khác nhau về các ảo tưởng mà các Tuyệt đối luận làm khởi điểm, và lập trường từ đó chúng phủ nhận ảo tưởng. Bằng hàm ý, điều này đưa đến sự dị biệt trong cách thức liên hệ giữa thực tại và trình hiện được quan niệm trong mỗi hệ thống.

1. Triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức khởi điểm bằng ảo tưởng thường nghiệm, như ví dụ ‘dây thừng-con rắn’ hay vật trong giấc mơ, và mở rộng phân tích mang tính loại suy này về thế giới ảo tưởng áp đặt lên thực tại. Triết học Phệ-đàn-đa phân tích ảo tưởng từ lập trường nhận thức; ảo tưởng do ở nhận định tính chất sai lầm, do nhầm lẫn cái giả định là cái gì đó khác; ‘cái này’—vốn được giả định—bị hiểu nhầm là ‘con rắn’. Cho dù có bị nhầm lẫn đi nữa, ‘cái này’ vẫn phải tồn tại ở đó như là nền tảng, độc lập với nhận thức chúng ta. Tuy nhiên, ‘con rắn’cũng đã cạn nguồn trong chính mối quan hệ với nhận thức, và do vậy, nó chỉ là trình hiện (appearance; prātibhāsika).

Duy thức phân tích ảo tưởng từ góc độ đối lập, bởi vì đối với Duy thức, sự vật giả định là trình hiện, và chỉ có ý thức do tác dụng của ý niệm mới là thực hữu. Trình hiện của các pháp—tức ‘cái này’ độc lập với hoạt động của nhận

thức—là bị phủ định; và bản chất chân thật của trình hiện là đồng nhất với thức phóng chiếu thì được tái lập.

Trong cả hai hệ thống triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức, việc phân tích về ảo tưởng thường nghiệm được mở rộng ra đến thế giới hiện tượng bằng phép loại suy. Nhưng điều gì sẽ báo cho ta biết rằng thế giới hiện tượng tự thân là hư ảo? Bởi vì, ở đây dĩ nhiên là chúng ta không có kinh nghiệm phủ định thực sự để minh xác cho lập trường này, như chúng ta đã có trong ví dụ ảo tưởng thường nghiệm. Ảo tưởng thường nghiệm (với hình thức ‘đây là con rắn’) tự thân nó không tất yếu có tính phổ quát với tất cả hiện tượng. Vấn đề là phải tự trình bày chính nó trọn vẹn trong tính phổ quát của thế giới. Do đó, cả triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức đều thực hiện theo mô thức nhận thức siêu luận lý (extra-logical): triết học Phệ-đàn-đa chủ trương thế giới hư ảo từ khởi thủy (śruti), tuyên bố chỉ có tự ngã (ātman) hay phạm (Brahman) là thực tại; Du-già hành tông (Yogācāra) y cứ vào trạng thái thoát lạc khi nhập định, trong đó đối tượng đều xả ly ý thức là thực tại duy nhất. Điều này được xem là quy phạm để phán đoán hiện tượng giới.^[37]

Nhưng cả hai hệ thống triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức đều mang yếu tố giáo điều trong tiến trình của nó cũng như gián tiếp; ban đầu là phân tích ảo tưởng thường nghiệm, và rồi mở rộng phép loại suy đến thế giới ảo tưởng. Cả triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức vẫn đưa ra cấu trúc siêu hình học.

Trung quán khởi đầu, không phải bằng ảo tưởng thường nghiệm, mà với ảo tưởng siêu nghiệm, như được phô bày trong xung đột không thể tránh khỏi của các lập trường và triết học đối kháng. Tự thân Trung quán tập trung chủ yếu vào những *quan điểm* về thực tại; chỉ quan tâm đến hiện tượng và thực tại một cách gián tiếp; vì các quan điểm bị phê phán là quan điểm về thực tại. Chỉ duy có

phương pháp tiếp cận của Trung quán là thuộc về phê phán đầy kinh nghiệm. Biện chứng pháp hay phê phán tự thân là triết học; trong khi biện chứng pháp của Phệ-đàn-đa và Duy thức lại được dùng để phục vụ cho triết học.

2. Cái gì bị phủ định? Nếu hình thức của ảo tưởng được xác định là: ‘Cái này là con rắn,’ thì sự phủ định hay ý thức loại bỏ vẫn có hình thức ‘Cái này không phải là con rắn.’ Đối với Phệ-đàn-đa thì cái ‘*không phải*’ được áp dụng cho ‘con rắn.’ ‘Cái này *không phải là con rắn*’ có nghĩa là ‘Cái này’ là thực hữu, nhưng tính chất ‘con rắn’ được gán thêm vào là hư vọng. Đối với Duy thức, thì cái ‘*không*’ được áp dụng cho ‘Cái này.’ ‘*Con rắn không phải là cái này*,’ có nghĩa là ‘con rắn’ không ở ngoài đó như là ‘Cái này,’ như là đối tượng độc lập với tác dụng phóng chiếu bằng ý niệm của Thức, mà đồng nhất với Thức. ‘Cái này’ (giả định, đang hiện hữu) là thực hữu đối với triết học Phệ-đàn-đa, và ‘con rắn’ vật phóng chiếu theo tương tượng là trình hiện; đối với Duy thức thì ngược lại: ‘Cái này’ là tha vật, độc lập với thức, chính là trình hiện; và ‘con rắn’ là thực hữu, là phương thức của cấu trúc ý niệm. Tuy nhiên, cả hai đều có chung đặc điểm này. Từ bối cảnh của ảo tưởng, cả hai đều phủ nhận cùng một khía cạnh–trình hiện (‘con rắn’ của Phệ-đàn-đa và ‘Cái này’ của Duy thức); là hoàn toàn hư vọng, phi thực hữu (svarūpato mithyā, parikalpita).^[38] Tuy nhiên, cả hai đều cứu vãn và phục hồi phần khác, đó là thực hữu (‘Cái này’ của triết học Phệ-đàn-đa và ‘con rắn’ trong triết học Duy thức); chỉ mối liên hệ với trình hiện là hư vọng (samsargato mithyā); dòng ý thức (stream of consciousness) hay y tha khởi tánh (paratantra) là hư vọng trong mức độ ta áp đặt thuộc tính cho sự vật khách quan (tức biến kế sở chấp; parikalpita), nhưng tự thân nó là đồng nhất với Viên thành thật tánh (pariniṣpanna) tức Tuyệt đối.

Trên phương diện Luận lý, phân tích trên có nghĩa là dù các mối liên hệ có thể là hư vọng, nhưng cả hai thuật ngữ đều không hư vọng, mà chỉ có một; chỉ có thuật ngữ là Tuyệt đối hay phi liên hệ. Định thức chung là: hai thuật ngữ duy trì một mối quan hệ không cùng trật tự, một thuật ngữ ở cao hơn và một thuật ngữ ở thấp hơn, hai thuật ngữ không tùy thuộc nhau mà cũng không độc lập nhau; mỗi quan hệ đó không ‘ở trong’ mà cũng không ‘ở ngoài’ nhau. Nếu quan hệ hỗ tương, thì chúng ta không thể nào phân biệt được giữa hai thuật ngữ; vì tất yếu chúng bao hàm lẫn nhau đến mức cái này không thể tồn tại nếu không có cái kia trong bất kỳ lúc nào. Thậm chí chúng ta không thể nói rằng có hai thuật ngữ, vì thiếu cơ sở phân biệt. Nếu hỗ tương tùy thuộc, thì không có cơ sở liên hệ; mỗi thuật ngữ là một tự ngã, một vũ trụ độc lập như nó đang là, Để thoát khỏi song đề này, chúng ta phải nhận một thuật ngữ là nền tảng, thể nên mới có thể tồn tại tách biệt đối với thuật ngữ kia; trong khi thuật ngữ kia không thể làm như vậy nên bị phụ thuộc. Một thuật ngữ, ở cấp độ cao hơn thì không bị cạn kiệt trong mối quan hệ; mà còn tồn tại siêu việt hay không hàm ẩn (non-implicatory), vốn là bản chất của chính nó; Tuy nhiên, thuật ngữ kia, hoàn toàn cạn kiệt trong mối quan hệ, và không thể tồn tại một cách độc lập.

Đối với phủ định của Trung quán về cả ‘*Cái này*’ và ‘*con rắn*’ : ‘*Cái này*’ không phải là ‘*con rắn*.’ ‘*Cái này*’ không thể hiện hữu bên ngoài ‘*con rắn*,’ vì chúng ta biết ‘*Cái này*’ chỉ đồng nhất với ‘*con rắn*’ (vị ngữ) chứ không phải độc lập; ‘*con rắn*’ cũng chỉ có thể tồn tại khi đồng nhất với ‘*Cái này*’ (chủ thể, nền tảng). Chúng tương quan lẫn nhau, và điều này tạo nên hư vọng. Chẳng phải cấu trúc ý niệm của Duy thức, cũng chẳng phải Hiện hữu thuần túy của Phệ-đàn-đa được cho phép, như là nền tảng Thụ động, để áp đặt lên những thuộc tính được cho là thực hữu đối với Trung quán. Bởi vì, cái gì có thể

cho chúng ta biết được cái này hay cái kia là thực hữu. Chẳng phải là ngữ cảnh của chính cái hư vọng; bởi vì có trong mỗi quan hệ với cái khác (*‘Cái này’* được biết khi trong mỗi quan hệ với *‘con rấn’*, và ngược lại). Và nếu chúng ta đem đến cho phân tích ảo tưởng một tri thức siêu triết học về thực tại, thì đó sẽ là một giả định mang tính giáo điều. Các Luận sư Phệ-đàn-đa và Duy thức có thể chỉ ra rằng sự phán định có thể nằm ngay trong sự kiện ảo tưởng không thể giải thích được về hư vọng, ngoại trừ thừa nhận *‘Cái này’* là thực hữu và *‘con rấn’* là hư vọng hay ngược lại. ^[39] Tuy nhiên, các Luận sư Trung quán trả lời rằng trong trường hợp đó, chỉ có một cách duy nhất để giải thích hư vọng; dĩ nhiên Phệ-đàn-đa phân tích hư vọng với thiên kiến tri thức là Duy thức giải thích với thiên kiến ý chí (will-bias). Chẳng lẽ họ không chọn ra được trong số vài phương thức giải thích khả dĩ một cách giải thích chân thực hay sao? Hư vọng trong ngữ cảnh, tự thân nó không phơi mở yếu tính nội tại trong tâm trí; nhưng nếu chúng ta đến với yếu tính đó bằng thành kiến, thì sự giải thích đó có thể được minh định. Nhưng không có gì có thể minh định cho chính thiên kiến ban đầu đó. Điều này có nghĩa là ngay cả trong khi giải thích ảo tưởng, chúng ta vẫn còn lý thuyết hóa, vẫn đắm mình trong tư biện. Trái lại Ảo tưởng tự cho thấy cả hai thuật ngữ (*‘cái này’* và *‘con rấn’*) đều hỗ tương tồn tại, phụ thuộc lẫn nhau. Có thể tìm ra điều gì từ mỗi quan hệ hỗ tương giữa hai thuật ngữ? Chắc chắn không phải là hai khoảng thời gian rất ngắn (moments); vì cả hai đều tương quan với nhau và vô tự tánh (niḥsvabhāva). ^[40] Nhưng *ý thức phản tỉnh (reflective consciousness)* đối với cả hai trình hiện trước nó đều là Tuyệt đối; vì nằm ngoài xung đột. Có thể diễn đạt bằng hình ảnh, trong một cuộc tranh hùng ngang sức, cả hai đối thủ đều kiệt lực; chỉ còn lại khán giả. Tương tự như vậy, Trung đạo của Trung

quán chính là Nhận thức phản quán (Reflective awareness) về nhị luật bội lý^[41] của Lý tính, ngay tức khắc vượt trên sự xung đột đó, và đạt đến nội quán thâm thâm về nó. Chúng ta không thể bỏ qua phê phán cái biết mà vì nó xung đột xuất hiện, và chính nó thâm định xung đột này. Đó chính là ý thức triết học đạt đến độ trưởng thành. Ý thức này không thể xem như hiện tượng, nhưng nó tồn tại ở đó, như là một thái độ trân trọng nhất đối với hiện tượng. Nó chính là Bát-nhã (Prajñā).

Tuyệt đối của Trung quán, tức tánh không (sūnyatā), phải được hiểu như là Nhận thức phản quán (Reflective awareness) về vai trò mang tính biện chứng đối với Lý tính, về cái ‘có’ và ‘không’; nó chẳng khác gì hơn là ý thức phê phán. Phủ nhận nó tức là khước từ tư duy phê phán (critical reflection).^[42] Điều đó có thể xem như khi ta *làm* điều gì đó, *mà không biết ta làm*; ta có thể lý luận và suy xét, *mà không biết mình đang lý luận và suy xét*. Điều này dẫn đến mâu thuẫn, vì tự thân sự khước từ là phản bội *tri thức* về lý luận.

Khi trực nhận về tánh không chính là Phản tính hay phê phán là biết được lý do tại sao không có gì là thuộc tính của tánh không, là trực nhận về ‘có’ (bhāva) và ‘không’ (abhāva), thường hằng (nitya) ^[43] và ‘vô thường’ (anitya),^[44] tánh không không thể bị đồng nhất với bất kỳ luận điểm nào. Việc duyệt xét lại các lập trường tự nó không phải là lập trường; nó cũng phải là một trong những lập trường bị phê phán; vì trong trường hợp đó nó sẽ đánh mất bản chất của phản quán (tự thức; self-consciousness). Đây là lý do tại sao Trung quán khẳng định khước từ mọi đánh giá là có, không, vừa có vừa không, chẳng có cũng chẳng không (*phi tứ cú*; catuṣkoṭi-vinirmukta). Bát-nhã là siêu việt tư duy tức không.

Phản tỉnh không phải là một lập trường khác nữa, mà là một lập trường tương tự, đã được đơn giản hóa,

được phương tiện, và chứng minh rõ ràng. Trung quán là hoàn toàn nội tại (immanent); nó đồng nhất với các quan điểm bị phê phán ('có', 'không', v.v...). Phản quán về một vấn đề chính là hóa giải vấn đề ấy.

Chúng ta sẽ bỏ qua yếu tính đích thực của tánh không trong Trung quán, nếu chúng ta không hiểu được chân tính của tư duy phê phán (critical reflection), vốn là ý thức triết học *tuyệt đỉnh*. Mọi hiểu lầm về Trung quán, cũng như những phê phán rở tiền cho nó là chủ nghĩa hư vô, v.v... đều phát xuất từ việc không đánh giá đúng yếu tính phản quán triết học này. Hãy để cho việc phê phán tự dừng và tự làm sáng tỏ những gì là yếu tính và thực trạng của phản quán. Lúc đó chúng sẽ tìm thấy chìa khóa cho cách hiểu hệ thống Trung quán.

Tóm tắt chủ đề:

✧ *Phạm (Brahman)* là Tuyệt đối của Hiện hữu thuần túy (Pure Being); và là phương pháp tiếp cận từ quan điểm nhận thức.

✧ Chỉ có *tánh của Thức (Vijñaptimātratā)*^[45] là Hoạt động thuần túy (Pure act) tức Ý niệm siêu việt (Transcendental Ideation), và phương pháp tiếp cận là từ lập trường của ý chí (will consciousness).

✧ *Tánh không (śūnyatā)* là Bát-nhã, tức trực giác bất nhị, và phương pháp tiếp cận là từ lập trường phản quán triết học hay phê phán. Tự thân nó là trực giác phi nội dung và phi quan điểm.

Phạm (Brahman) và Duy Thức (Vijñaptimātratā) cũng là phi nội dung; vì ở trong Hiện hữu thuần túy thì không có *cái khác* để từ đó mà phân biệt và liên hệ. Không có cái gì có thể là thuộc tính của nó, và thậm chí không thể nói về nó bằng ngôn ngữ văn tự. Liệu chúng ta có thể tiếp tục gọi nó là Hữu thể (Being), Thức (Vijñāna) hay bằng thuật ngữ nào khác chẳng? Trong tot cùng của mọi khẳng định, các nhà Tuyệt đối luận đều bị quy kết vào dạng lập

trường ‘không lập trường’ của Trung quán. Khác nhau là thuộc về cách tiếp cận, từ lập trường mà các hệ thống triết học này đạt đến Tuyệt đối, giống như tâm điểm của vòng tròn, có thể đến từ ngoại vi bằng những bán kính khác nhau.

Phát xuất từ triết học Kant, chúng ta có thể nhận ra ba Tuyệt đối luận, Phê-đàn-đa, Duy thức và Trung quán là ba hình thức nhất quán hơn cả đối với những gì còn lại trong triết học Kant như là sự biểu thị và yêu cầu. Có hai khuynh hướng khác biệt trong *Phê phán Lý tính thuần túy (Critique)*: tính cấu trúc (constructive) được minh họa trong Phân tích siêu nghiệm (*Transcendental Analytic*) và khuynh hướng kia là phê phán hay biện chứng pháp như là được minh họa trong Biện chứng pháp siêu nghiệm (*Transcendental dialectic*).

Trong Phân tích siêu nghiệm, Kant nỗ lực đưa ra lý thuyết cấu trúc về kinh nghiệm như là hết hợp của hai yếu tố thuộc về hai lĩnh vực khác nhau: một mặt chúng ta có phạm trù tiên nghiệm (a priori) vốn có trong tâm thức; mặt khác ta có vật-tự-thân (thing-in-itself), một giả định được giải thích theo thuật ngữ của phạm trù tiên nghiệm. Mặc dù triết học Hegel hay các nhà phê phán khác, ta cũng không thể bỏ qua phạm trù tiên nghiệm hay vật-tự-thân. Yêu cầu của việc tu tập tâm linh là trực nhận được một trong hai phạm trù nói trên, tách ra khỏi phạm trù còn lại, trong kinh nghiệm không thuộc về hiện tượng giới. Chúng ta phải nhận ra rằng, trong phương thức phi thường nghiệm, đơn thuần vật-tự-thân không qua trung gian các phạm trù tư duy; tương tự như vậy, chúng ta phải nhận ra các phạm trù tư duy thuần túy mà không bị ám ảnh của bóng ma *cái khác (other)*, tức cái giả định vật-tự-thân (the given thing-in-itself). Phép luận lý của sự yêu cầu là: nếu kinh nghiệm thường nghiệm là tổ hợp gồm hai yếu tố, thì các yếu tố cấu thành phải tách biệt nhau, nếu

không sẽ chẳng phải là vấn đề kết hợp; mà hai yếu tố thực sự là một.

Phi nghị nguyên luận của Phê-đàn-đa là pháp hành trì nhất quán, qua đó chúng ta nhận ra được Vật-tự-thân, Sự vật thuần túy (sanmātra; pure object) một cách tức thời, tự chủ, phi tương quan, ngoài những phạm trù. Duy thức là nỗ lực đạt đến các phạm trù Siêu nghiệm (Transcendental categories), tức Tư duy thuần túy (pure thought) mà không cần dấu tích nào của cái giả định. Trong cả hai phương pháp, chúng ta đạt đến Tuyệt đối luận; bởi vì, không có tư tưởng nào hoặc giả định nào. Như đã chỉ ra, Phê-đàn-đa và Duy thức đạt đến lập trường tiêu biểu của mình bởi phân tích ảo tưởng từ luận điểm riêng của mình.

Khuynh hướng khác trội vượt hơn trong *Phê phán Lý tính thuần túy* của Kant là ý thức biện chứng vốn vẫn sinh động với mâu thuẫn cùng cực trong triết học. Các học thuyết giáo điều, tư biện cố gắng vươn đến Tuyệt đối (unconditioned) bằng cách khoáng trương quá mức những nguyên lý thường nghiệm; tất yếu dẫn đến va chạm giữa các học thuyết với nhau. Kết quả là biện chứng pháp hay phê phán ra đời. Để thoát khỏi tính tư biện, phê phán tự nó phải dùng phương pháp phân tích để hiểu cơ cấu triết học vận hành như thế nào. Hàm ẩn trong siêu hình học giáo điều là triết học hay ý thức biện chứng, sẽ phơi bày thông qua động cơ xung đột nội tại. Ý thức biện chứng luôn luôn thận trọng của các nền triết học là một dạng khác của Tuyệt đối, nếu chúng ta đánh giá đúng đắn. Bởi vì, ý thức đó vươn cao trên mọi lập trường, siêu việt nhị nguyên của chính đề và phản đề có khắp trong toàn vũ trụ. Không may là Kant không thành công trong khám phá của mình. Do định kiến về đức tin, Kant chỉ dùng phủ định và cách thức thường thường để phê phán. Lẽ ra ông phải xem phê phán tự nó là triết học, là siêu hình học đích thực như một khoa học. Tuy

nhiên, Trung quán đã phát huy điều này một cách nhất quán. Tuyệt đối của Trung quán chính là tư duy phê phán (critical reflection).

[1] Trung quán phê phán Duy thức, MKV. pp. 61 ff. BCAP. pp. 389 ff. MA. pp. 40 ff. Duy thức phê phán Trung quán, Trīṃśikā I : MVBT. I. Thương-yết-la (Śaṅkara) phê phán Duy thức và Trung quán, *Br. Sūtr.* II, ii, 28 ff. Thương-yết-la (Śaṅkara) bác bỏ Sphotavāda (Śabdādvaīta) trong *Br. Sūtras* I, iii, 28.

[2]* Các phương pháp tranh luận mà các học giả Ấn Độ đương thời sử dụng lúc tranh luận các vấn đề triết học.

[3]* Hán: Phệ-đàn-đa cổ đại 吠檀多古代

[4] *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, pp. 38-9 (chữ in nghiêng là của tác giả).

[5] Śūnyavādīpakṣas tu sarvapramāṇa-vipratīṣiddha itī tannirākaraṇāya nādarah kriyate; nahy ayam sarvapramāṇaprasiddho lokavyavahāro'nyat tattvam anadhiḡamya śakyate' pahnatum apavādābhāva utsargaprasiddheḥ, Śaṅkara, *Bhāṣya on Br. Sūtr.* II, ii, 31.

[6]* Hán: vô kiến 無見

[7]* Hán: chư pháp pháp tính 諸法法性

[8]* Hán: hoàn mỹ đích tồn tại 完美的存在

[9]* E: no-doctrine-about-reality. Hán: một hữu thực tại đích lý luận 没有實在的理論

[10]* E: no-reality; vô thực tại tính 無實在性

[11] Xem tác phẩm của ông, *Bhāṣya on Br. Sūtr.* II, ii, 28 ff.

[12]* Nguyên văn tiếng La-tinh: *esse is percipi*; s: sahopalambhaniyamād abhedo nīlataddhiyoḥ; Hán: tồn tại tức thị tri giác 存在即是知覺.

[13]* Hán: tự giác 自覺.

[14] Điều này có thể được xem là câu trả lời cho Th. Stcherbatsky ở đoạn trước.

[15] upalabhyate hi pratipratyayaṁ bahyo'rthaḥ. stambhaḥ kuḍyaṁ. ghaṭaḥ para iti. *Bhāṣya on Br. Sūtr.* II, ii, 28.

[16] upalabdhivyatireko'pi balād arthasyābhyupagantavyaḥ, upalabdher eva. nahi kaścīd upalabdhim eva stambhaḥ kuḍyam cety upalabhate. upalabdhivi-saytvenaiva tu stambha-kuḍyādīn sarve laukikā upalabhante. *Bhāṣya on Br, sūt.* II, ii, 28.

[17] yat pratyācakṣāṇā api bāhyārtham eva vyācakṣate yadantar jñeyarūpaṁ tad bahirvaḥ avabhāsata iti. te'pi sarvaloka-prasiddhāṁ bahir avabhāsamānāṁ samvidāṁ pratilabhamānāḥ pratyākhyātukāmāś ca bāhyam artham *bahirvad iti vatkāraṁ* kurvanti. itarthā hi kasmād bahirvad iti brūyuh. *Ibid.*

[18] Tham khảo luận điểm nổi tiếng được hình thành bởi Vivaraṇa và được thừa nhận bởi toàn thể Luận sư chú giải Phệ-đàn-đa (Vedānta), liên quan đến bản chất của pramānajñāna, như là sự khai thị cho một sự hiện hữu:

pramānajñānām, svaprāgābhāva-vyatirikta-svaviṣayā-varaṇa-svanivartya-svadeśagata-vastvantara-pūrvakam aprakāśitārthaprakāśakatvād, andhakāre prathamotpanna-pradīpa-prabhāvat. *Vivarana.* p. 13.

Quan điểm tri thức là nền tảng của Phệ-đa được chứng minh bằng phân tích về ảo tưởng của nó dựa trên nền tảng này.

[19] Phát biểu này cần được điều chỉnh đến mức độ Tuyệt đối Tự tại thiên (Īśvarādvaita) cũng là một Duy tâm luận Tuyệt đối (Absolute idealism), vì Tự tại thiên (Īśvara) được quan niệm như là một ý lực (Will, Śakti; Kriyā) hơn là Tri thức hay Hữu thể. Vài khuynh hướng Duy tâm luận (idealism) cũng đã được đưa vào Phệ-đàn-đa, như học thuyết về *drṣṭisrṣṭivāda*, đối thủ chính là tác giả của *Vedānta Siddhānta Muktāvalī*.

[20]* Hán: 自立自存

[21] Xem MKV, pp. 61 ff; pp. 274-5, MA, VI, 45 ff. (pp. 40-64) BCA. pp. 389 ff; 408 ff. 525 ff.

Long Thụ và Thánh Thiên (Ārya Deva) không phê phán Duy thức, vì nó chưa được hình thành vào thời điểm đó. Nhưng có điều chắc chắn là Trung quán thừa nhận sự phê phán Duy thức của Nguyệt Xứng (Candrakīrti) và Tịch Thiên (Śānti Deva).

[22] yathā tarangā mahato'mburāśeḥ? samīranapreranaḥ odbhavanti; tathā-layākhyāḍ api sarvabījād vijñānamātraṁ bhavati svaśakteḥ. MA. VI, 46.

[23] saṁkṣepato jñeyam asad yathaiva, na dhīrapīty artham imaṁ hy avehi. jñeyasvabhāvo yathā nāsti tathā jñeyākāradhīr api

svātmato'nutpannā veditavyā... tasmād

vijñānavastuvādāpasmārāgrhīto bāhyaviṣayā-pavādi
 ayam kasmād ātmaprapāte na patisyati. MA. VI, pp. 58-9.

[24] BCA. p. 390: yadā māyaiva te nāsti, tadā kim upalabhyate.

[25] Xem MKV. pp. 6i ff. MA. pp. 59 ff. BCA. pp. 391 ff. về phê phán của Trung quán về thuyết *Tư chứng phần* (*svasāṃvitti*).

[26] MKV. p. 276; BCAP. p. 406.

[27] MKV. p. 275.

[28] Trong những tác phẩm phê phán của Kant, chúng ta thấy không ít hơn 7 lần với những phát biểu khác nhau của ông, phủ nhận Duy tâm luận (idealism). Kemp Smith—*A Comment to the Critique*, p. 298.

[29]*Hán: siêu việt quan niệm luân 超越觀念論

[30] *Hán: phê phán quan niệm luân 批判觀念論.

‘Do vậy, triết gia Duy tâm siêu nghiệm luận (Transcendental idealism) là triết gia Thực tại thường nghiệm luận, cho phép đối với vật thể như là trình hiện, là thực tại tính không cho phép nhận biết qua suy luận mà chỉ có thể được nhận biết trực tiếp.’ *Critique*, p. 347.

Tham khảo: yathādr̥ṣṭam śrutam jñātam naiveha pratiṣiddhyate.
BCA, p. 404.

[31]*Hán: biên chứng tâm thức 辯證心識

[32]*Hán: cầu tác tính đích quan niệm tác dụng 構
作性的觀念作用.

[33] MVBT, p. 9.

[34] na khalv abhūtaparikalpo'pi na bhavati. yathā rajjuh śūnya sarpatvabhā-vena tatsvabhāvatvābhāvāt sarvakālaṃ śūnya na tu rajjusvabhāvena, tatthehāpi. . . yac chūnyam tasya sadbhāvād, yena śūnyam tasya tatrābhāvāt. MVBT.pp. 12-13.

[35] MVBĀ. p. 40 *Trimsikā*: ‘niṣpannas tasya pūrvena sadā rahitatā tu yā: 21-22, ata eva sa naivāṇyo ninanyah paratantratah

[36]* Hán: hiện tiền cảm thọ 現前感受; thuật ngữ trong triết học Phê-đàn-đa (Vedānta).

[37] Xem lại Chương VI, mục 5.

[38] yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate;
parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate. *Trīṃsikā* 20.
prathamo laksanenaiva niḥsvabhāvaā . . . *Ibid.* 23,

ataś ca svarūpābhāvāt khapuṣpavat svarūpenaiva
niḥsvabhāvaḥ. *Ibid.* p.41

[39] Như đã chỉ ra, vọng tưởng đối với các Luận sư Phệ-đàn-đa và Duy thức là sự đồng nhất sai lầm về những thực thể thuộc về hay trật tự khác nhau – một là thực hữu và cái kia thì phi thực (satyāṇṛte mithunī-kṛtya). Có thể cả hai đều đã nghiên cứu rất kỹ lập luận của Trung quán về trạng thái bình đẳng của ‘dây thừng’ và ‘con rắn,’ trong ngữ cảnh xem vọng tưởng là đối lập với các sự kiện. Cả hai đều có thể đi xa hơn khi chỉ ra rằng chức năng của biện chứng pháp Trung quán là nằm trong thời kỳ sơ khai; đó là làm cho thấy rõ bản chất của ảo tưởng siêu nghiệm. Ảo tưởng này được cấu thành như thế nào, những thành tố nào cần thiết để tạo ra nó, v.v... là những vấn đề cần phải phân tích kinh nghiệm thực tế; do đó, phê phán biện chứng pháp là không phù hợp. Đó là cách để cả Duy thức lẫn Phệ-đàn-đa có thể thoát khỏi sự lên án của Trung quán là giáo điều chủ nghĩa.

[40] Đối với Trung quán, cả hai thuật ngữ nằm trong phức thể tương quan đều là hư vọng; vì hỗ tương tồn tại, nên chúng là vô tự tính (tat tantra prāpya yad utpannam *notpannam* tat svabhāvataḥ); tính hỗ tương tồn tại của sự vật chính là vô thực tại tính của chúng. Các Luận sư Duy thức và Phệ-đàn-đa sẽ không phủ định cả hai thuật ngữ là tương đối; họ thừa nhận một thuật ngữ là thực hữu hoặc là nền tảng cho thuật ngữ kia. Các Luận sư Phệ-đàn-đa sẽ nói rằng thuộc tính chỉ là gán vào cho bản thể, tính đặc thù là phủ nhận của tính phổ quát, và do vậy nó là vô tự tính (svarūpatomithyā); nhưng bản thể hay tính phổ quát là thực hữu, chỉ có mối tương quan với thuộc tính hay các pháp đặc thù là hư vọng (samsargato mithyā). Bản thể hay tính phổ quát có bản chất siêu việt các mối tương quan.

[41]*Hán: nhị luật tương bội 二律相背; E: antinomical conflict of reason; s: dharmānām bhūta-pratyavekṣā.

[42]*Hán: 批判反省

[43]*Hán: thường 常, hằng 恆; nitya-bhāva: vĩnh hằng 永恆

[44]*Hán: vô thường 無常, bất định 不定, nhất thời 一時.

[45]* s: *Vijñaptimātratā*; Hán: Duy thức (thực) tánh, Duy thức lý, Duy thức nghĩa, Duy thức luận.

Vijñapti-mātra: Duy thức, thi thiết lượng 施設量, duy thị nội tâm, đàn thị giả danh 但是假名.

CHƯƠNG 14

ĐÁNH GIÁ HỆ THỐNG TRUNG QUÁN

Chúng ta đã nghiên cứu hệ thống Trung quán về phương diện lịch sử, phân tích và đối chiếu. Vấn đề còn lại bây giờ là đánh giá một cách sát sao về sự hoàn hảo và giá trị của hệ thống Trung quán như một triết học và tôn giáo. Tánh không có phải là một Tuyệt đối luận nhất quán chăng? Ngay dù nó nhất quán, nó có ý nghĩa gì chăng? Nó đã đóng góp gì cho triết học Ấn Độ, và có thể chứng minh nó có thể giúp ích gì trong việc hóa giải những vấn đề hiện nay của chúng ta?

Chúng ta có quyền mong đợi những giải đáp thỏa đáng cho những vấn đề này và những vấn đề tương tự.

I. TÁNH KHÔNG LÀ TUYỆT ĐỐI LUẬN, KHÔNG PHẢI LÀ CHỦ NGHĨA HƯ VÔ (NIHILISM) HAY THỰC NGHIỆM LUẬN (POSITIVISM)

1. *Biện chứng pháp là then chốt của hệ thống triết học Trung quán.*

Biện chứng pháp phát sinh như một mâu thuẫn nội tại. Điều này sinh khởi như là mâu thuẫn cố hữu không thể nào tránh khỏi giữa tư tưởng hữu ngã (ātma) và vô ngã (anātma), một bên được rút ra từ cảm hứng của Áo nghĩa thư (Upaniṣad),

và một bên là từ lời dạy của Đức Phật. Biện chứng là ý thức mâu thuẫn xung đột của Lý tính chống lại hai phạm trù ‘có’ và ‘không’; đồng thời giải pháp cho cả hai bằng cách đưa nó lên bình diện cao hơn của sự phê phán là bằng nhận thức. Chúng ta đã được chỉ ra rằng biện chứng pháp Trung quán là là hình thức có hệ thống của những gợi ý đã có trong lời dạy của Đức Phật, thể hiện qua kinh tạng Pāli và các kinh tạng khác. Các luận sư Trung quán phát triển ‘lập trường trung gian’ đặc biệt của họ, mà thực ra không phải là lập trường, bằng cách phê phán các hệ thống quan điểm khác, đặc biệt là hệ thống A-tỳ-đạt-ma. Những điều này chúng ta đã đề cập khá nhiều, nên tưởng rằng không cần nhắc lại.

Hệ thống Kỳ-na giáo và triết học Hegel nỗ lực giải quyết xung đột mâu thuẫn Lý tính bằng tổng hợp các quan điểm và đề xuất một hệ thống mới dung nạp mọi quan điểm. Đối với hai hệ thống này, mâu thuẫn phát sinh là do biên kiến (one-sidedness), và họ quả quyết rằng quan niệm một chiều này sẽ được tháo gỡ trong một tổng đề. Đối với Trung quán, tổng hợp các quan điểm chỉ là một quan điểm mới, và nó không thoát khỏi sự khó xử vốn có trong mọi quan điểm.^[1] Để thoát khỏi mâu thuẫn trên, thì chúng ta phải vượt qua mọi quan điểm và lập trường làm tê liệt nhận thức và làm cho thực tại chỉ còn là trình hiện. Mọi quan niệm phải được từ bỏ để đạt đến thực tại. Sự khước từ ấy được hoàn thành bằng cách phơi bày mâu thuẫn nội tại—vốn không để ý, nhưng nó thường hiện hữu trong mỗi chính đề để cho người đưa ra chính đề này chấp nhận trên nguyên tắc và chấp nhận những luận cứ của họ, nó được thực hiện bằng quy mâu luận chứng (prasanga) hay lý luận giảm trừ cứu cánh (reductio ad absurdum). Không chỉ các quan điểm khẳng định, mà những quan điểm phủ định và ngay kết hợp cả hai, đều là phủ định đối với biện chứng pháp Trung quán.

Từ kết luận chính đáng đó, có thể rút ra tiến trình là Thực tại siêu việt tư duy, và nó không thể được quan niệm theo ngôn từ thường nghiệm. Không nên xem biện chứng pháp là sự phủ nhận Thực tại—là chủ nghĩa hư vô (nihilism), như những người thiếu am hiểu thường mắc phải. Như chúng ta đã được chỉ ra trước đây, thái độ ‘không-lý-thuyết-về-thực-tại’ của Trung quán thường bị nhầm lẫn với lý thuyết ‘không-có-thực-tại.’ Bất kỳ một Tuyệt đối luận nhất quán nào cũng cần phải loại trừ những quyết định thường nghiệm về thực tại; và tất cả những định tính đều là thường nghiệm. Điều này đối với những ai quen đánh giá sự vật theo tiêu chuẩn thường nghiệm có vẻ là phi hiện hữu; nhưng chính nó không phải là phi hiện hữu. Lập luận phản đối cho rằng thế giới không-thời gian được nhận biết qua giác quan là thực hữu, và chỉ riêng nó là thực hữu.^[2]

Chúng ta được cảnh báo dứt khoát từ những Luận sư Trung quán rằng đừng xem tánh không là phi hữu (abhāva, non-existence).^[3] Chối bỏ sự tiếp cận Thực tại bằng tư duy không có nghĩa là bác bỏ Thực tại, trừ phi chúng ta giả định sự đồng nhất của Thực tại với tư duy. Triết học Hegel có thể nhấn mạnh rằng cái gì thiếu định tính của tư duy và không thể tiếp cận Lý tính thì nó chẳng là gì cả. Phản đối này có hiệu lực chỉ khi nào ta chấp nhận, cho rằng Thực tại là Lý tính và chẳng là gì khác. Và cái gì sẽ xác minh giả định này? Có thể nói rằng chúng ta không biết gì khác ngoài giả thuyết ấy, và điều đó đủ biện minh cho tiêu chuẩn của Thực tại. Nhưng tư duy không làm cạn nguồn phương cách nhận thức của chúng ta; nó cũng không phải là chính yếu. Đối với Trung quán, toàn bộ phủ nhận những hình thái tư duy chính là Trục giác Bát-nhã. Bát-nhã là Tuyệt đối, vì Thực tại và nhận thức về Thực tại là Bất nhị (advaya; non-dual), là không khác.

Đó đó, nếu Thực giác Bát-nhã là khẳng định, tại sao Trung quán đồng nhất nó với tánh không, và dùng phương pháp phủ định của biện chứng pháp để đạt đến mục đích ấy? Sự phản bác tiết lộ ngu ngơ về mặt Luận lý của Tuyệt đối luận. Chúng ta không thể biết về Thực tại ngoại trừ bằng cách phủ nhận trình hiện: *thực tại chính là thực tại của trình hiện*, và chỉ khi nào chúng ta xé rách vỏ bọc thô thiển mà nó đang mang thì chúng ta mới biết được Thực tại, chứ không có cánh nào khác. Thực giác không phải là phương cách nhận thức khác ngoài tư duy; nếu như vậy, lẽ ra chúng ta sẽ có hai phương cách nhận thức thay đổi, thậm chí bổ túc cho nhau. Và như thế thì không có gì có thể quyết định giữa những tuyên bố đối nghịch của chúng. Nhưng tư tưởng tự nó không thể phơi mở thực tại; vì nó nhìn Thực tại qua mô thức khái niệm, qua dị biệt và phân kỳ; nó xé rách và bóp méo thực tại. Do thế nên Trí (Buddhi)^[4] tức Lý tánh (Reason) được mô tả là tục đế (saṃvṛti), tấm màn che phủ thực tại. Và linh hồn của Trí (Buddhi) là ở trong thái độ nhị biên (anta)^[5] ‘có’ và ‘không’ hay kết hợp cả hai. Thế nên, để nhận biết Thực tại, chúng ta phải gỡ bỏ tác dụng của Trí (Buddhi), có nghĩa là phủ nhận các thái độ cực đoan (anta) ‘có’ và ‘không’. Bát-nhã được xem chính xác là tánh không (śūnyatā) của các quan niệm (dṛṣṭi), là phủ nhận của các quan điểm (antadvaya-sūnya).

Điều này cho phép chúng ta hiểu rằng bản chất của Tuyệt đối là vừa siêu việt vừa nội tại. Siêu việt vì nó nằm trên tất cả phạm trù tư duy, không tiếp xúc được bởi các thuộc tính thường nghiệm, tức phi tứ cú, vô phân biệt trí (catuṣkoṭi-vinirāmka, nirvikalpa); nội tại là vì nó không phải là một vật nào khác bên ngoài thế giới, mà chính nó là thế giới được nhận thức như thật, không bị bóp méo qua trung gian của Trí (buddhi). Nên chẳng phải tình cờ mà Trung quán dùng ngôn ngữ phủ định. Thực tại không phải

được sinh khởi để thành mới mẻ; nhận thức về nó cũng không phải là điều gì đó vừa mới thu thập được. Chỉ có những hiểu nhầm (tà kiến) là phải được giải trừ. Và chức năng này do biện chứng pháp thực thi, đó chính là tác dụng của biện chứng pháp.

2. Tánh không không phải là Thực nghiệm luận (Positivism); nó có một cứu cánh tâm linh.

Có sự phê phán Trung quán không thể nào dễ dàng đáp ứng được. Người ấy có thể nói, ‘Luận lý của ngài thật là không thể nào chối cãi được. Nhưng rốt ráo nó chẳng dẫn đến cái gì cả.’ Đối với người phê phán, biện chứng pháp có lẽ chỉ là một trò chơi khá tinh vi, được bày ra cốt để che lấp lỗ hổng của *không*. Chẳng có gì để phân biệt hệ thống Trung quán với Thực nghiệm luận (Positivism), giống như Luận lý Thực nghiệm luận (Logical Positivism)^[6] của thời đại ngày nay, hay như Duy vật luận thẳng thừng (forthright materialism) của thời xưa.^[7] Tất cả học thuyết này đều nhằm chống lại siêu hình học và tôn giáo. Với sự chối từ mọi quan điểm, chối bỏ mọi cấu trúc siêu hình học đưa chúng ta đến thực tại tối hậu, thì Trung quán là một loại Thực nghiệm luận (Positivism).

Sự phủ định đó không có gì mới lạ. Nó đã được đưa ra để chống lại Long Thụ và những hậu duệ, và đã được các vị ấy trả lời.^[8] Mặc dù hình thức bên ngoài của sự bài bác và chối bỏ có thể là chung cho cả Thực nghiệm luận và biện chứng pháp Trung quán, nhưng cả hai đều có những mục tiêu hoàn toàn khác và trái nghịch nhau. Thực nghiệm luận bác bỏ ý nghĩa của siêu hình học, gọi đó là hoàn toàn vô nghĩa, vì đối với họ, mọi ý nghĩa đều giới hạn trong những định đề có thể kiểm chứng bằng thực nghiệm, như các định đề khoa học. Đối với họ, thực tại duy nhất trong phương sách sau cùng là được cung cấp bởi giác quan; họ không cần đến và cũng chẳng cần biết đến siêu nghiệm. Họ là một nhà Duy vật luận chính thống. Trung quán bác

bỏ siêu hình học giáo điều tư biện, không phải vì chẳng có thực tại nào siêu việt, mà vì bởi tiến trình khiếm khuyết của nó, siêu hình học giáo điều đã hiểu sai lạc siêu nghiệm trong ý nghĩa phương thức thực nghiệm; nó khoáng trương một cách không chính đáng những phạm trù tư duy đến chỗ vô điều kiện, trong khi thực tế chỉ là trong phạm vi hiện tượng mà thôi. Để duy trì tính thuần khiết của Thực tại (tattva; real), tất yếu Trung quán phải từ chối tính khoa trương của siêu hình học giáo điều. Lập trường Trung quán tương tự như lập trường của Kant. Biện chứng pháp siêu nghiệm của Kant trực tiếp chống lại siêu hình học tư biện, chống lại Tâm lý học duy lý (Rational psychology), Vũ trụ luận (Cosmology) và Thần học (Theology), không phải vì ông không tin thực tại tính của Thượng đế, Tự do và Bất tử của Linh hồn, mà vì ông bảo vệ chúng tránh khỏi những gán ghép của Lý tính thuần túy. Điểm khác nhau giữa hai hệ thống triết học, như đã được chỉ ra từ trước, triết học Kant tìm cách thực hiện những thực tại mang tính bản thể này bằng phương cách phi-trí thức (non-intellectual)—bằng Đức tin và Lý tính thực tiễn; Trung quán thực hiện điều này bằng Trực giác tri thức (Intellectual Intuition), tức Bát-nhã ba-la-mật-đa. Luận sư Trung quán trong thâm tâm là thiên về tâm linh. Tuyệt đối của Trung quán không phải là rỗng không, mà *không có* những gì bất toàn và hữu hạn. Nó chẳng khác gì Tâm.^[9]

Mục tiêu của biện chứng pháp là tâm linh; chính là giải thoát tâm thức khỏi mọi kiến chấp phân biệt (vikalpa); bằng cách hóa giải những cực đoan nhị biên những đối đãi. Qua đó, sự giải thoát khỏi phiền não (kleśa) tham, sân và si được thành tựu; vì phiền não có căn gốc của nó là trong kiến chấp phân biệt (vikalpa) hay vọng tưởng biên kế.^[10] Bát-nhã là niết-bàn trạng thái giải thoát. Còn gọi là chứng nhập Phật tánh. Bát-nhã ba-la-mật đa chính

là Như Lai (Tathāgata), là Thực tại tối thượng (*Ens realissimum*).^[11] Bát-nhã hoàn thành lý tưởng đạo đức và tôn giáo; đó là tâm linh. Đó là cảnh giới của một nhân cách không bị phân ly; con người tâm linh cũng không tự phân cách giữa chính mình và kẻ khác. Xung đột nội tâm giữa những mức độ của cá nhân và xung đột ngoại tại giữa lợi mình và lợi người, cả hai đều được hóa giải. Điều này có thể thực hiện trong phi nhị nguyên (advaita) hay bất nhị (advaya), nơi mà mọi khả năng và quan tâm của chúng ta đều hợp nhất như là Brahman hay Bát-nhã ba-la-mật-đa. Điều đó chỉ có thể được trong phi nhị nguyên (advaita), bởi vì chỉ có phi nhị nguyên mới loại bỏ được những lập trường và những mối bận tâm riêng tư chỉ hướng đến cái nhìn tự kỷ trung tâm. Phân tích đến cùng, bản ngã là căn đề của tính hẹp hòi, thô lậu; còn tính phổ quát chính là tâm linh. Tánh không, như là phủ định mọi quan kiến và lập trường riêng tư, chính là tính phổ quát tuyệt đỉnh.

Không chỉ biện chứng pháp Trung quán có mục tiêu tâm linh, mà nó cũng không xung khắc với bất kỳ hoạt động thường nghiệm nào. Nó không đối khác với *tri thức thông thường* (*common sense*) hay tri thức khoa học, trong đó mục tiêu là hiểu biết và nắm bắt sự vật đến với giác quan trong phạm vi hiện tượng giới. các phạm trù tư tưởng như nhân quả, bản thể, đồng nhất và dị biệt, thiện ác, v.v... chắc chắn là không áp dụng được trong thực tại tối hậu, vì chúng đều là tương đối; nhưng Trung quán không bác bỏ sự hữu dụng của chúng như là mẫu mực giải thích trong lĩnh vực thường nghiệm. Chính những người theo lý thuyết giáo điều với sự khẳng cố chấp vào chân lý độc nhất của mình về thực tại, mới làm cho hoạt động thường nghiệm trở nên bất khả.^[12] Phi thực tại tính siêu nghiệm (Transcendental

ideality/unreality) và thực tại tính thường nghiệm luôn luôn kết hợp với nhau.

II. VÀI KHÍA CẠNH ĐỘC ĐÁO CỦA TRUNG QUÁN

Rất thông thường khi hệ thống Trung quán bị cho là có tác dụng phá hoại. Biện chứng pháp có thể hữu hiệu như là vũ khí Luận lý học, nhưng nó thường thức với vẻ ác ý với khuynh hướng không thấy điều hay nơi người khác. Làm sao để thoát khỏi việc bị xem là một loại triết học thô bạo? Tuy nhiên, hiểu một cách đúng đắn, Trung quán là hệ thống triết học hoàn toàn thoát khỏi mọi dấu tích của chủ nghĩa giáo điều. Biện chứng pháp không lên án các hệ thống triết học khác, mà chỉ tự phê phán. Đây là tinh thần tự thức (self-consciousness) trong triết học. Tinh thần tự thức này phát sinh từ mâu thuẫn tất yếu trong siêu hình học giáo điều. Sự xung đột bao hàm giữa tiến trình giáo điều của Lý tính với ý định tiêu diệt những lý thuyết về sự vật và ý thức tự thức về sự tiêu diệt của các lý thuyết ấy. Qua giáo điều chủ nghĩa và mâu thuẫn tất yếu của Lý tính, ý thức triết học trở thành chính nó.

Về lý thuyết, chúng ta sử dụng những giả định và tiền giả thuyết mà lúc đó ta không để ý. Biện chứng pháp khiến cho chúng ta nhận biết về tiền giả thuyết, những nền tảng mà trên đó cơ sở lý luận của chúng ta được dựng lập. Có thể nói rằng biện chứng pháp Trung quán là tòa án vô tư độc nhất có thể ước định bản chất đích thực của mọi hệ thống triết học. Chúng ta biết nội dung một hệ thống chỉ khi nào phân tích được nó và đi sâu vào sự phê phán. Biện chứng pháp Trung quán là ngọn đèn pha chiếu sáng những mảng tối đen nhất của lý trí. Nếu nó là một lý thuyết như trong những lý thuyết khác, thì nó sẽ thất bại trong nhiệm vụ cao cả như là Tiêu chuẩn của mọi nền triết học.

Triết học là sự đi tìm kiến thức mà phạm vi thì phổ quát và tính chất thì Tuyệt đối chắc thật. Yêu cầu là có được

kiến thức mà không bỏ sót điều gì ra ngoài phạm vi của nó, và đồng thời tránh khỏi mọi hoài nghi khả dĩ len vào. Tuy nhiên, yêu cầu này không thể được thỏa mãn bởi khoa học hay các hệ thống siêu hình học tư biện nào. Kiến thức đạt được từ khoa học có tính chất cục bộ và dần chứa dần; ta không thể nào quan niệm một giới hạn cho sự tích lũy hiểu biết. Phương pháp khoa học của sự giải thích, thông qua giả định và kiểm chứng bằng kinh nghiệm giác quan, tất nhiên phải hạn chế phạm vi của khoa học đối với thực nghiệm.

Siêu hình học tư biện dĩ nhiên thoát khỏi hạn chế ấy; vì nó không tùy thuộc vào kiểm chứng của thực nghiệm, nó có thể tuyên bố là cho chúng ta tri thức phổ quát (không bị hạn cuộc) và tri thức vô hạn về toàn thể thực tại. Nhưng có hai mối tai họa trở ngại đã phá hoại triết học giáo điều. Mỗi hệ thống triết học chọn một mô thức riêng và nhìn thực tại từ lập trường đó; nó trở nên *một* quan niệm (đr̥ṣṭi; kiến), một lập trường riêng rẽ hay một quan niệm, và thế nên nhất thiết phải *hạn cuộc* cái nhìn của chúng ta. Quan điểm (kiến) thì một chiều (ekāntavāda; one-sided) và không thể cho ta thấy toàn thể thực tại. Khuyết điểm thứ hai là không có điều gì có thể phê chuẩn cho hình dung của chúng ta về thực tại. Trong số những phương thức khả dĩ để quan niệm về thực tại, chúng ta không có phương thức tiên nghiệm hay phương tiện nào khác để định đoạt. Chúng ta không thể nhờ đến kinh nghiệm thực nghiệm như trong khoa học; bởi vì những định đề triết học thuộc loại siêu cảm giác, là thực tại vô điều kiện. Sự thiết định một mẫu mực triết học nhất quán và hoàn mỹ không có nghĩa là nó phù hợp với thực tại; nó chỉ chứng tỏ năng lực trí tưởng tượng của chúng ta và sự chú tâm hợp lý. Nếu sự nhất quán và hoàn mỹ nội dung là tiêu chuẩn chân lý của bất kỳ hệ thống triết học nào, thì nhiều hệ thống triết học sẽ thỏa mãn điều kiện này. Chúng ta không thể chấp nhận rằng tất cả

các hệ thống, hay ngay bất kỳ các hệ thống nào trong đó đều đúng, bởi vì chúng mâu thuẫn nhau. Chẳng hạn, hệ thống triết học truyền thống hữu ngã (ātma) và vô ngã (anātma) là có nội dung nhất quán và hoàn mỹ, nhưng lập trường của chúng đối nghịch nhau. Điều này gieo mối hoài nghi vào triết học, trong mọi hệ thống. Sự chắc chắn và tất định sẽ vượt khỏi tầm tay chúng ta.

Có thể nào tính chất phổ quát và chắc thật có thể đạt được bằng cách tổng hợp mọi quan điểm khả hữu, để tránh khỏi sự bất ổn và thu hẹp phạm vi chẳng? Hệ thống Kỳ-na giáo ở Ấn Độ và triết học Hegel ở phương Tây có thể được viện dẫn là những điển hình của nỗ lực này; Kỳ-na giáo nỗ lực tổng hợp những quan niệm chống đối nhau và triết học Hegel thì nỗ lực tổng hợp những quan điểm nối tiếp nhau.^[13] Tổng hợp các quan điểm là một quan điểm mới. Bởi vì, chúng ta phải sắp đặt mọi quan điểm theo một đồ án đã định trước; và như vậy, sẽ có sự xê dịch trọng tâm đối với phân kết cấu tổng thể. Và, nhờ vào trọng tâm đặt trên tính đồng nhất hay dị biệt, mà tổng đề cũng có khác. Tổng đề trở nên nhiều và đa dạng, lại rơi vào những nan đề như đã viện dẫn.

Biện chứng pháp Trung quán tránh được điều này bởi phương pháp phủ định của nó, như đã được chỉ ra từ trước. Tính phổ quát đạt được không phải là do tổng hợp những quan điểm riêng biệt, mà là bằng cách thủ tiêu mọi quan điểm. Tính chắc thực đạt được, không phải bằng xác quyết mang tính giáo điều mà bằng tư duy phê phán (bhūta-pratyavekṣā; critical reflection). Chúng ta không phát triển các học thuyết, nhưng chúng ta trở nên có ý thức về những học thuyết. Trung quán đi đến khuynh hướng vốn là căn gốc của nguyên nhân làm cho chúng ta không thể nào biết được thực tại trong tự thể—đó là cấu trúc khái niệm, tức kiến chấp (dṛṣṭi); kiến chấp này được biểu hiện cụ thể trong những ý thức hệ khác nhau và trong

những hệ thống triết học khác nhau. Đó chính là vô minh hay tục đề (saṃvṛti). Phương thức giải độc là gạt khỏi tâm thức khuynh hướng khái niệm hóa thực tại; đề hóa giải kiến chấp, cả lập trường khẳng định lẫn phủ định. Khi các lập trường đặc biệt và các quan điểm riêng biệt đều đã gạt bỏ, thì tri thức năng tri sẽ trở nên trong suốt (bhāsvara, amala), không còn bị ngăn che (āvaraṇa-prahāṇa). Thực tại không còn bị nhìn qua những phạm trù tư tưởng, trung gian, sai lạc; Tri thức không khác với Thực tại. Đó là Bát-nhã ba-la-mật-đa—là Tri thức bất nhị hay Trực giác, thoát khỏi mọi khái niệm ‘có,’ ‘không’. Chúng ta không cần phải tích lũy Tuyệt đối hay Bát-nhã, mà chỉ cần gỡ bỏ các chướng ngại.

Một điều có vẻ lạ lùng là, tánh không của Trung quán (Tuyệt đối), có thể xem như là nền tảng cho tổng đề của mọi hệ thống triết học. Bởi vì sự khước từ triệt để các nội dung tư tưởng từ Thực tại (không; śūnya), chắc chắn là siêu việt tư tưởng. Nhưng cũng chính vì thế, mà nó có thể được hiện tượng hóa một cách ‘tự do,’ và người ta không cần phải tự hạn chế mình theo một *phương thức đặc biệt* nào của tổng hợp để đáp ứng cho mọi thời và mọi người. Trong triết học Hegel, tổng đề là nhấn mạnh vào tính đồng nhất và dị biệt phụ thuộc theo nó. Ngược lại cũng có thể là trường hợp; dị biệt có thể xem là chính yếu và đồng nhất là phụ thuộc vào đó. Thử tự của phạm trù được tổng hợp có thể đối khác. Trong triết học Hegel, tổng đề là một chuỗi khép kín; nó không thể được thay thế mà không có sự thay đổi luôn khái niệm Tuyệt đối. Trong triết học Trung quán, phương thức tổng hợp có thể được thay thế bởi một phương thức khác mà không nhất thiết phải có thay đổi gì trong Tuyệt đối. Điều này có thể gọi là tổng đề năng động uyển chuyển. Tuy nhiên, chúng ta luôn phải nhớ trong tâm rằng tất cả những phương thức của hiện tượng hóa này chỉ là phương tiện (upāya), về mặt Tuyệt đối là hư vọng,

nhưng vô cùng hữu ích, cho cả thế giới thường nghiệm lẫn phương tiện đạt đến Tuyệt đối. Chúng có hư vọng cũng không làm cho nó kém hữu ích; ngay cả hư vọng cũng có tác dụng.

Lại nữa, những tổng hợp^[14] như thế chỉ có thể được định hình từ những người đã chứng ngộ tâm linh; đó không phải là khéo léo trong lý luận và tưởng tượng phong phú. Bởi vì, mỗi phương tiện phải phục vụ cho một mục đích là đưa chúng ta đạt đến Tuyệt đối bằng con đường thích hợp nhất cho mỗi người. Chỉ có người nào đã đặt chân lên đường trước rồi mới có thể dẫn người khác đi theo.

Trong ý nghĩa khác, Trung quán có vẻ như là một hệ thống khắt khe nhất, vì nó phủ nhận tất cả mọi quan niệm khả hữu mà không một ngoại lệ nào. Trong ý nghĩa khác, theo cách nói ở trên, nó có thể dung nạp và đem lại ý nghĩa cho mọi hệ thống và mọi sắc thái cho các quan niệm. Như đã được chỉ ra từ trước, tánh không chẳng chống đối thế đế (vyavahāra), đúng như Long Thụ đã tuyên bố:

Mọi sự đều an bài đối với người thể nhập tánh không; Mọi sự đều không an bài đối với người không thuận theo không tánh.^[15]

III. GIÁ TRỊ CỦA HỆ THỐNG TRUNG QUÁN NHƯ LÀ NỀN TẢNG CHO VĂN HÓA THẾ GIỚI

Trung quán không phải là một hệ thống triết học kinh viện. Nó gây ảnh hưởng sâu xa đến triết học và tôn giáo Ấn Độ và một phần lớn Á châu trong nhiều thế kỷ. Đó là hệ thống Tuyệt đối luận (Advayavāda) đầu tiên được hình thành ở Ấn Độ hay những nơi nào khác. Cũng chính Trung quán đã có vinh dự thiết lập Tuyệt đối luận (Advayavāda) thông qua biện chứng pháp. Điều này thúc đẩy cuộc cách mạng trong Phật giáo, như chúng ta đã được vạch rõ, trong toàn thể các lĩnh vực siêu hình học, đạo đức và tôn

giáo. Tánh không (śūnyatā), Đại bi (mahākaruṇā) và Tam thân Phật (Tathāgata trikāya) đã trở thành những ý tưởng nền tảng cho mọi nền triết học và tôn giáo sau này. Các hệ thống ngoài-Phật giáo có thể đã không vay mượn những nguyên tắc của Trung quán hay Duy thức, nhưng có thể tin rằng họ đã được lợi lạc từ kỹ thuật của những nguyên tắc này. Tuyệt đối luận được thiết định như là sắc thái trội vượt nhất trong nền văn hóa tâm linh Ấn Độ. Tính túy của Tuyệt đối luận bao gồm trong thực chứng nội tại về tính hợp nhất của mọi hữu tình và sự chối bỏ hoàn toàn ngã tính. Tầm mức lớn lao của nhất thể và tính bền vững của cấu trúc xã hội vẫn tồn tại, chính là phản ánh của quan niệm tánh không (śūnyatā), tức Tuyệt đối trong công việc thực tiễn của con người. Nó thấm nhuần mọi ngõ ngách của đời sống–văn chương, mỹ thuật, khoa học xã hội, tôn giáo và triết học. Một nền văn minh tuyệt đỉnh được dựng lập và duy trì hằng thế kỷ trong một phần lớn Á châu, ở Ấn Độ, Trung Hoa, Nhật Bản, Tây Tạng và các quốc gia khác.

Ảnh hưởng của nó không thể bị đóng khung trong quá khứ. Những gì đã hoàn mãn trong quá khứ ngày nay cũng có thể được làm lại lần nữa. Và có nhu cầu lớn hơn để nhấn mạnh sự hợp nhất tinh thần trong thế giới ngày nay, trong cảnh rách nát tan hoang vì qua nhiều tranh chấp và đấu tranh ý thức hệ đang đe dọa nuốt chửng toàn bộ thế giới vào sự tàn phá khốc liệt. Sự bám víu vào truyền thống tốt đẹp khắp nơi đã trở nên lỏng lẻo. Thời Trung cổ thế giới văn minh đã được hưởng thụ, trừ một vài ngoại lệ, một giai đoạn hòa bình ổn định chưa từng có. Chắc hẳn thế giới được chia thành ba khối được xác định rõ nét, Cơ-độc giáo ở Tây phương, Hồi giáo ở Trung đông và Ấn Độ giáo (bao gồm Phật giáo) ở phương Đông và Viễn đông. Cảm thức huynh đệ và sự hòa hợp của nhân loại là nguồn lực sống động. Những ảnh hưởng mang tính truyền

thống này không còn tác dụng nữa. Thế giới Cơ-đốc giáo đã bị phân hóa hằng thế kỷ kể từ thời kỳ Phục hưng. Có rất ít hy vọng nó sẽ chiếm lại vị trí đã mất và khẳng định lại chính nó. Phương Đông cũng không tốt đẹp gì hơn, dù sự phân hóa chưa đến mức độ như vậy; nhưng tâm linh thì không còn nguồn lực sinh động nữa.

Nhờ vào những khám phá khoa học về hiện tượng giới và những ứng dụng thực tiễn, con người trên thế giới đã được gần nhau hơn; sự hợp nhất thế giới về mặt địa dư và vật lý khiến cho chúng ta hiểu rõ nhau hơn. Nhưng những dị biệt và phân kỳ của chúng ta đã gia tăng một cách mãnh liệt: tranh chấp gay gắt đang lan tràn. Chúng đang trở nên có quy mô toàn cầu và kinh niên. Thế giới ngày nay thiếu sự hợp nhất và thiếu thiện chí; không có hồn hay tâm để cổ vũ và hợp nhất nó.

Nguyên nhân không có gì là bí ẩn. Văn minh Tây phương, trở nên tiêu chuẩn cho tất cả, đã phát triển theo chiều hướng duy vật từ thời kỳ Phục hưng. ‘Mâu thuẫn đối kháng giữa thành công của trí óc Âu Tây ngày nay trong sự kiểm soát hầu hết mọi tình huống, trong đó những thành phần là cơ thể vật lý và nguồn lực là sức mạnh vật lý, sự bất lực của nó để chế ngự những tình huống trong đó những yếu tố là con người và sức mạnh là nguồn lực tâm linh đã quá hiển nhiên và không cần phân tích kỹ. Con người đã chinh phục thiên nhiên hay đang tiến đến rất gần việc ấy; nhưng nó không có được sự điều phục chính mình sơ đẳng nhất. Hệ quả thật là tai hại. Đời sống có tổ chức với sự giả tạo là bền vững và bảo đảm đã trở nên bấp bênh. Chúng ta có được thế giới, nhưng đã đánh mất linh hồn của mình.’

Có đề nghị là phương thuốc nằm ở sự tăng gia sản xuất bằng cách trang bị tài năng khéo léo của chúng ta và tài nguyên, và bằng sự phân phối công bằng hơn bằng cách tập trung vào tái tổ chức cơ cấu xã hội trên nền tảng phi giai

cấp. Chủ nghĩa phát-xít và cộng sản là những hình thức cụ thể của đề xuất này. Thừa nhận vật chất—như là giá trị *duy nhất*, những chủ thuyết này cố gắng hình dung ra một nền văn minh có lợi nhất. Thí nghiệm cần phải được thử, nếu chỉ như là vấn đề tất yếu của biện chứng pháp. Chúng ta phải tin chắc đặc tính hoàn toàn vô ích của tiêu chuẩn vật chất trước khi ta có thể khước từ nó.

Vật chất có thể đem lại một nâng đỡ tạm thời và từng phần, nhưng nhất định sẽ thất bại nếu đó là giải pháp cuối cùng. Những nguyên tắc nền tảng nằm dưới vật chất đều là sai lạc. Nếu tài sản vật chất, đời sống thế tục là điều tốt duy nhất, tại sao người ta lại có quá nhiều những thứ này. Người ta sẽ cố gắng kiếm thêm càng nhiều càng tốt và bằng mọi phương tiện; tốt hay xấu mà không cần ý nghĩa đạo đức nào cả, mà được phán xét sự thành công bằng kích thước tài sản mang lại. làm thế nào để khắc phục bản năng chiếm hữu, hay thậm chí chế ngự nó? Làm sao để bản năng chiếm hữu được hàng phục, hay thậm chí kiểm soát được nó? Trong xã hội duy vật, điều này thực hiện bằng cách chặn đứng, và chống lại bằng cách làm quân bình các động lực trong xã hội. Nhưng cái gì sẽ ngăn chặn những người gìn giữ xã hội như vậy, ngăn tầng lớp cai trị, không để cho họ chiếm hữu thêm riêng cho họ. Việc sợ hãi dư luận quần chúng có thể ngăn chặn phần nào, nhưng người lanh lợi quyết đoán có thể dễ dàng điều khiển những con bài. Cuối cùng, cần phải có một số đông nhiều người mà áp lực bên ngoài không áp buộc được họ, nhưng họ là những người chắc chắn tin vào tính vô giá trị của vật chất. Lẽ ra họ phải siêu việt bản năng chiếm hữu và siêu việt cả giai cấp và tài sản, giống như người gìn giữ quốc gia trong *Cộng hòa quốc (The Republic)* của Plato.

Gia tăng sản xuất và tổ chức lại cơ cấu xã hội không thể nào đưa đến kết quả tốt đẹp. Cần phải có thiện chí trong đó. Và thiện chí có thể phát sinh từ sự xác quyết của nội

chúng tâm linh mà thôi; không thể nào ra lệnh cho nó phải có bằng đức tin hay uy quyền thế tục. Bởi vì điều ấy sẽ thất bại thảm thương và chỉ thành công trong việc làm cho chúng ta thành đạo đức giả. Chúng ta phải nhận ra rằng điều tốt cho tất cả chính là điều tốt của chính mình, và không có chỗ cho vị kỷ. Trong sự phân tích cuối cùng, siêu việt lập trường về ngã, hay tích cực hơn, đạt đến Phổ quát tính đó là cốt tủy của tâm. Và chỉ có tâm mới cung ứng nền tảng cho xã hội và có thể dẫn đến thực chứng những giá trị khác.

Về phương diện này, Tuyệt đối luận của Đại thừa và Phi nhị nguyên luận của triết học Phệ-đàn-đa là có giá trị cung ứng nền tảng mà trên đó nền văn hóa thế giới có thể dựng lập. Chỉ có Tuyệt đối luận mới có thể đưa đến sự đồng nhất căn bản của hiện hữu và đồng thời cho phép những dị biệt. Tầm nhìn phóng khoáng và bao dung về những dị biệt chính là linh hồn của các hệ thống này; cả hai đều nhấn mạnh trên tính phổ quát của Thực tại và siêu việt quan điểm tự ngã trung tâm. Tuy nhiên, triết học Phệ-đàn-đa có cái nhìn theo truyền thống và bị trói buộc vào thẩm quyền của kinh Phệ-đa (Veda), có lẽ nó giả định một hoàn cảnh đặc biệt mà nó chỉ hưng thịnh trong đó. Đại thừa thì hoàn toàn phóng khoáng, vì họ đã tự chứng tỏ khả năng thích nghi với mọi cơ cấu xã hội và tín ngưỡng khác nhau, để làm tăng thêm sinh khí và thẩm nhuần chúng. Ta có thể nhìn thấy điều này ở Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật Bản. Chính Đại thừa đã đề cao biểu hiện cụ thể của Tánh không và Đại bi (mahākaruṇā) trong công hạnh thù thắng của hàng Bồ-tát.

Các tư tưởng gia^[16] Tây phương và Đông phương càng ngày càng thấy rõ khủng hoảng đang đe dọa nền văn minh chúng ta và đề nghị phương thức cứu vãn. Vấn đề không phải là giữa chủ nghĩa tư bản và cộng sản, mặc dù sự xung đột của họ có khuynh hướng che mờ tính chất chân

thực của bệnh trạng. Điều cần thiết là phải phục hưng nếp sống tâm linh của toàn thể giới. Các tôn giáo duy danh (denominational) với những giáo điều và những quy luật tổ chức rất đáng bị nghi ngờ. Trong bất kỳ tổ chức nào cũng có sẵn tính chất thế tục và thiếu tính chất tâm linh. Nó có khuynh hướng tạo tác thêm những mối lợi và dung túng những thói nát. Trong sự bóp chết tự do phát biểu và dựng đặt những tiêu chuẩn giáo điều, bắt buộc tín đồ phải tuân theo một tôn giáo có tổ chức (giáo hội), điều ấy chỉ thành công trong việc chống đối những tập đoàn tôn giáo khác và tạo nên sự ly giáo và dị giáo ngay trong nội bộ mình. Điều chúng ta cần là nhận ra được tính chất tâm linh là nền tảng cho mọi nỗ lực của chúng ta. Chỉ có huyền nhiệm tôn giáo, vốn dung hợp một cách tài tình nhất thể của Hiện hữu tối hậu, với sự tự do của những con đường khác nhau để đi đến sự hoàn thành Hiện hữu tối hậu ấy, mới có hy vọng hợp nhất thế giới này.

Giới nghiên cứu triết học chỉ có thể đề nghị rằng Tuyệt đối luận của Trung quán có thể dùng làm căn bản cho nền văn hóa thế giới khả hữu. Không phải phạm vi của họ là chỉ ra cách thức nào tốt nhất để trang bị cho nền văn hóa ấy, hình thức thực tiễn như thế nào và sẽ được du nhập vào thời điểm nào trong công việc chung của thế giới, là điều cần được giới thiệu. Đây là những vấn đề mà nhà canh tân tôn giáo có thể giải đáp, và ngay cả ông ta cũng tùy thuộc vào sự hướng dẫn tâm linh và định hướng như đã nói ở trên.

Chúng ta phải kết thúc với vài lời cảnh báo. Có thể rằng, với nhiệt tình của mình, chúng ta đánh giá quá mức vai trò của học giả và sự hiểu biết mang tính lý thuyết về mọi sự trong sứ mạng phục hưng. Rất hay khi nhớ rằng lịch sử không ghi lại một trường hợp nào có cuộc cách mạng tâm linh với chiều kích toàn cầu phát xuất từ một nhóm khoa học gia hay tư tưởng gia lỗi lạc. Căn bệnh của thế giới

quá mênh mông và trầm trọng không thể chỉ cần các toa thuốc rút ra từ sách vở. Chỉ có thiên tài tâm linh thuộc tầm cỡ như Đức Phật hay Christ mới biết được cách chữa đúng bệnh. Nhưng ngay cả sự thông hiểu trên mặt lý thuyết về Tuyệt đối luận của Trung quán cũng chỉ chứng tỏ giá trị bằng cách chuẩn bị bối cảnh cho sự phục hưng tinh thần của thế giới.

[1] Những tư tưởng của Kỳ-na giáo và Trung quán đối chọi lẫn nhau; đối với Kỳ-na giáo, mọi quan điểm đều đúng, và thực tại là một trong quan của mọi quan điểm; đối với Trung quán, không có quan điểm nào đúng, Thực tại siêu việt tư duy.

[2]Thương-yết-la cũng phản nản Phạm (Brahman), là Tuyệt đối (Absolute), có vẻ chẳng là gì cả đối với người si mê.

Sūnya: digdeśaguṇagatiphalabhedaśūnyam hi paramārthasad advayaṁ Brahma mandabuddhīnāṁ asad iva pratibhāti. *Bhāṣya on Chh. Up.* (mở đầu của VIII Chap.)

[3] Long Thụ và Nguyệt Xứng (Candrakīrti) trả lời những phản bác này và những vấn đề tương tự trong *Căn bản Trung quán luận tụng (Mādhyamika Kārikā)*, Phẩm thứ XXI; Quán Thánh đế (Ārya satya parīkṣā). Về thảo luận những điểm này và những trích dẫn kinh luận, có thể tham khảo chương *Tuyệt đối và Hiện tượng* [4] BCA. IX, 2: MKV. p. 492.

[5]*s: anta; đoan 端, biên邊, hạn限, tận盡, kết luận 結論, quyết định 決定, nội bộ 内部, điều kiện調件.

[6] * Hán: La-tập Thực chứng luận 邏輯實證論

[7] Một số Luận sư Duy vật luận (Cārvākas) như Jayarāsi, cũng đã áp dụng phương pháp phủ định của Trung quán. Trong tác phẩm của ông, *Tattvopaplava Sīmha*, Jayarāsi đưa ra những tìm kiếm phân tích các ý niệm khác nhau về *Nhận thức/Lượng* (Pramāṇa), và lên án rằng chúng không thể nào đứng vững. Không có *Nhận thức/Lượng* thì không thể nào đoán định Thực tại. Nhưng hoạt động thường nghiệm thì có thể, vì bên ngoài sự vật có vẻ như bị hấp dẫn và có thực. Ông kết luận:

tad evam upapluteṣv eva tattveṣu avicāri-taramaṇīyāḥ sarve vyavahārāḥ ghaṭante. *Tattvopaplava*, p. 125.

[8] Tham khảo MKV. pp. 273 ff & 368 ff.

atraike paricodayanti; nāstikā-viśiṣṭā Mādhyamikāḥ yasmāt kuśalākuśalaṁ karma kartāraṁ ca phalaṁ ca sarvaṁ ca lokaṁ bhāvasvabhāva-sūnyam itī bruvate. nāstikā api hyetan nāstīti bruvate. tasmān nāetikāviśiṣṭa Mādhyamikā iti-naivam. pratītyasamutpāda-vādino hi Mādhyamikāḥ, etc. p. 368.

[9] Hiriyantha cho rằng tánh không của Trung quán là Không gì cả (Nothing); ông hoàn toàn dựa vào định nghĩa nông cạn về nó bởi các hệ thống Ấn Độ giáo chính thống (*Outlines of Ind. Phil*, p. 221). Đây là phát biểu không có luận cứ vững chắc hay không có căn cứ từ kinh luận. Tuy nhiên, vị Giáo sư này đã thật thà nói: ‘Mục đích của chúng ta là trình bày Phật giáo hậu kỳ như được hiểu bởi các tư tưởng gia Ấn Độ giáo, và đã được trình bày trong các tác phẩm của họ, nên rất dễ dàng trả lời câu hỏi, vì họ đã nhất trí với nhau rằng ‘không’ là sự thật duy nhất theo Trung quán.’ Giáo sư Radhakrishnan giải thích chính xác, ‘Tánh không là nguyên lý tích cực.’ ‘Gọi nó là có thì sai, vì chỉ những sự vật cụ thể mới có sự hiện hữu. Gọi nó là không cũng sai. Tốt nhất là tránh mọi mô tả về nó.’ I.P. Vol. I. pp. 663-4.

[10] karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ |
te prapañcāt prapañcas tu sūnyatāyām nirudhyate || MK_18,05

業煩惱滅故名之為解脫 業煩惱非實 入空戲論滅⑤

Nghiệp diệt, phiền não diệt, Gọi đó là giải thoát.

Nghiệp, phiền não không thật, Nhập không, hí luận diệt. [5]

[11]*ens realissimum: the most real being, or ultimate reality. (*Encyclopedia Britannica*)

[12] svabhāvād yadi bhāvānām sadbhāvam anupaśyasi |
ahetupratyayān bhāvāms tvam evam sati paśyasi || MK_24,16

若汝見諸法 決定有性者 即為見諸法 無因亦無緣⑩

Nếu ông thấy các pháp, có tánh quyết định ấy;

Tức là thấy các pháp, Không nhân cũng không duyên. [16]

sarvasamvyvahārāmś ca laukikān pratibādhase |

yat pratītyasamutpādaśūnyatām pratibādhase || MK_24,36

汝破一切法 諸因緣空義 則破於世俗 諸餘所有法⑩

Ông phá tất cả pháp, Các nhân duyên, nghĩa không;

Cũng hủy phá tất cả, Các pháp thế tục khác. [36]

[13] Xem Chương V và IX.

[14] Đây chính là phương tiện thiện xảo (upāyakaūsalya) nổi tiếng của Đức Phật.

[15] sarvaṃ ca yujyate tasya sūnyatā yasya yujyate |
sarvaṃ na yujyate tasya sūnyam yasya na yujyate || MK_24,14
以有空義故 一切法得成 若無空義者 一切則不成(14)

Bởi vì có nghĩa không, Tất cả pháp được thành.

Nếu không có nghĩa không, Nhất thiết pháp không thành. [14]

[16] Giáo sư Radhakrishnan, triết gia lỗi lạc của Đông phương đặc biệt trong tác phẩm đồ sộ của mình nhan đề *The Idealist View of Life and Eastern Religions and Western Thought*, đã đề xướng sự cần thiết để làm sống lại kinh nghiệm tâm linh thần bí sâu thẳm vốn là nền tảng cho mọi tôn giáo và được thể hiện trong một hình thức thuần túy từ Ấn Độ giáo. Ông nói: ‘Cho dù mọi sự có vẻ chứng minh điều ngược lại, chúng ta vẫn tìm thấy trong sự bất ổn hiện thời sự lộ dạng bình minh một ánh sáng màu nhiệm, một thiên hướng đồng quy trong sự sống, sự nhận chân tiệm tiến rằng có một tâm linh huyền nhiệm trong đó chúng ta tất cả đều là một, và nhân loại là cỗ xe lớn nhất của tâm linh ấy trên trần gian, và ước nguyện ngày càng tăng, muốn sống trong tri thức này và thiết lập một vương quốc tâm linh trên mặt đất.’ (*Eastetn Religions and Western Thought*, p. 33).

‘Các tôn giáo khác nhau bây giờ đã đến với nhau, và nếu họ không tiếp tục tình trạng xung đột hay tranh chấp nhau, thì họ phải phát huy tinh thần thông cảm bao dung khiến sẽ phá tan thành kiến và nối kết nhau như những biểu hiện đa dạng của một chân lý duy nhất. Tinh thần như vậy đã định tính cho sự phát triển của Ấn Độ giáo, vốn đã không hề bị gián đoạn trong gần 50 thế kỷ.’ (*ibid.* p. 308).

‘Chúng ta phải khiêm tốn tự nhận tính chất cục bộ khiếm khuyết của những truyền thống cô lập của chúng ta và tìm nguồn gốc trong truyền thống chung mà từ đó các truyền thống đã lưu xuất.’ (*ibid.* p. 347).

Lấy một ví dụ từ phương Tây, Ông Guénon đã có một nỗ lực đáng khen là giải thích tinh thần đích thực của văn hóa Ấn Độ cho người Tây phương trong nhiều tác phẩm, đáng kể nhất là các tác phẩm *An Introduction to the Study of Hindu Doctrines*, *Man and*

His Becoming according to the Vedānta, East and West, The Crisis in the Modern World, v.v....

Theo ông, hình thức phục hưng ấy không phải là nằm trong sự dung hòa hay tổng hợp hai nền văn hóa, mà là trong sự trở về của Tây phương, như là kết quả của động lực quay lại trong khuynh hướng chung của ngày nay, về với nguồn suối tâm linh đích thực, qua sự trợ giúp của Đông phương. Đó là việc làm táo bạo, báo hiệu trước thời gian của sự chuyển biến, hay nói chính xác hơn cách thức chuyển biến ấy sẽ thành hình.

PHỤ LỤC

CHÚ GIẢI VỀ 20 DẠNG TÁNH KHÔNG

Một số bản kinh Bát-nhã về sau, như *Pañcavimśati-sāhasrikā*, nói về hai mươi dạng tánh không (śūnyatā).^[1] Không có một thảo luận rõ ràng về chủ đề này trong các luận giải của các Luận sư Trung quán danh tiếng. Có lẽ, đây là một cách tân về sau. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là Long Thụ hay học trò của ngài không để ý đến toàn thể những hàm ý của tánh không về những phương thức khả dĩ mà nó ứng dụng được. Hai mươi dạng tánh không (śūnyatā), như được liệt kê trong *Pañcavimśati-sāhasrikā* là:

- I. Nội không 內空 (adhyātma-sūnyatā; The Unreality of Internal Elements of Existence).
- II. Ngoại không 外空 (bahirdhā-sūnyatā; The Unreality of the External Objects).
- III. Nội ngoại không 內外空 (adhyātma-bahirdhā-sūnyatā; The Unreality of Both together as in the sense organs or the body).
- IV. Không không 空空 (śūnyatā-sūnyatā; The Unreality of (the Knowledge of) Unreality).
- V. Đại không 大空 (mahā-sūnyatā; The Unreality of the Great (Infinite Space)).

VI. Đệ nhất nghĩa không 第一義空 (paramārtha-sūnyatā; The Unreality of the Ultimate Reality, Nirvāṇa).

VII. Hữu vi không 有為空 (saṃskṛta-sūnyatā; The Unreality of the Conditioned).

VIII. Vô vi không 無為空 (asaṃskṛta-sūnyatā; The Unreality of the Unconditioned).

IX. Tất cánh không 畢竟空 (atyanta-sūnyatā; The Unreality of the Limitless)

X. Vô thủy không 無始空 (anavarāgra-sūnyatā; The Unreality of that which is Beginningless and Endless).

XI. Tán không 散空 (anavakāra-sūnyatā; The Unreality of the 'Undeniable').

XII. Bản tánh không 本性空 (prakṛti-sūnyatā; The Unreality of the Ultimate Essences).

XIII. Tự tướng không 自相空 (svalakṣaṇa-sūnyatā; The Unreality of All Elements of Existence).

XIV. Chư pháp không 諸法空 (sarva-dharma-sūnyatā; The Unreality of all Determination (Definition)).

XV. Bất khả đắc không 不可得空 (anupalambha-sūnyatā; The Unreality of the Past, the Present and the Future)

XVI. Vô pháp hữu pháp không 無法有法空 (abhāva-svabhāva-sūnyatā; The Unreality of Non-Ens (of the Non-empirical)).

XVII. Hữu pháp không 有法空 (svabhāva-sūnyatā; The Unreality of the Positive Constituents of Empirical Existence).

XVIII. Vô pháp không 無法空 (abhāva-sūnyatā; The Unreality of Relation or Combination conceived as a Non-ens).

XIX. Tự tánh không 自性空 (svabhāva-sūnyatā; The Unreality of Self-Being).

XX. Tha tánh không 他性空 (parabhāva-sūnyatā; The Unreality of Dependent Being).

Mặc dù có sự suy diễn có tính cách giả định hay sự phân loại hợp lý về những phương thức này của tánh không có thể là không hợp lý, vẫn có một sự chuyển động mang tính biện chứng pháp nếu chúng ta kết hợp chúng lại. Ba phương thức đầu tiên rõ ràng là đi cùng nhau. Phương thức đầu tiên áp dụng cho các yếu tố tâm linh, trạng thái tinh thần như cảm giác, ý chí, v.v... Bản chất của nó hoặc có thể mô tả là thực tại bất biến (akūṛastha), hay là hoàn toàn không sinh khởi (avināsi); có nghĩa là, chúng chẳng phải là có (sat) cũng chẳng phải là không (asat). Và những yếu tố này cấu thành tánh không, tương quan tính hay phi thực tại tính. Đây là lập luận vốn có, cũng thường được áp dụng cho các phương thức khác.^[2] Thực tại tính của các đối tượng khách quan đi theo vấn đề tất yếu mang tính biện chứng. Hy vọng có thể được đáp ứng với hai phương thức đầu là phi thực tại khi chúng là trừu tượng, và một phương thức là kết hợp cả hai phương diện với nhau để tự thân nó có thể thoát khỏi phi thực tại tính. Phương thức thứ ba của tánh không khước từ những lập luận như vậy.

Các phương thức tiếp theo đề cập đến các phạm trù tư duy và giáo lý của Phật giáo Nguyên thủy. Điều quan trọng là gắn liền với phương thức thứ tư, Không không 空空 (sūnyatā-sūnyatā). Tinh thần phê phán rằng mọi sự là tương đối, phi thực (không; sūnya). Có thể cho là nổi bật như thực tại tính; khi tất cả mọi sự đều bị từ chối, thì chính sự từ chối lại không bị từ chối. Tuy nhiên, điều này sẽ là hiểu nhầm. Bản thân sự từ chối lại là tương đối hơn, như cái bị từ chối; bởi vì, nó không thể hiểu được nếu không có cái sau. Ngọn lửa phê phán thiêu rụi hết mọi kiến chấp giáo điều tự nó sẽ tàn lụi, vì không có cái gì trong đó có thể lớn mạnh được; như thuốc sau khi chữa trị cho người bệnh thì tự nó hóa giải, và tự nó không gây nên một rối loạn mới.

Nếu chính nó là một quan điểm. Một quan điểm phủ định, thì nó sẽ phi lý, nếu không nói rằng còn tệ hơn các học thuyết khác.^[3] Nhưng sự khước từ trong biện chứng pháp phê phán (tánh không; *sūnyatā*) lại không có nghĩa là tái xác lập thực tại tính của hiện tượng giới; nó chỉ có nghĩa là trong sự khước từ cái phi thực, chúng ta phải dựa vào ý nghĩa chính nó là cùng một thứ tự, giống như lấy gai lể gai. Loại tánh không này lẽ ra nên quy định một cách hợp lý là ở sau cùng.

Không gian là sự phỏng đoán; ý niệm của chúng ta về nó là liên quan đến sự phân biệt về chiều hướng, đông, tây, v.v..., và liên hệ với những vật trong chúng. Khi không có những thứ này, hư không tan biến ngay. Tánh không của hư không được cho là Lớn, vì hư không có sự trương nở vô hạn.

Với Đệ nhất nghĩa không 第一義空 (*paramārtha-sūnyatā*; The Unreality of the Ultimate Reality, Nirvāṇa), có nghĩa là vô tự tính của niết-bàn như là một thực tại tính riêng rẽ. A-tỳ-đạt-ma đã công nhận niết-bàn là một thực thể riêng biệt (pháp; *dharma*), hiện khởi do sự dập tắt mọi động lực ô nhiễm. Nhưng quan điểm Đại thừa cho rằng niết-bàn đó đồng nhất với thế giới hiện tượng như trong nền tảng siêu nghiệm của nó; sự khác nhau giữa hai hệ thống chỉ là trong tư tưởng. Tánh không (*sūnyatā*) bảo vệ chống lại sai lầm khi xưng niết-bàn như là một thực thể tách biệt.^[4]

Hai phương thức tánh không kế tiếp (VII và VIII), tạo thành một cặp tự nhiên.

Hữu vi không 有為空 (*saṃskṛta-sūnyatā*). Pháp hữu vi là không thực có, vì chẳng có gì trong tự thân chính nó; nó chẳng thường hằng cũng chẳng phi hiện khởi. Vô vi không (*asaṃskṛta-sūnyatā*) chỉ có thể nhận biết được trong sự tương phản với hữu vi; nó chẳng đưa đến sự hiện hữu, cũng chẳng tiêu hủy bởi bất kỳ hành vi nào của chúng ta.

Phương thức thứ IX, Tất cánh không 畢竟空 (atyanta-sūnyatā; The Unreality of the Limitless), liên quan đến ý thức về Giới hạn và Vô hạn. Có thể cho rằng trong định hướng rõ ràng của hai cực đoạn Thường hằng và Đoạn diệt, chúng ta đang dựa vào đường phân ranh ở giữa, và do đó, Trung đạo hay Vô hạn có thể trở nên dành cho chính bản chất của nó. Biện chứng pháp hay tánh không (sūnyatā) cũng áp dụng cho điều này. Vô hạn là chẳng có gì trong chính nó; lập trường Trung đạo là chẳng có lập trường nào cả, mà chỉ là sự phê phán các lập trường.^[5]

Phương thức tiếp theo là tương tự về tính chất. Áp dụng cho sự phân biệt về thời gian, như bắt đầu, ở giữa và kết thúc. Những phân biệt này là mang tính chủ quan.^[6] Trong thực tế, không có gì nổi bật một cách lộ liễu như là sự khởi đầu, ở giữa và đoạn cuối; thời gian trôi chảy tiếp nối theo nhau. Giây phút tiếp theo phủ nhận giây phút khởi đầu, v.v... khoảnh khắc vô thủy hóa ra cũng là phỏng đoán; và điều ấy sẽ được nhận biết là tương quan hay phi thực trong cốt lõi.

Khi chúng ta bác bỏ điều gì là không đứng vững được, điều gì khác là loại trừ như là không thể bác bỏ được, thì có thể nghĩ rằng điều đó chắc chắn là đúng. Nội quán biện chứng pháp của chúng ta sẽ không hoàn thành nếu không nhận ra được rằng cái không thể bác bỏ được tự nó chính là có liên quan với cái bị phản bác, và do vậy chẳng có gì trong chính nó.

Phương thức thứ XI của tánh không nêu lên khía cạnh này, dường như đồng nhất nhất với phương thức thứ IV, Tánh không của không (sūnyatā of sūnyatā).

Biện chứng pháp hay bất kỳ hành vi nào về phần của Đức Phật và những người khác là không làm hư hoại bất cứ sự vật nào; bởi vì, chúng tồn tại ngay trong chính nó (bản tánh; prakṛtya). Biện chứng pháp không lấy đi của nó thực tại tính; bản chất của tự thân sự vật là rỗng không, là vô tự

tánh. Có sự thay đổi trong ý niệm của chúng ta, không phải trong Thực tại. Điều này được nêu ra trong phương thức tánh không thứ XII.

Chẳng có điều gì mới trong phương thức thứ XIII của tánh không, Tự tướng không 自相空 (svalakṣaṇa-sūnyatā; The Unreality of All Elements of Existence). Nó chỉ nhắc lại rằng tất cả mọi phương thức hiện hữu, thuộc về hiện tượng và bản thể, đều là vô thực thể, thế nên gọi là chư pháp không (sarvadharmasūnyatā).

Tư tưởng Phật giáo Nguyên thủy, dù nó bị phản bác là hữu ngã (thường hằng và tồn tại đồng nhất), đã dựng lên một hệ thống riêng rẽ với hệ thống các pháp, vạch rõ và định nghĩa chính xác về chúng, Chẳng hạn, về tính chất không thể lĩnh hội được của vật chất (sắc; rūpa), sự lĩnh hội về đối tượng của ý thức (thức; vijñāna); v.v... Biện chứng pháp giúp cho chúng ta hiểu rõ rằng vật chất và các thực thể khác không có những thuộc tính được gán cho nó. Tất cả những điều thuộc về bản chất phân biệt bên trong một tầng lớp chung (sāmānya-viśeṣa-prajñāptimātratvāt), và do vậy mang tính chất duy danh. Đây là Tướng không (lakṣaṇa-sūnyatā) hay Tự tướng không (svalakṣaṇa-sūnyatā).

Vô thực tại tính hay đặc tính thuần túy duy danh của Quá khứ, Hiện tại và Tương lai có thể được giải thích bởi quán sát rằng trong quá khứ, tự thân nó chẳng có hiện tại và tương lai, và ngược lại; thế nên không có mối tương quan như vậy, ý thức về quá khứ, v.v... không sinh khởi. [7] Điều này cấu thành Bất khả đắc không (anupalambha-sūnyatā) (thứ XV).

Những pháp phụ thuộc trong hiện hữu thuộc thế giới hiện tượng là những pháp có chức năng tùy thuộc vào nhau, Và do duyên sinh (pratītyasamutpannatvāt), nên các pháp đó là vô tự tánh. Phương thức tánh không này gọi là Vô pháp

hữu pháp không 無法有法空 (abhāva svabhāva-sūnyatā), chính là nền tảng của biện chứng pháp Trung quán.

Ngũ thủ uẩn (upādānaskandha; five groups of individuality and existence); không đại diện cho thực tại khách quan nào, sự tập hợp đó là vô thực thể, vì đó là sự nhóm hợp chủ quan dựa trên các sự vật. Biện chứng pháp chỉ cho thấy rằng tương ứng với ngôn ngữ và khái niệm là vô thực thể. Đây là ý nghĩa dạng tánh không thứ XVII, Hữu pháp không 有法空 (svabhāva-sūnyatā).

Tương tự, vô vi pháp, được quan niệm như là Ngũ uẩn giai không, cũng là phi thực. Chẳng hạn, hư không, là một trong các pháp vô vi, được định nghĩa là vô đối ngại (anāvṛti; non-obstruction). Điều đó được định nghĩa chỉ vì sự vắng mặt những đặc tính tích cực. Đây cũng là trường hợp của niết-bàn, là một pháp vô vi khác. Do vậy, đó chỉ là những thực thể duy danh. Đây là tính chất của dạng tánh không thứ XVIII, Vô pháp không 無法空 (abhāva-sūnyatā).

Hai phương thức sau cùng của tánh không đóng vai trò nhấn mạnh bản chất của thực tại tính như là cái tự hiện hữu trong chính nó, tức là tự tính (svabhāva), vì thế, về phần của chúng ta, nó không được cấu thành do trực giác hay trí tuệ. Chính vì lí do này, không có yếu tố bên ngoài nào, như là tác nhân hay công cụ, đóng bất kỳ vai trò nào để tạo nên thực tại tính của nó, tức là Tha tánh không 他性空 (parabhāva-sūnyatā). Đó chính là chứng minh rằng, dù Đức Phật có ra đời hay không, thì bản chất của Thực tại Tuyệt đối vẫn hoàn toàn không bị ảnh hưởng gì.^[8] Điều này đã làm cho dạng tánh không này hoàn toàn tự tại đối với các dạng khác.

Có thể lưu ý rằng có một vài liệt kê khác được giảm trừ (chẳng hạn, 5 phương thức sau cùng); phần lớn hay tất cả các dạng này, đều đề cập trực tiếp hay gián tiếp đến các phạm trù tư tưởng Phật giáo. Dù có thể là khó theo

dối chi tiết những điều phức tạp mang tính học thuật và hàm ý phê phán khi tuyên bố mỗi phạm trù tư tưởng đó là không (śūnya), song nguyên tắc thì đã quá rõ ràng. Phê phán mang tính biện chứng pháp (tánh không; śūnyatā) chẳng chừa lại chỗ nào; mà đã bao gồm tất cả bên trong phạm vi của nó, không chỉ các phương thức hiện hữu, mà còn có các phương thức định giá và suy đoán về tư tưởng; nó còn phải bao hàm cả chính nó, để trở thành nhất quán và hoàn chỉnh. Tuyên bố rằng các pháp là không, là tương đối (relative), là phi thực tại (unreal), tức chính nó là không; không phải là chỉ dành riêng cho thực thể nào. Tương tự, sẽ dẫn đến phép đệ quy vô cùng (regress ad infinitum) và chứng tỏ mâu thuẫn thường trực đối với nguyên lý tánh không (śūnyatā).

ĐỐI CHIẾU THUẬT NGỮ
TRIẾT HỌC TRUNG TÂM PHẬT GIÁO
của T,V. MURTI
(A Study of the Mādhyamika System)



Sanskrit (s); Pāli (p); Anh (e); Đức (g);
La-tinh (L); Hi-lạp/Greek (G); Tây Tạng (t); Nhật (j)

ĐỐI CHIẾU THUẬT NGỮ
TRIẾT HỌC TRUNG TÂM PHẬT GIÁO
của T,V. MURTI
(A Study of the Mādhyamika System)



Sanskrit (s); Pāli (p); Anh (e); Đức (g);
La-tinh (L); Hi-lạp/Greek (G); Tây Tạng (t); Nhật (j)

A

abddhya (s); uncontradicted (e); phi mâu thuẫn

abhāva (s, p); phi hữu 非有, vô 無.

abhāvābhiniśīnah (s); nihilism (e); đoạn diệt luận

abhāva-sūnyatā (s); the unreality of relation or combination
conceived as a non-ens (e); vô pháp không 無法空

abhāva-svabhāva-sūnyatā (s); the unreality of non-ens (of
the non-empirical) (e); vô pháp hữu pháp không

無法有法空

abhaya (s); vô úy 無畏.

abhayapradāna (s); vô úy thí 無畏施.

abheda (s); bất hoại 不壞.

abhedopacara (s) dị biệt tính 異別性

abhedyā (s); phá hoại 破壞.

abhibhava (s); ẩn tế 隱蔽. phục 伏.

abhibhāvāyatana (s, p); thắng xứ 勝處,

abhidāna (s); ngữ ngôn 語言.

abhidhamma-piṭaka (p) (s: abhidharma-piṭaka); Luận tạng 論藏, A-tì-đạt-ma tạng, A-tì-đạt-ma 阿毘達磨.

ābhidhammika (p) (s: ābhidharmika); Luận sư 論師.

abhidhāna (s); ngôn ngữ 言語.

abhidharma (s) (p: abhidhamma); dịch nghĩa là Thắng pháp 勝法 (abhi: thắng, vượt lên khỏi, vượt qua; dharma: Pháp), Vô tỉ pháp 無比法, Đối pháp 對法, Luận 論, dịch âm là A-tì-đạt-ma 阿毘達磨, A-tì-đàm 阿毘曇.

Abhidharma vijñāna-kāya pāda śāstra (s); Thức thân túc luận 識身足論

Abhidharmakośa-śāstra, (s); A-tì-đạt-ma câu-xá luận 阿毗達磨俱舍論; gọi tắt là Câu-xá luận

Abhidharma-school (e); Tì-đàm tông 毘曇宗.

ābhidharmika (s) (p: ābhidhammika); luận sư 論師.

abhidhātarya (s); ngôn ngữ 言語.

abhidhāyaka (s); danh ngôn 名言.

abhidhyā (s); tham trước 貪著.

abhi-dyotana (s); hiển 顯.

abhiññā (s) (p: abhiññā); trí 智, thắng trí 勝智, thông 通.

abhiññāna (s); thần thông 神通.

abhiṣṭa (s); sác sác 數數.

abhilāpa (s); ngôn thuyết 言說.

abhiniveśa (s); chấp 執, chấp trước 執著.

abhinivesa (s); kiến 見.

abhiññā (p) (s: abhiññā); thắng trí 勝智, thông 通,

abhinna (s); bất hoại 不壞.

abhinna (s); vô biệt 無別.

abhiññāttha (p); thắng trí 勝知

abhipravartate (s); xuất 出.

ābhiprāyika (s); conventional; secondary import. (e); giáo lý phương tiện (quy ước); tùy ý niệm khởi 隨念起意, biệt ý 別意, mật ý 密意;

Abhisamayāla-mkāvṛttipiṇḍārtha (s); *Hiện quán trang nghiêm luận chú nhiếp nghĩa*; 現觀莊嚴論注攝義;

Abhisamayā-laṅkāra (s); *Hiện quán trang nghiêm luận* 現觀莊嚴論

abhisambodhi (s); chính giác 正覺.

abhisambuddha (s); thành Phật 成佛.

abhiṣeka (s); quán đảnh 灌頂.

abhivāseti (p); hứa khả 許可.

abhūta (s); vô thật 無實.

abhūta-kalpana (s); hư vọng 虛妄.

abhūta-parikalpa (s); tạp 雜.

absolute pré-suppositions (e); tuyệt đối tiền thiết 絕對前設; tiền giả thiết tuyệt đối;

absolute reality (e); thực tại tuyệt đối 實在絕對

abstract universal (e); đơn thuần phổ biến 單純普遍

ācārya (s); **ācāriya** (p); **lobpon** [slob-dpon] (t); a-xà-lê 阿闍梨; giáo thọ 教授

ādarśa-jñāna (s); đại viên cảnh trí

adhiṣṭhāna (s); sở y 所依

adhyāropāpavādanyāya (s); the method of removal of the ascription (e); phương pháp loại trừ những khái niệm được gán ép

adhyāsa (s); **false identification** (e); đoán định sai lầm

adhyātma-bahirdhā-sūnyatā (s); the unreality of both together as in the sense organs or the body (e); nội ngoại không 內外空

adhyātma-sūnyatā (s); the unreality of internal elements of existence; nội không 內空

ādi-sānta (s); tịch tĩnh 寂靜

advaita (s); bất nhị mẫn nhiên luận 不二泯然論

advaita (s); phi nhị nguyên, độc nhất, đơn nhất: phương pháp tiếp cận trên phương diện bản thể.

advaita vedānta (s); phi nhị nguyên Phệ-đàn-đa

非二元吠檀多; tuyệt đối chủ nghĩa Phệ-đàn-đa 絕對主義吠檀多

advaitism; absolutism (e); chủ nghĩa tuyệt đối 主義絕對; phi nhị nguyên luận 非二元論; bất nhị chủ nghĩa (non-dualism) 不二主義

advaya (s); non-dual (e); bất nhị 不二

advaya (s); bất nhị; bất dị: phương pháp tiếp cận trên phương diện nhận thức. tri thực siêu việt biến kiến đối lập hữu vô

advaya-jñānam (s); bất nhị trí 不二智

Āgama (s); Thánh truyền chương 聖傳章

āgamābhyām (s); thánh giáo, giáo pháp, thánh ngôn.

Agni (s); thần lửa

agnosticism, Imperceptible (e); bất khả tri luận 不可知論

ahamkāra (s); egoity (e); ngã mạn

ahetutaḥ (s); ngẫu nhiên nhân thuyết 偶然因說; vô nhân thuyết 無因說

ajāti-vāda (s); vô sinh luận 無生論

Ajita Keśakambalin (s); A-kì-đa Sí-xá-khâm-bà-la 阿耆多翅舍欽婆羅

ajita-kesakambarin (p); A-kì-đa Sí-xá-khâm-bà-la 阿耆多翅舍欽婆羅 chủ trương duy vật luận

akāma (s); siêu việt dục vọng 超越欲望
Akṣaraśataka (s); **Hyakujiron** (j); Bách tự luận 百字論
Akṣayamati Sūtra (s); Vô Tận Ý vấn 無盡意問 kinh
Alaguddūpama sutta (p); A-lê-tra kinh 阿梨吒經
alambana pratyaya (s); object-condition (e); sở duyên 所緣
Ālara Kālāma (p); A-la-la-ca-ma-la 阿羅羅迦摩羅
alātaśānti (s); hoả chi chỉ tức luận 火之止息論
aloka/mithyā saṃvṛti (s); hư vọng thể tục pháp 虛妄世俗法.
alternative (e); luận chấp, 論執 khả năng xảy ra.
anabhilāpya (s); unutterable (e); bất khả đắc
ānanda (s); bliss (e); hỷ lạc
anātma-metaphysic (e); siêu hình học vô ngã 超形學 無我
anātmavāda (s); modal view of reality (e); vô ngã luận
 無我論
anavakāra-sūnyatā (s); the unreality of the 'undeniable'
 (e); tán không 散空
anavarāgra-sūnyatā (s); the unreality of that which is
 beginningless and endless (e); vô thủy không 無始空
anekāntātmakam (s); đa dạng 多樣
aniruddha (p); bất diệt 不滅
anirvacanī-yatva (s); **non-definability** (e); bất khả định
 nghĩa tánh 不可定義性
anitya (s); vô thường 無常, bất định 不定, nhất thời 一時.
anti-conceptualism (e); phản khái niệm chủ
 nghĩa 反概念主義; thuyết phản khái niệm
Antinomies of Reason (e); Lý tánh chi nhị luật bội
 phản 理性之二律背返.
antiquarian (e); nhà khảo cổ học
anumānam (s); phỏng đoán 訪斷
ānumānikam (s); conjectured, inferred (e); ước đoán 憶斷
anupalambha-sūnyatā (s); the unreality of the past, the
 present and the future (e); bất khả đắc không 不可得空
anutpāda-anirodha (s); bất sinh bất diệt 不生不滅.

anutpanna (p); bất sanh 不生
apagogic proof (e); gián tiếp chứng pháp
aparokṣānubhūti (s); hiện tiền cảm thọ 現前感受
aparyāya paramārtha (s); viên mãn chân đế 圓滿真諦
apparitional things (e); hiện tượng huyền hoá 現象幻化
appearance (e); trình hiện
apradeśatva (s); lack of parts (e); bất khả phân cát 不可分割
aprameya (s); immeasurable (e); bất khả lượng 不可量, không thể suy lường
apratiṣṭhita-nirvāṇa (s); vô sở trụ niết-bàn ; vô trụ xứ niết-bàn 無住處涅槃
āptakāma (s); thỏa mãn dục vọng
ārambhavāda (p); thuyết kết hợp 說結合
arthakriyākāri (s); tác dụng 作用
Āryadeva (s); Đề-bà 提婆, Thánh Thiên 聖天; Thánh Đề-bà 聖提婆.
Āryadeva, mahāsiddha (s); hoặc **Karṇaripa**, Độc Nhãn 獨眼;
aśabdam (s); **uscriptural**; ngụy lý kinh nghĩa 偽離經義
asamarthya (s); vô hiệu năng 無效能
asamkhyeya (s); infinite (e); bất khả số 不可數, không thể tính toán
asaṃskṛta-sūnyatā (s); the unreality of the unconditioned (e); vô vi không 無為空
Asaṅga A-tăng-già 阿僧伽, Vô Trước 無著
asatkārya-vāda asadakaranāt (s); difference between cause and effect (e); nhân quả tương dị luận
āśaya (s); **intention** (e); ý định 意定
aṣṭādasāvenikā dharmāḥ (s); eighteen unique attributes/perfections (e); thập bát bất cộng pháp 十八不共法
Aṣṭasāhasrikā (s); Bát thiên tụng Bát-nhã 八千誦般若
Aṣṭa-ta-thāgata-stotra (s); Bát Như Lai tán 八如來贊

Aśvaghoṣa (s); Mã Minh 馬鳴

Atīśa, Atiśa (s); A-đề-sa. 阿提沙; dịch ý là, ‘Người xuất chúng’, còn gọi Nhiên Đăng Cát Tường Trí 燃燈吉祥智; s: Dīpaṅkaraśrījñāna

ātma-ideology (s); ý thức hệ hữu ngã 意識係有我

Ātmatattvaviveka (s); Distinction of the Reality of Self (e); Biện ngã luận 辯我論

ātmavāda (s); hữu ngã luận 有我論

ātmavāda (s); **substance view of reality** (e); hữu ngã luận, 有我論; **thực thể thực tại luận** 實體實在論

atomism (e); nguyên tử luận 原子論

atthitam (p); tồn tại 存在

atyanta-sūnyatā (s); the unreality of the limitless (e); tát cánh không 畢竟空

Aupaniṣada (s); Duy Áo nghĩa thư chủ nghĩa 唯奧義書主義.

Avadāna (s); Thí dụ kinh tập 譬喻經集

āvaraṇa (s); phủ chướng 覆障 che, ngăn, bao phủ

avastugrahitvat (s); non-entity (e); vô thực thể

avayavi (s); toàn thể 全體

avidyā-pratyayāḥ saṃskārāḥ (s); vô minh duyên hành, 無明緣行

avyākṛta; avyākata; avyākṛavastūni (s); insoluble, inexpressible (e); vô ký 無記

avyakta (s); potential cause (e); tiềm tại nhân 潛在人

B

bahirdhā-sūnyatā (s); the unreality of the external objects’ ngoại không 外空

bāhyānumeya-vāda (s); jñānākāra as viśaya-sārūpya (s);

representative **perception** (e); bất thực luận 不實論; sở tri bất thực luận 所知不實於; sở tri căn thị tương tự ư ngoại hiện 所知 莖是相似於外現

bālapṛthagjana (s); uncritical mind (e); tâm thức hỗn mang 心識 混茫

basic alternatives (e); biến hạng 變項

Bauddha-dhikkāra (s); Refutation of Buddhistic Doctrines (e); Tịch Phật luận 辟佛論

Bbhāvaviveka; Bhavya (s/p); Thanh Biện 清辯

Beck (f); Cự-khắc 具克, tên người

Bhagavān, bhagavat (s); bhagavā; bhagavant (p); bạc-già-phạm 薄伽梵, Thế tôn

Bharṭhari (s); Bạt-đức-hợp-lê 跋德合梨

Bhattacharya. V (s); Ba-tháp-tra-nhã 巴塔查雅, Giáo sư

bhavadiṭṭhi (p); existence views (e); hữu kiến 有見

Bhāvanāktamas (s); Tu tập thứ đệ tam thiên của Liên Hoa Giới (Kamalaśīla)

bhāvanā-mārga (s); concentrated contemplation (e); tu đạo 修道

Bhāvaviveka (s); Thanh Biện 清辯

bhedābheda (s); đồng dị tịnh tồn luận 同異並存論

bhedadrṣṭi (s); differentiation (e); sai dị kiến 差異見

bhūmā (s); toàn thể 全體

bhūta-koti (s); bản tế 本際

bhūta-pratyavekṣā (s); như thật quán 如實觀

bīja mantra (s); chủng tự chân ngôn 種子真言

blank nothing (e); ngoan không

bodhi praṇidhi citta (s); bồ-đề nguyện

bodhi prasthāna citta (s); bồ-đề hành

Bodhicaryāvatāra (s); Nhập Bồ-đề hành luận 入菩提行論

Bodhicaryāvatārapañjikā (s); Commentary on Śāntideva's Introduction to the Practice of the Bodhisattva (e); *Nhập bồ-đề hành luận tế sơ* 入菩提行論細疏

bodhicitta-śāstra (s); Bồ-đề tâm luận 菩提心論, luận giải của Long Thụ (s: Nāgārjuna)

Bodhisattvayogācāra-catuḥśatakā-ṭīkā (s); Bồ-tát du-già hành tứ bách luận thích, một tác phẩm của Nguyệt Xứng, chú thích bộ Tứ bách luận (catuḥśataka) của Thánh Thiên (āryadeva), chỉ còn bản Tạng ngữ

Brahamajāla (p); Phạm võng kinh 梵網經

Brahmānubhava (s); Phạm hữu; 梵有

Brahmasāksātkāra (s); chứng ngộ Phạm trí 証悟梵智.

Brahmasūtra (s); Phạm kinh 梵經. Cũng gọi Phệ-đàn-đa kinh, 吠檀多經 (s); Vedānta-sūtra; Căn bản tư duy kinh (s); Sarīraka-sūtra, 根本思惟經

Buddhabhūmi (s); Phật địa 佛地

Buddhaghoṣa (s) Phật Âm 佛音

Buddhajñānapāda (s); Giác Cát Tường Trí 覺吉祥智

Buddhapālita (s); butsugo (j); Phật Hộ 佛護

Buddhasantāna (p); tiền thân tiếp nối của Đức Phật

buddhi (s); reason (e); trí; lý tính, lý trí

buddhivṛtti (s); function of the changing mind (e); nhãn trí tác dụng 忍智作用

Buddhology (e); Phật-đà luận 佛陀論

C

Candrakīrti (s); Nguyệt Xứng 月稱

Catuḥstava (s); Tán ca tứ thủ 讚歌四首; Bốn bài tán ca của Long Thụ

catur-vaiśaradya (s); catuvesārajja (p); tứ vô úy 四無畏, tứ vô sở úy 四無所畏

catuṣkoṭi (s); tứ cú 四句

catuṣkoṭi-vinirmukta (s); phi tứ cú 非四句

changing ātman (s); ngã biến dịch 我變易

cintāmaṇi (s); wish-fulfilling precious stone (e); như ý bảo châu

Cittaviśuddhi Prakaraṇa (s); Thanh tịnh tâm luận 清淨論
cognising agent (e); chủ thể năng tri

cognising mind; năng tri đích tâm thức 能知的心識; tâm thức năng tri

Conception of Nirvāṇa according to 20 heretical schools mentioned in the Laṅkāvatāra Sūtra (e); Đề-bà Bồ-tát Lăng-già kinh trung ngoại đạo Tiểu thừa Niết-bàn luận 提婆菩薩楞伽經中外道小乘涅槃論

conceptual construction khái niệm cấu trúc 概念構築

conflict in reason (e); mâu thuẫn lý tính 矛盾理性

constructive ideation (e); cấu trúc ý niệm; cấu tác tính đích quan niệm tác dụng 構作性的觀念作用

co-present cause (e); cộng hiện nhân 共現因

cosmologic (e); vũ trụ luận 宇宙論

counter-position (e); phản lập trường 反立場

creative work of thought (e); tác dụng sáng tạo của tư duy

critical idealism (e); phê phán quan niệm luận

批判觀念論, duy tâm luận phê phán

critical realistic (e); phê phán thực tại luận 批判實在論

critical reflection (e); phê phán phản tỉnh 批判反省; tư duy phê phán

Cūla Mālunkya Sutta (p); Tiễn dụ kinh 箭喻經

D

darśana (s); quan kiến 觀見; trực quan đích đồng kiến 直觀的洞見

darśana-mārga (s); path of illumination (e); kiến đạo 見道

daśabala (s); thập lực 十力

Daśabhūmikā Sūtra (s); Thập địa kinh 十地經

David Hume (e); Thử Mỗ 休謨 (1711-1776)

de novo (L); from the beginning (e); từ khởi thủy; afresh: lại lần nữa; beginning again: lại bắt đầu

deconceptualise (e); giải trừ khái niệm

degrees of reality (e); cấp độ của thực tại

denominational (e); duy danh

Der ältere Vedānta (g); *Phệ-đàn-đa cổ đại* 吠檀多古代, tác phẩm của M. Walleser

desirelessness (e); vô dục 無欲

determination (e); định tánh 定性

devatā-vidyā (s); tri thức về thần minh

devoid of a real essence of their own (e); vô tự tính 無自性

Dhammasaṅgaṇi (p); pháp tập luận 法集論

dharmacakra-pravarttana (s); Three Swingings of the Wheel of Law (e); Tam thời giáo 三時教

Dharma-dharmatā-vibhāga (s); Pháp pháp tính phân biệt luận 法法性分別論

dharmakāya (s); essence of all Being 法身

dharmamātra (s); duy pháp 唯法, chỉ y phương pháp 只依方法, tùy thuận duy pháp 隨順唯法

dharma-meghā (s); pháp vân địa 法雲地

dharma-nairātmya (s); pháp vô ngã 法無我

dharmānām bhūta-pratyavekṣā (s); antinomical conflict of reason (e); nhị luật tương bội 二律相背

dharmāṇām dharmatā (s); chư pháp pháp tính 諸法法性

dharma-vāda (s); Radical Pluralism; Theory of Elements (e); Đa nguyên luận cực đoan 多元論極端

Dhātukathā (p); giới thuyết luận 界說論

dialectic (e); biện chứng pháp, dịch hóa pháp

dialectical consciousness (e); biện chứng pháp ý thức; biện chứng tâm thức 辯證心識

Dīpavaṃsa (p) Đảo vương thống sử 島王統史; Đảo sử 島史,

Châu sử 周史 **ditṭhi** (p); **dogmatism** (e); giáo điều chủ nghĩa

ditṭhigatānīmāni (p); dogmatic speculation (e); ác kiến, 惡見; giáo điều chủ nghĩa

doctrine of nihilism (e); đoạn diệt luận 斷滅論

dravyārthika naya (s); substance-view (e); thực thể luận 實體論

dravyātmkatā guṇasya (s); đức bất ly thực 德不離實, tách
lìa khỏi thực thể

drṣṭi (s); ditṭhi (p); học thuyết, 學說; lý thuyết 理說; quan
niệm 觀念.

drṣṭijñāna (s); kiến trí

Dvādaśadvāra-śāstra (s); Thập nhị môn luận 十二門論,
một tác phẩm của Long Thụ (nāgārjuna), cũng được gọi là
dvādaśa-nikāya-śāstra, chỉ còn bản Hán văn.

dvaita (s); plurality (e); đa nguyên 多元

dvātriṃśat mahākaruṇāḥ (s); thirty-two mercies (e); ba
mươi hai tướng tốt

E

efficient cause tác dụng nhân 作用因.

ekamukti (s); tự giải thoát

Ekanayavāda (s); Nhất thừa đạo 一乘道

ekāntadarśana (s); radical systems (e); cấp tiến phái 級進派

ekāntavāda (s); one-sided (e); một chiều

elan vital (L); life-principle (e); sinh chi xung động

生之衝動; nguyên lý của sự sống

emanation (e); xuất lộ, lưu lộ 流露

empirical determinations (e); định tánh kinh

nghiệm 定性經驗

empirical individual (e); kinh nghiệm cá nhân 經驗個人

empirical reality (e); thực tại thường nghiệm 實在常驗

empiricism (e); kinh nghiệm chủ nghĩa 經驗主義

ens realissimum (L); thực tại tối thượng

epicureanism (e); khoái lạc chủ nghĩa 快樂主義

epistemology (e); la-tập học 邏輯學; nhân minh luận, nhận

thức luận 認識論

esoteric (e); bí truyền 秘傳

esse is percipi (L); sahopalambha-niyamād abhedo

nīlataddhiyoḥ (s); tồn tại tức thị tri giác 存在即是知覺

eternal word (e); ngôn ngữ vĩnh hằng

exoteric (e); công truyền 公傳

extra-logical mode of knowledge (e); siêu la-tập mô thức
đích tri thức 超羅輯模式的知識, siêu luận lý của tri thức

extreme form of the substance-view (e); thực thể luận cực
đoan 實體論極端; extremely critical

F

Franke (e); Pháp-lan-khắc 法蘭克

G

gambhīrā (s); unfathomable (e); thậm thâm

Gaṇḍavyūha Sūtra (s); Hoa Nghiêm華嚴 Kinh

Gauḍapāda (s); Cao-đạt-phạ-đạt 高達怕達

Gokhale (e); Qua-hạp-lý 戈合理

Guhyasamāja-tantra (s); Bí mật tập hội tan-tra 祕密集會

H

Haribhadra (s), Sư Tử Hiền 師子賢

Harivarman (s); Ha-lê-bạt-đà 呵梨跋陀, Ha-lê-bạt-ma

呵梨跋陀磨

Hasta-vāla-Prakarāṇa; The Hand Treatise (e); Chương trung
luận

hiraṇyagarbha (s) 掌中論; kim thai tạng chủ.

金胎藏主; kim thai 金胎

homogeneous (e); đồng nhất 同一

I

idea of reason (e); lý tính chi lý hình 理性之理型; ý
niệm của lý tính

Idealism (e); Duy tâm luận 唯心論

idealistic (e); quan niệm luận 觀念論

idealistic nihilism (e); duy tâm luận hư vô 唯心論虛無

impersonal will (e); ý chí phi nhân cách
Indra (s); thần mặt trời,
infinite end (e); vô hạn đích cứu cánh 無限的究竟
infra-rational (L); đê u lý tính 低於理性; dưới-lí trí
intellectual intuition (e); trực giác tri thức
isolated and self-contained entity (e); độc lập tự nội
獨立自內

Īśvara (s); Tự tại chủ 自在主, Đại tự tại chủ 大自在主 s:
Maheśvara
it is as it is always (e); pháp nhĩ như thị 法爾如是
Itivuttaka (s); như thị ngữ kinh 如是語經

J

jade āvaraṇa-kṛtyābhāvāt (s); inert being (e); nọa tính tồn
tại 惰性存在

jagad-vyāpāra (s); vũ trụ sáng tạo đích công năng
宇宙創造的攻能

Jaina (s); Kỳ-na giáo 耆那教. Một giáo phái ở Ấn-độ, do
ngài Ni-càn-đà-nhã-đề-tử (Nirgrantha-jñātaputra)

尼乾陀若提子 cũng gọi là Đại hùng (Mahāvīra) sáng lập.

janmarodha paramārtha (s); vô sinh chân đế 無生真諦

Jātakas (p); Bản sanh 本生

jātiparyāya vastu paramārtha (s); sinh sai biệt chân
đế 生差別真諦

Jayadeva (s); Thắng Thiên 勝天

jīva (s); individual self (e); mạng; linh hồn, linh hồn cá biệt

jīvanmukti (s); đương sinh giải thoát 當生解脫.

Jñāna-āloka-alamkāra-sūtra (s); Trí quang minh trang nghiêm
智光明莊嚴 kinh

Jñānagarbha (s); Trí Tạng 智藏

jñāna-karma samuccaya-vāda (s); tri thức nghiệp lực kết
hợp luận 知識業力結合論

jñānam advayam (s); non-dual knowledge (e); bất nhị trí
不二智.

Jñānasāra Samuccaya (s); Cam Lộ Trí tập của Thánh Thiên:

jñeyāvaraṇa (s); sở tri chướng 所知障

ju-jutsu (c); hộ thân phù

K

kādācitkatva (s); variable impermanent factor (e); khả dĩ
đích vô thường nhân 可異的無常因

kalpanā (s); ideas; imaginative construction (e); hư vọng phân
biệt 虛妄分別 vọng tưởng phân biệt

kalpanākṣaya (s); false views (e); hý luận vọng
kiến 戲論妄見

kalpanāpoḍha (s); vô định tánh luận 無定性論

kalyāṇa-mitra (s); spiritual guide (e); thiện hữu tri thức

Kamalaśīla (s); Liên Hoa Giới 蓮華戒

Kāṇadeva (s); Đơn nhãn Đề-bà; Ca-na Đề-bà 迦那提婆;
một tên khác của Thánh Thiên, Tổ thứ 15 của Thiền tông Ấn
Độ.

Kaniṣka (s); Ca-nị-sắc-ca 迦膩色迦

kāraṇanirodha (s); nhân diệt hoại 因滅壞

Karatala-ratna (s); Đại thừa chương trình luận 大乘掌珍
論.

karunā (s); universal love (e); bi 悲

Kāśyapa Parivarta (s); Ca điệp sở vấn kinh 迦葉所問經

Kathāvatthu (s); Luận sự 論事

kathenotheism (s); giao thế thần giáo 交替神教(Max
Müller)

Keith (e); Cam-tur

Kern, John hendrik Caspar 1833-1917 (e); Khắc-ân 克恩,
Nhà Phật học và Ấn Độ học, người Hà Lan.

Khai-dub (t); Khai-đạt

Kimura (j); Mộc Thôn Thái Hiền 木村泰賢(1881-1930)

kleśāvarana (s); hindrances (e); phiền não chướng
kramārpitobhayam (s); dị thời tương tuyền
kṛtyanuṣṭhānajñāna (s); thành sở tác trí 成所作智
kṣaṇika (s); momentary (e); sát-na, 刹那, khoảnh khắc
Kumāralāta (s); Cưu-ma-la-đa 鳩麻羅多
kūṭastha nitya (s); unchanging subject (e); chủ thể bất
biến 主體不變

L

lack of thinghood (e); vô tự tính 自性
lakṣaṇa (s); specific property tánh; năng tướng 能相, chỉ cho
nét đặc thù, thuộc tính đặc trưng của sự vật.
lakṣya (s); thing (e); tướng 相; khả tướng 可相, chỉ cho sự
vật.
Laṅkāvatāra-sūtra (s); Lăng-già kinh 楞伽經.
laukika (s); empirical (e); kinh nghiệm 經驗
law of evolution (e); nguyên tắc tiến hóa 原則進化
law of identity (e); luật đồng nhất
logical positivism (e); luận lý học thực chứng; luận lý thực
nghiệm luận; la-tập thực chứng luận 邏輯實證論
loka-saṃvṛti (s); thế tục ngôn thuyết 世俗言說, quy
ước thế gian
loka-vyavaharah (s); thế gian thi thiết 世間施設
lokottara (s); supermundane, transcendent (e); siêu xuất thế
gian 超出世間
M
Mādhavācārya (s); Mã-đạt-a-xà-lê
Madhyamakālaṃkāra (s); Trung quán Trang nghiêm luận
中觀莊嚴論
Madhyamaka-Prajñāvatāra (s); Trung quán Bát-nhã luận
中觀般若論
Madhyamāvatāra (s); Nhập Trung luận 入中論

Madhyamakāvatāra-Pradīpa (s); Nhập trung quán đăng luận 入中登觀論

Madhyamakavṛtti-prasannapadā (s); Trung quán minh cú luận thích 中觀明句論釋, phẩm của Nguyệt Xứng (candrakīrti), gọi tắt là Minh cú luận (prasannapadā), là bản chú giải Trung quán luận (madhyamaka-sāstra) của Long Thụ (nāgārjuna) bằng Phạn ngữ.

madhyamāpradīpadā (s) (p: majjhimāpaṭipadā); Trung đạo 中道.

madhyamā-pratīpad (e); middle position (e); lập trường trung đạo

mādhyamika; Trung quán tông 中觀宗. Trung quán phái 中觀派.

Mādhyamika Absolutism (e); Trung quán Tuyệt đối luận 中觀絕對論

Mādhyamika Pratītya Samutpāda (s); Trung quán nhân duyên luận 中觀因緣論

Mādhyamikālaṅkāra-kārikā (s), Trung quán trang nghiêm luận tụng 中觀莊嚴論頌

Mādhyamikaloka (s); Trung quán quang minh luận 中觀光明論

Madhyānta-vibhāga (s); Trung biên phân biệt luận 中邊分別論.

Madhyāntavibhāga-bhāṣya(s); Biện trung biên luận 辯中邊論.

Madhyānta-vibhāga-kārikā (s); Biện trung biên luận tụng 辯中邊論頌.

Madhyānta-vibhāga-sāstra (s); Trung biên phân biệt luận 中邊分別論 của Di-lặc (maitreya) hoặc Mai-tre-ya-na-tha (maitreya-nātha), 2 quyển, Chân Đế dịch.

Madhyamārtha Saṅgrahaḥ (s); Trung quán nghĩa tập 中觀義集

Mahakoṭṭhika (p); Ma-ha Câu-hy-la 摩訶俱絺羅

Mahā-prajñāpāramitā-hṛdaya-Sūtra (s); Ma-ha Bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh 摩訶般若波羅密多心經.

Mahā-prajñāpāramitā-sāstra (s); Đại trí độ luận 大智度論, một bộ đại luận của Long Thụ (nāgārjuna).

Mahā-prajñāparamitā-Sūtra (s); Đại bát-nhã ba-la-mật kinh 大般若波羅蜜經.

mahā-praṇidhāna (s); **great resolves** (s); đại nguyện
mahā-śūnyatā (s); the unreality of the great (infinite space) (e); đại không 大空

Mahāvastu (s); Đại sự 大事

Mahāyāna-sūtralaṅkāra (s); Đại thừa kinh trang nghiêm luận 大乘經莊嚴論

Mahāyānatālaratna-sāstra (s); Đại thừa chương trân luận 大乘掌珍論, tác phẩm của Thanh Biện(bhāvaviveka)

Mahāyāna-Vaipulya One Hundred

Treatise (e); **Catuḥśataka** (s); Đại thừa quảng bách luận bản 大乘廣百論本

Mahāyānaviṃśikā (s); Đại thừa nhị thập tụng 大乘二十頌, một tác phẩm của Long Thụ (nāgārjuna).

maitreya (s); metteyya (p); Di-lặc 彌勒; Từ Thị 慈氏, Vô Năng Thắng 無能勝 (s, p: ajita)

makkhali-gosāla (p); Mạt-già-lê Câu-xá-lê 末伽梨拘舍梨; chủ trương thuyết định mệnh

Mālūṅkyaputta (p); Man đồng tử 鬘童子

manas (s); inner sense (e); cảm thức nội tại 意識內在

Māṇḍūkya Kārikās (s); Mạn-đa khước da tụng 曼陀却耶頌 của Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda)

materialism (e); duy vật luận 唯物論

mātikā (s); mnemonic aids (e); nghĩa mẫu 義母, giúp trí nhớ

māyāvāda (s); như huyền luận 如幻論

māyāvat (s); huyền thuật 幻術

Megha Sūtra (s), Bảo vân kinh 寶雲

mental states (e); tâm sở 心所 tâm hành 心行, trạng thái tâm lý 狀態心理

metaphysics (e); siêu hình học, hình thượng học 形上學.

method of difference or exclusion (e); luật bài trung 排中律

Milindapañha (p); Di-lan-đa vấn đạo kinh 彌蘭陀問道經; còn gọi là Na-tiên tử-khưu kinh

Mīmāṃsā, Mīmāṃsaka (s); Di-man-sai 彌曼差.

mimitta (s); tướng 相, mục đích 目的, mục tiêu 目標, sự 事, nghĩa 義, nhân tướng 因相.

mind-continuum (e); tâm thức tương tục; tâm lý đích liên tỏa 心理的連鎖

mithyā saṃvṛti (s); thế tục hư vọng pháp 世俗虛妄法

modal view of reality (e); thực thể luận hình thức 實體論形式

model view (e); Mẫu thức quán

Monism(e); nhất nguyên luận 一元論

Mūlamādhyaṃyama-kārikā (s); Căn bản trung quán luận tụng 根本中觀論頌, một tác phẩm của Long Thụ (s: nāgārjuna), thường được gọi tắt là Trung quán luận tụng hoặc Trung quán luận (madhyamaka-sāstra).

Mūla-madhyamaka-sāstra (s); Trung luận tụng 中論頌, Căn bản trung quán luận tụng 根本中觀論頌, một tác phẩm của Long Thụ (nāgārjuna), thường được gọi tắt là Trung quán luận, Trung luận

mūlamantra (s); original inspiration (e); căn bản trực quán 根本直觀

mysterium tremendum cự đại đích áo bí 巨大的奧秘 ần mật lớn lao

N

na bhāvaḥ naivābhāvaḥ (s); chẳng có chẳng không

nairatmya (p); denial of soul or substance (e); vô ngã 無我

naissvābhāvyā, dharma-nairātmya (s); unreality of separate elements (e); pháp vô ngã. 法無我

natthitam (p); không tồn tại

negative counter-thesis (e); mệnh đề phủ định

negative judgment (e); phán đoán phủ định

neutral logic (e); luận lý trung tính

neyārtha (s); bất liễu nghĩa 不了義

nigaṇṭha-nātaputta(p); Ni-kiền-đà Nhã-đề-tử 尼乾陀若提

子 sáng lập Kỳ-na giáo, theo chủ thuyết tương đối

nihilism (e); hư vô luận 虛無論

niḥsvabhāvatā-vāda (s); vô tự tánh tông 無自性宗

niḥsvabhāvatva (s); vô tự tánh 無自性

Nine Dharmas (e); Cửu pháp kinh 九法經

nirdharmaka, asthūlam, anaṇu (p); bất khả định

tánh 不可定性

nirmānakāya (s); forms to deliver beings from delusion and to propagate the dharma. Còn gọi Ứng hóa thân, 應化身 Ứng thân 應身.

nirvikalpa-jñāna (s); vô phân biệt trí 無分別智

niṣedhamukhena (s); thái độ phủ nhận

nisprapañca (s); phi hí luận

nītārtha (s); direct meaning, ultimate doctrine (e); liễu nghĩa 了義

nityadṛṣṭi-vāda; śāśvatadṛṣṭi-vāda (s); eternalism;

substance or soul (e); thường kiến 常見, vĩnh hằng luận

永恒論

no-doctrine-about-reality (e); một hữu thực tại đích lý luận 沒有實在的理論 không có học thuyết về thực tại.

no-metaphysics (e); phi siêu hình học phê phán cực đoan

非超形學批判極端

non-committal (e); bất thừa nặc 不承諾

non-conceptual intuitional knowledge (e); trực giác phi khái niệm

non-conscious substance (e); thực thể phi ý

thức 實體非意識

non-dual intuition (e); trực giác bất nhị

non-intellectual agent (e); tác nhân phi lý trí

no-reality (e); vô thực tại tính 無實在性

noumenal values (e); bản thể giá trị 本體價值

Nyāya Makaranda (s); Chính lý tinh yếu

Nyāyabindu (s); Chính lý nhất đích luận 正理一的論

O

Obermiller (e); Âu-bá-nhĩ

objectively real (e); chân thật khách quan 真實客觀

objects of the cognising (e); đối tượng sở tri

Occam's razor; law of parsimony (e) luật giản hoá Occam

occasionalism (e); ngẫu nhiên nhân luận 偶然因論;

thuyết ngẫu nhiên

ontology (e); bản thể luận 本體論

organisational device (e); sinh lý khí quan 生理器官

Orthodox Elders Chính thống Thượng tọa bộ 正統上座部

otherness (e); tha vật tính 他物性.

Otto (e); Áo-đồ

oversimplification (e); giản đơn đại nhi hóa chi

柬單代而化之, đơn giản hóa thái quá

P

Pakudha Kaccāyana (p); Ba-phù-đà Ca-chiên-diên, còn

gọi Ca-la-curu-đà Ca-chiên-diên 迦羅鳩駄迦旃延

Pañcaskandha (s); Ngũ uẩn luận 五蘊論

pañcopādāna skandhāḥ (p); ngũ uẩn 五蘊

pantheism (e); phiếm thần giáo 泛神教

pāpa-deśanā (s); phát lồ sám hối

parabhāva-sūnyatā (s); the unreality of dependent being

(e); tha tánh không 他性空

paramārtha-sūnyatā (s); the unreality of the ultimate reality, nirvāṇa (e); đệ nhất nghĩa không 第一義空

pāramitā (s); ba-la-mật-đa 波羅蜜多; perfections (e); độ 度

parapakṣa-nirākaraṇam negative (s); method of criticism (e); phương pháp phê phán phủ định

parasam-bhoga-kāya (s); tha thọ dụng thân

paratantra-svabhāva (s); causally dependent (e); dependent arising nature (e); y tha khởi tính 依他起性

pariccheda (s); particularity (e); đặc thù 特殊

parikalpita (s); super-imposed (e); kế chấp 計執

parimāṇa (s); lượng 量, thể 體, số 數

pārimāṇdalya (s); viên thể 圓體, viên chu 圓周, cầu hình 球形, 圓周;

pariṇāmavāda (s); modification (e); chuyển hiện 轉現

pariṇāmi nitya (s); changing object (e); khách thể biến hoá 客體變化

pariṇiṣpanna-svabhāva (s); ultimate aspect (e); viên thành thật tính 圓成實性

paryāya paramārtha (s); sai biệt chân đế 差別真諦

paryāyārthika naya (s); modal view (e); hình thức luận 形式論

passionlessness (e); vô dục 無欲

Paṭṭhāna; mahāprakaraṇa (p); Phát thú luận 發趣論

penance (e); sám hối 懺悔

perfect being (e); hoàn mỹ đích tồn tại 完美的存在, hiện hữu viên mãn

permanent substance (e); thực thể thường hằng 實體常恆

phenomenalisation of the absolute (e); hiện tượng hóa tuyệt đối

philologist (e); nhà ngữ văn học

philosophic consciousness (e); triết học tâm trí 哲學心智

Pitāputra Samāgama Sūtra (s), Bồ-tát Kiến Thật kinh 菩薩見實經

- point-instant** (e); sát-na điểm 刹那點
- polytheism** (e); đa thần giáo 多神教
- positive thesis** (e); khẳng định mệnh đề 肯定命題
- positivism** (e); thực chứng luận, thực nghiệm luận
- Poṭṭhapāda** (p); Bồ-thác-bà-lậu
- Poussin** (f); Phổ-lâm 普林, tên người
- practical reason** (e); lý tính thực tiễn
- prajāpati** (s); sinh chủ 生主, thế chủ 世主
- prajñā yathābhūtam arthaṃ prajānāti** (s); trí huệ liễu tri chư pháp như thật 智慧了知諸法如實
- Prajñākaramati** (s); Bát-nhã ca-la-ma-đế
- prajñapati sat** (s); real in though (e); hiện hữu giả lập 現有假立
- prajñapti-sat** (s); conventional name (e); danh ngôn thi thiết 名言施設, giả danh 假名; tên gọi theo quy ước; giả danh hữu 假名有, hiện hữu giả danh
- prakṛti-sūnyatā** (s); the unreality of the ultimate essences (e); bản tánh không 本性空
- pramāna** (s); lượng luận 量論, nguồn gốc đúng đắn của tri thức
- Prāsaṅgika** (s); Cụ duyên tông 具緣宗; còn gọi Ứng thành tông 應成宗; Qui mâu biện chứng phái 歸謬論證派
- Prasannapadā** (s); The Clear-worded (e); Minh cú luận 明句論
- prātibhāsika** (s); appearance (e); trình hiện; tương tự thế tục pháp 相似世俗法
- prātimokṣa** (s); ba-la-đề-mộc-xoa; biệt giải thoát 別解脫
- pratītya-samutpāda** (s); causal law (e); duyên khởi 緣起
- pratyavekṣanājñāna** (s); điều quan sát trí
- pratyaya** (s); condition (e); điều kiện; duyên 緣.
- primary avidya** (e); căn bản vô minh 根本無明

primordial beginningless avidya (e); vô thủy vô minh 無始無明

pudgala (s); individual (e); bồ-đặc-già-la 補特伽羅; nhân chúng sinh 人 眾生, sác số thú 數取趣

pudgalātman (s); quasi-eternal soul (e); bất tức uẩn bất ly uẩn ngã 不即 蘊不離蘊我; ngã bồ-đặc-già-la 我補特伽羅, chủ trương của Độc tử bộ

pudgala-viniścaya (s); luận thuyết về Ngã

Puggalapaññati (p); nhân thi thiết luận 人 施設 論

Puṇḍarīka Sūtra (s); Diệu pháp liên hoa kinh 妙法蓮

purāṇa-kassapa (p); Phú-lan-na Ca-diếp 富 蘭 那 迦 葉 phủ nhận giá trị chân thật của thiện ác không quý pakudha-kaccāyana (p); Ca-la-cưu-đà Ca-chiên-diên 迦 羅 鳩 駄 迦 旃 延; giải thích sự hiện hữu của thế giới thông qua bảy yếu tố cơ bản

Pure Being (e); Tồn thể thuần túy 存體純粹, Hiện hữu thuần túy 純粹.

pure ego (e); tự ngã thuần túy 純粹

pure knowledge (e); tri thức thuần túy 純粹

pure reason (e); lý tính thuần túy 純粹

Q

quasi-permanent (e); bán vĩnh hằng 半永恒

R

radical pluralism (e); đa nguyên luận triệt để

Rāmānuja (s); La-ma-nô-xà 羅摩奴閣

rational cosmology (e); cosmological speculations (e); lý tánh vũ trụ luận 理性宇宙論

rational psychology (e); tâm lý học duy lý

rationalism (e); duy lý chủ nghĩa 唯理主義; Lý tánh chủ nghĩa 理性主義

Ratnacūda Paripṛcchā Sūtra (s), Bảo man Bồ-tát sở vấn 寶鬘菩薩所問

Ratna-Kūta-Sūtra (s); Kinh Bảo tích 經寶積

Realism (e); Thực tại luận 實在論

realistic pluralistic (e); duy thực đa
nguyên luận 唯實多元論

Reason Lý tính 理性

reductio ad absurdum(l); prasangāpādanam (s); quy kết bội
lý, lý luận giảm trừ cứu cánh.

reflective awareness (e); phản tỉnh ngộ trí 反省悟智, nhận
thức phản quán

Refutation of Four Heretical Hīnayāna Schools (e); Đề-bà
Bồ-tát phá Lăng-già kinh trung ngoại đạo Tiểu thừa tứ tông
luận. 提婆菩薩破楞伽經中外道小乘四宗論

regress ad infinitum; thoái bộ vô cùng; quy hồi vô hạn, đệ
quy vô cùng

regressive chain of reasoning (e); hồi tố suy lý 回溯推理

relation presupposes (e); quan hệ giả lập

relational view of thought (e); tư tưởng đích quan hệ luận
思想的關係論

relativity (e); tương đối tính 相對性

S

śabda-brahma (s); 聲中有梵 thanh trung hữu phạm.

Śabda-brahma-vāda (s); phạm-thanh luận 梵聲論, thanh
luận 聲論 thanh thường trụ luận 聲常住論

sacrifice (e); tế lễ 祭禮

ṣaḍ-dhātuḥ(s); six basic components (e); lục đại; 6 thành tố
cơ bản

sahakāri (s); auxiliaries (e); 能作因 năng tác nhân, yếu tố trợ
duyên

sahārpitobhayam (s); asserted successively (e); đồng
thời tồn tại

sakkāyaditthi (p); substance-view (e); tát-ca-da kiến 薩迦耶見; hữu ngã kiến 有我見; hữu thân kiến 有身見, thân kiến 身見

Śakti (s); Tánh lực nữ thần 性力女神

salakṣṇa (s); định tánh 定性; thực thể nhất định

Śālistamba Sūtra (s); Đạo can kinh 稻稈經.

Samādhirāja Sūtra(s); Nguyệt Đăng Tam-muội kinh 月燈三昧經

Sāmaññaphala (p); sa-môn quả kinh 沙門果經

sāmānya (s); phổ biến; 普遍; cụu dịch đồng 同

sāmānya-lakṣaṇa (s); universal (e); cộng tướng 共相

samartha (s); efficient (e); hiệu quả 效果

samarthya (s); hữu hiệu năng 有效能

samatājñāna (s); bình đẳng tánh trí

śamatha (s); **control of mind** (e); chỉ 止

samavāyi (s); hòa hợp; kết hợp 結合, hòa hợp 合, tương tục 相續

sambandha (s); samavāya (s); relation (e); quan hệ 關係

sambhogakāya (s); perfect manifestation body of Buddha (e); viên mãn báo thân Phật 圓滿報身佛, glorious divine form (e); còn gọi thọ dụng thân

Samdhinirmocana-sūtra (s); Giải thâm mật kinh 解深密經

saṃketa (s); an lập 安立, giả danh 假名, giả lập 假立, hòa hợp, kiến lập 建立, biểu thị 表示

Sāṃkhya (s); Số luận học phái 數論學派. Phiên âm: Tăng-khư 僧佉, Tăng-xí-da 僧企耶. Còn gọi là Số thuật 數術, Chế số luận 制數論

saṃmitīya (s); chính lượng bộ 正量部

saṃskṛtalakṣaṇāni (s); phenomenalizing characteristics (e); hữu vi tướng; hữu vi pháp 有為法

saṃskṛta-sūnyatā (s); the unreality of the conditioned (e);
hữu vi không 有為空

saṃvara-vimśaka-vṛtti (s); Nhị thập luật nghi chú
二十律儀注

saṃvṛti (s); falsity (e); huyền tướng, thác ngộ hóa 錯誤...

sañjaya-velatṭhiputta (p); San-xà-da Tì-la-chi-tử 珊闍耶
毘羅胝子; chủ trương chủ nghĩa hoài nghi

saṅkalpa (s); conceptual construction (e); khái niệm cấu tác
概念構作 cấu trúc khái niệm

Śaṅkara (s); Śaṅkara-caryā, (s); Thương-yết-la
商羯羅, Thương-yết-la A-xà-lê 商羯羅, 商羯羅阿闍梨
Thương-ca-lạp 商卡拉.

sanmātra (s); Pure Being (e); thuần túy tồn tại 純 ...存在

sanron-shū (j); tam luận tông 三論宗;

Śāntarakṣita (s); Tịch Hộ 寂護 (750-802)

Śāntideva (s); Tịch Thiên 寂天

sarūpya (s); similarity (e); tương tự 相似

sarva-dharma-sūnyatā (s); the unreality of all
determination (definition) (e); chư pháp không 諸法空

sarvamukti (s); universal freedom (e); giải thoát toàn diện

sarvaprapañca-varjitaḥ (s); kinh nghiệm đích định
tánh 經驗的定性

sarvātmatva (s); universality (e); phổ biến tính 普遍性

Sarvepalli Radhakrishnan (p) La-đạt-khắc-na-tư-nam
羅達克那斯南

sāstra (s); luận 論

śāsvata-vāda (s); eternalist (e); thường hằng luận 常恆論

Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā (s); Thập vạn tụng Bát-nhã
kinh 十萬誦般若經

Śata-sāstra (s); Bách luận 百論.

satkāryavāda(e); identity of cause and effect (e); nhân quả
đồng nhất luận 因果同一論

Satya Siddhi (p); jōjitsu-shū (j); Thành thật tông 成實宗

Satya-dvaya-vibhaṅga-pañjikā(s); Nhị đề phân biệt nan ngữ
thích 二諦分別難語釋

satyasya satyami (s); chân thực trung đích chân thực
真實中的真實

sautrāntika (s); kinh lượng bộ 經量部

scepticism (e); chủ nghĩa hoài nghi

scholastic Buddhism(e); Phật giáo bộ phái 佛教部派

schools (e); học phái 學派, trường phái 場派

sects (e); bộ phái 部派, tông phái 宗派

self-becoming (e); tự sinh 自生

self-conscious awareness (e); tự thức phản tỉnh

self-conscious realism (e); tự giác thực tại luận 自覺實在論

self-contained (e); tự dung 自容

self-contained nature (e); tự thủ 自守; nhậm trì tự

tánh 任持自性

self-efficient (e); tự tác 自作

self-ignorance (e); tự ngã vô tri 自我無知

self-knowledge (e); tự ngã nhận tri 自我認知

self-legislative (e);自立自存 tự lập tự tồn

sentient experience (e); kinh nghiệm cảm giác 感覺經驗

Sermon of the Bearer of the Burden (e); Phiền não phụ đảm
giả đích giáo thuyết Kinh 煩惱負擔者的教說經

seven ultimates thất vật bất biến 七物不變, bảy yếu tố cơ
bản.

Śikṣāsamuccaya (s) Đại thừa tập Bồ tát học
luận 大乘集菩薩學論

śīlavrata (s); người giữ giới

śīlavrata-parāmarśa (s); cấm kỵ đạo đức

silence (e); trầm mặc 沉默; im lặng

Śiva (s); thấp-bà 濕婆, The Auspicious One (e); Thần Cát
tường

six pāramitās; excellences/perfections (e). lục độ ba-la-mật-đa
six tithiyas (e); heretics (e). lục sư ngoại đạo 六師外道;
skandha (s); mental states (e); uẩn 蘊
skandhalakṣaṇa (s); uẩn tướng
skandhavāda (p); học thuyết về uẩn
 Sơn Thượng Tào Nguyên 山上曹源
speculative (e); tư biện, 思辨 suy đoán 推斷
Speculative metaphysic (e); Siêu hình học tư biện 超形學思辨
spurious infinite (e); tương tự vô hạn 相似無限
Śrīgupta (s), Cát Tường Hộ 吉祥護
Śrī-mālā-devīśiṃhanāda-sūtra (s); Thắng man phu nhân Sư tử hồng kinh 勝鬘夫人師子吼經
Śrīparvata (s); Đạo sơn 稻山
Śrī-vajradhara-saṃgīti-bha-gavatstotra-ṭikā (s); Thế tôn tán cát tường quỹ kim cang ca tán quảng thích 世尊贊吉祥執金剛歌廣釋
static synthesis (e); tổng hợp tĩnh
sthūla-pratibhāsa (s); tổng thể 總體
Stoicism (e); khắc kỷ chủ nghĩa 克己主義
sub specie aeternitatis (L); dưới đặc tính vĩnh hằng, khái niệm triết học của Spinoza
subjective(e); như huyền biểu tượng luận 如幻表象論; khách quan 客觀
Substance-view (e); Thực thể luận 實體論
Suhṛllekha (s); Long Thụ Bồ-tát khuyến giới vương tụng 龍樹菩薩勸誡王頌
summum bonum (L); thành tựu tối cao 成就最高, chí thiện
Sunetra (p); Thiện nhãn tiên nhân 善眼仙人
Śūnyatā Saptati (s); Thất thập không tánh luận 七十空性論
śūnyatā-śūnyatā (s); the unreality of (the knowledge of) unreality (e); không không 空空

śūnyatā-vāda (s); tánh không luận 性空論

super-natural personality (e); nhân cách siêu

nhiên 人格超然

Sureśvarācārya (s); Tô-đoan-giai A-xà-lê 祖端階阿闍梨

sūtra (s); discourses (e); kinh 經

Sūtra Samuccaya (s); Kinh điển tập yếu 經典集要

Suvarṇaprabhāsa Sūtra (s); Kim Quang Minh kinh

svabhāva-śūnyatā (s); the unreality of self-being (e); tự tánh không 自性空

svabhāva-śūnyatā (s); the unreality of the positive constituents of empirical existence (e); hữu pháp không 有法空

svabhāva-vādin(s); naturalist materialist (e); tự nhiên duy vật luận; tự hữu luận 自有論.

svābhāvika-kāya (s); tự tính thân 自性身

svalakṣaṇa(s); unique particular (e); tự tướng luận 自相論, tự tướng 自相, tự thể tướng đơn nhất 自體相單一,

svalakṣaṇa-śūnyatā (s); the unreality of all elements of existence (e); tự tướng không 自相空

svarūpajñāna (s); unchanging awareness (e); ngộ trí bất biến 悟智不變

sva-samvedana (s); self-awareness (e); tự chứng 自證

svasaṃvṛtti (s); self-consciousness (e); tự chứng phân 自證分;

Svātantrika-mādhyamika (s); Y tự khởi tông, Trung quán-Tự ý lập tông 中觀自意立宗 Trung quán-Y tự khởi tông 中觀依自起宗

syādvāda (s); logic of the disjunction of the real (e); tương đối chân thật luận lý 相對真實論理

T

Takakusu (j); Cao Nam Thuận Thứ Lang 高楠順次郎

Tarkajvāla (s); Tư trạch minh luận 思擇明論

tathāgata (s); Perfect Being (e); Như Lai 如來

Tathāgata-guhyaka Sūtra (s); Nhất thiết Như Lai Kim
cang tam nghiệp tối thượng bí mật đại giáo vương kinh
一切如來金剛三業最上祕密大教王經

tathyā saṃvṛti (s); thế gian chân thực pháp 世間真實法; thế
tục chân thật pháp 世俗真實法

Tattvasaṅgraha(s); Nhiếp chân thật luận 攝真實論

theological revelation (e); thần học khai thị

theory of elements (e); thành tố tạo nên vũ trụ; hợp thể
Ngũ uẩn

things-in-themselves; things-in-itself (e); vật-tự-thân

thought-constructions (e); cấu trúc tư duy

thought-distinctions (e); tư duy-phân biệt

ṭīkā (s); chú giải 注解

tranquility (e); tĩnh chỉ 靜止

transcendent substance (e); thực thể tính siêu
việt 實體性超越

Transcendental Aesthetic (e); Mỹ học siêu nghiệm

Transcendental Analytic (e); Phân tích siêu nghiệm

transcendental categories (e); phạm trù siêu nghiệm

transcendental construction (e); cấu trúc siêu nghiệm
構築超驗

transcendental dialectic (e); biện chứng pháp siêu nghiệm

transcendental idealism (e); duy tâm siêu nghiệm luận; siêu
việt quan niệm luận 超越觀念論

transcendental ideality/unreality; phi thực tại tính siêu
nghiệm

transcendental illusion (e); siêu nghiệm đích hư ảo
超驗的虛幻, ảo tưởng siêu nghiệm

transcendental thought-construction (e); cấu trúc tư
duy siêu nghiệm

transitive property (e); thừa thụ đích thuộc tính

承受的屬性; thuộc tính có được từ bên ngoài

triadic synthesis (e); tổng đề bộ ba

trikāya (s); triple body of the buddha (e); tam thân phật
two nirvikalpa trances (e); nhị vô phân biệt định 二無分別,
tức diệt tận định và vô tương định

U

ubiquitous recepta (l); vô sở bất tại đích tiếp nạp giả
無所不在的接納者

uccheda-vāda (s); nihilism; denial of continuity (e); đoạn
diệt luận 斷滅論; hư vô chủ nghĩa 虛無主義

udāna (p); vô vấn tự thuyết 無問自說

Udayanācārya (s); Ưu-đạt-nhã-a-xà-lê

Uddaka Rāmaputta (p); Uất-đầu-la-ca-la-ma

鬱頭羅迦羅摩; Uất-đầu-lam-phát 鬱頭藍弗

unconditioned (e) ; tuyệt đối, 絕對 vô vi 無為

Universal Soul; Linh hồn vũ trụ 靈魂宇宙; Thế giới đệ nhất
nhân 世界第一人

universalisation (e); phổ quát hóa 普括化

upādhi (s); phụ trợ 輔助; thụ thuộc tính 受屬性

Upāliparipṛcchā Sūtra (s); Ưu ba ly vấn kinh 優波離問經

Upāsana (s); devotional contemplation (e); kiên tín 虔信

upāsanaś (s); lễ bái pháp 禮拜法

upāya-kauśalya (s); phương tiện thiện xảo

Uttaratantra (s); Vô thượng đát-đặc-la 無上怛特羅

V

Vaibhāṣika (s); Phân biệt thuyết bộ 分別說部

vaiśva-rūpya (s); universal cause (e); phổ biến nhân 普遍因

vaitathya (s); giả tướng luận 假相論

Vajrayāna (s); Tantric Buddhism (e); Kim
cương thừa 金剛乘

Vākyapadiya (s); Văn pháp học căn bản luận 文法學根本論

Varuṇa (s); thần gió,

vāsanā (s); latent forces (e); huân tập 薰習

vāstavikam rūpam (s); real nature (e); vạn vật chân chính đích bản chất 萬物真正的本質

Vasumitra (s); Thế Hữu 世友; dịch âm Bà-tu Mật-đa 婆須蜜多

Vatsagotra (s); Vaccha Gotta (p); Bà-ta 婆嗟, du phương tăng Ngõa-kháp 遊方僧佉 恰

Vātsī-putriya (s); Vajji-puttak (p); Độc tử bộ 犢子部 ; Bạt-tư-phát-đa bộ 跋私弗多羅, Khả trụ tử đệ tử bộ 可住子弟子部

Vedānta Paribhāṣā (s); *Phệ-đa yếu giải*

Vepacitta (p); Demon Vepacitta (e), A tu la vương Tì ma chất đa la 阿修羅王毘摩質多羅

Vibhajjya-vāda critical analysis (e); phân biệt thuyết bộ 分別說部 phân biệt Luận sư 分別論師

Vibhaṅga (p); phân biệt luận 分別論

vibhava-diṭṭhi (p); non-existence views (e); vô kiến 無見

vibhutva (s); all-pervasiveness (e); vô hạn triển diên 無限展涎

vidhimukhena (s); thái độ tích cực 態度積極

vidyās (s); minh luận 明論

Vigrahavyāvarttanī (s); *Hồi tránh luận*, luận giải của Long Thụ

vijñāpti-matra-tā (s); pure-vijñāna (e); Chỉ là thức, Duy thức. Đơn thuần, thuần túy là Thức

vikalpa (s) cấu trúc tư duy, biến kế sở chấp 遍計所執,

vikalpa (s); mental construction; thought-construct (e); attachment by pervasive imagination (e); biến kế sở chấp 遍計所執 hư vọng phân biệt

vikṣepa (s); creative (e); sáng phát 創; sáng tạo

Vimuktasena (s); Giải thoát quán giới luật 解脫冠戒律

vinaya piṭaka (s); rules of discipline (e); luật tạng 律藏

vineyavaśāt (s); tùy thuận điều phục đệ tử 隨順調伏弟子

vipakṣa-drṣṭanta (s); phủ định thí dụ 否定譬喻

viparyāsa (s); falsification (e); điên đảo vọng kiến顛倒妄見

vipaśyanā (s); Insight (e); quán 觀

viṣayatā (s); objectivity (e); khách quan tính 客觀性

viśeṣa (s); đặc thù 特殊

viśeṣana (s); adjective (e); thuộc tính 屬性

viśeṣya (s); substantive (e); tồn tại độc lập 存在獨立

viśiṣṭābheda (s); đồng trung hữu dị luận 同中有異論

Vistara Sūtra (s); Phổ Diệu kinh 普曜經

vivarta (s); (p); theory of appearance (e) appearance (e);

huyễn hiện 幻現, biểu tượng thuyết 表象說

vivartavāda (s); biểu tượng luận 表象論

viveka (s); discrimination (e); phân biệt 分別

vyakta (s); actualised (e); hiện thực 現實; hiển liễu 顯了

vyāvahārika (s); quan ư nhật thường sinh hoạt 關於日常生活; thế gian phong tục tập quán 世間風俗習慣

W

weltanschaung (g); thế giới quan

what is in itself (e); vật tự thân 物自身

Y

Yājñavalkya (p); thủy tổ của Dạ-nhu Phệ-đa (Yajur-Veda).

Yamaka (p); Na-ma-ka 那摩迦, song luận 雙論

Yaśomitra (s); Xưng Hữu 稱有

yogācāra-svātantrika-mādhyaṃika trung quán-duy thức 中觀唯識

yo'nupalambhaḥ sarvadharmāṇām (s); non-apprehension of things (e); tính bất khả đắc của các pháp

Yukti Saṣṭikā (s); *Lục thập như lý luận* của Long Thụ
yukty (s); suy lý 推理

[1] Phải lưu ý rằng bản kinh *Pañcavimśti-sāhasrikā* tiếng Sanskrit đang lưu hành là bản được biên tập lại trong ánh sáng của bản *Abhisamayālaṃkāra*. Do vậy không có ý kiến nhất định nào biểu hiện hoặc là học thuyết về 20 tánh không (śūnyatā) là nguyên gốc từ Bát-nhã ba-la-mật-đa, hay là do về sau thêm thắt vào *Abhisamayālaṃkāra* của Haribhadra xem các phương thức của tánh không (śūnyatā) đồng nhất với bản *Pañcavimśti*. Trong bản *Āloka* của Haribhadra, đã gán cho mỗi phương thức tánh không (śūnyatā) vào trong Thập địa (Daśa-bhūmi; Ten Planes of Concentration), hay thuộc Gia hạnh vị (preparatory/posterior stages). Chẳng hạn, ba dạng đầu của tánh không (śūnyatā) được cho là thuộc giai đoạn chuẩn bị (preparatory stages), còn gọi là Tín vị

(adhimuktīcaryā-bhūmi; Stage of Action in Faith); dạng thứ tư của tánh không (śūnyatā) thuộc về Tu đạo vị 修道位 (prayoga-mārga; Stage of Training); dạng thứ năm được gán cho Sơ địa, tức Hoan hỷ địa (First Plane of Concentration; prathama-bhūmi, pramuditā); dạng thứ 6 của tánh không (śūnyatā) là thuộc về Đề nhị địa (Second Stage), v.v... Ba phương thức sau cùng của tánh không (śūnyatā) là thuộc về Phật địa (buddha-bhūmi; Plane of Buddhahood), trên Thập địa (Tenth Plane of Concentration). Sự sắp xếp này về tánh không (śūnyatā) với Stages of Concentration không được đề cập ở đây.

Trong *Madhyāntavibhāgatīkā* (pp. 430; pp. 51ff. ấn bản tiếng Nhật), chỉ đề cập 16 loại tánh không (śūnyatā) như trong giáo lý Bát-nhã ba-la-mật-đa; bốn loại sau cùng dường như được thêm vào sau này. Giải thích trong *Madhyāntavibhāga* phần lớn mang màu sắc quan điểm của Du-già hành tông (Yogācāra). Tham khảo *Pañcavimśti-sāhasrikā*, pp. 24, 195-8; *Abhisamayālaṃkāra* của Haribhadra, pp. 89ff.

Madhyāntavibhāgatīkā, pp. 43ff. pp. 516. (ấn bản tiếng Nhật).

Dharmasaṅgraha, pp. 8-9 : *Mahāvvyutpatti*, phẩm thứ XXXVII, chỉ liệt kê 18 loại tánh không (*sūnyatā*), bỏ qua dạng số 17 và 20 trong bản liệt kê đã nêu trên.

Obemiiller: *A Study of the Twenty A specs of Sūnyaā* , *Indian Historical Quarterly*, Vol. IX (i933). pp, 170-187;

Obermiller: *The Term Sunyata and its Different Interpretations in the Journal of the Greater India Society*, vol. I, pp. 105-117.

[2] *tatra katmā adhyātmaśūnyatā ? ādhyātmikā dharmā ucyante cakṣuḥ śrotram ghrāṇam jihvā kāyo manah. tatra cakṣuś cakṣuṣā sūnyamakūtasthāvināśitām upādāya. tat kasya hetoḥ? prakṛtir asyaiṣā. Pañcavimśti-sāhasrikā*, p. 195.

[3] Điều này đã được thảo luận trước đây. Ý niệm của triết học Phê-đàn-đa về Hư vọng và hư vọng (*mithyātva-mithyātva*) có thể so sánh với Không của không trong Trung quán. P. 161.

[4] Thảo luận về vấn đề này, xem trang 274ff.

[5] Điều này đã được thảo luận ở trước. Xem các trang 129, 160 ff.

[6] Xem trang 181 ff.

[7] Xem trang 199-200.

[8] Xem trang 276-7

VỀ TÁC GIẢ

Murti, T. R. V. (Tirupattur Ramaseshayyer Venkatachala)

Vào năm 1973, Harold Coward bảo vệ Luận án Tiến sĩ thành công với nhan đề *Grammarián Philosophy of Bhartrhari*, dưới sự hướng dẫn của Giáo sư T.R.V. Murti. Và đây là những dòng chữ rất ít ỏi mà Harold Coward đã dành cho Thầy mình sau sự kiện trọng đại của cuộc đời ông:

‘T.R.V. Murti là nhà tư tưởng hàng đầu và độc đáo trong số những triết gia Ấn Độ của thế kỷ thứ XX. Ông có một tâm thức triết học rực sáng, yêu thích phân tích và lập luận, và là người tận tâm với kinh sách, đặc biệt là những tác phẩm có quan điểm bất đồng với ông, như chúng ta được thấy trong những tác phẩm quan trọng của ông. Cuốn *The Central Philosophy of Buddhism* với cả hai truyền thống học thuật *Śāstri* và phong cách Tây phương, Murti có thể đạt được cả hai sức mạnh cho việc trừ tác và giáo dục của ông. Murti biết rõ mọi điều từ trong tâm ông, từng bản Kinh, Áo nghĩa thư (Upaniṣad) và các nền triết học cổ điển khác, Văn pháp học của Pāṇini, bộ Đại luận (Great Commentary) đồ sộ của Patanjali và các văn bản quan trọng khác. Trên nền tảng đó, ông đã đánh giá các học thuyết và tư tưởng. Dù là triết gia chuyên nghiên cứu những đề tài cổ điển, nhưng ông còn sống với dòng triết học gần đây nhất của đời mình, đặc biệt có liên hệ từ tri thức của nền giáo dục truyền thống cho đến những vấn đề đương thời. Đó chính là phẩm tính còn lại đã làm cho ông trở nên là bậc Thầy được nhiều sinh viên khắp thế giới tìm đến. Murti nói chuyện rất hùng biện và đầy thâm quyền đến nỗi không ai dám ngắt lời ông. Ông là đại biểu ưu tú nhất cho triết học truyền thống Ấn Độ trên thế giới qua những nơi ông giảng dạy như các Trường Đại học Oxford, Copenhagen, Harvard, Hawaii, và Viện Đại học McMaster University ở Canada.

