

LUẬN LÝ HỌC PHẬT GIÁO

Nguyên tác *BUDDHIST LOGIC*



Của TH. Stcherbatsky

THÍCH NHUẬN CHÂU dịch Việt



DẪN NHẬP

1. Luận lý học Phật giáo là gì?

Với môn Luận lý học Phật giáo, chúng ta hiểu được hệ thống luận lý học và nhận thức luận do hai Luận sư Phật giáo Ấn Độ lừng danh sáng tạo nên vào thế kỷ thứ VI – VII A.D. Đó là Luận sư Trần-na (Dignāga) và Pháp Xứng (Dharmakīrti). Môn văn học Luận lý Phật giáo chưa được biết đến nhiều đã trình bày những tác phẩm và các luận giải đồ sộ được quy vào cùng một thể loại, đã lan rộng suốt các quốc gia Phật giáo ở miền Bắc. Trước hết, nó bao gồm học thuyết về phương pháp suy luận¹, chỉ với lý do trên, đã xứng đáng với tên gọi là luận lý. Học thuyết về yếu tính của sự quyết trạch, phân biệt², ý nghĩa của nhân minh luận³ và tỷ lệ lượng⁴ là một hệ luận tất yếu của học thuyết về tam đoạn luận như nó đã hiện hữu ở Ấn Độ và Châu Âu.

Nhưng Luận lý học Phật giáo rộng lớn hơn nhiều. Nó còn bao gồm cả học thuyết về các giác quan, hoặc nói chính xác hơn, học thuyết về hiện lượng – tính vô phân biệt⁵ trong toàn nội dung nhận thức, học thuyết về tính chân xác của tri thức⁶ và tính chất xác thực của thế giới ngoại tại được nhận thức bởi chúng ta qua cảm giác và ý niệm⁷. Những vấn đề này thường được nhìn dưới tiêu đề của nhận thức luận. Do vậy, chúng ta có thể gọi một cách chính xác hệ thống Luận lý học Phật giáo là hệ thống nhận thức luận lý học. Nó bắt đầu với học thuyết về các giác quan như là một bảo chứng không thể nghi ngờ về sự hiện hữu của thế giới khách quan. Rồi tiến lên lý thuyết về sự phối hợp giữa thế giới ngoại tại và biểu hiện của thế giới ấy như được cấu trúc bởi nhận thức của chúng ta theo tưởng tượng và ý niệm. Kế tiếp là học thuyết về sự phán đoán, về suy luận và phép tam đoạn luận. Cuối cùng một học thuyết về phương pháp hướng dẫn thảo luận triết học giữa công chúng⁸ được đưa thêm vào. Như vậy, nó bao trọn cả lĩnh vực tri thức của con người, bắt đầu bằng cảm nhận đơn sơ và kết thúc bằng các phương tiện phức tạp cho một cuộc tranh luận công khai.

¹ Parātha-anumāna: tha tỷ lượng, một trong 2 loại Tỷ lượng. Luận lý học phương Tây gọi là Tam đoạn luận.

² adhyavasāya = niscaya = vikalpa.

³ Apoha-vāda

⁴ svārtha-anumāna: tư lượng đoán; e: inferential judgement.

⁵ nirvipalkapa-pratyakṣa

⁶ prāmānya-vāda: lượng, thích

⁷ bāhya-artha-anumeyatva-vāda

⁸ vāda-vidhi= codanā-prakarāṇa: chính lượng, thắng luận.

Chính các nhà Phật học gọi khoa học này là giáo lý luận lý học,¹ hay là Nhân minh Luận lý học,² hoặc gọi đơn giản là Lượng học, Nhận thức học.³ Đó là học thuyết về sự chân xác và sai lầm.

Trong ý định của người sáng lập, hệ thống có vẻ như không có sự liên quan riêng biệt với Phật giáo như là một tôn giáo, nghĩa là, như một giáo lý của đạo giải thoát. Nó tự cho là phép luận lý tự nhiên và chung nhất của tri thức con người.⁴ Tuy nhiên, tuyên bố ấy cũng có ý kiến chống lại. Thực thể hiện hữu không đủ được chứng thực bởi những định luật luận lý đều bị khước từ một cách tàn nhẫn, và trong quan điểm này, Luận lý học Phật giáo chỉ giữ trung thành với những tư tưởng mà đạo Phật đã bắt nguồn. Khước từ Thượng đế (Phạm thiên), khước từ Linh hồn, khước từ Vĩnh cửu. Phật giáo không chấp nhận gì hết ngoài dòng chảy thoáng chốc của những hiện hữu phù du và sự tịch lặng tối hậu thường hằng nơi niết-bàn. Thực tại (Reality), đối với Phật giáo là động lực, không phải là cái tĩnh tại, mà là năng lực suy luận chính xác (logic); mặt khác, hình dung ra một Thực tại bền vững trong ý niệm và danh xưng. Mục tiêu tối hậu của Luận lý học Phật giáo là giải thích mối liên hệ giữa một Thực tại biến dịch với cấu trúc tư tưởng tĩnh tại.⁵ Luận lý học Phật giáo không tán thành Luận lý học của phái Duy thực (Realists), Luận lý học của phái Chính lý (Nyāya),⁶ của phái Thắng luận (Vaiśeṣika) và của phái Di-mạn-sai (Mīmāṃsā);⁷ đối với họ, Thực tại là tĩnh tại và thích ứng với ý niệm từ tri thức chúng ta. Là thượng thủ trong các tôn giáo phát sinh ở Ấn Độ, khi ấy, các học giả Phật giáo thường được xem là những người chủ trương hư vô cao ngạo; đáp lại, họ gọi những người có lập trường triết học đối kháng là ‘ngoại đạo’⁸ và ‘ngoại giáo’.⁹ Trong ý nghĩa đó, chỉ có Luận lý học được lập nên bởi những Luận sư Phật giáo mới là Luận lý học Phật giáo.

2. Vị trí của Luận lý học trong lịch sử Phật giáo.

Luận lý học Phật giáo có một vị trí trong lịch sử Phật giáo Ấn Độ, và cũng có vị trí trong lịch sử chung nhất của nền luận lý học và triết học Ấn Độ. Trong lĩnh vực rộng lớn của Luận lý học Ấn Độ, Luận lý học Phật giáo tạo thành một thời kỳ trung gian, trên lĩnh vực triết học Phật giáo, Luận lý học Phật giáo đã tạo nên một vai trò nổi bật trong giai đoạn thứ III, là một trong các giai đoạn của tư tưởng Phật giáo Ấn Độ.¹⁰

Lịch sử Phật giáo Ấn Độ có thể được phân chia, và đã được chính các học giả Phật giáo phân thành 3 thời kỳ,¹¹ mà họ gọi là Tam chuyển pháp luân.¹² Suốt trong 3 thời kỳ đó. Phật giáo vẫn giữ trung thành với quan điểm trung tâm về dòng hiện hữu khách quan sinh động. Nhưng hai lần trong lịch sử của mình – thế kỷ thứ I và thế kỷ thứ V – sự diễn dịch các nguyên lý trên đã được thay đổi một cách triệt để, nên mỗi thời

¹ hetu-vidyā.

² prāmāṇya-vidyā.

³ Samyag-jñāna-vyutpādana: chính trí.

⁴ Laukika-vidyā: minh triết thế gian, tri thức thế gian.

⁵ Cp.TSP, p. 259. 21 – *na kvacid arthe Paramārthato vivakyā asti, anvayyino 'rthasya abhāvātī... (sarveṣu iti pakṣesu samānam dūṣaṇam).*

⁶ Nyāya 尼夜耶 Ni-dạ-da: 1 trong 6 trường phái triết học đương thời thuộc nhóm là Lục sư ngoại đạo.

⁷ Mīmāṃsā 彌曼差; dịch nghĩa: tư duy 思惟, hoặc: tư lượng 思量.

⁸ Bāhya= phyi-rol-pa.

⁹ Tīrthika

¹⁰ āntya-dharma-cakra-pravartana.

¹¹ Theo quan điểm nguyên thủy thì chính Đức Phật đã trình bày 3 giáo thuyết khác nhau thích ứng với 3 hạng căn cơ chúng sinh, một cho hàng căn cơ chậm lụt, hai cho hạng căn cơ bậc trung, và ba là cho hàng có căn cơ tinh nhạy.

¹² Tricakra = bkhor-lo-gsum.

kỳ riêng biệt lại có một quan điểm trung tâm mới. Nói một cách vắn tắt, chúng ta hãy tính, bắt đầu từ năm 500 trước T.C., (cho đến khi) Phật giáo có sự hiện hữu thực tế 1500 năm ngay trên quê hương mà Phật giáo được sinh ra, thời gian này chia đồng đều nhau thành ba giai đoạn, mỗi giai đoạn chừng 500 năm.

Chúng ta hãy nhớ lại vắn tắt tóm lược của hai tác phẩm đề cập đến thời kỳ thứ nhất và thời kỳ thứ hai.¹ Tác phẩm này, dành cho thời kỳ thứ ba và là thời kỳ kết thúc, có lẽ được xem như là tiếp tục cho 2 tác phẩm trên.

3. Thời kỳ thứ nhất của triết học Phật giáo.

Khi Phật giáo Ấn Độ đã đi quá sâu trong nền triết học suy đoán và khát khao về lý tưởng giải thoát tối hậu, thì mới bắt đầu với sự phân tích rất chi tiết về tính chất của Con người² qua các yếu tố mà nó được cấu thành.³ Ý tưởng dẫn đạo cho sự phân tích này là một ý tưởng về luân lý. Vì các tố chất hợp thành một nhân cách Người, trước hết, phải được phân thành thiện và ác⁴, thanh tịnh và nhiễm ô,⁵ tùy thuận hoặc không tùy thuận với sự giải thoát.⁶ Toàn thể học thuyết ấy được gọi là Giáo lý về thanh tịnh và nhiễm ô.⁷ Sự giải thoát được hình dung và áp ủ như là một trạng thái tuyệt đối thanh tịnh. Do vậy, cuộc sống, luân hồi,⁸ được xem là suy thoái và đau khổ.⁹ Như vậy, các yếu tố thanh tịnh là những điểm đặc trưng về đạo đức, hay năng lực dẫn đến thanh tịnh; còn những nét đặc trưng của nhiễm ô là dẫn đến và trợ lực¹⁰ cho tình trạng hỗn loạn trong cuộc đời. Ngoài hai loại yếu tố xung đột nhau, còn các yếu tố thiện, ác, vô ký, đại địa phiền não pháp¹¹ cũng được tìm thấy ở chiều sâu của mọi sinh hoạt tâm linh, nhưng không một dạng thức nào chứa đựng chúng có thể dò tìm được: vì thế nên không có Ngã, không có Linh hồn,¹² không Nhân (Bồ-đặc-già-la).¹³ Cái được gọi là Nhân bao gồm một hợp thể của những pháp hằng biến chuyển, dòng chảy của chúng,¹⁴ là yếu tố không bền vững và không tồn tại lâu dài.

Đây là điểm chính yếu đầu tiên của Nguyên thủy Phật giáo, khước từ linh hồn. Vô ngã luận (Anātma-vāda) là tên gọi khác của Phật giáo thời kỳ này.

Thế giới khách quan¹⁵ cũng được phân tích trong sự cấu thành của các pháp. Nó là thành phần phụ thuộc của nhân cách (chủ thể), là cảnh giới của nó. Đã có một hệ thống triết học khác trước đạo Phật

¹ *The Central Conception of Buddhist and the Meaning of the word "Dharma"*, London, 1923 (R. A. S) và tác phẩm *The Conception of Buddhist Nirvāna*, Leningrad, 1927 (Ac. Of Science).

² Pudgala: 補特伽羅 Bồ-đặc-già-la. Hán dịch là Nhân chúng sinh, Chúng số giả.

³ Dharma: 法 Pháp.

⁴ Sāsava-anāsava.

⁵ Sāṃkleśa-vyāvadānika.

⁶ Kuśala-akuśala: 善, 不善; thiện hoặc bất thiện.

⁷ Sāṃkleśa-vyāvadāniko Dharmah.

⁸ Samsāra.

⁹ Duḥkha = Samsāra.

¹⁰ Anusaya: tùy miên = Duḥkha-poṣaka.

¹¹ Citta-mahā- bhūmikā dharmāḥ

¹² Anātma-vāda: Vô ngã luận.

¹³ Pudgalo nāsti = anātmatva = nairātmya = Pudgala-sūnyatā.

¹⁴ Saṃskāra-pravāha : Hành.

¹⁵ Bāhya-āyatana= viṣaya; bao gồm mọi pháp bên ngoài 6 căn (indryas).

vạch ra các trần cảnh (sense-data) như là một sự biểu hiện biến dịch của một toàn khối, là thể tính, là hằng vĩnh, là Bản tính.¹ Phật giáo quét sạch ý niệm này và xem các yếu tố vật chất trở nên đúng như là phần tử biến dịch, vô thường,² trôi chảy, như chính nó lưu hiện từ tâm thức. Điều này tạo nên đặc điểm thứ hai của Phật giáo Nguyên thủy: Vô tướng tính, Vô bản thể,³ chỉ là các pháp riêng biệt,⁴ chỉ là ánh chớp nhất thời của năng lực mà chẳng có tính chất gì trong đó cả, chỉ là sự sinh thành tương tục, là dòng chảy của những khoảnh khắc hiện hữu.

Tuy nhiên, thay vì việc phủ nhận nguyên lý về Ngã và Bản thể, cần phải có một nguyên lý nào đó thế chỗ và giải thích vì sao mà các pháp riêng biệt trong tiến trình sinh thành lại được gắn bó cùng nhau, để phát sinh ra một ảo tưởng về một thế giới vật chất kiên cố và con người tồn tại vĩnh viễn trong đó. Thực ra, chúng được thay thế bởi pháp nhân duyên sinh,⁵ là luật sinh khởi của các yếu tố vật chất và tâm thức. Dòng chảy của các sự kiện thoáng chốc phù du này không phải là một tiến trình hỗn tạp.⁶ Mọi phần tử, dù chỉ hiện hữu trong thoáng chốc, đều là một ‘pháp nhân duyên sinh’⁷. Theo thể thức ‘do cái này sinh, nên cái kia sinh’⁸, trình hiện một cách khế hợp sâu sắc với luật nhân quả. Ý tưởng về nhân quả hay nghiệp báo,⁹ điểm quan trọng chính của hệ thống, là do tiếp thu từ nền tảng sâu rộng từ Nhân duyên sinh. Đây là đặc điểm thứ ba của Phật giáo Nguyên thủy. Đó là học thuyết Duyên khởi.

Một điểm khác có trong thực tế là các pháp hiện hữu được xem là một phần tử tương tự như năng lực (energies)¹⁰ hơn là bản thể. Các tâm sở pháp¹¹ vốn là năng lực thiện, ác hoặc vô ký. Sắc pháp được tưởng tượng như những vật thể có khả năng trình hiện như là vật thể; đúng hơn, chính nó là vật thể. Do vì năng lực (energies) không bao giờ vận hành riêng lẻ, mà luôn luôn vận hành tùy thuộc lẫn nhau theo luật nhân duyên, nên chúng được gọi là ‘hành’.¹²

Thế nên khi phân tích về Phật giáo Nguyên thủy, ta khám phá ra một thế giới cấu thành bởi dòng chảy của vô số chất tử (particulars), ở chỗ một phía những gì ta thấy, nghe, ngửi, nếm, và xúc chạm;¹³ và phía kia—trí giác đơn thuần¹⁴ đi chung với thọ, tưởng, hành,¹⁵ dù ý chí thiện hay ác; nhưng đều không có Linh hồn (Soul), không Thần linh (God), không Bản tính (Matters), không cố định và không thể tính nói chung.

Tuy nhiên, dòng chảy của các pháp tương tục với nhau, trong đó không có một tính cách thực sự này vẫn bị lái về phía một mục đích rõ ràng. Người lèo lái không phải là nhân cách người hoặc linh hồn mà là luật nhân duyên. Bờ bến là sự Giải thoát trong ý nghĩa cõi Tịch lặng thường hằng của mọi vết tích cuộc sống (niết-bàn),¹⁶ là sự vắng lặng tuyệt cùng của pháp giới, nơi các pháp hay các hành (syneries)

¹ Pradhāna : thắng nhân, thắng tánh = prakṛti : bản tánh. (E): the Matter.

² Anitya.

³ Na kimcit sthāyi.

⁴ Sarvaṃ prthak: nhất thiết các biệt.

⁵ hetu-prātyaya-vyavasthā: nhân duyên y, chủng tử y.

⁶ Adhītya-samutpāda.

⁷ pratītya-samutpanna.

⁸ Asmin sati idam bhavati.

⁹ Karma=vipāka-hetu.

¹⁰ Saṃskāra: Hành= Saṃskṛta-dharma: pháp hữu vi.

¹¹ Citta-Caitta. Tâm sở pháp

¹² Saṃskāra: Hành; E: synergies or cooperators.

¹³ Rūpa-śabda-gandha-rasa-spraṣṭavaya-āyatanām.

¹⁴ Citta = manas = vijñāna.

¹⁵ Vedanā-Samjñā-Saṃskāra.

¹⁶ Nirodha=Nirvāṇa

biến mất năng lực và trở nên vĩnh viễn tịch diệt. Sự phân tích các pháp¹ và các năng lực chẳng có mục đích nào khác hơn là khảo sát những điều kiện hoạt động, đề nghị ra phương pháp² chuyển hoá và chấm dứt hẳn,³ để tiếp cận và thể nhập vào cảnh giới Tịch diệt vắng lặng, hay Niết-bàn. Sự phân tích về bản thể học được tiến hành để làm sáng tỏ nền tảng giáo lý của Đạo về hướng công hạnh viên mãn (Moral Perfection), Giải thoát tối hậu (Final Deliverance), đạt đến Thánh quả⁴ và rốt ráo thành Phật. Ở đây chúng ta có một đặc điểm khác nữa của Phật giáo, đặc điểm mà chúng ta có thể chia sẻ với tất cả mọi hệ thống triết học Ấn Độ khác, ngoại trừ trường phái Duy vật cực đoan (Extreme materialists). Đó là giáo lý giải thoát. Trong giáo lý hướng về mục đích tu đạo, trước đạo Phật đã có những người tiền nhiệm thuộc Ấn Độ giáo thần bí thời cổ đại.⁵ Toàn Ấn Độ đều bị phân chia vào thời kỳ Đức Phật, thành đối phương hoặc là ủng hộ Ấn Độ giáo thần bí, những môn đồ của đạo Bà-la-môn và những người tu tập hạnh sa-môn,⁶ trong đó, có thể nói, giáo hội tăng lữ mở rộng và trong dân đã đều có khuynh hướng thần bí mạnh mẽ. Ý tưởng chính của Ấn Độ giáo thần bí ở chỗ tin rằng thông qua thực hành thiền định,⁷ sẽ đạt được trạng thái xuất thần, sẽ có được năng lực thiền định siêu việt và chuyển hành giả thành một siêu nhân. Phật giáo chắc lọc giáo lý này vào môn bản thể học của mình. Sự chuyển hoá trong thiền định trở thành bộ phận tuyệt đối trong Đạo hướng đến Niết-bàn, là phương tiện chính mà thông qua đó, trên tất cả, mọi tà kiến và ác nghiệp đều được giải trừ; nên qua đó, sẽ đến được cảnh giới huyên nhiệm cao tột. Siêu nhân, hành giả Du-già (Yogi), trở thành bậc Thánh,⁸ là người mà, nói một cách chính xác, tập hợp của các pháp, nơi mà trí huệ vô cầu⁹ trở thành trung tâm và nguyên lý ưu việt của cuộc sống cao thượng. Điều này cung cấp cho chúng ta đặc điểm sau cùng của Phật giáo Nguyên thủy. Đó là giáo lý về Thánh hạnh.

Theo giáo lý hoàn chỉnh được tóm tắt trong thể thức gọi là ‘Bốn chân lý chắc thật’ hay là Bốn chân lý của bậc Thánh,¹⁰ tức là:

1. Cuộc đời là cuộc xung đột không yên ổn (*khổ đế*).
2. Nguồn gốc của nó là những tham muốn xấu xa ác độc (*tập đế*).
3. Cảnh giới tịch tĩnh Niết-bàn là mục đích tối hậu (*diệt đế*), và
4. Có một con đường (Đạo), nơi mọi năng lực tạo nên đời sống đều trở nên tịch diệt (*đạo đế*).

Đây là những ý tưởng chính của Phật giáo trong thời kỳ lịch sử đầu tiên, gọi là ‘Sơ chuyển pháp luân’. Có thể nói nghiêm túc đó là biểu thị cho một tôn giáo. Khía cạnh tôn giáo, giáo lý của Đạo, là hoàn toàn dành cho con người. Con người đạt đến sự giải thoát bằng chính nỗ lực của họ, thông qua giới hạnh và trí huệ viên mãn. Chẳng phải chỉ như thế, chúng ta phải biết, có rất nhiều hình thức tôn sùng Phật giáo vào thời đó. Cộng đồng tăng sĩ đòi hỏi phải từ bỏ không những gia đình, mà còn cả tài sản; phải tập trung hai lần trong một tháng để tụng đọc giới luật, phải thực hành tu hạnh đầu-đà,¹¹ thực hành thiền định và luận nghị triết học.

¹ dharma-pravicaya.

² Mārga: đạo.

³ Vihāna-prahāna.

⁴ Ārya: thánh.

⁵ Yoga: Du-già.

⁶ S: śramaṇa; p:samaṇa

⁷ Dhyāna=samādhi=yoga.

⁸ Ārya= arhat = yogin.

⁹ Prajñā amalā: trí tuệ vô cầu.

¹⁰ Catvāri Ārya- satyāni = Āryasya buddhasya tattvāni.

¹¹ S;p: dhūta

Phật giáo bị phân nhánh, sau thời vua A-dục (Aśoka), ít nhất thành 18 bộ phái quan trọng. Sự chấp nhận không rõ rệt, chủ trương Ngã thực hữu (semi-real personality) của Độc tử bộ¹ là quan trọng nhất xuất phát từ hệ thống sắp xếp nguồn gốc của triết học này.

5. THỜI KỲ THỨ HAI CỦA TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO.

Gần cuối thế kỷ thứ V, có một thay đổi sâu sắc không ngờ trong lịch sử Phật giáo, trong triết học và nét đặc sắc của nó như một tôn giáo. Nhờ vào ý tưởng một Đức Phật con người đã hoàn toàn nhập diệt vào cõi niết-bàn vắng lặng và được thay thế bằng ý tưởng về một Đức Phật pháp thân hiện hữu nơi cõi Niết-bàn ngay trong trần gian này. Nhờ vào ý tưởng về ngã tính của con người giải thoát được thay thế bằng ý tưởng Pháp giới giải thoát. Cùng lúc, triết học Phật giáo chuyển từ Đa nguyên luận cực đoan sang Nhất nguyên luận. Sự thay đổi này dường như cùng thời với sự phát triển trong đạo Bà-la-môn Ấn Độ, nơi cùng thời đại của các vị thần lớn theo tín ngưỡng dân tộc là Phạm thiên, Shiva (Ma-hê-thủ-la) và Vishnu (Tỳ-thấp-nô), bắt đầu được tôn thờ và an lập trên nền tảng của triết học nhất nguyên.

Nền tảng ý niệm triết học mà trong đó Phật giáo khởi đầu là ý tưởng về một hiện hữu chân thực, tuyệt đối, hoặc thực tại tối thượng, thực tại thoát ra mọi liên hệ, thực tại ngay trong chính nó, độc lập, thực tại tuyệt đối.² Vì tất cả sắc pháp và tâm pháp do Đa nguyên luận thuộc Phật giáo Nguyên thủy ấn định đều được thừa nhận là pháp hữu vi,³ hay các năng lực tạo tác (hành),⁴ không một pháp nào trong đó được xem là thực tại tuyệt đối. Nó tương quan với nhau, tùy thuộc vào nhau, và do đó nên chúng không thực có.⁵ Chẳng có gì thiếu trong toàn thể các pháp này, toàn thể của những cái toàn thể, Pháp giới tự nó được nhìn như một thể Thống nhất, như là một Thực thể độc nhất, có thể được thừa nhận là Thực tại tuyệt đối. Tập hợp của toàn thể các phần tử (pháp thân)⁶ này, Pháp tính⁷ này là Thể thống nhất, được đồng nhất với Trí thân Phật (Buddha's Cosmical Body), trên phương diện Ngài là Thể tính độc nhất của pháp giới.⁸ Các pháp được thiết lập theo thời kỳ triết học trước đây, sự phân loại thành 5 nhóm,⁹ 12 cơ sở để nhận thức,¹⁰ và 18 bộ phận cấu thành¹¹ về sinh thể cá nhân không bị phủ nhận hoàn toàn, mà chỉ được thừa nhận hiện hữu một cách mơ hồ như một phần tử tự nó không có thật, phần tử

¹ Độc Tử bộ: 犢子部; S: *vātsīputrīya*; còn được gọi là Trụ tử bộ (s: *pudgalavāda*); Bộ phái Phật giáo, tách ra từ Trưởng lão bộ (s: *sthavira*) trong năm 240 trước Công nguyên. Đó là bộ phái dăm đi xa nhất so với các nguyên lý kinh điển thịnh hành trong Thượng tọa bộ.

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

² Anapekṣaḥ svabhāvaḥ = sarva-dharma-sūnyatā: nhất thiết pháp không.

³ Saṃskṛta-dharma; e: interrelated elements : pháp hữu vi.

⁴ Saṃskāra: Hành; E: synergies or cooperators.

⁵ Paraspara-apekṣa = sūnya = svabhāvaḥ sūnyatā: tự tánh không.

⁶ dharma-kāya=dharma-rāśi: pháp thân; được hiểu là thân (phần tử) của pháp giới.

⁷ Dharmatā: Pháp tánh.

⁸ Dharma-kāya=Buddha: Pháp thân; được hiểu là thể của Pháp giới tính, tức Phật tính.

⁹ Skandha: ngũ uẩn, ngũ ấm.

¹⁰ Āyatana: thập nhĩ xứ.

¹¹ dhātu: giới.

‘trống không’ trong thực tại tuyệt đối.¹ Trong thời kỳ triết học trước đó, mọi học thuyết về Con người (Bồ-đặc-già-la), về thể tính thường hằng, về Ngã và Thể đều bị phủ nhận bởi thực tại tuyệt đối. Trong tinh thần mới của tư tưởng Phật giáo, các pháp, trần cảnh và căn thức, những động lực đạo đức² cũng bị khước từ luôn, tiếp theo Linh hồn (Soul) trong một tiến trình phá huỷ biện chứng. Học thuyết trước đó nhận danh xưng là Vô ngã luận và Vô tự tính luận³. Triết học Phật giáo mới có tên là Pháp vô ngã⁴, học thuyết về tính tương quan và kết quả tất yếu không có thực của mọi hiện tượng cơ bản mà sự hiện hữu được phân tích.

Đây là đặc điểm nổi bật đầu tiên của triết học Phật giáo mới. Phủ nhận thực tại tuyệt đối của các pháp mà trào lưu triết học trước đó đã công nhận.

Giáo lý Nhân duyên sinh, duyên khởi như là chức năng tương thuộc lẫn nhau của các pháp,⁵ không phải là phát sinh từ một cái gì đó ngoài các pháp.⁶ Học thuyết này là đặc trưng nhất của Phật giáo từ khởi thủy, nó không chỉ được lưu giữ trong nền tư tưởng Phật giáo mới, mà còn được tuyên bố là viên đá tảng của toàn thể công trình.⁷ Tuy nhiên, ý nghĩa của nó có thay đổi đôi chút. Theo Phật giáo Nguyên thủy, các pháp đều tương tùy (*interdependent*) và có thực; theo tư tưởng Phật giáo mới, đúng như định nghĩa về thực tại, nó *không có thực vì nó tương tùy*.⁸ Trong nguyên lý ‘Duyên sinh’, về đầu tiên được nhấn mạnh, về thứ 2 bị bỏ rơi. Từ quan điểm thực tại tuyệt đối, cả pháp giới là một khối toàn thể không căn nguyên, không khởi đầu, không kết thúc. Cũng chẳng có gì sinh khởi bên ngoài một khối hỗn mang, như tư tưởng của các nhà Số luận (Sāṃkhya), nó cũng chẳng sinh khởi từ các vật khác như trường phái Thắng luận (Vaiśeṣika) chủ trương, nó cũng chẳng phải là các phần tử loé lên thành hiện hữu trong thoáng chốc như Phật giáo Nguyên thủy quan niệm. Hoàn toàn không có sự phát sinh.⁹ Đây là đặc điểm thứ hai của tư tưởng Phật giáo mới, chối từ toàn bộ nguyên nhân thực tế bằng cách khoáng trương thực tại trong một Toàn thể bất động.

Tuy nhiên, tư tưởng Phật giáo mới không khước từ Thực tại tuyệt đối của thế giới thường nghiệm, nó chỉ chủ trương rằng thực tại thường nghiệm không phải là một thực tại tuyệt đối. Thế nên có hai thực tại, một trên bề mặt,¹⁰ và cái kia ở dưới chiều sâu.¹¹ Một bên là khía cạnh ảo tưởng của thực tại, mặt kia là thực tại như nó tuyệt đối đang là. Hai thực tại này, hay ‘*nhị đế*’ của tư tưởng Phật giáo mới đã thay thế cho giáo lý ‘*Tứ đế*’ trong Phật giáo Nguyên thủy.

¹ svabhāvaḥ sūnyatā: tự tánh không.

² Citta-samprayukta-Saṃskāra: tâm tương ưng hành.

³ Anātma-vāda: Vô ngã luận = *niḥ-svabhāvaḥ-vāda*: vô tự tính luận = *Pudgala-nairātmya*: Bồ-đặc-già-la vô ngã = *Pudgala-sūnyatā*: Bồ-đặc-già-la không.

⁴ Dharma-nairātmya: pháp vô ngã = *Dharma-sūnyatā*: pháp không = *svabhāvaḥ sūnyatā*: tự tánh không = *paraspara-apekṣatā*, hay đơn giản là *sūnyatā*. Bằng những trong cứu thu thập được trong cuốn *My Nirvāṇa*, p.43 n.1, đã xác định đầy đủ rằng *sūnyatā* không có nghĩa đơn thuần là *abhāva* (không có), mà *itaretara-abhāva* = *paraspara-apekṣatā*, là không có (thiếu) thực tại tuyệt đối (= *apariniṣpannatā*) hay là Tương quan tính (*Relativity*). Các trường phái ngoại đạo gọi là *abhāva*, cp: *Nyāyasūtra*, I.1.34. (Cp: W. Ruben. Die Nyāyasūtra, An.260) . M-rE.Obermiller gọi sự chú ý của tôi theo phép tu từ của đoạn văn trên là từ cuốn *Abhisamayālaṅkāra* của Haribhadra (Minayeff MSS f.71b.7–9) – *dharmasya dharmeṇa sūnyatvāt-sarva-dharma-sūnyatā, sarva-dharmāṇāṃ saṃskṛta-asamskṛta-rāśer itaretara-pekṣatvena svabhāva-apriniṣpannatvāt*.

⁴ Dharma-nairātmya: pháp vô ngã.

⁵ pratītya-samutpanna.

⁶ Na-svabhāvata utpādaḥ.

⁷ Cp. Bài kệ mở đầu của Trung quán luận (*Mādhyamika-kārikās*) và của TS.

⁸ Cp. *My Nirvāṇa*, p.41.

⁹ Cp. *Ibid*, p.40 n. 2.

¹⁰ Saṃvṛti-satya: tục đế, thế đế, chân lý quy ước.

¹¹ Saṃvṛta-satya: chân đế, chân lý tuyệt đối = paramārtha-satya.

Một đặc điểm khác của tư tưởng Phật giáo mới là học thuyết về sự bình đẳng giữa thế giới thường nghiệm với Tuyệt đối, giữa Luân hồi và Niết-bàn.¹ Các pháp trong thời Phật giáo Nguyên thủy nằm ngủ sâu trong niết-bàn, mà năng lực hoạt động trong cuộc sống phàm trần, thì được tuyên bố là vĩnh viễn nằm im, hoạt động của nó chỉ là tưởng tượng. Do vậy, thế giới thường nghiệm chỉ là một trình hiện tượng tượng dưới sự tự biểu hiện của Tuyệt đối để đáp ứng sự hiểu biết hạn hẹp của kẻ phàm phu, không có gì khác nhau về mặt bản thể ở tận căn đề. Tuyệt đối, hay Niết-bàn, chẳng là gì cả, chỉ là thế giới được nhìn dựa vào khía cạnh vĩnh cửu (*sub specie aeternitatis*). Phương diện Thực tại tuyệt đối này cũng chẳng thể được nhận thức qua các phương pháp bằng kinh nghiệm. Phương pháp và kết quả của tư tưởng không mạch lạc vì thế bị quy kết là hoàn toàn vô ích khi nhận thức về Tuyệt đối. Do vậy, mọi luận lý học cũng như mọi cấu trúc tư tưởng trong thời Phật giáo Nguyên thủy, Luận lý học Phật giáo, Niết-bàn, Tứ đế... đều bị quy kết một cách không khoan nhượng là những cơ cấu không xác thực và mâu thuẫn.² Cội nguồn duy nhất của chân kiến là trực giác mẫu nhiệm của các bậc Thánh và sự hiển bày qua kinh điển Đại thừa Phật giáo, trong đó quan niệm nhất nguyên về pháp giới là chủ đề độc đáo nhất. Đây là đặc điểm nổi bật khác trong tư tưởng mới của Phật giáo. Nó chỉ trích một cách không khoan nhượng mọi luận lý, và dành ưu thế cho huyền học và sự khai ngộ.

Rồi sau đó, một bộ phái có khuynh hướng rất ôn hoà tách rời nguồn gốc xuất thân chính của mình thuộc những nhà theo thuyết Tương đối (Relativists) này, được gọi là Độc lập luận chứng phái (Svātantrika).³ Phái này thừa nhận luận lý để bảo vệ luận chứng trong lập trường của mình, tuy nhiên cốt ở chỗ phá huỷ biện chứng mọi nền tảng nguyên lý mà nhận thức đặt đề trên đó.

Đạo giải thoát được chuyển sang khuynh hướng Đại thừa, trong ý nghĩa là tư tưởng của thời kỳ trước đó, của Tiểu thừa, chủ trương là Duy ngã; và một lý tưởng khác, không phải là sự giải thoát riêng cá nhân mình, mà giải thoát cho toàn cả nhân loại, không phải là phủ nhận toàn thế giới của mọi loài chúng sinh, mà chủ trương hài hoà với khuynh hướng suy luận nhất nguyên. Thế giới kinh nghiệm được thwa nhận là dấu vết của thực tại chỉ trong ý nghĩa như lĩnh vực thực hành hạnh Ba-la-mật-đa⁴ và tâm Đại bi,⁵ chuẩn bị cho giác ngộ Tuyệt đối.⁶ Trí huệ vô lậu là một trong các pháp của bậc Thánh, bây giờ trở thành Bát-nhã Ba-la-mật-đa,⁷ được đồng nhất với phương diện thân trí tuệ của Phật,⁸ phương diện hiện hữu khác của Ngài trong thế gian dựa vào khía cạnh vĩnh cửu (*sub specie aeternitatis*).⁹ Đức Phật không còn là một con người nữa. Dưới tên gọi Báo thân Phật,¹⁰ ngài trở thành một Đấng Thế tôn thực sự. Tuy vậy, Ngài chẳng phải là Đấng tạo hoá. Khía cạnh này trong tư tưởng tân Luận lý học Phật giáo được lưu giữ lại từ thời kỳ trước. Ngài cũng là đối tượng của luật nhân quả, hay là, theo lối kiến giải mới, của Thế

¹ Cp. Ibid, p.205.

² Ibid, p.183.

³ Svātantrika (s); Y tự khởi tông 依自起宗, Độc lập biện chứng phái 獨立辯證派; Độc lập luận chứng phái 獨立論證派. Do Thanh Biện (清辯; bhāvaviveka) áp dụng luận lý học của Duy thức tông và Nhân minh học của Trần-na (陳那; dignāga) trong thuyết Trung luận của mình. Sư hay nhấn mạnh đến »tính hợp qui luật«, xây dựng luận thức độc đáo của chính mình và sau đó tiến tới bác bỏ lập luận đối phương. Vì thế nên hệ phái của Sư mang tên là Trung quán-Tự ý lập tông (中觀自意立宗) hay Trung quán-Y tự khởi tông (中觀依自起宗; svātantrika-mādhyamika). Sư cũng phân tích và phê bình các luận sư khác và công kích luôn cả Phật Hộ.

⁴ Pāramitā; E: transcendental altruistic virtues.

⁵ Mahā-karūṇā; E: Universal Love.

⁶ Nīrvāṇa = Dharma-kāya.

⁷ Prajñā pāramitā; E: Climax of wisdom.

⁸ Jñāna-kāya; E: Buddha's Cosmical Body: trí thân Phật.

⁹ svabhāva-kāya: tự tánh thân.

¹⁰ sambhoga-kāya; E: Body of Highest Bliss: báo thân.

đề.¹ Chỉ trong Trí thân Phật, ở cả hai phương diện, mới siêu việt được vô minh và nhân quả. Phật giáo trong thời kỳ này biến thành một tôn giáo, một Giáo hội. Giống như Ấn Độ giáo biểu hiện thuyết phiếm thần huyền bí đằng sau thuyết Đa thần công truyền. Về những hình thức tôn sùng vay mượn tạm trong các trào lưu đương thời, như phép thần thông (*thaumaturgic*), còn được gọi là ‘Mật giáo-Tantristic’, phép trì chú. Về sự thực hiện các công trình nghệ thuật điêu khắc thể hiện lý tưởng, ngay khởi thủy, là thuộc về các nghệ sĩ bậc thầy của Hy Lạp.

Đó là những chuyển biến không ngờ của Phật giáo trong thời kỳ thứ hai của lịch sử.

Tư tưởng mới của Phật giáo, hay Đại thừa, tuy vậy, không có nghĩa là một sự loại trừ tư tưởng cũ hay Tiểu thừa. Giáo lý phát triển cho rằng mọi chúng sinh, tùy theo bản tính vốn có, tùy theo ‘chủng tử’² Phật tính có sẵn trong tâm họ, hoặc họ sẽ chọn khuynh hướng Đại thừa hay Tiểu thừa như một phương tiện riêng cho sự Giải thoát. Cả hai khuynh hướng đều tiếp tục sinh động dưới mái nhà của cùng một giáo hội.

6. THỜI KỲ THỨ BA CỦA TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO.

Sau thời kỳ 500 năm khác, trước thiên niên kỷ đầu tiên của lịch sử Phật giáo Ấn Độ, một sự chuyển biến quan trọng nổi bật khác nữa cho sự định hướng tư tưởng triết học Phật giáo. Sự phát triển theo đó trở thành đồng thời với thời đại hoàng kim của nền văn minh Ấn Độ, khi phần lớn quốc gia Ấn Độ thống nhất dưới sự cai trị thành công của triều đại Guptas. Nghệ thuật và khoa học hưng thịnh, và Phật giáo chiếm vai trò nổi bật trong sự phục hưng này. Chiều hướng mới rất rõ rệt đem đến cho triết học Phật giáo là do hai nhân vật vĩ đại, người nước Peshaver (Bach-sa-ngoã), hai anh em Vô Trước và Thế Thân. Hiển nhiên là để phù hợp với tinh thần của thời đại mới, sự chỉ trích các trường phái Luận lý học mang đặc điểm của thời kỳ trước, đều được từ bỏ; và Phật giáo bắt đầu quan tâm sâu sắc đến Luận lý học. Đây là điểm nổi bật nhất của thời kỳ này, để đến cuối thời kỳ, trở nên lan rộng và thay thế học thuyết trước đó của Phật giáo.

Điểm khởi đầu của cuộc hành trình mới này dường như có điều gì đó theo tư tưởng của người Ấn Độ “Tòì tư duy, có nghĩa là hiện hữu—*Cogito ergo sum*.” “Chúng ta không thể từ chối giá trị của nội quán (*Introspection*), những học giả Phật giáo bấy giờ tuyên bố, như để bác lại hoàn toàn thuyết ảo tưởng, bởi vì, nếu chúng ta khước từ nội quán, tức là chúng ta phải từ chối chính tâm thức, thế nên toàn pháp giới sẽ bị đưa đến tình trạng đui mù.” “Nếu chúng ta không thực sự biết rằng mình nhận ra một mảng màu xanh, thì chúng ta sẽ không bao giờ biết chính màu xanh. Do vậy, nội quán phải được thừa nhận là nguồn mạch hợp lý của tri thức.” Vấn đề Nội quán về sau được phân chia ở Ấn Độ cũng như trong Phật giáo thành hai phái, ủng hộ và chống đối,³ nhưng căn nguyên là dường như giáo lý chống lại trực tiếp chủ thuyết hoài nghi cực đoan của Trung quán luận (*Mādhyamikas*). Điều này tạo nên đặc điểm thứ hai của triết học Phật giáo vào thời kỳ thứ ba.

Một đặc điểm khác nữa, đặc điểm để lại dấu ấn trong suốt thời kỳ này, ở chỗ thực tế là chủ thuyết hoài nghi của thời kỳ trước vẫn còn được giữ lại toàn bộ, đối với vấn đề hiện hữu của thế giới khách quan. Phật giáo trở nên theo hướng Duy tâm luận. Cho rằng các hiện tượng chỉ là sự biểu hiện của tâm thức,⁴ và ý tưởng của chúng ta không có nơi y cứ nào trong thực tại khách quan tương ứng⁵. Tuy nhiên, không phải mọi ý tưởng đều được thừa nhận có thực như nhau; những cấp độ của hiện thực được xác

¹ Samvṛti; có trong Báo thân (*sambhoga-kāya*) chút dấu tích của Khổ đế (*duḥkha*).

² Bīja = prakṛti-stham gotram: chủng tử.

³ Cp. Vol II, p.29 n. 4.

⁴ Vijñāna-mātra-vāda: Duy thức luận = sems-tsam-pa.

⁵ Nirāmbana-vāda:

lập. Ý niệm được phân chia theo: biến kế sở chấp,¹ y tha khởi,² viên thành thực tính.³ Điều thứ hai và thứ ba được xem là thực tại. Hai dạng thực tại được thừa nhận, thực tại tương đối và thực tại tuyệt đối, trong khi đó, vào thời kỳ trước, tất cả mọi ý niệm đều được cho là không có thật,⁴ bởi vì chúng là tương quan.⁵ Đây là đặc điểm thứ ba của trường phái triết học cuối cùng, nó trở thành hệ thống duy tâm luận.

Sau cùng, một đặc điểm nổi bật của tư tưởng Phật giáo mới là học thuyết về ‘Tạng thức’,⁶ học thuyết này nổi bật vào nửa thời gian đầu của thời kỳ này và lắng xuống đến cuối thời kỳ. Không có thế giới ngoại tại và không có sự nhận biết về chúng, mà chỉ có nhận thức nội quán, cái cảm nhận được. Nên nói rằng, tự chính nó, Pháp giới, thế giới thực tại, được cho là gồm vô cùng tận những ý niệm tồn tại dưới dạng ngủ yên trong ‘Tạng thức’. Nên Thực tại trở nên là cái có thể nhận thức được, và pháp giới chỉ là cực đại của những thực tại. Một nguồn năng lực từ vô thủy⁷ được cho là phần bổ sung thiết yếu cho Tạng thức, là nguồn năng lực thổi vào các hiện hữu một loạt những sự kiện để tạo nên thực tại sinh động. Giống như chủ nghĩa Duy lý châu Âu cho rằng mọi khả thể vô cùng đều được bao gồm trong ý Chúa, ngài chọn và ban tặng Thực tại cho những ai cùng hợp thành trong cực đại của những thực tại; điều đó cũng giống như trong Phật giáo, với điểm khác biệt là ý Chúa được thay thế bằng ‘Tạng thức’,⁸ và ý nguyện của ngài được thay bằng Năng lực vô thủy (Biotic Force). Đây là điểm nổi bật sau cùng trong các giai đoạn của lịch sử Phật giáo.

Cũng như hai giai đoạn trước được phân thành hai trường phái cực đoan và ôn hoà.⁹ Trường phái thứ hai sẽ được trình bày ở phần sau tập sách này, bỏ rơi tư tưởng duy tâm cực đoan của thời kỳ đầu,¹⁰ được thừa nhận là phê phán hoặc theo duy tâm tiên nghiệm, cũng như bỏ rơi học thuyết ‘Tạng thức,’ chẳng gì khác hơn là cải trang của Linh hồn (soul).

Như là một tôn giáo, Phật giáo duy trì tư tưởng triết học trong thời kỳ này giống như trong thời trước. Một vài thay đổi đã được giải thích trong giáo lý về Niết-bàn, về Đức Phật và về Tuyệt đối để đưa vào trong hệ thống Duy tâm luận. Nhân vật vĩ đại nhất trong thời kỳ này có lẽ là những nhà tư tưởng tự do. Sự minh giải về hệ thống triết học của họ là mục tiêu hiện thời.

¹ parikalpita(s); Biến kế sở chấp 遍計所執, huyền giác 幻覺, vọng kế 妄計; vọng tưởng 妄想; còn được gọi là thác giác (錯覺). Tất cả những hiện hữu đều là kết quả của trí tưởng tượng (huyền giác), do chấp trước, cho rằng sự vật trước mắt là có thật, là độc lập;

² Y tha khởi tính (依他起性; s: paratantra-svabhāva), nghĩa là dựa vào cái khác mà sinh ra: Tất cả pháp hữu vi đều do → Nhân duyên mà phát sinh, lệ thuộc vào nhau, không có tự tính (s: asvabhāva);

³ Viên thành thật tính (圓成實性; s: pariniṣpanna): Tâm vốn thanh tịnh, là → Chân như (s: tathatā), → Như Lai tạng (s: ta-thāgata-garbha), là tính Không (s: śūnyatā).

⁴ Śūnya.

⁵ Paraspara-apekṣa.

⁶ ālaya-vijñāna: A-lại-da thức.

⁷ ānadi-vāsanā. ānadi: vô thủy; vāsanā: tập khí, năng lực. E: (Biotic Force).

⁸ āgama-anusārin; āgama: thánh giáo –anusārin: y, tùy thuận.

⁹ Nyāya-vādin: Chính lý luận.

¹⁰ Cp. Below, Vol II, p.329 n..

SƠ ĐỒ BA THỜI KỲ CHÍNH CỦA PHẬT GIÁO

<u>Thời kỳ:</u>	Thứ I	Thứ II	Thứ III
<u>Tư tưởng</u> <u>trung tâm:</u>	Đa nguyên <i>Bổ-đặc-già-la không</i> (<i>pudgala-sūnyatā</i>) Cực đoan Ôn hoà	Nhất nguyên <i>Nhất thiết pháp không</i> (<i>sarva-dharma-sūnyatā</i>) Cực đoan Ôn hoà	Duy tâm <i>Chân thật nghĩa không</i> (<i>bāhya-artha-sūnyatā</i>) Cực đoan Ôn hoà
<u>Trường</u> <u>phái:</u>	Nhất thiết hữu bộ Độc tử bộ	Ứng thành tông Y tự khởi tông	Āgama-anusārin Nyāya-vādin

(Trung quán phái)

Người

xiên dương:

Long Thụ

và Đề-bà

Thanh Biện

Vô Trước

Trần-na

và

và

Thế Thân

Tháp Xứng

7. VỊ TRÍ CỦA LUẬN LÝ HỌC PHẬT GIÁO TRONG LỊCH SỬ TRIẾT HỌC ẤN ĐỘ.

Đó là tình hình sự việc mà các nhà Luận lý học Phật giáo đầu tiên đã đặt nền móng ngay trên quê hương Phật giáo của mình vào buổi đầu nghiên cứu luận lý. Ở đó, họ lập nên ba hệ thống khác nhau. Nhưng tầm ảnh hưởng rộng hơn trong toàn Ấn Độ thì những quan điểm của nền triết học đa dạng vẫn lớn hơn. Điều đó thật là vô cùng. Tuy nhiên, ngoài tính đa dạng vô cùng này, bảy hệ thống triết học dường như đã sử dụng nhiều điều có thể tìm ra nguồn gốc được, hoặc xác định hoặc là phủ định, vẫn ảnh hưởng đến sự hình thành các giai đoạn khác nhau của triết học Phật giáo.¹ Đó là:

1. Thuyết Duy vật (Cavārka-Bārhaspatya).
2. Kỳ-na giáo (Jains) với học thuyết về sinh khí vũ trụ.
3. Thuyết tiến hoá (Evolutionism) của phái Số luận (Sāṃkhya).
4. Thuyết huyền bí của Du-già (Yoga).
5. Thuyết Nhất nguyên của Aupaniṣada-Vedānta.
6. Thuyết Duy thực của phái Mīmāṃsā chính thống.
7. Thuyết Duy thực của phái Nyāya-Vaiśeṣika (Chính lý-Thắng luận).

1. Thuyết Duy vật (Cavārka-Bārhaspatya).

Thuyết Duy vật Ấn Độ² từ chối mọi hiện hữu của bất kỳ bản chất tâm linh nào, như tất cả mọi chủ thuyết Duy vật khoáng trương. Bởi thế nên không có Linh hồn, không có Thượng đế. Tinh thần chỉ là sản phẩm của một chất liệu nào đó, giống như rượu thánh là sản phẩm từ sự lên men.³ Do vậy, trước hết, chúng được thừa nhận chẳng có nguồn gốc tri thức nào khác hơn chính là các giác quan.⁴ Tri thức bao gồm trong đó, cũng có thể nói, trong phản ứng sinh lý học (physiological).

Tiếp theo, nó khước từ mọi trật tự thiết định trong Vũ trụ, khác hơn là một trật tự hỗn mang. Nó thừa nhận không có cái khởi đầu (*a priori*), thừa nhận sự ràng buộc (*binding*), và khuynh hướng luật tắc đạo đức thường hằng. “Cây gậy-stick”, họ chủ trương, có nghĩa là phép xử phạt, là luật tắc. Do vậy nên họ khước từ quả báo, khác hơn là phủ nhận quả báo từ thế lực phạm trần. Nói người Ấn Độ từ chối luật nghiệp báo (karma), có nghĩa đó là một dữ kiện đáng lưu ý, rằng chủ thuyết duy vật được khuyến khích và được nghiên cứu đặc biệt là trong các trường phái tư tưởng chính trị.⁵ Con người chính trị, phóng thả lương tri của mình khỏi mọi ràng buộc đạo đức, rao giảng chính sách thủ đoạn (machievellism) trong chính trị. Họ ủng hộ sự thiết định trật tự và tôn giáo trên nền tảng chính trị được thành lập, mà không chú

¹ Những hệ thống đó được đưa vào sự quan tâm đã được lưu truyền qua văn học. Ảnh hưởng của những người đương thời với Đức Phật mà tác phẩm của họ không còn nữa lẽ ra phải mạnh mẽ hơn. Về ảnh hưởng của 5 Luận sư ngoại đạo thuộc phái Kỳ-na và Phật giáo, đặc biệt được sưu tập lại rất chu đáo bởi B.C. Law, *Historycal Gleanings*, pp. 21 ff (Calcutta, 1929).

² Thống kê của Mādhyama trong SDS đến bây giờ vẫn còn lưu giữ nguồn gốc chính của chúng ta về sự hiểu biết về những lý lẽ thuộc Duy vật Ấn Độ. Bổ sung đáng kể vào nội dung đó gần đây được tiến hành bởi Giáo sư J. Tucci và Gs. M. Tubiansky, đương thời đã công hiến trong việc thu thập tài liệu về đề tài này từ các nguồn Tây Tạng.

³ SDS, p. 7.

⁴ Ibid, p.3.

⁵ Như Bārhaspatyas, và Auśauasas...

ý đến tín ngưỡng.¹ Nhưng không chỉ chủ thuyết duy vật phát triển, có thể nói, trong tầng lớp thống trị của xã hội Hindu, mà nó còn được hâm mộ trong giới bình dân. Trong số sáu nhà thuyết giáo thuộc giới bình dân thường đi rao giảng khắp các làng mạc Ấn Độ vào thời Đức Phật, có ít nhất hai người theo chủ thuyết Duy vật.

Một đặc điểm khác của thuyết Duy vật Ấn Độ, hệ quả từ điều đã nói ở trên, từ chối mọi mục tiêu cao hơn của cuộc sống hơn là khước từ lợi ích cá nhân. Ý tưởng về sự dâng hiến, hy sinh lợi lạc của riêng mình và ngay cả cuộc đời mình vào mục tiêu cao hơn—đây cũng là điểm nổi bật của Phật giáo— dường như là lối bạch đối với họ. Họ từ chối Niết-bàn. “Cái chết của bạn chính là niết-bàn”—họ chủ trương—chẳng có gì khác nữa.

Khi từ chối Linh hồn (Soul) và Thần linh, Phật giáo rơi vào cùng khuynh hướng với thuyết Duy vật. Trịch hướng tư tưởng nghiệp quả và niết-bàn của mình.

2. Kỳ-na giáo (Jains)

Trong Kỳ na giáo, mặt khác, Phật giáo gặp giáo lý phát triển về đạo đức thanh tịnh và ô nhiễm² và giáo lý về linh hồn hiện hữu lan rộng ngay cả đến các loài thảo mộc và các loài vô tri vô giác; loài phi hữu cơ cũng được cho là có linh hồn. Nhưng linh hồn theo Kỳ-na giáo là bản vật thể, cùng sống chung với thân thể. Phẩm hạnh bất tịnh được tưởng tượng như là tràn ngập những chất dơ bẩn vi tế thông qua các lỗ chân lông trên da để nhập vào linh hồn³ bên trong. Linh hồn như vậy chứa đầy chất bẩn như một cái túi đầy cát. Tiến trình đạo đức được giải thích như là đóng lại mọi kẽ hở để cho những thứ bất tịnh khỏi chảy ra, và sự thanh tịnh tốt đỉnh cùng với sự thăng hoa tinh thần thánh thiện để đạt đến niết-bàn trong cảnh giới cao nhất là giới hạn của mọi hoạt động.⁴ Như thế nên luật tắc đạo đức thể hiện trong Kỳ-na giáo thực chất là siêu thực (super-realism). Có thể nói ở Ấn Độ, tư tưởng về nghiệp đối với Kỳ-na giáo là vấn đề quan trọng nhất.⁵

Giữa hai quan điểm đối chọi hướng về điều chính nó được gọi là Trung đạo, từ chối Linh hồn và Thần linh có thực, nó duy trì hiện tượng tinh thần và bảo lưu thuyết Nghiệp và niết-bàn, nhưng quét sạch chúng khỏi mọi nhuộm màu của tinh thần siêu thực (super-realism).

Bản thể luận của Kỳ-na giáo cũng gồm nhiều điều tương tự như Phật giáo. Khởi điểm của hai tư tưởng là chung nhất, ở chỗ là dứt khoát phản đối thuyết nhất nguyên trong *Sâm lâm thư* (Āraṇyakas) và *Áo nghĩa thư* (Upanishads), trong đó hiện hữu được coi là một thể thường hằng không có khởi đầu, không biến đổi, và chẳng kết thúc. Kỳ-na giáo đáp lại, cũng như Phật giáo, Thực tại là ‘nương nhau sinh khởi, tương tục và cùng hoại diệt’.⁶ Các hệ thống triết học đương thời ở Ấn Độ phân chia thành 2 phái, ‘cực đoan’ và ‘ôn hoà’.⁷ Họ chủ trương rằng hoặc là các hiện tượng thường trú trong thể tính của nó, chỉ biến đổi khi xuất hiện; hoặc chủ trương hiện tượng biến dịch, chỉ an định khi trình hiện. Về khuynh hướng cực đoan, một phía thuộc về phái Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Số luận (Sāṃkhya), phía kia thuộc về Phật giáo;

¹ Cp. Kauṭalya, I, 39–40.

² Kỳ-na giáo cũng như Phật giáo, tuyên bố Sāṃkleśa-vyāvadāniko Dharmah; có nghĩa là giáo lý về đạo đức.

³ Cp. Sự giải thích độc đáo giáo lý về Nghiệp của Kỳ-na giáo trong tác phẩm của Giáo sư H.v. Glasenapp, dành trọn cho đề tài này.

⁴ Nơi các *vận động nhân* (dharma) dừng nghỉ và các *tịnh chỉ nhân* (adharma) sinh khởi.

⁵ Karma paudgalikam.

⁶ Cp. H. Jaccobi, ERE, art. Jainism.

⁷ Ekānta-anekānta, Cp. NS. IV, p.32. E: radical and non-radical.

khuynh hướng thứ hai thuộc về thừa nhận thể tính thường hằng với đặc trưng thực có và biến dịch. Kỳ-na giáo, phái cự Du-già¹ và phái Thắng luận (Vaiśeṣika) cùng những phái ủng hộ trung thành triệt để với nguyên lý này. Vì Kỳ-na giáo đáng kể hơn là khởi nguyên của Phật giáo,² nên sự lãnh đạo của họ trong việc bác bỏ lại thuyết nhất nguyên là đáng tin cậy. Để bảo vệ vị trí trung gian của mình, Kỳ-na giáo phải phát triển một phương pháp biện chứng kỳ dị,³ tương ứng với sự hiện hữu hoặc phi hiện hữu vốn có trong mọi hiện tượng, do vậy mọi điều đã khẳng định có thể đúng một phần và sai một phần. Ngay cả sự khẳng định ‘bất khả tư nghị–*inexpressible*’ lẽ ra nên được xác định cũng như phủ nhận mọi điều cùng trong một lúc. Phương pháp này trông giống như lời giải đáp của phương pháp Trung quán chứng minh đặc điểm ‘bất khả tư nghị’ của thực tại tuyệt đối bằng cách loại trừ mọi khẳng định khả hữu *phi lý*–(*ad absurdum*), và như vậy là loại trừ kinh nghiệm thực tại, cho là ảo tưởng luôn.

3. Phái Số luận (*Sāṃkhya*).

Hệ thống triết học của phái Số luận đánh dấu một tiến trình đáng kể trong lịch sử triết học Ấn Độ. Không thể không nói ảnh hưởng đến những phái khác ở Ấn Độ, hoặc là trong giới hạn của Bà-la-môn giáo hoặc là ngoài phạm vi đó. Khi Phật giáo, từ quan điểm phê phán của mình, bài bác lối tư biện của Bà-la-môn, trong giai đoạn sau, đặc biệt hướng thẳng lối phê phán đánh đổ của mình vào ý niệm Thần linh như Tỳ-sát-nô (Vishnu) và về vật thể như tư tưởng phiếm thần của phái Số luận.⁴ Trong cách phân loại,⁵ hệ thống triết học Số luận thừa nhận sự hiện hữu của đa số các linh hồn cá nhân; và các phái kia, chủ trương linh hồn (Soul) độc nhất, thường hằng, biến khắp; và phái kia khoáng trương ý niệm Tự tính (Bản tính).⁶ Tự tính (Bản tính) được cho là khởi đầu từ tình trạng vô ký⁷ trong sự thăng bằng và nghỉ ngơi. Rồi sự biến chuyển⁸ bắt đầu. Nên Tự tính (Bản tính) không bao giờ được dừng nghỉ nữa, luôn luôn biến dịch, biến chuyển trong từng giây phút,⁹ nhưng cuối cùng nó lại trở về trạng thái yên nghỉ và thăng bằng. Tự tính (Bản tính) này bao trùm không chỉ thân xác con người, mà khắp cả trạng thái tâm linh, nó được cho là khởi nguyên và bản thể của chủ thuyết Duy vật.¹⁰ Linh hồn (Souls) biểu tượng cho ánh sáng thanh tịnh, bất biến duy nhất chiếu sáng tiến trình biến dịch cũng như tiến trình tư duy của nội tâm. Sự liên kết giữa Tự tính (Bản tính) luôn luôn biến dịch và Linh hồn hoàn toàn bất động là một điểm mong manh của hệ thống này. Phật giáo phá huỷ và nhạo báng sự liên kết với cơ cấu gượng gạo này.¹¹ Sự khởi đầu và kết thúc của tiến trình biến dịch này vẫn còn không giải thích được, lời giải thích đưa ra rất yếu. Nhưng ý tưởng về một Tự tính (Bản tính) thường hằng vốn không bao giờ lắng yên, luôn luôn tiến triển từ dạng này sang dạng khác, lại là điểm rất mạnh của hệ thống, và nó tạo niềm tin cho các triết gia của trường phái ấy, để họ sớm xác định thời đại của lịch sử tư tưởng con người và trình bày rõ ràng quan niệm về một Tự tính (Bản tính) thường hằng không bao giờ yên nghỉ.

¹ Svāyambhuva-yoga . Cp. NK. p.32. Tự tính Du-già.

² Cp. H. Jaccobi, loc. cit.

³ Syāt-vāda: bất định luận, hoặc nhiên luận.

⁴ Īśvara-pradhānādi: Tự tại chủ.

⁵ Trong cách phân loại thời cổ đại, như được ghi lại bởi Caraka IV. 1, khi Tự tính, bản tánh(*Pradhāna* : thẳng nhân, thẳng tánh = *prakṛti* : . (E): the Matter.) và Phạm (brahman) là cùng một thực thể, thì chủ thuyết *tịnh hành* (parallelism) với Phật giáo vẫn mạnh hơn; đặc biệt trong cp. IV. 1.44, đề cập về giáo lý *sāṃkhya*.

⁶ *Pradhāna*: Tự tính, bản tánh, thẳng nhân, thẳng tánh = *prakṛti* ; (E): the Matter.)

⁷ Avyākta: vô ký.

⁸ *Pariṇāma*: Biến; gồm nhân năng biến và duyên năng biến.

⁹ *Pratīkṣaṇa-pariṇāma*.

¹⁰ jaḍa.

¹¹ Cp. NB and NBT transl. Below, vol. II Phật pháp. 203 ff.

Phật giáo trong quan điểm này đã tiến đến rất gần với phái Số luận. Phật giáo cũng chủ trương rằng bất kỳ cái gì hiện hữu thì không bao giờ ngưng đọng, và, vẫn thường cảnh giác¹ để không bỏ mất sự chiêm nghiệm về một nền tảng khác giữa hai hệ thống, vì đặc điểm này khiến cho hai hệ thống rất gần gũi với nhau. Có một ảnh hưởng hỗ tương chắc chắn thấy được giữa hai hệ thống trong nỗ lực vật lộn với tư tưởng hiện hữu tức thời (instantaneous being).² Chúng ta sẽ trở lại điểm này khi phân tích học thuyết của Phật giáo về Hữu thể biến dịch (Universal Flux of Being). Nhưng chúng ta có thể lưu ý ngay bây giờ rằng Phật giáo từ chối sự hiện hữu của vật thể nói chung. Sự biến chuyển đối với chúng trong từng phút chốc, đó là biến chuyển không êm ả, chớp loé thoáng chốc của dòng suối năng lực. Đối với phái Số luận, biến chuyển ấy là chắc nịch, đều đều khoan thai, thoáng chốc biến chuyển là biến dịch bèn bồng của nguyên liệu đồng nhất với chúng. “Vạn vật đều như phù du”,³ Phật giáo phát biểu, vì không một mảy bụi nào cả. “Vạn vật đều thường tại”,⁴ phái Số luận cho là như vậy, vì mặc dù Tự tính (Bản tính) thường hằng không hề ngưng đọng, nhưng nó biểu tượng cơ bản cho cùng một chất liệu.⁵

Cả hai hệ thống cùng chia xẻ khuynh hướng đẩy sự phân tích về Hiện hữu đến chỗ vi tế nhất, phần tử cuối cùng được tưởng tượng là năng lực tuyệt đối, hoặc là cái mà có được phẩm chất độc đáo nhất. Trong cả hai hệ thống, nó được gọi là “*đức-guṇa dharma*” với ý nghĩa là phẩm tính tuyệt đối, một dạng nguyên tử, hoặc là nội nguyên tử (*intra-atomic*), là năng lực do các kinh nghiệm cấu thành. Cả hai hệ thống, do vậy, tương đồng khi khước từ thực tại khách quan trong phạm trù của Thể (substance) và Tính (quality)⁶ và mỗi tương quan vốn có kết hợp chúng lại với nhau. Trong phái Số luận không có sự tách rời sự hiện hữu của phẩm tính. Điều mà ta gọi là Tính chỉ là một biểu hiện riêng biệt của thực thể vi tế. Đối với mỗi đơn vị mới của Tính đều tương ứng với một lượng vật chất vi tế được gọi là *đức tính-guṇa ‘qualities’*, nhưng biểu hiện một thực thể vi tế. Điều tương tự áp dụng cho tư tưởng thời Phật giáo Nguyên thủy khi Tính là Thể, hoặc là, nhấn mạnh hơn, là thực thể năng động, mặc dù chúng được gọi là *dharma ‘qualities’*.

Hệ thống triết học phái Số luận như thế có thể được xem như bước nghiêm túc đầu tiên mà triết học tư biện của Ấn Độ đem phản bác lại thuyết Duy thực đơn giản. Nó trở thành đồng minh của Phật giáo trong việc chống lại hệ thống triết học Duy thực cực đoan.

4. Hệ thống triết học Du-già (Yoga).

Pháp tu tập thiền định Du-già là đặc điểm rất thông dụng trong đời sống tôn giáo Ấn Độ và trong mọi hệ thống triết học, trừ ra phái Di-man-sai, và tất nhiên là cả thuyết Duy vật, đều phải thích ứng học thuyết của họ để có đủ điều kiện tạo những cơ hội tiến vào chủ thuyết thần bí. Một vài học giả đã thổi phồng sự quan trọng của các đặc điểm mà Phật giáo cùng chia xẻ với các trường phái triết học Du-già khác. Khía cạnh thực tiễn của cả hai hệ thống, tu tập nghiêm túc và thiền định, giới luật, giáo lý về Nghiệp, năng lực đạo đức nhiễm tịnh quả thực là có nhiều điểm giống nhau, mà điểm giống nhau này lan rộng đến Kỳ-na giáo và các hệ thống khác. Bản thể học của trường phái Pāṇjāla-yoga hầu như vay

¹ Cp. AKB. V. 25 ff and CC. P.80.

² Cp. CC. p.42 ff.

³ “sarvam anityam”-Cp. NS. IV. 1. 25 ff.

⁴ “sarvam nityam”-Cp. ibid. IV. 1. 29 ff.

⁵ Kết quả và nguyên nhân có cùng một chất liệu— sat kārya-vāda.

⁶ Cp. S. N. Dasgupta, History, I, pp. 243–4; Ông ta so sánh *gunās* của phái Số luận với *Thực tại-Reals* của Herbart, so sánh ấy, theo tôi (tác giả) rất chính xác. *Gunās*, cũng như *Dharmas*, thực tế là *Dinge mit absolut einfacher Qualitat*.

mượn toàn bộ từ phái Số luận. Nhưng phái cực Du-già, Svāyambhuva-yoga¹ thừa nhận rằng sự hiện hữu của một vật thể thường hằng thì sát cạnh với vô thường nhưng có thực, và có thể tính; họ thừa nhận thực tại trong mối tương quan Thể-Tính, và hiển nhiên, mọi hệ quả mà nguyên lý nền tảng phải có cho Bản thể học, tâm lý học, và tôn giáo học. Họ làm cho tư tưởng Du-già—không một chút mâu thuẫn—trở nên đứng đầu trong Nhất thần giáo thời cổ Ấn Độ. Họ tin vào một nhân cách thần có quyền năng siêu nhiên và biết thương xót. Riêng khía cạnh này không chỉ phân cách dứt khoát họ với Phật giáo mà cùng tách khỏi tư tưởng phiếm thần của phái Số luận.²

Như là hệ thống ‘ôn hoà’ (non-radical),³ phái cổ Du-già có lẽ ít có chung quan điểm với 2 trường phái ‘cực đoan’⁴ sau này. Nhưng lối thực hành thần bí và học thuyết về Nghiệp tạo thành vốn kế thừa chung của phần lớn các hệ thống triết học Ấn Độ. Ngay cả những nhà Luận lý học Phật giáo sau này, bất kể tất cả những điều khó chịu không muốn phê phán bằng phương pháp tư tưởng, tuy thế mà phải để lại một lỗ thông lọng làm lối vào cho thuyết thần bí, và như vậy, đã ủng hộ cho học thuyết tôn giáo về chư Phật và Bồ-tát, lỗ thông lọng này là một dạng nhận thức trực giác (intelligible intuition) được mô tả là món quà của chiêm nghiệm trực tiếp, như thể hiện hữu trước các giác quan, tình trạng của Pháp giới mà, trừu tượng và mênh mông, trình hiện như một hệ quả thiết yếu của luận lý đối với các triết gia. Về sau, thuyết duy tâm Phật giáo xem trực giác siêu hình của cấu trúc duy lý này là phần còn lại của chủ thuyết thần bí cổ xưa. Trong thời kỳ Phật giáo Nguyên thủy, đó là giai đoạn mạnh mẽ nhất đầu tiên và cuối cùng trên con đường hướng đến sự giải thoát đã được trù định trước để đạt được kết quả siêu nhiên.

5. Phái Phệ-đàn-đa (Vedānta).

Mối tương quan giữa Phật giáo và phái Phệ-đàn-đa, sự ảnh hưởng lẫn nhau, sức lôi cuốn lẫn nhau và sự loại trừ nhau vào những thời điểm khác nhau trong sự phát triển song hành, là một trong những chương thú vị nhất của lịch sử triết học Ấn Độ; nó xứng đáng là một bộ môn nghiên cứu đặc biệt. Như đã được xác định, Phật giáo có lúc phải cẩn trọng khi quán sát lẫn ranh phân cách mình với phái Số luận và hệ thống triết học Du-già, để khỏi bị lẫn lộn với chúng. Nhưng, đối với phái Phệ-đàn-đa, đôi khi tư tưởng của nó thực sự rơi vào cùng dòng với Phật giáo, để rồi chẳng lưu lại khác biệt nào quan trọng, ngoại trừ sự phân kỳ và thuật ngữ. Trong thời kỳ đầu, triết học Phật giáo biểu hiện sự mâu thuẫn đối chọi lại một phần triết học Áo nghĩa thư (*Upanishads*). Như sau này Phật giáo tuyên bố Pháp giới là biểu hiện của một Thực thể thống nhất, là Duy nhất bất nhị,⁵ chủ thể và đối tượng, Ngã và Vũ trụ, Linh hồn cá nhân và Linh hồn vũ trụ, hợp nhất trong cùng một Nhất thể,—như thế Phật giáo nhấn mạnh rằng không có sự thống nhất thực sự, mọi vật đều riêng rẽ, nó bị chia chẻ thành vô số những phần tử vi tế. Cá nhân biểu trưng cho một khối vật chất và tinh thần có Linh hồn thực sự đằng sau nó, và thế giới bên ngoài như một tập hợp những yếu tố vô thường không có bất kỳ chất liệu nào an lập đằng sau nó. Nhưng vào thời kỳ thứ hai, như đã đề cập, quan hệ nhân quả là mối liên kết giữa các phần tử tách rời để trở thành thực thể, nó trở thành Thể thống nhất của Vũ trụ trong đó các phần tử tách rời trong thời kỳ trước hoà nhập vào và trở thành ‘không-void’ trong chính bất kỳ thực thể nào. Tinh thần nổi lên bác lại chủ thuyết Nhất nguyên, sau khi đã sản sinh ra hệ thống triết học Đa nguyên được chú ý nhiều nhất, đã không được tồn tại lâu, nó không thể phá huỷ thuyết Nhất nguyên của Ấn Độ vẫn còn chưa bị lung lay, vẫn còn được bám rễ rất sâu và mạnh trong tầng lớp tăng lữ Bà-la-môn. Trái lại, thuyết Nhất nguyên đóng vai trò tấn công, và cuối

¹ Những hành giả của Svāyambhuva-yoga không phải hoàn toàn là *sat-kārya-vādi*, hoặc họ chỉ là những người ôn hoà (*anekāntataḥ*), trong một mức độ mà mọi người theo thuyết Duy thực được mệnh danh. Cp. NK. p.32. and Tāt. P.428. 2ff. Không cần thiết phải phỏng đoán rằng Yoga do Vātsīyāna đề cập (Ad. NS.1 .I, 29) là *Pāṭanjala-yoga* như Ông K. Chattopadhyāya, JRÁ, 1927, p 854 ff.

² Tất cả mọi mâu thuẫn phát sinh đối với *Pāṭanjala* do nhận một nhân cách thần. Cp. Tuxen, Yoga, p.62 ff.

³ an-ekānta.

⁴ Ekānta.

⁵ One-without-Second.

cùng chính nó chiếm vị trí thắng lợi trong mọi tâm điểm của tư tưởng Phật giáo mới. Được cấy vào mảnh đất mới màu mỡ, chủ thuyết Nhất nguyên sản sinh ra sức tăng trưởng mạnh mẽ của khá nhiều hệ thống tư tưởng. Trường phái tư tưởng của Long Thụ và Đề-bà (Deva)¹ nhận được nền tảng biện chứng pháp, theo lối biện chứng phá huỷ toàn bộ mọi hệ thống tư tưởng. Trong trường phái triết học của Vô Trước và Thế Thân, nó trở nên được chính thức hoá một cách giáo điều, như là một hệ thống tư tưởng Duy tâm (Idealism), và cuối cùng, trong trường phái của Trần-na (Dignāga) và Pháp Xứng (Dharmakīrti), nó được tiếp nhận một cách nghiêm túc qua hệ thống Nhận thức luận và Luận lý học. Sự phát triển rầm rộ các cuộc tranh luận chống lại không thể không có ảnh hưởng, đến phiên mình, ta thấy học thuyết cự Nhất nguyên luận và Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda)² lập một trường phái Phệ-đàn-đa mới và thú nhận thẳng thắn rằng mình là môn đệ của Phật giáo.³ Cảm tưởng thừa nhận vừa rồi đã được thay thế-trong vai trò của Thương-yết-la A-xà-lê (Śāṅkara-ācārya)– bằng tinh thần thù địch trong giáo phái và ngay cả lòng căm giận, nhưng tuy vậy, cuối cùng, chúng ta tìm thấy trong cùng trường phái, một người như Śrīharṣa⁴ thừa nhận thoải mái rằng có sự phân kỳ không quan trọng giữa quan điểm của ông và với lập trường Trung quán.

Như vậy, Phật giáo và Phệ-đàn-đa xuất hiện trong lịch sử triết học Phật giáo như những phái có cùng duyên nợ với nhau.

6. Phái Di-man-sai (Mīmāṃsā)

Di-man-sai là phái thần học chính thống nhất mang tín ngưỡng cúng tế Bà-la-môn. Nó chống đối mọi hình thức suy niệm hơn là đạt đến việc cúng tế. Kinh điển, các bộ Phệ-đà (Veda), đối với họ chẳng gì khác hơn là tập hợp của 70 điều luật⁵ bắt phải hiến cúng và đặt định những phần thưởng⁶ có được từ việc cúng tế ấy. Không có động cơ tín ngưỡng và đạo đức cao thượng trong tôn giáo ấy, mọi điều đều được dựng lập trên nguyên tắc: hãy cúng dường cho giới Bà-la-môn và bạn sẽ được hưởng quả báo. Tuy nhiên, họ được hướng dẫn do sự cần thiết bảo vệ tín ngưỡng thiết thực này, và để làm lớn mạnh uy quyền của

¹ Thánh Thiên 聖天; S: āryadeva; cũng được gọi là Đề-bà, Ka-na Đề-bà, Đơn nhãn Đề-bà (s: kṇadeva); là học trò của Long Thụ (nāgārjuna) và Đại luận sư của Trung quán tông (s: mādhymika), tác giả của nhiều bộ luận. Người ta cho rằng Thánh Thiên sinh trong thế kỉ thứ 3 tại Tích Lan và là Tổ thứ 15 của Thiên Ấn Độ dưới tên Đề-bà một mắt (kṇadeva). Tương truyền Sư bị ngoại đạo chống đạo Phật giết. Ngày nay, tác phẩm của Sư chỉ còn được giữ lại trong các bản dịch tiếng Hán và Tây Tạng, phần lớn là các luận đề về giáo pháp của Long Thụ. Truyền thống Tan-tra xem ngài là một trong 84 vị Ma-ha Tát-đạt (s: mahāsiddha).

Ngài sinh ra trong một gia đình quý tộc tại Tích Lan. Thay vì nhận chức làm quan thì ngài lại gia nhập Tăng-già dưới sự hướng dẫn của Hermadeva. Sau khi học xong các thuyết luận, Sư đi hành hương, viếng thăm những thánh tích của Phật giáo tại Ấn Độ. Nhân dịp này, ngài gặp Long Thụ và theo hầu học nhiều năm và khi Long Thụ rời Na-lan-đà đi Trung Ấn. Dân bản, ngài được truyền trao trách nhiệm giảng pháp và được xem là người kế vị Long Thụ. Không rõ là Sư lưu lại Trung Ấn bao nhiêu lâu nhưng trong thời gian này, Sư có thành lập nhiều tu viện. Nghe tin một luận sư lừng danh thuộc dòng Bà-la-môn tung hoành tại viện Na-lan-đà và không một tỉ-khưu nào đủ tài năng đối đầu tranh luận, ngài liền đến Na-lan-đà một lần nữa và chiến thắng vị Bà-la-môn trong ba vòng tranh luận. Sau nhiều năm trụ tại Na-lan-đà, ngài trở về miền Nam và mất tại Raṅganātha, Kiến-chí (kāñcī).

Tác phẩm Tứ bách luận (catuḥśataka) của ngài 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 tập Bách luận Thánh Thiên đã đưa nhiều luận giải đối trị các quan điểm bài bác Phật giáo. Bách luận là một tác phẩm căn bản của Tam luận tông tại Trung Quốc

² Gauḍapāda (高逵怕達) Cao-đạt-phạ-đạt

³ Cp. Māndūkyop. Kārikā . IV; cp S. N. Dasgupta, History, v.I, p. 422 ff.

⁴ Cp. Khaṇḍana-Khaṇḍa-Khādyā, pp. 19 and 29 (Chowkh) – Mādhyamiki-vāg-vyavahārāṇām svarūpāpālāpo na śakyata iti.

⁵ Utpatti-vidhi.

⁶ phala-vidhi.

kinh Phệ-đà mà họ tưởng tượng là chủ thuyết âm thanh thường trụ. Tiếng ABC ¹ trong lời nói chúng ta, theo giáo lý này, nghe không phải như là âm thanh hoặc như các tiền ồn khác ², mà nó có một thực thể riêng (*sui generis*), thường tại và ở khắp mọi nơi, nhưng người phàm phu khó cảm nhận được nếu không có sự thể hiện bất chợt. Cũng như ánh sáng, nó không tạo ra vật thể, nhưng làm cho vật thể hiện hữu khi ánh sáng loé lên, cách phát âm của chúng ta cũng như thế, cổ làm cho âm thanh phát ra, chứ không làm ra âm thanh như theo kinh Phệ-đà. Ý tưởng ngớ ngẩn này, được các trường phái chính thống cũng như ngoại đạo xông vào. Phái Di-man-sai phòng thủ bằng lý lẽ và sự nguy hiểm của một pháp biện chứng rất tinh vi. Bên ngoài có vẻ như cạn kiệt mọi chứng cứ tư biện, vì trong tất cả các vấn đề khác, họ chủ trương thuyết duy thực dứt khoát, chống lại siêu hình, phủ nhận thực chứng. Không có Đấng sáng tạo, không có Đấng toàn năng, không Thánh thần, không bất kỳ dạng thần bí nào, thế giới như chúng đang trình hiện trước giác quan của chúng ta và chẳng có gì khác nữa. Do vậy, không có quan niệm bẩm sinh, không cơ cấu nhận thức, không có khuynh hướng tưởng tượng, không có nội quán, đơn thuần chỉ là thức (*consciousness*),³ chỉ là một tấm bảng ghi tính nhạy cảm và ký ức, ghi chép và lưu giữ các kinh nghiệm từ ngoại giới. Tư tưởng siêu thực (*super-realism*) cũng tự biểu hiện trong học thuyết về âm thanh có thực thường tại, cũng xuất hiện trong lý thuyết kế lượng về quả báo. Mỗi phân hành động từ sự hy sinh to lớn cốt để sản sinh ra từng phần kết quả,⁴ kết quả được cộng vào nhau và tạo nên quả báo,⁵ kết quả ấy là mục đích của sự dâng hiến. Trong tư tưởng Duy thực và Luận lý học của mình, phái Di-man-sai khó có thể phân biệt rõ nét với tư tưởng Duy thực của phái Chính lý-Thắng luận (*Nyāya-Vaiśeṣika*), nhưng vấn đề âm thanh có thực thường tại là điểm đang tranh luận giữa họ. Đối phương dứt khoát nhất là Phật giáo. Khó có một điểm nhỏ nào trong triết học mà qua đó, cả hai hệ thống này đưa ra được dù chỉ một điểm trái nghịch với hệ thống kia.

Tất cả hệ thống triết học này, dù chúng có khác nhau về mặt bản thể luận, trong sự phân kỳ của chủ thuyết duy thực ban sơ, vẫn có những đặc điểm chung, đó là duy trì học thuyết về nhận thức. Ngay cả phái Phệ-đàn-đa, mặc dù chính học thuyết linh hồn nhất nguyên luận, trên phương diện kinh nghiệm đã thừa nhận là một học thuyết duy thực từ khởi nguyên của tri thức. Chúng ta tìm kiếm cùng một tia sáng đi về hướng vật thể, nắm bắt và mang chúng trở lại với Linh hồn cá nhân. Thực tế là tia sáng này, vật thể và Linh hồn cá nhân chỉ là một và là thực thể đồng nhất không làm nhiều động thể chất tư tưởng duy thực của các triết gia này.

Học thuyết nhận thức luận duy thực này được khoáng trương và biện hộ bởi trường phái Chính lý-Thắng luận (*Nyāya-Vaiśeṣika*).

7. Hệ thống học phái Chính lý-Thắng luận (*Nyāya-Vaiśeṣika*).

Luận lý học Phật giáo được lập ra trong tinh thần phản ứng dứt khoát với Luận lý học của các nhà Duy thực này, và, do vì tiền trình khảo sát của chúng ta thường đề cập đến hệ thống của họ, nên sẽ không có gì sai trái khi chăm chú vào những nguyên lý dẫn đạo trong học thuyết của họ.

Học thuyết Duy thực Ấn Độ chủ trương rằng thế giới khách quan được nhận thức bởi chúng ta qua thực tại chân thật của nó. Không có quan niệm bẩm sinh⁶ và không có nguyên lý tiên nghiệm –

¹ Gakārādi

² Đối với *Bhaṭṭa-Mīmāṃsakas*, *dhvani* là *guṇa* của *ākāśa*, giống như của phái Thắng luận, nhưng *varṇa* là một thực thể, *dravya*, và nó là *nitya*.

³ Nirākāram vijñānam.

⁴ Bhāga-apūrva.

⁵ -apūrva. Cp. on *apūrva* Goldstücker's Dictionary.

⁶ Nirākāram vijñānam.

priori.¹ Mọi vật đều có nhận thức riêng biệt đối với bên ngoài. Mọi nhận thức đều là kinh nghiệm được hướng dẫn bởi bộ máy giác quan của chúng ta ² thành Linh hồn nhận thức, nơi đó nó được tinh lọc, sắp xếp trật tự,³ và bảo trì như là dấu tích của những kinh nghiệm từ trước. Những dấu tích im lìm⁴ là hoàn cảnh thuận lợi cho phát sinh các hồi ức vốn đang hoà lẫn với những kinh nghiệm mới tạo ra những đối tượng tri giác đúng đắn.⁵ Thức là tâm thức thanh tịnh,⁶ không chứa đựng bất kỳ sự tưởng tượng nào, nhưng nó chiêm nghiệm, hoặc quán chiếu thực tại khách quan một cách trực tiếp bằng ánh sáng của nhận thức. Nó toả ra ánh sáng từ tâm thức thanh tịnh vào những đối tượng nằm dưới phạm vi nhận biết. Nhận quan là tia sáng phóng đến vật thể,⁷ nắm bắt hình dạng của nó và liên lạc với Linh hồn nhận thức. Không có những sự tưởng tượng nằm giữa thực tại khách quan và nhận thức của nó. Do vậy, nhận thức không phải là nội quán,⁸ nó không nắm bắt tưởng tượng, nhưng nó nắm bắt thực tại khách quan, thực tại trong chính nó. Sự tự giác được giải thích như là một nhận thức qua suy luận⁹ từ tri thức hiện tại của mình hoặc qua bước tiếp theo của quá trình nhận thức.¹⁰ Cấu trúc của thế giới khách quan tương ứng một cách thoả đáng với nền tảng nhận thức của chúng ta và tương ứng trong phạm trù ngôn ngữ. Nó bao gồm bản chất và tính chất nhạy bén để có thể được nắm bắt bởi các giác quan của chúng ta. Phẩm tính (qualities) là vốn có sẵn trong thực thể. Mọi vận động tự nó¹¹ là như vậy, có sẵn trong thực thể tương ứng. Thế giới cũng là một thực tại khách quan, thực tại nội liên với vật thể đặc thù mà nó an trú bằng một mối liên hệ đặc biệt gọi là Bẩm sinh (Inherence). Mối liên hệ Bẩm sinh này là thực chất và cũng là thực tại khách quan đặc biệt. Mọi mối liên hệ khác đều nhập vào hạng mục của Hiện hữu dưới sự dẫn đầu của phẩm tính (qualities), nhưng tuy vậy, Bẩm sinh là một ‘ý nghĩa’¹² mà thực tại khách quan khác biệt với các vật thể liên hệ. Điều này cùng tạo nên 6 phạm trù của Hiện hữu: Thể, Tướng, Dụng, Tổng, Biệt, và Hằng,¹³ trong đó, một phạm trù nữa được thêm vào theo dạng ‘phi hữu’ (non-existence),¹⁴ cũng là một ‘ý nghĩa’ thực sự có thể tiếp cận bởi nhận thức của các giác quan qua một mối liên hệ đặc biệt. Quan hệ nhân quả là sáng tạo, có nghĩa là, nội thuộc nhân (samavāyi-kāraṇa) và động lực nhân (nimitta kāraṇa)¹⁵ kết hợp lại để tạo thành một thực tại mới biểu tượng cho cái toàn thể,¹⁶ cái mà trước đây chưa từng hiện hữu,¹⁷ bất kể sự hiện hữu lâu dài của vật thể. Cái toàn thể là một thực thể khác, không như những phần mà nó được tạo nên. Toàn thể cấu trúc của thế giới khách quan này, mối quan hệ nhân quả của nó— đều có thể nhận thức thông qua các giác quan. Trí thức (intellect),¹⁸ hoặc lý trí, là một phẩm tính sản sinh từ Linh hồn do một

¹ Prāñcaḥ pratyayāḥ, na pratyayāḥ, NK. P.267.

² Trividha-sannikarṣa.

³ Samākalita.

⁴ Saṃskāra = smṛti-janaka-sāmagri.

⁵ Savikalpakam pratyakṣam.

⁶ Nirākāram vijñānam.

⁷ Prāpya-kārin.

⁸ Svasaṃvedanam nāsti.

⁹ Jñātata-vasāt. cp.NK. P.267. 12.

¹⁰ Anu-vyavasāya.

¹¹ *Per se*.

¹² Padārtha.

¹³ E: Substances, Qualities, Motions, Universals, Particulars and Inherence.

¹⁴ *Abhāva* = *Abhāva indriyeṇa grhyate*, cp. Tarka-bhāṣā, p. 30; c cũng được phái Số luận cổ thừa nhận, cp. Cakrapāṇi ad Caraka, IV. 1. 28; đó là *viśeṣya-viśeṣaṇa-bhāva-sannikarṣa*.

¹⁵ samavāyi-kāraṇa: 內屬因; 和合因緣; nimitta-kāraṇa = nimitta-hetu: 動力因

¹⁶ *Avayavin*.

¹⁷ Asat-kāryam = pūrvam asat kāryam = pūrvam asat avayavi.

¹⁸ buddhi

tác dụng đặc biệt, nó không phải là bản chất của Linh hồn. Thông qua sự suy luận, nó nhận ra cùng đối tượng có cùng nhận thức thông qua giác quan, nhưng nhận ra chúng qua cấp độ minh bạch và dứt khoát cao hơn. Hệ thống toàn thể này không gì khác hơn là nguyên lý mà thuyết Duy thực ứng dụng sau này. Nếu thể tính có thực, thì vạn hữu an trú trong nó cũng phải có thực và những mối tương quan của chúng đều là thực tại khách quan cả. Nếu tất cả những điều này là có thực, lẽ ra nó phải hoàn toàn phục tùng tri giác (sense-perception). Nguyên lý thừa nhận rằng giác quan cảm nhận được sự hiện hữu của một vật trong phạm vi nhận biết, cũng là cảm nhận được tính bẩm sinh phổ quát và các mối tương quan của vật thể ấy cùng tính chất phi hữu bất chợt, hay sự vắng mặt của đối tượng¹.

Học thuyết về suy luận và hình thức của phép tam đoạn luận ở trong hệ thống triết học Duy thực tán thành toàn bộ nền tảng thuyết Duy thực trên quy mô lớn. Không một ý niệm về tiên nghiệm – *priori*, không chân lý thiết yếu, không cần phép diễn dịch. Mọi phép diễn dịch lập nên từ kinh nghiệm trước đây, đều là kiến thức ngẫu nhiên. Mọi sự việc xảy ra đồng thời bất biến, là kết quả của kinh nghiệm trước đây, chỉ đạt đến chừng mực mà kinh nghiệm đạt đến được. Chẳng cần thiết một tiên nghiệm nối liền giữa suy luận hợp lý và những hệ quả của nó.² Do vậy, mọi việc xảy ra đồng thời bất biến đều được thiết định trên kinh nghiệm, trên tri giác. Nó được thiết định như một giản lược³ của kinh nghiệm ấy.

Phương pháp suy luận gồm năm mệnh đề.⁴ Đó là một bước suy diễn từ một trường hợp đặc thù này sang một trường hợp đặc thù khác. Do đó, ví dụ đóng vai trò một thành phần riêng biệt. Quy luật chung,⁵ trong đó ví dụ phải là một minh họa, nó được bao hàm trong ví dụ như một bộ phận phụ. Pháp suy luận có năm mệnh đề vì nó là pháp diễn dịch quy nạp. Các mệnh đề là: luận đề (*tôn*), lý do (*nhân*), ví dụ – gồm tiền đề chính (*du*), ứng dụng – tiền đề phụ (*hiệp*), kết luận (*kết*) (= luận đề, *tôn*). Có nghĩa là:

1. *Tôn*: trong núi có lửa.
2. *Nhân*: vì có khói.
3. *Du* (tiền đề chính): như trong bếp; bất kỳ nơi nào có khói, ắt có lửa.
4. *Hiệp* (tiền đề phụ): núi có khói.
5. *Kết*: trong núi ắt có lửa.

Sau này phái Di-man-sai, có lẽ dưới ảnh hưởng phê phán của Phật giáo, đã có sự nhân nhượng, đã lấy hoặc là ba mệnh đề đầu hoặc là ba mệnh đề cuối để lập thành kết luận. Trong ba chi phần sau cùng, nếu ta không gọi đó là ví dụ, thì ta sẽ có pháp tam đoạn luận chính xác theo lối Aristote, đó là đặc điểm thứ nhất.

Bên cạnh học thuyết về tri giác và học thuyết về phương pháp suy luận với hệ quả tất yếu của nó, còn có một học thuyết về luận lý nguy biến, một cuốn kinh của phái Cổ Chính lý (Nyāya) chứa đựng quy tắc chi tiết để tiến hành tranh luận; có nghĩa là dạy về biện chứng pháp⁶.

Trường phái Chính lý (Nyāya) đã phát triển nền Luận lý học khi Phật giáo bắt đầu biểu hiện mối quan tâm sâu sắc về vấn đề này. Nên Phật giáo tự ghép mình vào giáo lý thời tiền Phật giáo Nguyên thủy. Nhưng rồi một xung đột xảy ra không ngờ giữa hai quan điểm không tương hợp nhau cùng cực. Luận lý học của đạo Bà-la-môn là hình thức và xây dựng trên nền tảng của thuyết Duy thực ấu trĩ. Phật giáo vào thời ấy đã trở thành Duy tâm cực điểm và quan tâm đến một nền Luận lý học không hình thức mà mang tính triết học, có nghĩa là nhận thức luận. Sự cải cách về Luận lý học trở nên không thể thiếu. Điều ấy ngài Trần-na (Dignāga) đã làm được.

¹ *yena indriyeṇa vastu grhyate, tena tat-samaveta-guṇa-kriyā-sāmānyādi grhyat, tad-abhāvaś ca, ibid.*

² *yogyatā-sambandhah = svabhāva-sambandhah.*

³ *upa-samhāreṇa.*

⁴ Ngũ chi tác pháp.

⁵ *ryāpti.*

⁶ *Nyāya-sūtra*: Chính lý kinh của Túc Mục (Gotama).

7. LUẬN LÝ HỌC PHẬT GIÁO TRƯỚC THỜI TRẦN-NA (Dignāga)¹

Chuyên luận căn bản của trường phái Chính lý (Nyāya), do Túc-mục (Gotama) soạn theo dạng kê, bao gồm những thành phần liên quan rất chặt chẽ với nhau, những quy tắc hướng dẫn việc tranh luận và cảm nang của Luận lý học. Phần Luận lý học là phần dành cho suy luận và phương pháp diễn dịch tương đối là không quan trọng. Hệ thống Bản thể luận Duy thực được chứa đựng trong kệ ngôn của trường phái Thắng luận (Vaiśeṣika) có cùng kiểu thức. Phần chính của chuyên luận thứ nhất dành hết để diễn tả những phương pháp khác nhau trong một cuộc tranh luận công cộng. Phương pháp *luận nghĩa* và *nạn nạn*² được trình bày, hoại nghĩa³, tránh luận⁴, tự nhân,⁵ và cuối cùng là trường hợp được đề cập khi đối phương phải tuyên bố bởi trọng tài là người thua cuộc.⁶ Đó chỉ là canh tân lại phép luận lý của Bà-la-môn, phép Luận lý đưa ra để luận chiến với Phật giáo, lối này bị quên lãng hoàn toàn và học thuyết về tam chi tác pháp (phép luận chứng ba mệnh đề) bắt đầu đóng vai trò trung tâm.

Thời gian xuất phát các cú ngôn của phái Chính lý (Nyāya) không được biết được chính xác.⁷ Hình thái có phương pháp của hệ thống phái Chính lý (Nyāya) thì muộn hơn hệ thống Luận lý học của cổ Ấn Độ. Nhưng hình thức của một vài cuốn chỉ nam về nghệ thuật biện luận thì không chắc là có mặt sớm hơn bao nhiêu. Các trường phái Phật giáo Tiểu thừa đã không duy trì loại cảm nang này, nhưng có lẽ chắc chắn là nó vẫn còn tồn tại. Dạng tranh luận rộng rãi trong Luận sự (Kathā-vatthu) về hiện thực của Linh hồn (Soul) được điều khiển bằng lối gượng ép cao độ và mỗi dạng biện chứng pháp đề xuất sự hiện hữu khả dĩ của những cảm nang đặc biệt mà nghệ thuật tranh luận được xiển dương.⁸ Thể thức lý luận theo luận đề hoàn toàn không ai biết đến vào thời ấy, nhưng các lối ngụy biện lại có rất nhiều.

Các bộ luận cổ nhất về nghệ thuật tranh biện mà chúng ta có được là hai chuyên luận ngắn của ngài Long Thụ (Nāgarjuna) qua bản dịch tiếng Tây Tạng: *Hồi tránh luận* và *Quảng phá luận*.⁹ Cả hai tác phẩm đều chứa đựng sự giải thích và chứng minh một phương pháp độc đáo hướng dẫn cho tranh biện ở chỗ chứng minh không có gì là tuyệt đối cả, nhưng khi ứng dụng phương thức trắc nghiệm về tính tương đối vào mọi luận điểm tuyệt đối của đối phương thì phá hủy được biện chứng của họ. Như thế quả thực là hoàn toàn không có gì không là tương đối trong một vài phương diện, do vậy nên mọi thứ đều có thể bị phủ nhận thực tại tuyệt đối khi tính chất biện chứng của chúng được phơi bày. Chuyên luận đầu tiên

¹ Cp. Đề tài này là bài viết xuất sắc của Giáo sư J. Tucci, JBAS. 7.1929, p.451 ff. Nó đầy đủ thông tin về phần Luận lý học của Vô Trước và những tác phẩm khác. Thông tin của ông trong nội dung cuốn *Tarka-sāstra* chưa hoàn chỉnh, tuy nhiên không tương đồng với thông tin thu thập được do A. Vostrikov và B. Vassiliev.

² *Vāda* (bona fide): luận; và *Chala* (mala fide): nạn nạn: cố ý giải thích sai lạc lý lẽ của người vấn nạn để phản bác họ.

³ *Vitandā*; (e: cavilling): hoại nghĩa: tự mình không lập luận mà dùng pháp không đúng để bắt bẻ lập luận kẻ khác.

⁴ *Jāti*: tránh luận; (e: futile answers): đảo ngược đồng pháp, dị pháp để phản bác luận chứng chính xá của người lập luận.

⁵ *Hetu-ābhāsa*; e: logical fallacies: tự nhân: chỉ cho nhân sai lầm; có 5 loại: bất định, tương vi, tương tợ, sở lập tương tợ và quá thời.

⁶ *Nigraha-sthāna*: đoạ phụ: bị thất bại do hiểu sai vấn đề khi tranh luận.

⁷ Về tiền sử của hệ thống phái Chính lý (Nyāya); xem cp.H. Jacobi, *Zur Frühgeschichte der ind. Phil* (Preuss. Ak., 1911) và S.C. Vidyābhūṣaṇa. *History of Indian Logic*, pp.1–50. Về ngày tháng dự kiến về Túc Mục (Gotama-Akṣapāda), xem cp. H. Jacobi, JAOS, 1911, p.29, H. Ui, *The Vaiśeṣika philosophy*, p. 16 (RAS), L. Suali, *Filosofia Idiana*, p. 14, W. Ruben, *Die Nyāya Sūtras*, p, XII, S.N. Dasgupta, *History*, v, I, p.227 ff. and my *Erkenntnistheorie u. Logik*, Anhang II (München)

⁸ Đây cũng là ý kiến của M-rs C.A. Rhys Davids, art, *Logic* (Buddhist) trong ERE, cp. Vidyābhūṣaṇa. *History*, pp. 225–250 từ tư liệu về các tác phẩm Luận lý học trong kinh văn tạng Pali và pp.157-163, trong kinh văn của Kỳ-na giáo.

⁹ *Hồi tránh luận* (*vigraha-vyāvartanī*, *vigrahavyāvartanīkārikā*), cp. Tanjur, v.v...tsa, đặc điểm Nguyệt Xứng (Candrakīrti) trích dẫn nhiều lần. Được tóm tắt bởi Vidyābhūṣaṇa, op. cit., p.250. Tì-mục Trí Tiên và Cù-đàm Lưu-chi dịch chung;

Quảng phá kinh (*vaidalya-sūtra?*), *Quảng phá luận* (*vaidalyaprakaraṇa?*). Là 16 lục cú nghĩa được giảng giải trong *Quảng phá luận*; tác phẩm ấy còn được gọi là *pramāṇa-viheṭṭhana* và *pramāṇa-vidhvam*, cp. Vidyābhūṣaṇa, op. cit., p.257. Bộ Luận thứ 3 của Long Thụ – có lẽ là không xác thực.

(*Hồi tránh luận*) đề cập đến 4 phương pháp về chứng cứ hiện hành của phái Chính lý (Nyāya) và cuốn luận thứ nhì (*Quảng phá luận*) trích dẫn những cú nghĩa ban đầu của Túc Mục (Gotama), trong đó 16 đề tài được khảo sát trong chuyên luận được đưa ra. Bằng cách áp dụng lối phê phán đến cùng tính tương đối, Long Thụ chứng minh được rằng 16 cú nghĩa ấy đều thuộc về tương đối và do vậy nó hoàn toàn không thực có. Những dữ kiện này cho phép chúng ta thừa nhận rằng nền tảng các bộ luận của trường phái Chính lý (Nyāya) đã hiện hữu trong dạng này hoặc dạng khác trong thời đại ngài Long Thụ. Nó còn có vũ cho các giả thuyết rằng những bộ luận tương tự có thể đã có mặt rồi trong số những bộ phái sớm nhất của Tiểu thừa, và Long Thụ có lẽ không phải là học giả Phật giáo đầu tiên đã soạn ra chúng. Giả định như thế, thì Long Thụ dù sao đi nữa, hoặc đã giới thiệu hoặc là đi theo tập quán của các học giả Phật giáo đề cập đặc biệt đến biện chứng pháp qua dạng cảm nang chuyên biệt. Từ lúc đó, chúng ta thấy có có vài tác giả của các chuyên luận phản bác cảm nang về biện chứng pháp của Ngài chứa đựng những chỉ dẫn thể thức tiến hành một cuộc tranh luận công khai.

Suốt thế kỷ sau đó, Phật giáo không có tiến triển gì trong Luận lý học. Điều này hoàn toàn tự nhiên. Đáng ra nó phải hiện hữu theo cách như thế nào đó, miễn là tư tưởng của Long Thụ có được ảnh hưởng? Mọi Luận lý học đều chỉ trích nhận thức về Tuyệt đối. Về mục tiêu thực tiễn trong phạm vi kinh nghiệm, thì Luận lý học duy thực của phái Chính lý (Nyāya) được thừa nhận là có thẩm quyền.¹ Điều tất yếu của tính phê phán và sự cải tiến của các học thuyết ấy chưa mờ nhạt trong tư tưởng Phật giáo thời kỳ ấy. Nhưng với sự ra đời của một thời đại mới, khi lập trường thuyết tương đối cực đoan của Long Thụ bị lãng quên, thì hai anh em Vô Trước và Thế Thân đã vận dụng Luận lý học của phái Chính lý (Nyāya) và điều chỉnh lại các tác phẩm cho nền tảng duy tâm luận trong triết học của họ.

Vô Trước có lẽ là nhà trước thuật phương pháp đầu tiên giới thiệu phương pháp suy luận gồm năm thành phần của phái Chính lý (Nyāya) đưa vào thực hành trong Phật giáo. Ngài còn thiết lập một thể thức cho nghệ thuật tranh biện, cốt yếu không khác biệt với thể thức quy định trong phái Chính lý (Nyāya). Như thế ngài chẳng có vẻ gì là xuất thân từ mọi lĩnh vực luận lý học và biện chứng pháp.²

Thế Thân là một bậc thầy nổi tiếng về Luận lý học. Ngài đã tạo ba bộ luận về Luận lý học. Đã được dịch sang tiếng Tây Tạng, nhưng có một bản dịch tiếng Hán chưa hoàn chỉnh trong số đó đang còn.³ Nhan đề *Luận thức* (Vāda-vidhāna), có nghĩa là ‘Nghệ thuật tranh luận’. Đánh giá phần hiện đang lưu hành là rất phù hợp với các bộ kinh cơ bản của phái Chính lý (Nyāya). Điểm chủ yếu, định nghĩa các giác quan, về sự suy luận, và những luận điểm đúng đắn không tìm thấy trong bản tiếng Hán đang lưu giữ, nhưng chúng lại được Trần-na (Dignāga) trích dẫn.⁴ Định nghĩa về trạng thái tri giác bằng giác quan là qua tri giác mà nhận thức được biết đến từ “đối tượng của chính nó”.⁵ Qua sự nhấn mạnh này về

¹ Mọi tương quan giữa Túc Mục (Gotama) và Long Thụ dường như thuộc loại tài liệu đang hiện hành giữa Jaimini và Bādarāyana, đã trích dẫn lẫn lẫn nhau, cp. Vidyābhūṣaṇa, op. cit., p.46-47. Thuật ngữ *Vitaṇḍā*: *hoại nghĩa*, trong NS.I.1.1. Và lại, chúng ta có lẽ phải hiểu như nghĩa không có gì khác hơn phương pháp thảo luận của Quy mẫu luận chứng phái Trung quán tông (Prāsangika-Mādhyamika).

Śrīharṣa, Khand. loc.cit, dùng thuật ngữ Vaitaṇḍika là một đồng nghĩa với Mādhyamika. Theo đó, phái Chính lý (Nyāya) và Trung quán hiển nhiên lâu đời hơn Túc Mục và Long Thụ.

² Cp. Vidyābhūṣaṇa, History, pp. 263-266. *Saptadaśa-bhūmi-śāstra* tương truyền là do Bồ-tát Di-Lặc giảng cho Ngài và Ngài trước tác lại.

³ Về vấn đề phức tạp này, cp. Sugiura, op. cit., p.32; Vidyābhūṣaṇa, op. cit., p.267; Iyengar JBORS, XII, pp.587-91 và IHQ, vol V, pp. 81-86; 13 Keith, IHQ, vol IV, pp. 221-227; J. Tucci, JRAS, 1928, p.368, 1929, p.451 và IHQ, vol IV, p. 630. Tucci cho rằng *Tarkaśāstra* chẳng có gì phải làm với Vāda-vidhi. Nhưng trong một bài viết đọc trong cuộc họp tại Viện Nghiên Cứu Phật Học Leningrad (xuất hiện chớp nhoáng với báo giới) Ông Boris Vassilliev đã xác định rằng: *Tarkaśāstra* vốn là một tác phẩm thuộc môn “Khoa học Luận lý” (*ju-shih-lun-tarka-śāstra*) gồm 3 quyển, trong tình trạng đang lưu hành, nó là quyển 1 của bản sưu từ các tài liệu rời rạc. Ông Andrew Vostrikov, trong một bài viết khác đọc tại cùng cuộc họp ấy, đã xác định: 1. Bộ *ju-shih-lun* sưu tập từ những tài liệu gồm 2 hay 3 cuốn hiện nay, một cuốn là Vāda-vidhi của Thế Thân, và 2. Thế Thân viết 3 bộ luận về Luận lý học gọi là *Tập lượng luận* (Vāda-vidhi), *Luận thức* (Vāda-vidhāna), và *Tâm luận* (Vāda-hṛdaya), tác phẩm thứ 2 là điều chỉnh từ cuốn thứ nhất.

⁴ Pr. Samucc, I.15, etc.

⁵ Saṃvṛti-sat: thể đế, tục đế.

‘chính nó’, đối tượng hoàn toàn thực có, thực tại có tác dụng (efficient reality) của vật thể, được nhận biết. Nó khác biệt với khách thể như là cấu trúc trong tưởng tượng, như một đối tượng chỉ hiện hữu ngẫu nhiên.¹ Định nghĩa ấy, mặc dù trong cách diễn đạt có hơi khác với những tư tưởng đang hiện hành trong phái Chính lý (Nyāya),² tuy vậy mà mang đậm sắc thái Phật giáo. Tuy nhiên, Trần-na (Dignāga) phê phán nó thể hiện không chính xác và bổ túc thêm lời bình luận rằng định nghĩa (về tri giác) này ‘không phải là của Thế Thân’. Lời bình luận này đã nêu vấn đề khó giải quyết cho những kiến giải về sau. Jinendrabudhi (Cát-niên-đà-la-bồ-đề 吉年陀蘿菩提) trong tác phẩm *Viśālāmalavati* của mình cho rằng điều ấy có nghĩa là định nghĩa ấy không phải là những gì Thế Thân lẽ ra đã nói trong những năm tư tưởng đã chín muồi khi Ngài phê phán tính năng đạt được sự phát triển toàn diện, có nghĩa là những điều được soạn ra vào lúc Ngài còn thuộc phái Tỳ-bà-sa (Vaibhāṣa). Ông Rgyal-tshab³ cho rằng định nghĩa ấy có lẽ được hiểu như là hàm ý thực tại của các nguyên tử trong đó vật thể được cấu thành và điều ấy không tương ứng với tư tưởng duy tâm cực đoan của Thế Thân. Phê phán của Trần-na (Dignāga) như thế sẽ không có nghĩa là định nghĩa ấy không phải là những gì Thế Thân muốn phát biểu từ quan điểm hệ quả của duy tâm luận. Trong bộ luận khác, *Luận thức* (Vāda-vidhāna) – ý nghĩa như trong nhan đề, nhưng hơi có chút khác biệt trong hình thức – Thế Thân được cho là hoàn chỉnh hệ thống tư tưởng của mình. Định nghĩa về tri giác, trong bất kỳ trường hợp nào, cũng vượt qua nhiều luận giải về Luận lý học của Bà-la-môn⁴ trong đó được gán cho Thế Thân và phê phán theo đúng nghĩa của từ này. Phương pháp suy luận (luận thức) mà Thế Thân đề ra là luận thức nhân minh gồm năm mệnh đề của phái Chính lý (Nyāya), mặc dù, như xuất hiện trong một đoạn văn chú thích cho Câu-xá luận,⁵ đôi khi ngài sử dụng dạng thức rút gọn, gồm ba mệnh đề.⁶ Ba khía cạnh của nhân minh luận lý học, thể thức phương pháp suy luận bất biến đồng thời của Phật giáo đã xuất hiện rồi trong các chuyên luận của Thế Thân. Sự phân loại về lý lẽ và sai lầm thì khác với ý kiến đã được chấp nhận trong phái Chính lý (Nyāya) và tương hợp với nguyên tắc đã được Trần-na (Dignāga) giới thiệu và Pháp Xứng (Dharmakīrti) phát triển. Nếu chúng ta bổ sung rằng định nghĩa về tri giác như là cảm giác đơn thuần, là khía cạnh rất đặc sắc trong hệ thống của Trần-na (Dignāga) là đã được đặt nền móng trong luận giải của Vô Trước,⁷ thì chúng ta không tránh khỏi kết luận rằng nền Luận lý học nhân minh vĩ đại mà Trần-na (Dignāga) và Pháp Xứng (Dharmakīrti) chuẩn bị từ công trình chất lọc từ Luận lý học hình thức và duy tâm luận của phái Chính lý (Nyāya) cho đến điều kiện tất yếu của hệ thống duy tâm luận, công trình chất lọc này đã được bắt đầu từ hệ thống tư tưởng của Vô Trước và Thế Thân, có lẽ còn sớm hơn thế nữa.

8. CUỘC ĐỜI CỦA NGÀI TRẦN-NA (DIGNĀGA)

Cuộc đời của ngài Trần-na (Dignāga) và Pháp Xứng

(Dharmakīrti) như được ghi chép bởi các sử gia người Tây Tạng Tārānātha, Bu-ston⁸ và các vị khác, có rất nhiều chi tiết huyền thoại lạ thường đến nỗi trở thành một vấn đề khó khăn khi cần rút tía vài hạt ngọc quý báu chân thực từ trong đó ra. Tuy nhiên cũng có những sự kiện với những sắc xuất lớn phải được

¹ Tato'-rthād utpannam=arthendriya-sannikarṣa-utpannam, ibid.

² Tanjur, Mdo,v.115.

³ Trong chuyên luận của ông về Pr.Samucc. Tshad-ma-btus-dar-tik-.f.20.a.5ff.

⁴ N.vārt. p. 42. Tātp.,p. 99, Pārisuddhi, p.600-650., Prof. B. Keith cho rằng định nghĩa này không phản lại tư tưởng sâu sắc của nhà Luận lý học Thế Thân.

⁵ A-tì-đạt-ma câu-xá luận (s: *abhidharmakośaśāstra*), bao gồm A-tì-đạt-ma câu-xá luận tụng (*abhidharmakośa-śāstra-kārikā*) và A-tì-đạt-ma câu-xá luận thích (*abhidharmakośa-bhāṣya*)

⁶ Cp. My soul Theory of the Buddhists, p.952.

⁷ Tucci, in my IHQ, vol.IV, p.550. Trong Uttara-tantra (Vô thượng Du-già Tan-tra) IV, 86, Tự tính nhân (svabhāva-hetu; analytical reason) đã được sử dụng.

⁸ Bỏ-đốn (t: Bu-ston): Nhà sử học nổi tiếng của Tây Tạng.

cho là chính xác. Điều này dẫn đến, trước hết, sự truyền thừa của Bốn sư, thành phần và nơi chốn ngài sinh ra. Thế Thân là vị Bốn sư của Trần-na (Dignāga), nhưng Ngài đã quá già và nổi tiếng khi Trần-na (Dignāga) đến xin xuất gia tu học. Pháp Xứng (Dharmakīrti) không phải là môn đệ trực tiếp của Trần-na (Dignāga). Có một vị thầy trung gian giữa họ qua ngài Tự Tại Quân (Īśvarasena)¹ là đệ tử của ngài Trần-na (Dignāga) và là thầy của Pháp Xứng (Dharmakīrti). Tự Tại Quân không lưu lại dấu tích gì trong lịch sử văn học của trường phái mình, mặc dù sư được trích dẫn qua Pháp Xứng (Dharmakīrti), người đã cho rằng thầy mình không hiểu rõ về tư tưởng của Trần-na (Dignāga). Như vậy, chúng ta có pháp hệ truyền thừa – Thế Thân - Trần-na - Tự Tại Quân - Pháp Xứng.² Vì tư tưởng Pháp Xứng (Dharmakīrti) hưng thịnh vào trung kỳ thế kỷ thứ VII. Stl., nên Thế Thân không thể sống vào thời gian sớm hơn khoảng gần thế kỷ thứ IV.³

Cả Trần-na (Dignāga) và Pháp Xứng (Dharmakīrti) đều là người ở miền Nam Ấn Độ, sinh trong gia đình Bà-la-môn. Trần-na (Dignāga) sinh tại vùng Kiến-chí (Kāñcī). Ngài chuyển sang đạo Phật khi còn trẻ tuổi và xuất gia thọ giáo với một đạo sư thuộc phái Độc-tử-bộ (Vātsīputrīya). Trường phái này thừa nhận sự hiện hữu của một cá nhân có thực như là vật thể khác biệt với những phần tử mà nó được cấu thành. Trần-na (Dignāga) không đồng ý quan điểm này của thầy mình và rời tu viện⁴. Rồi Ngài đi về phương Bắc để tiếp tục sự nghiệp nghiên cứu ở Ma-kiệt-đà (Magadha) với Thế Thân, lúc ấy danh tiếng có lẽ là rất lừng lẫy. Trong số những nhân vật lớn của Phật giáo sau này, tên tuổi của Thế Thân chiếm một vị trí ngoại lệ, Ngài là nhân vật kiệt xuất nhất trong những tên tuổi vĩ đại. Ngài là bậc Đạo sư duy nhất được ban tặng danh hiệu Đề nhị Thích-ca. Giáo lý của Ngài là một bộ bách khoa, bao trùm mọi khoa học phát sinh ở Ấn Độ trong thời đại ấy. Ngài có một số lượng các đệ tử lớn rất nhiều, nhưng bốn người trong số đó đạt được sự tôn vinh cao cả nhất. Họ trở thành những ‘học giả độc lập’⁵; có nghĩa là họ thoát khỏi ảnh hưởng tư tưởng của thầy mình và tiến xa hơn nữa, mỗi vị lập nên mô-th trường phái tư tưởng học thuật của riêng mình. Đó là An Huệ (Sthiramati) – trong lĩnh vực kiến thức về hệ thống tư tưởng của 18 bộ phái (A-tỳ-đạt-ma), Ngài Giải Thoát Quân (Vimuktasena) – trong lĩnh vực triết học nhất nguyên (Bát-nhã Ba-la-mật-đa) – ngài Guṇaprabha – trong hệ thống luật học (vinaya) và Trần-na (Dignāga) trong lĩnh vực Lượng học (Nhận thức luận, Nhân minh học). Các tác phẩm của các nhà thông thái này đều còn được lưu giữ trong tạng kinh tiếng Tây Tạng. Trần-na (Dignāga) dường như bất đồng ý kiến với thầy mình về những vấn đề nhân minh luận cũng giống như ngài đã bất đồng quan điểm với vị thầy đầu tiên của mình trong vấn đề về Ngã thực hữu⁶.

Thời gian học tập của ngài có lẽ tuân thủ theo hai luận giải cổ điển, vốn là hai cัม nang dành cho các học tăng. Một trong hai luận giải đó là một bản toát yếu từ tác phẩm chính của thầy của ngài với nhan đề *A-tỳ-đạt-ma câu-xá luận chú yếu nghĩa đẳng*⁷. Tác phẩm kia là tóm lược (*pinḍārtha*) theo dạng kệ tụng

¹ Īśvarasena: Tự Tại Quân: (Steinkellner, E., *Bemerkungen zu Īśvarasenas Lehre vom Grund*, WZKSOA X (1966): 73.

² Cp. Tārānātha's History.

³ Noel Péri, trong bài viết đặc sắc về niên đại của Thế Thân, đi đến một thời điểm sớm hơn, nhưng sự đặt đề này nhìn qua như có vẻ nhầm lẫn. Ngài Thế Thân với một tác giả cùng tên khác. Vṛddhacārya-Vasubandhu, được trích dẫn trong AK. Và còn được gọi là Bồ-tát Vasu, tác giả của *Śata-śāstra*, là một người sống vào thế kỷ trước đó. Ý kiến của V. Smith trong *Early History*, p.328 (3rd ed.) cũng bị nhầm lẫn như vậy.

⁴ Nhà học giả phiên dịch cuốn *Mañi-mekhalai* cho rằng Phật giáo ở vùng Kiến-chí (Kāñcī) có thể đã nghiên cứu môn Luận lý học trước Trần Na (Dignāga). Vì trường phái Độc-tử-bộ (Vātsīputrīya) có nhiều điểm tương đồng với phái Thắng luận (Vaiśeṣika), Chữ Phạn: Kamalaśīla, p.132.6, điều này không chắc là có thực. Lý thuyết về *Pramāṇas* và định nghĩa về *Pratyakṣa* như là *nirvikalpaka* chắc hẳn đã có trước Trần Na (Dignāga) trong các luận giải của Đại thừa hoặc Tiểu thừa. Trần Na (Dignāga) đưa vào những dạng thức này một ý nghĩa mới, nhưng chính Ngài trích dẫn bổ sung thêm cho nó bằng một đoạn trong A-tỳ-đạt-ma của Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivādin).

⁵ Svatantra-panaita = rañ-las-mkhas-pa.

⁶ Trần Na (Dignāga) phê bình định nghĩa về tri giác, như đã được đề cập ở trên, có lẽ là cách nói lễ phép về sự kiện ngài bất đồng ý kiến với thầy mình.

⁷ Abhidharmakośa-marmapradīpa (s); A-tỳ-đạt-ma câu-xá luận chú yếu nghĩa đẳng 阿毘達磨俱舍論註要義燈,

mọi chủ đề trong Bát thiên tụng Bát-nhã kinh.¹ Cuốn đầu là cẩm nang dành cho lớp học về tư tưởng triết học Phật giáo Nguyên thủy (A-tỳ-đạt-ma), cuốn thứ nhì là cẩm nang dành cho lớp nghiên cứu về triết học nhất nguyên luận (*prajñā-pāramitā*). Các tác phẩm còn lưu truyền lại của Trần-na (Dignāga) đề là dành cho Luận lý nhân minh học.² Đầu tiên Ngài trình bày những tư tưởng của mình trong một loạt những chuyên luận ngắn, một số luận văn ngắn này còn được lưu giữ trong bản dịch tiếng Tây Tạng và tiếng Hán,³ và rồi cô đọng lại chúng trong một đại tập thành,⁴ mang tên *Tập lượng luận* (*pramāṇa-samuccaya*), theo dạng kệ tụng gồm sáu chương với luận giải của riêng mình. Luận giải, tuy vậy, lại rất súc tích và hiển nhiên có dụng ý như một tài liệu hướng dẫn cho người giảng dạy. Không quá chi tiết, luận giải tỉ mỉ thận trọng của Cát-niên-đà-la-bồ-đề (吉年陀蘿菩提 Jinendrabudhi)⁵ hầu như mới có thể hiểu nổi. Tất cả những chuyên luận ngắn trước về Luận lý học được tập hợp thống nhất trong tác phẩm lớn này.

Sau khi ngài đã hoàn tất sự nghiệp nghiên cứu thì vẫn sinh hoạt theo lệ thường, giống như mọi luận sư danh tiếng đương thời ở Ấn Độ. Ngài nổi danh là một nhà Luận lý học có uy thế trong một cuộc tranh luận lừng danh với một học giả Bà-la-môn có biệt hiệu là Nan thắng (Sudurjava) tại Tu viện Nālandā. Sau đó, ngài đi từ tu viện này đến tu viện khác, thỉnh thoảng dừng lại ở một trú xứ. Nơi đó Ngài giảng dạy, trừ tác các luận giải, tham dự các cuộc tranh luận công cộng. Những cuộc tranh luận như thế là một khía cạnh đặc biệt trong đời sống cộng đồng ở Ấn Độ thời xưa. Thường được bày biện với những nghi thức long trọng, với sự tham dự của vua, triều thần và số đông các tăng sĩ cùng cư sĩ. Sự tồn tại và thịnh vượng của tu viện được xem như món đặt cược. Người thắng cuộc nhận được sự bảo trợ của vua và triều đình cho toàn thể tăng chúng của mình, tư tưởng mới được thay đổi và tu viện mới được lập ra dành cho những người này. Ngay cả bây giờ ở Tây Tạng và Mông Cổ, các bậc Luận sư có danh tiếng đều là trú trì của một hoặc nhiều tu viện, mỗi tu viện đều là nơi để nghiên cứu sâu rộng của và đôi khi còn là biểu tượng cho sở học uyên thâm.

Trần-na (Dignāga) qua vinh dự khi thắng trong cuộc tranh luận, ngài trở thành một trong những người truyền bá Phật pháp mạnh nhất. Ngài được công nhận là người ‘*chinh phục thế gian*’.⁶ Cũng như một vị Chuyển luân thánh vương bao trùm thế lực của mình khắp Ấn Độ, người chiến thắng trong cuộc tranh luận Phật pháp cũng truyền bá giáo pháp của mình khắp toàn đại lục Ấn Độ. Cashmere dường như là vùng đất duy nhất ngài chưa đặt chân đến, nhưng sau đó ngài được các đại biểu của trường phái mới thành lập mời đến. Các trường phái này tiếp tục nghiên cứu các bộ luận của ngài và đã đào tạo nên nhiều nhà Nhân minh học xuất sắc.

¹ 般若波羅蜜多經; S: *aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*; Phần cổ nhất của kinh này là *Bát-nhã bát thiên tụng*. Cũng được gọi là *Tiểu phẩm bát-nhã* – một bộ kinh gồm 8000 câu kệ Phật giảng cho nhiều đệ tử cùng nghe. Đây cũng là cơ sở cho tất cả bộ kinh *Bát-nhã* khác, mỗi bộ gồm từ 300-100.000 câu kệ với vô số bài luận và phiên dịch. Bản dịch chữ Hán đầu tiên ra đời khoảng năm 179.

² Đó là *Quán sở duyên duyên luận* (*ālambanaparīkṣā, ālambanaparīkṣā-vṛtti*), chú giải *Vô tướng tư trần luận*. *Trikāla-parīkṣā, Thủ nhân giả thuyết luận* (*prajñaptihetu-saṃgraha*), 1 quyển, Nghĩa Tịnh dịch (Hetu-cakra-hamaru?); *Nhân minh chính lý môn luận bản* (*nyāyamukha, nyāyadvāra, nyāyadvāratarka-śāstra*), 1 quyển, Huyền Trang dịch; *Nhân minh chính lý môn luận* (*nyāyadvāratarka-śāstra*), 1 quyển, Nghĩa Tịnh dịch; *Tập lượng luận* (*pramāṇasamuccaya [-nāma-prakaraṇa]*), tác phẩm Nhân minh quan trọng nhất của Sư; *Tập lượng luận thích* (*pramāṇasamuccaya-vṛtti*), chú giải *Tập lượng luận*, chỉ có bản Tạng ngữ.

³ Điều đáng nói là tác phẩm chính của ngài, *Tập lượng luận* (*pramāṇa-samuccaya [-nāma-prakaraṇa]*), vẫn còn chưa được biết đến ở Trung Hoa và Nhật Bản. Nó đã được thay thế bởi *Nhập chính lý môn luận* (*Nyāya-praveśa*) của Thương-yết-la-chủ (*Śāṅkara-svāmin*), cp.M. Tubbianski. Về tác giả của *Nhập chính lý môn luận* (*Nyāya-praveśa*), và Tucci, op.cit; Mr. Boris Vassiliev trong bài viết của ông đề cập ở trên xác định rằng các nhà Nhân minh học Trung Hoa biết về *Tập lượng luận* (*pramāṇa-samuccaya*) chỉ là qua tin đồn.

⁴ *oeuvre d'ensemble*.

⁵ Tên luận là: *Tập lượng luận chủ quảng đại vô cấu* (*Viśālāmalavati nāma pramāṇa-samuccaya tikā*), cp.Tanjur, Mdo, v.115. Một đoạn tiêu biểu được dịch ở Appendix IV.

⁶ Dig-vijaya; e: *conquest of the world*.

9. CUỘC ĐỜI CỦA PHÁP XÚNG (DHARMAKĪRTI)

Pháp Xúng (Dharmakīrti) sinh tại miền Nam, thuộc vùng Trimalaya (Tirumalla?) trong một gia đình Bà-la-môn và tiếp thu nền giáo dục của đạo Bà-la-môn. Sau ngài trở nên thích thú với Phật giáo và đầu tiên gia nhập tăng đoàn với tư cách một cư sĩ. Với ước nguyện được thụ giáo với một đệ tử trực tiếp của Thế Thân, ngài đến tu viện Na-lan-đa (Nalanda), một học viện danh tiếng, nơi Hộ Pháp (Dharmapāla),¹ đệ tử của Thế Thân, hiện đang trú trì, mặc dù là đã quá già. Pháp Xúng xuất gia ở đây với Hộ Pháp. Ngài ham thích môn Luận lý học đã được khoáng trương bởi Trần-na (Dignāga) nay đã viên tịch, ngài được học trực tiếp với Tự Tại Quân (Íśvarasena), một môn đệ trực tiếp của đại luận sư Trần-na (Dignāga). Chẳng bao lâu, ngài vượt cả thầy mình trong nhận thức về hệ thống triết học của Trần-na (Dignāga). Tương truyền rằng Tự Tại Quân (Íśvarasena) thừa nhận rằng Pháp Xúng (Dharmakīrti) nắm vững về hệ thống triết học của Trần-na (Dignāga) hơn chính mình nhiều. Với lời chuẩn y của thầy mình, Pháp Xúng (Dharmakīrti) bắt đầu tạo những bộ luận lớn bằng dạng kệ ngôn bao gồm những luận giải thấu đáo và sâu sắc về những bộ luận chính yếu của Trần-na.

Như thông lệ, cuộc đời còn lại của ngài dành cho việc soạn những bộ luận, giảng dạy, tranh luận triết học và hoằng pháp. Ngài viên tịch ở Kalinga trong tình thân của môn đồ ở một tu viện do ngài sáng lập.

Bất kể phạm vi rộng lớn và thành công về sự nghiệp hoằng pháp, ngài chỉ làm chậm chứ không thể dừng lại tiến trình suy yếu đang xảy đến cho Phật giáo ngay trên mảnh đất mà nó đã nảy mầm. Phật giáo Ấn Độ đang bị mờ dần. Những nhà hoằng pháp tài ba nhất cũng không thể thay được dòng chảy lịch sử. Thời đại của Cưu-ma-lợi-la (Kumārila)² và Thương-yết-la A-xà-lê (Śāṅkara-ācārya),³ thời đại tư tưởng của những bậc thượng thủ Bà-la-môn phục sinh và chống lại Phật giáo đang tràn lan. Truyền thống đại biểu cho tư tưởng Pháp Xúng (Dharmakīrti) đã xung trận bằng cách tranh luận với họ và được thắng lợi. Nhưng đây chỉ là cách giải quyết hạ sách và là phát xuất từ lòng nhiệt thành sùng tín nơi các môn đệ của ngài. Cùng lúc đó, có lời thú nhận gián tiếp rằng những đạo sĩ Bà-la-môn tầm cỡ này đã gặp không phải Pháp Xúng (Dharmakīrti) khi tranh luận với họ. Những gì sẽ là nguyên nhân sâu xa Phật giáo suy tàn chính xác ở Ấn Độ và sự tồn tại của Phật giáo ở các vùng lân cận, có lẽ chúng ta sẽ không bao giờ biết được đầy đủ, những các sử gia đều nhất trí tuyên bố rằng Phật giáo vào thời Pháp Xúng không còn uy thế, không phát triển với mức độ như thời của anh em ngài Vô Trước và Thế Thân, đám đông bình dân bắt đầu quay lưng lại với triết học mang tính phê phán và tôn giáo yếm thế bi quan ấy, rồi chuyển sang

¹ Luận sư của Duy thức tông (s: *viññānavāda*), sống trong thế kỉ thứ 6-7 sau Công nguyên, môn đệ của Trần-na (s: *dignāga*) và về sau trở thành viện trưởng của viện Na-lan-đa (s: *nālandā*). Sau đó Sư đến Giác Thành (*bodh-gayā*) và trở thành viện trưởng viện Đại Bồ-đề (s: *mahābodhi*). Sư mất năm 32 tuổi. Hầu như mọi tác phẩm của Sư đều thất lạc cả.

Sư viết luận giải về *Bách luận* (s: *śataśāstra*) của Thánh Thiên (s: *āryadeva*), về *Duy thức nhị thập tụng* (s: *vimśatikāvijñaptimātratākārikā*) của Thế Thân (s: *vasubandhu*). Tư tưởng luận giải của Sư còn được tìm thấy trong tác phẩm *Thành duy thức luận* của Huyền Trang. Hộ Pháp và các môn đệ nhấn mạnh tính ‘duy tâm’ (s: *cittamātra*) tuyệt đối của Duy thức học, cho rằng thế giới ‘không gì khác hơn là sự tưởng tượng’.

² Tổ của Sư man nhĩ tháp phái (史曼爾塔派), một trong các học phái của Ấn Độ giáo. Tính chất tôn giáo của phái này lấy giáo lý của phái Di-man-sai làm cơ sở, về triết học thì lấy thuyết Bất nhị nhất nguyên của Thương-yết-la A-xà-lê (Śāṅkara-ācārya) thuộc phái Phê-đàn-đa làm y cứ. Cho nên tổ của phái này có thuyết cho là Cưu-ma-lợi-la (Kumārila), có thuyết cho là Thương-yết-la A-xà-lê (Śāṅkara-ācārya).

³ Còn gọi là Thương-ca-lạp. Ông kế thừa tư tưởng Phê-đàn-đa và ‘vạn vật nhất thể’ của *Áo nghĩa thư* (*Upanishads*), hấp thu tư tưởng Phật giáo Đại thừa và một phần giáo nghĩa của Kỳ-na giáo, cải cách Bà-la-môn giáo thành Ấn Độ giáo. Hệ thống tư tưởng *Tuyệt đối nhất nguyên luận* (*Thuần túy bất nhị luận*) do ông lập ra cho rằng thế giới hiện thực đều là huyền tướng (*Maya*), chỉ có tinh thần (*Ngã*) của cá nhân và nguyên tắc tối cao (Phạm) của vũ trụ mới là sự tồn tại chân thật đồng nhất bất nhị.

thờ phụng các vị thần lớn của đạo Bà-la-môn. Phật giáo bắt đầu cuộc di cư lên miền Bắc, nơi nó tìm gặp được quê hương mới của mình là Tây Tạng, Mông Cổ và những quốc gia khác.

Pháp Xứng (Dharmakīrti) dường như được báo trước về số phận ngắn ngủi của tôn giáo mình tại Ấn Độ. Ngài cũng đau lòng vì sự thiếu vắng các môn đệ xuất sắc hiểu được hệ thống tư tưởng và tiếp tục sự nghiệp hoằng pháp mình giao phó. Cũng như Trần-na (Dignāga) không có đệ tử xuất sắc, nhưng người kế thừa ngài làm phát sinh một thế hệ sau đó, cũng như thế, người kế thừa thực sự của Pháp Xứng (Dharmakīrti) làm phát sinh một thế hệ sau đó qua Pháp Thượng (Dharmottara). Đệ tử trực tiếp của sư, Devendrabuddhi, là người nhiệt thành và rất chịu khó, nhưng năng khiếu tinh thần của sư không tương ứng với yêu cầu nắm bắt toàn bộ yếu chỉ tư tưởng Trần-na (Dignāga) và hệ thống nhận thức luận siêu việt của riêng Pháp Xứng (Dharmakīrti). Một vài bài kệ của Pháp Xứng (Dharmakīrti) bày tỏ cảm nhận sâu kín nhất bộc lộ tinh thần bi quan này.

Bài kệ thứ hai trong phần mở đầu của bộ luận chính, giả định là được thêm vào sau này, như là đáp lại cho lời phê phán của ngài. Ngài nói: *‘Con người hầu như say mê với những điều tầm thường, họ không hướng vào bên trong để nhận ra phần tinh túy. Chẳng cần để ý gì đến những lời dạy sâu sắc, chưa đủ, họ còn đầy ắp lòng thù ghét và đố kỵ. Do vậy mà ta chẳng muốn viết cho họ hiểu. Tuy nhiên, tâm ta đã tìm thấy niềm vui (khi viết bộ luận) này, vì qua đó, lòng quý trọng thiền định thâm sâu vượt qua mọi ngôn từ đã được đền đáp’*.

Và trong phần cuối, chỉ một bài kệ trong cùng bộ luận ấy, ngài lại nói: *‘Bộ luận của ta sẽ chẳng có được ai trong thế gian này đủ để nắm bắt để dùng ý nghĩa sâu mầu trong đó. Nó sẽ được hấp thu bởi, và tan mất đi, trong riêng cá nhân ta, như dòng sông¹ (nhập vào và hoà tan) trong đại dương. Những ai được phú cho không chút năng lực suy luận nào, vẫn không dò được độ sâu của nó! Những ai được phú cho lòng gan dạ khác thường, vẫn không nhận ra được chân lý tốt cùng của nó’*.²

Một bài kệ khác được tìm thấy trong hợp tuyển theo giả thuyết là gán cho Pháp Xứng (Dharmakīrti), vì nó có cùng chung một tác dụng. Bài thơ so sánh tác phẩm của ngài cũng như người đẹp mà không tìm gặp được chú rể xứng đáng: “Người sáng tạo nghĩ gì khi tạo ra hình hài người đẹp này! Ông ta đã phung phí nguyên liệu quý báu! Anh ta chẳng thừa sức lao động! Ông ta đã đem lại ngọn lửa tinh thần đến cho những đang sống bình yên! Và chính cô dâu cũng bất hạnh đáng thương, vì cô sẽ không bao giờ gặp được người tương xứng với cô”.

Tương truyền tính cách của ngài rất kiêu hãnh và độc lập, xem thường tính phàm tục và thông thái rơm.³ Tārānātha nói rằng khi Pháp Xứng (Dharmakīrti) soạn xong bộ luận, ngài đưa cho các học giả (paṇḍit) xem, nhưng không nhận được sự đánh giá đúng mức và không có thiện ý. Ngài chua chất than phiền về đầu óc chậm hiểu và tính đố kỵ của họ. Đối phương, theo như tường thuật, đã buộc cuốn luận vào đuôi chó rồi thả cho nó chạy rong ngoài đường, những trang (lá bói) của cuốn luận bay tung toé khắp nơi. Nhưng Pháp Xứng (Dharmakīrti) nói: “Như con chó này sẽ chạy khắp nơi, nó sẽ truyền bá bộ luận này cho toàn thể giới”.

10. CÁC BỘ LUẬN CỦA PHÁP XỨNG (DHARMAKĪRTI)

Pháp Xứng (Dharmakīrti) đã viết bảy bộ luận về Nhân minh học. Lời tôn vinh “Pháp Xứng Nhân minh thất bộ” đã trở thành các tác phẩm căn bản (mūla) để nghiên cứu Nhân minh luận trong Phật giáo Tây

¹ Theo bản dịch tiếng Tây Tạng, nhầm vào cách đọc *sarid iva*, thay vì *payaiva*.

² Chữ Śleṣa mà Abhinavagupta tìm thấy trong câu này dường như không phải là ý định của tác giả (Pháp Xứng). Luận giả khuynh hướng đề cập đến nội dung như vậy. Cp. Dhvanyāloka comment, p. 217. Theo giải thích của Yamāri, chữ analpa-dhī-śaktibhiḥ, lẽ ra phải được phân tích thành *a-dhī-* và *alpa-dhī-śaktibhiḥ*. Nghĩa câu này sẽ là: “Làm sao độ sâu của nó có thể dò tới được bởi những người hoặc có ít ỏi hoặc không có chút nào tri thức?”; và điểm này có lẽ là đề cập đến sự thiếu năng lực của đệ tử ngài là Devendrabuddhi.

³ Cp. Lời của Ānandavardhana trong Dhvanyāloka, p.217. Một bài kệ mà Pháp Xứng (Dharmakīrti) khoa trương mình vượt qua Candragomin trong kiến thức về ngữ pháp và Sūra trong nghệ thuật thi ca được thuật lại bởi Tārānātha được khắc sâu trong Barabudur, cp.Krom.,p. 756.

Tạng, thay thế cho các bộ luận của Trần-na (Dignāga), mặc dù chúng vốn được kế thừa như một luận giải chi tiết về sau này. Trong số bảy bộ luận, *Lượng thích luận* (*pramāṇavarttika-kārikā*), là quan trọng nhất, là khung của toàn hệ thống; sáu cuốn còn lại là phần phụ trợ, là ‘sáu chân’¹ của hệ thống. Con số bảy là có tính gợi ý, vì hệ thống A-tỳ-đạt-ma của Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivādin) cũng gồm bảy cuốn, một cuốn chính và sáu cuốn phụ. Rõ ràng Pháp Xứng (Dharmakīrti) nghĩ rằng môn Nhân minh luận lý học sẽ thay thế cho triết học cổ điển của Phật giáo Nguyên thủy.

Lượng thích luận (*pramāṇavarttika-kārikā*) gồm bốn phẩm, đề cập đến suy luận, lượng học (nhận thức luận)², tri giác, và luận thức.³ Được viết bằng thể văn vần, gồm khoảng 2.000 bài kệ. Tác phẩm thứ nhì là *Lượng quyết định luận* (*pramāṇa-viniścaya*), là bản rút ngắn của bộ luận trước, được viết bằng dạng thi kệ và văn xuôi. Hơn nửa phần kệ được trích từ bộ luận trước. Tiếp theo là cuốn *Chính lý nhất đích luận* (*nyāyabindu-prakaraṇa*), là bản cô đúc hơn và cùng chủ đề với bản trước. Cả hai bộ luận sau này gồm trong ba phẩm đề cập đến phương diện tri giác, suy luận và luận thức (syllogism). Bốn bộ còn lại dành trọn cho những vấn đề đặc biệt. Cuốn *Nhân minh nhất đích luận* (*hetubindu-nāma-prakaraṇa*), là một dạng chuyên luận ngắn về Nhân minh luận lý học. Cuốn *Quan tương thuộc luận* (*saṃbandha-parīkṣāprakaraṇa*) – một giải thích về những vấn đề tương quan – là chuyên luận ngắn với lời bình của chính tác giả. *Luận nghị chính lý luận* (*Codanā-prakaraṇa*),⁴ chuyên luận về nghệ thuật tiến hành tranh biện, và *Thành tha tương thuộc luận* (*saṃtānāntarasiddhi-nāma-prakaraṇa*, triết luận nói về sự thực trong tâm ý kẻ khác, chống đối trực tiếp quan niệm thuyết Duy ngã⁵. Ngoài trừ cuốn *Chính lý nhất đích luận* (*nyāyabindu*), các bộ luận khác đều chưa được phục hồi lại nguyên bản chữ Phạn, nhưng bản dịch tiếng Tây Tạng rất có giá trị, gồm cả trong Tanjur. Tạng kinh Tây Tạng còn có những tác phẩm khác được gán cho Pháp Xứng (Dharmakīrti), đó là luận giải bằng kệ cuốn Bản sanh man⁶ của Thánh Dũng (Śūra), và luận giải về Giới kinh (Vinaya-sūtra). Nhưng chúng thực sự có phải của Pháp Xứng (Dharmakīrti) không thì chưa xác định được.⁷

11. THỨ TỰ CỦA CÁC PHẨM TRONG

LƯỢNG THÍCH LUẬN (PRAMĀṆA-VĀRTTIKA).

Pháp Xứng (Dharmakīrti) chỉ có thời gian để viết luận giải bằng thể thi kệ trong phẩm đầu tiên của bộ luận chính, phẩm đề cập đến sự suy luận. Việc viết tiếp luận giải theo thể thi kệ của 3 phẩm tiếp theo được ngài giao phó cho đệ tử mình là Devendrabuddhi. Tuy nhiên Devendrabuddhi không thể tự mình hoàn thành nhiệm vụ đáp ứng trọn vẹn lòng mong mỏi của Thầy mình. Tārānātha thuật lại là hai lần đầu, nỗ lực của Devendrabuddhi đã bị gạt bỏ, cho đến lần thứ ba mới được thầy tán thành một nửa. Pháp Xứng (Dharmakīrti) nói rằng tất cả những điều ngụ ý trong luận giải đã không được Devendrabuddhi bộc lộ ra hết, nhưng ý nghĩa thoát tiền nêu ra là chính xác.⁸

Thứ tự các phẩm trong *Lượng thích luận* (*pramāṇa-vārttika*) tạo nên một ấn tượng lạ. Trong khi thứ tự trong hai bộ luận tóm tắt, *Lượng quyết định luận* (*pramāṇa-viniścaya*) và *Chính lý nhất đích luận* (*nyāya-*

¹ Theo các bản dịch khác thì 3 bộ đầu là thân của hệ thống, 4 cuốn sau là ‘chân’ của hệ thống.

² validity of knowledge; valid cognition.

³ phương pháp suy diễn gồm ba mệnh đề (tam chi luận thức) (e: syllogism).

⁴ Có bản ghi :*vādanyāya-nāma-prakaraṇa*, chỉ còn bản Tạng ngữ, nói về cách tranh luận với địch thủ.

⁵ Solipsism.

⁶ Jātakamālā của Ārya-Śūra: truyện cổ Phật giáo viết bằng tiếng Phạn, không rõ tác giả, có thuyết cho rằng thuộc Thánh Dũng, gồm 35 truyện bản sanh và giải thích ý nghĩa. Bản Hán dịch do Thiệu Đức và Huệ Tuân dịch vào thời Bắc Tống, tên là Luận Bồ-tát Bản sinh man, 16 quyển, có nhiều đoạn khác với bản tiếng Phạn. (ĐCT. T.3).

⁷ Pháp Xứng (Dharmakīrti) còn được Tārānātha thuật lại là đã viết một tác phẩm về nghi quỹ Mật tông và Mật giáo ở Java xem ngài như là Tổ sư của tông phái mình. Nhưng có lẽ đây chỉ là tín ngưỡng phát ra từ lòng mong muốn có một bậc thầy danh tiếng trong tông phái mình. Tác phẩm ấy được tìm thấy trong Tanjur.

⁸ Cp.Tārānātha’s History.

bindu), là theo một trật tự thông thường – nhận thức đi trước, được theo sau bởi phần suy luận rồi phần luận thức–một trật tự và chẳng tương đồng với Trần-na (Dignāga), người luôn luôn bắt đầu với nhận thức, và suy luận,– trật tự trong *Lượng thích luận* (*pramāṇa-vārttika*) là một trật tự đảo ngược hoàn toàn. Nó bắt đầu với suy luận, qua phần lượng học, rồi trở lại với tri giác theo sau phần luận thức để kết thúc. Trật tự thông thường lẽ ra phải bắt đầu với phẩm lượng học, rồi qua phẩm tri giác, suy luận rồi luận thức. Do vì toàn bộ phẩm nói về lượng học phải chứa đựng trọn vẹn chỉ bài kệ mở đầu trong bộ luận của Trần-na (Dignāga). Bài kệ này có nội dung đánh lễ chư Phật, đi cùng với nhan đề thông dụng ở đây được gọi là Đấng thể hiện của lượng.¹ Toàn bộ nền Luận lý học Phật giáo Đại thừa, mọi chứng cứ hiện hữu của tuyệt đối, Nhất thiết trí²... , đều được thảo luận dưới chủ đề này.

Chúng ta sẽ mong đợi một cách tự nhiên bộ luận bắt đầu với phẩm Lượng học và sự hiện hữu của Nhất thiết trí này, rồi trở qua thảo luận về tri giác, suy luận và luận thức, vì trật tự này được đòi hỏi bởi chính nội dung của chủ đề, và được tôn trọng trong mọi bộ luận về Luận lý học khác xuyên suốt nền Luận lý học Phật giáo và Luận lý học của đạo Bà-la-môn. Bắt đầu với phẩm suy luận, đặt phẩm Lượng học giữa phẩm suy luận và tri giác, đưa phẩm tri giác vào vị trí thứ ba và để phân cách phẩm suy luận với phẩm Luận thức bởi hai phẩm trước, là đi ngược lại mọi thói quen của triết học Ấn Độ và ngược lại bản chất của những vấn đề đang thảo luận.

Trường hợp lạ kỳ này không làm mất sự thu hút chú ý của các nhà Luận lý học Ấn Độ và Tây Tạng đã chú giải về các tác phẩm của Pháp Xứng (Dharmakīrti), và một loạt những cuộc tranh luận phát sinh chung quanh vấn đề trật tự các phẩm trong Lượng thích luận (*pramāṇa-vārttika*). Những lý lẽ thay đổi trật tự các phẩm thành dạng thông thường hoặc để nguyên theo trật tự truyền thống gần đây đã được khảo sát bởi Ông A. Vostrikov. Chúng ta hãy đọc bài viết của ông³ về đề tài này. Lý lẽ duy trì trật tự truyền thống thực ra là do Devendrabuddhi, đệ tử trực tiếp của Pháp Xứng (Dharmakīrti), tán trợ cách ấy, và chính Pháp Xứng (Dharmakīrti) đã nhờ Devendrabuddhi viết chỉ một phẩm Suy luận. Dĩ nhiên thừa nhận rằng Devendrabuddhi bắt đầu viết luận giải phẩm thứ nhất, rồi gián đoạn không tiếp tục các phẩm khác vì sự viên tịch. Sự kiện đáng lưu ý khác là phẩm Luận lý học Phật giáo, là phần căn trọng nhất, không những chỉ phớt qua trong các bộ luận khác, mà là phần Pháp Xứng (Dharmakīrti) nhấn mạnh và diễn đạt rõ ràng nhất quan điểm của mình đến mục đích là Đức Phật tuyệt đối là một thực thể siêu hình, là điều gì đó vượt lên trên thời gian, không gian và kinh nghiệm, và do vậy, tri thức Luận lý của chúng ta bị giới hạn bởi kinh nghiệm, nên chúng ta không thể suy nghĩ cũng như không thể bàn luận bất cứ điều gì nhất định về Ngài,⁴ chúng ta chẳng thể khẳng định cũng như phủ nhận sự hiện hữu của Ngài. Vì phẩm Luận lý học Phật giáo theo tiến trình tự nhiên, lẽ ra phải là tác phẩm sớm nhất của Pháp Xứng (Dharmakīrti), khởi đầu từ thời gian ngài học với Tự Tại Quân (Iśvarasena). Ông A. Vostrikov thừa nhận rằng một sự chuyển biến trong sự phát triển sau này trong tư tưởng của Pháp Xứng (Dharmakīrti), một sự thay đổi, nếu không từ sự nhận thức về mặt tín ngưỡng, thì cũng trong phương pháp của riêng mình. Lúc đó Pháp Xứng (Dharmakīrti), với tuổi tác đã chín muồi, thả lỏng ý tưởng chú giải phẩm thứ nhất, giáo phó phẩm tri giác cho đệ tử mình là Devendrabuddhi rồi chính ngài đích thân soạn phẩm Suy luận, là phẩm khó nhất trong các phẩm.

12. TRƯỜNG PHÁI LUẬN GIẢI LUẬN LÝ TRIẾT HỌC

Đúng như tình thế diễn ra, các tác phẩm Luận lý học của Pháp Xứng (Dharmakīrti) trở thành khởi điểm cho một số lượng to lớn cho nền văn học mang tính luận giải. Các tác phẩm được lưu giữ ở Tây Tạng có thể được phân thành ba nhóm, tùy theo nguyên lý dẫn đạo mà tác phẩm luận được nhắm đến. Devendrabuddhi khai sinh một trường phái có thể đặt tên là trường phái Ý nghĩa trực tiếp (*direct*

¹ *Pramāṇa-bhūta*: (量之體現者- lượng chi thể hiện giả). Đấng thể hiện của Lượng. Lời tán thán Như Lai; e: *Embodied Logic*.

² *Omniscient Being*.

³ Bài phát biểu của Ông được đọc trong cuộc hội nghị ở Viện Nghiên cứu Phật học tại Leningrad và được báo chí đăng tải ngay sau đó.

⁴ Cp. Đoạn kết thúc của *Thành tha tướng thuộc luận* (*saṃtānāntarasiddhi* và NB. III. 97).

meaning). Có thể nói, đó là trường phái giải thích ‘Luận lý triết học’.¹ Nhắm đến diễn dịch chính xác ý nghĩa trực tiếp của luận văn mà không tự mình dễ dãi trong hàm ý sâu sắc. Sau thời Devendrabuddhi, trường phái này thuộc về đệ tử của ngài là Śākya-buddhi, mà tác phẩm của Sư hiện đang lưu hành ở Tây Tạng² và có lẽ là cả ngài Prabhābuddhi mà tác phẩm của ngài đều bị thất lạc cả. Các tác phẩm này đều luận giải về các bộ luận *Lượng thích luận (pramāṇa-vārttika)*, bỏ qua các bộ *Lượng quyết định luận (pramāṇa-viniścaya)* và *Chính lý nhất đích luận (nyāya-bindu)*. Luận giải về hai bộ luận sau này có Vinītadeva, đã tiến hành các luận giải của mình theo phương pháp đơn giản và giải thích từng chữ. Trong số các học giả Tây Tạng, có Khai-dub, đệ tử của Ngài Tông-khách-ba (Tson-khapa), phải được xem là người người kế thừa trường phái này ở Tây Tạng.³

13. TRƯỜNG PHÁI CASHMERE HAY

TRƯỜNG PHÁI LUẬN GIẢI LUẬN LÝ TRIẾT HỌC

Hai trường phái kế theo không hài lòng với sự thiết lập ý nghĩa trực tiếp trong luận giải của Pháp Xứng (Dharmakīrti), họ nỗ lực khảo sát khía cạnh triết học sâu sắc hơn. Trường phái thứ hai có thể được gọi là Trường phái Cashmere, theo quốc độ mà trường phái ấy đang lưu hành; hoặc trường phái phê phán, theo khuynh hướng chủ đạo trong triết học. Theo trường phái ấy, Đức Phật là một nhân cách hoá của Hiện hữu tuyệt đối và trí huệ tuyệt đối,⁴ Đức Phật theo tinh thần Đại thừa là một thực

thể siêu hình, do vậy nên chúng ta không thể nhận thức

được bằng cách khẳng định cũng như phủ nhận.⁵ *Lượng thích luận (pramāṇa-vārttika)* không gì khác hơn là luận giải chi tiết về bộ *Tập lượng luận (pramāṇa-samuccaya)* của Trần-na (Dignāga), là một bộ luận thuần túy về Luận lý học. Bài kệ đánh lễ Thế tôn mở đầu, sẽ được đề cập sau này, là chân thực, là phẩm tính vĩ đại của Đức Phật trong tinh thần Đại thừa và đồng nhất Ngài với Luận lý học thuần túy, nhưng đây chỉ là biểu tượng quy ước của cảm nhận tôn kính, nó không có tầm quan trọng trên mặt học thuyết. Mục tiêu của trường phái là hiển bày nội dung hệ thống triết học sâu sắc của Trần-na (Dignāga) và Pháp Xứng (Dharmakīrti), xem tư tưởng ấy như là hệ thống phê bình về Nhân thức luận và Luận lý học. Trường phái này nhắm đến sự phát triển, tiến bộ và hoàn chỉnh hệ thống này.

Người sáng lập hệ thống là Pháp Thượng (Dharmottara). Trung tâm là Cashmere, các thành viên năng động vốn thuộc dòng Bà-la-môn. Pháp Thượng được đánh giá cao bởi người Tây Tạng và được khen là rất thông lợi. Dù ngài không phải là đệ tử trực tiếp của Pháp Xứng (Dharmakīrti), nhưng ngài là dạng môn đệ mà các bậc thầy lớn đang mong mỏi, vì không những ngài bổ sung những nhận xét sâu sắc của riêng mình trong luận giải, mà còn có những quan điểm độc lập và thành tựu những thể thức mới trong những vấn đề quan trọng. Tác phẩm của Tārānātha không có phần tiểu sử của Pháp Thượng (Dharmottara), có lẽ vì phạm vi hoạt động của Ngài là ở Cashmere. Tuy vậy, Ngài không phải là người của địa phương ấy. Ngài được vua Jayādīpā thỉnh mời sang khi về sau vua mộng thấy ‘mặt trời mọc ở hướng Tây’, như biên niên sử của người Cashmere ghi lại. Điều này ắt hẳn phải

¹ Philological

² Tanjur, Mdo, vol 97 và 98.

³ Khai-dub (Mkhas-grub) đã soạn một luận giải chi tiết về Lượng thích luận (pramāṇa-vārttika), gồm 2 quyển (800 tờ), và hai tác phẩm nhỏ hơn, đề tài riêng về Luận lý học.

⁴ Absolute Existence and Absolute knowledge.

⁵ *Deśa-kāla-svabhāva-viprakṛṣṭa*.cp. NB.III. 97.

xảy ra khoảng năm 800 stl.¹ Pháp Thượng phải là người nổi tiếng trong thời gian này. Vācaspatimiśra sống vào thế kỷ thứ IX đã có trích dẫn tác phẩm của ngài vài lần.² Pháp Thượng không luận giải về Lượng thích luận (*pramāṇa-vārttika*), bộ luận chủ yếu và đầu tiên của Pháp Xứng (*Dharmakīrti*), những ngài luận giải chi tiết về *Lượng quyết định luận* (*pramāṇa-viniścaya*) và *Chính lý nhất đích luận* (*nyāya-bindu*), cuốn đầu được gọi là Đại luận, cuốn sau được gọi là Tiểu luận của Pháp Thượng³. Không rõ ngài có ý định luận giải bộ Lượng thích luận (*pramāṇa-vārttika*) hay không thì không biết được chắc chắn. Trật tự trong các phẩm này không được Pháp Thượng bàn bạc đến. Ngài chống đối kịch liệt Vinītadeva, người tiền nhiệm của mình, trong luận giải về *Chính lý nhất đích luận* (*nyāya-bindu*), và là môn đệ của trường phái thứ nhất, trường phái giải thích chữ nào nghĩa đó.⁴ Ngoài hai luận giải này ra, Pháp Thượng còn soạn bốn tác phẩm khác nhỏ hơn, về Luận lý học và Nhận thức luận.⁵

Nhà trừ tác về nghệ thuật và thi ca nổi tiếng, thuộc dòng Bà-la-môn tên Ānandavardhana có soạn một *luận thích* (*vivṛtti*) về *Lượng quyết định luận thích* (*pramāṇa-viniścaya-tīkā*) của Pháp Thượng. Tác phẩm này hiện không còn⁶.

Một *luận thích* khác về cùng tác phẩm trên [*Lượng quyết định luận thích* (*pramāṇa-viniścaya-tīkā*) của Pháp Thượng] cũng được Jñānaśī, ⁷ người Cashmere thuộc dòng Bà-la-môn soạn thảo. Bản dịch tiếng Tây Tạng tác phẩm này còn được lưu trữ trong tạng Tanjur. Và cuối cùng, một vị thuộc dòng Bà-la-môn, hiệu là Đại Bà-la-môn (Great Brahmin), thực hiện luận giải về Lượng thích luận (*pramāṇa-vārttika*) theo dạng chú giải thêm cho rõ nghĩa (*tīkā-comprehensive*), được trình bày theo tầm mức rất lớn. Không may, ông ta không hoàn thành được tác phẩm này. Phần mở rộng chỉ gồm luận giải về phẩm thứ nhất (theo thứ tự thông thường) và ngay cả điều ấy cũng không hoàn chỉnh. Tuy nhiên nó được bổ sung đầy đủ trong tạng Tanjur của Tây Tạng.⁸ Toàn bộ tác phẩm lẽ ra được bổ sung không ít hơn 4 phẩm, giống như tác phẩm chú giải của Yamāri thuộc trường phái luận giải luận lý triết học thứ III.

Trong số những học giả Tây Tạng, Rgyal-tshab, đệ tử của Ngài Tông-khách-ba, có nhiều quan hệ thân thiết với trường phái này và có thể được công nhận là người kế thừa trong truyền thống Tây Tạng. Sư đã lập nên bộ môn Luận lý học do chính mình nghiên cứu ra và chú giải hầu như toàn bộ những luận giải của Trần-na (*Dignāga*) và Pháp Xứng (*Dharmakīrti*)⁹.

¹ Cp. Rājataranginī, IV. 498– “Vua cho đó là một điềm lành khi Sư Pháp Thượng đến nước mình, vì vua nằm mộng thấy một mặt trời mọc ở hướng Tây (Ấn Độ)”. Bài kệ do A. Stein dịch này phải được điều chỉnh lại, vì thuật ngữ *Ācārya Dharmottara* (*A-xà-lê Pháp Thượng*) là danh xưng chính thức mà lại bị bỏ qua. Cho phép được chấp nhận khoảng thời gian 20 năm theo niên đại học truyền thống biên niên sử của Cashmere. Chúng ta có được thời gian năm 800 sđl. là khi *Ācārya Dharmottara* (*A-xà-lê Pháp Thượng*) đến hoàng hoá tại Cashmere.

² Tātp., 109, 189.

³ Mdo, vol, 109, 110.

⁴ Nguyên văn: *literal interpretation*.

⁵ *Pramāṇa-parīṣkā*, *Apoha-prakaraṇa*, *Paraloka-siddhi*, *Kṣaṇa-bhanga-siddhi*, tất cả có trong Mdo, vol, 112.

⁶ Dường như xuất xứ từ đoạn văn trong luận giải về Dhvanyāloka của Ānandavardhana, p. 233 (ed. Kāvya-mālā) cho rằng Ānandavardhana đã soạn *Pramāṇa-viniścaya-tīkā-vivṛtti*, là một chú giải về luận giải của Pháp Thượng về *Lượng quyết định luận* (*pramāṇa-viniścaya*) của Pháp Xứng (*Dharmakīrti*), và Pháp Thượng còn cho gọi tên tác phẩm của mình một cách mỉa mai là *Dharmottamā*. Đây là cách duy nhất để hiểu đoạn văn mà không cần đính chính nhiều, nếu không thì ta phải đọc *Dharmottarāyām*, cp. G. Bühler, Cashmere report, p.65 ff. H. Jacobi, p.144 của tái bản dịch phẩm của Dhvanyāloka, và tác phẩm “*Theory of Cognition of the later Buddhists*” của tôi (tác giả– Stcherbatsky), (Russian edition, St. Petersburg, p. XXXV. n.2)

⁷ Tác giả này thường được trích dẫn là Jñānaśī, cp. SDS p. 26 (Poona, 1924), *Parīśuddhi*, p. 713, nhưng có hai tác giả có thể được trích dẫn như thế: Jñānaśībhadrā và Jñānaśīmītra. Cp. S. Vydyābhūṣaṇa, *History*, p.341 ff. Tārānātha, p.108 chỉ đề cập đến Jñānaśīmītra sống vào triều đại Nayapāla.

⁸ Tanjur, Mdo, vol. Pe.

⁹ Các Đại luận (*tīk-chen*) của sư, được xếp trong Tập lượng luận (*pramāṇa-samuccaya*), *Lượng thích luận* (*pramāṇa-vārttika*), *Lượng quyết định luận* (*pramāṇa-viniścaya*), *Chính lý nhất đích luận* (*nyāya-bindu*), và *Quan tướng thuộc luận* (*sambandha-parīkṣāprakaraṇa*), sao chép từ Mus. As. Petr. Về mối quan hệ giữa 2 người đệ tử của Ngài Tông-khách-ba,

14. TRƯỜNG PHÁI THỨ III HAY TRƯỜNG PHÁI TÔN GIÁO LUẬN GIẢI TRIẾT HỌC

Cũng giống như trường phái trước, trường phái này nỗ lực trình bày ý nghĩa sâu màu trong các luận giải của Pháp Xứng (Dharmakīrti) và hiển bày những khuynh hướng cực kỳ vi mật. Nó cũng xem những biểu trưng của trường phái đầu tiên, trường phái của ý nghĩa trực tiếp, với sự xem thường lớn lao. Tuy nhiên, cả hai trường phái đều hoàn toàn khác biệt nhau trong định nghĩa đối với họ điều gì là trung tâm và là mục tiêu tối hậu của hệ thống. Mục tiêu của *Lượng thích luận* (pramāṇa-vārttika), theo trường phái này, hoàn toàn không phải là luận giải về Tập lượng luận (pramāṇasamuccaya) của Trần-na (Dignāga), là tác phẩm thuần túy về Nhận thức luận lý học, mà luận giải về toàn bộ kinh điển Đại thừa đã xá lập sự hiện hữu, trí năng và những đặc điểm khác của Đức Phật, về điều được gọi là Pháp thân 1 của Ngài về cả hai phương diện *tự tính thân*² và *trí thân*.³ Tất cả những phân phê bình hay luận lý của hệ thống này đều chẳng có gì khác hơn là chuẩn bị sẵn sàng cho nền tảng một học thuyết mới thuần túy siêu hình. Điểm trung tâm, phần quan trọng nhất trong luận giải của Pháp Xứng (Dharmakīrti) được đưa vào. Theo trường phái này, phẩm thứ nhì (theo thứ tự truyền thống) của Lượng thích luận (pramāṇa-vārttika), phẩm đề cập đến Lượng (nhận thức chính xác của chúng ta), và trong trường hợp đó, đề cập đến những vấn đề tín ngưỡng, đối với Phật pháp chính là những vấn đề về Luận lý học Phật giáo.

Người sáng lập trường phái này là Prajñākara Gupta, dường như là người dân vùng Bengal. Cuộc đời của ông không được Tārānātha ghi lại, nhưng ông có nói rằng Gupta là một cư sĩ Phật giáo sống vào thời vua Mahāpāla (? Nayapāla), người kế vị vua Mahīpāla vào triều đại Pal. Dữ kiện này sẽ đưa niên đại của Gupta đến thế kỷ thứ XI t. Tuy nhiên điều này khó chính xác, vì tác phẩm của ông được Udayana-ācārya⁴ sống vào thế kỷ thứ X trích dẫn.⁵ Ông có thể là người sống cùng thời với Udayana-ācārya. Ông ta chú giải phẩm 2–4 của *Lượng thích luận* (pramāṇa-vārttika), chừa lại phẩm thứ nhất (theo thứ tự truyền thống) như đã được chú giải bởi chính tác giả. Tác phẩm này được bổ sung, trong bản dịch tiếng Tây Tạng, thành 2 cuốn đồ sơn trong tạng Tanjur, luận giải về phẩm thứ nhì chiếm đầy một cuốn. Tác phẩm không được gọi bằng tựa đề thông thường là *luận thích* (tikā), mà gọi là *trang nghiêm* (alan kāra) và tác giả rất nổi tiếng và thường được trích dẫn với tên là Pháp sư Trang Nghiêm.⁶ Với danh hiệu này, sư muốn gợi ý một luận giải chân thực phải đòi hỏi nhiều không gian và như thế cũng đòi hỏi người nghiên cứu phải có một năng lực thông hiểu phi thường như thế thì khó có thể tìm ra được. Do vậy, ông ta soạn một bộ ‘*luận-trang nghiêm*’ ngắn để gợi ý những điểm quan trọng nhất của học thuyết cho những ai ít có năng khiếu. Ông ta kịch liệt phản bác Devendrabuddhi và phương pháp của ông chỉ khảo sát về ý nghĩa trực tiếp. Ông gọi Devendrabuddhi là kẻ xuẩn ngốc.

Khai-dub và Rgyal-tshab theo phương pháp của họ khi chú giải Lượng thích luận (pramāṇa-vārttika), cp. Lon-dol (Kloñ-rdol) lama's Gtan-tshings-rig-pa-miñ-gi nām, f.2a (A. Vostrikov).

¹ Dharma-kāya; e: Cosmical Body.

² Svabhāva-kāya = ño-bo-ñid-sku; e: absolute existence.

³ Jñāna-kāya = ye-śes-sku; e: absolute knowledge.

⁴ ācārya: quỳ phạm sư, giáo thụ sư, pháp sư.

⁵ Parīśuddhi, p. 730.

⁶ Rgyam-mkham-po; s: *alankāra-upādhāya*; e: Master of the Ornament.

Đệ tử của Prajñākara Gupta có thể được phân chia thành ba hệ phái, các vị chủ trương riêng từng phái là Jina, Ravi Gupta, và Yamāri. Jina¹ là người đệ tử kiên định và hăng say nhất của Prajñākara Gupta và là người xiển dương tư tưởng thầy mình. Thứ tự chân xác của các phẩm trong *Lượng thích luận* (*pramāṇa-vārttika*), theo ông là như sau: phẩm đầu tiên đề cập đến *lượng*, bao gồm Luận lý học Phật giáo, được tiếp theo bởi phần khảo sát về tri giác, về tỷ lượng và tha lượng trong các phẩm thứ 2, 3 và 4. Thứ tự rõ ràng và tự nhiên này đã bị hiểu lầm và đảo lộn bởi Devendrabuddhi ngốc nghếch, người đã bị lạc đường bởi chính Pháp Xứng (Dharmakīrti) đã có lúc chỉ viết luận giải một phẩm qua thể kệ tụng, bằng lý do này hay lý do khác, có lẽ đó là phẩm khó nhất, và Pháp Xứng (Dharmakīrti) đã tự chọn phẩm này để chú giải khi đã về già, cảm thấy không thể hoàn chỉnh toàn bộ bản luận giải. Jina đã kết tội Ravi Gupta đã không hiểu hết được thầy mình.

Ravi Gupta là đệ tử trực tiếp của Prajñākara Gupta. Phạm vi hoạt động của ông ta, tuy vậy, dường như là ở vùng Cashmere nơi có lẽ ông sinh sống cùng thời với Jñānaśrī.² Ông là người tiêu biểu của khuynh hướng ôn hoà hơn là Jina. Thứ tự chân xác của các phẩm trong *Lượng thích luận* (*pramāṇa-vārttika*), theo ông là thứ tự đã được Devendrabuddhi thừa nhận. Mặc dù về sau, theo quan điểm riêng của ông, Devendrabuddhi không phải là người xuất sắc lắm, nhưng tuy nhiên Devendrabuddhi cũng không đến nỗi là người ngốc nghếch nhầm lẫn thứ tự các phẩm trong một luận giải quan trọng của thầy mình. Mục tiêu của Pháp Xứng (Dharmakīrti) là, theo quan điểm của ông, đó là xác lập một nền tảng triết học cho Phật giáo Đại thừa như là một tôn giáo, và cũng chỉ luận giải một phần hệ thống Luận lý học của Trần-na (Dignāga) mà thôi.

Đại biểu cho nhánh thứ 3 của trường phái Prajñākara Gupta là Yamāri.³ Ông ta là môn đệ trực tiếp của Jñānaśrī người Cashmere, nhưng phạm vi hoạt động của ông dường như là ở vùng Bengal. Theo Tārānātha, ông sống cùng thời với vị đại Bà-la-môn Sankarānanda, đại biểu sau cùng của trường phái Cashmere, dưới thời vua Nayapāla vào triều đại Pal.⁴ Điều này sẽ đưa cả hai tác giả này trở lại thế kỷ thứ XI stl. Tinh thần hoà giải của Ravi Gupta vẫn nổi bật trong Yamāri. Tác phẩm của ông tràn đầy những luận chiến gay gắt với Jina, người mà ông ta lên án là đã hiểu lầm tác phẩm của Prajñākara Gupta. Yamāri cũng nghĩ rằng Devendrabuddhi với tư cách môn đệ trực tiếp của Pháp Xứng (Dharmakīrti) không thể tái lập một việc cơ bản như là trật tự các phẩm trong *Lượng thích luận* (*pramāṇa-vārttika*) như vậy.

Tác phẩm của Yamāri gồm chú giải về tất cả 3 phẩm trong luận giải của Prajñākara Gupta. Nó gồm 4 bộ lớn trong tạng Tanjur của Tây Tạng, và hiển nhiên là được diễn đạt bằng mức độ nhận thức như chú giải của người đương thời với ông, là nhân vật tiêu biểu cuối cùng của trường phái Cashmere, Bà-la-môn Sankarānanda.

Có một ấn tượng lạ là các tác giả của trường phái luận giải thứ ba này đều là cư sĩ và hình như đều tu theo Mật tông.

Trường phái này, chúng ta nên biết, không được đặc biệt kế thừa ở Tây Tạng. Theo truyền thống hiện hành của các học giả Tây Tạng, Prajñākara Gupta đã dịch *Lượng thích luận* (*pramāṇa-vārttika*) từ lập

¹ Không được Tārānātha đề cập đến, tên ông ta trong tiếng Tây Tạng là *Rgyal-ba-can* ám chỉ nguồn gốc tiếng Sanskrit là Jetavān. Sống sau Ravi Gupta, là môn đệ của Prajñākara Gupta, ông ta phải sống vào thế kỷ thứ XI.

² S. Vydyābhūṣaṇa, History, p.322, đã nhầm lẫn Ravi Gupta này với một tác giả khác sống vào thế kỷ thứ VII, Cp. Tārānātha, p.113 và 130.

³ Theo Tārānātha, p.177 (text), dường như ông ta là một cư sĩ và theo pháp mật tông (tantrist)

⁴ Đoạn văn này trong cuốn lịch sử của Tārānātha, p.188, đã được phiên dịch bởi Wassilieff, p. 239, vì ý nghĩa mà trích dẫn từ Sankarānanda vốn có căn cứ từ bản văn của Pháp Thượng (Dharmottara), và cũng giống như cách của Schiefner (!), nghĩa là “bởi sự thật là đoạn văn về Sankarānanda xuất xứ từ luận văn của nhà luận giải Pháp Thượng (Dharmottara), rõ ràng đây là sự nhầm lẫn, xuất phát từ trường hợp những đoạn văn này bị thêm vào như là phần ghi chú thêm ngoài lề trong bản sao của dịch giả Gsham-phan-bzañ-po”.

trường của những người theo thuyết Tương đối cực đoan,¹ thuộc Quy mật luận chứng phái Trung Quán tông.²

Nguyệt Xứng,³ thượng thủ của tông này, không chấp nhận toàn bộ cải cách của Trần-na (Dignāga) và ưa thích lối Luận lý học duy thực từ trường phái Nyāya của Bà-la-môn hơn, nhưng Prajñākara Gupta tưởng rằng có thể chấp nhận sự cải cách của Trần-na (Dignāga) với điều kiện là phải giống với Nguyệt Xứng (Candrakīrti), có nghĩa là cái tuyệt đối không thể được nhận thức bởi toàn thể phương pháp Luận lý học.

Quan điểm của Tịch Hộ⁴ và Liên Hoa Giới⁵ cũng như vậy. Mặc dù hai vị này đã học tập hệ thống của Trần-na (Dignāga) và đã làm rạng danh trường phái ấy, nhưng họ là những người thuộc Trung quán tông

¹ Extreme Relativist.

² Prāsāṅgika: còn gọi Cụ duyên tông 具緣宗, ứng thành tông 應成宗; Qui mật biện chứng phái 歸謬辯證派; Qui mật luận chứng phái 歸謬論證派. Trung quán tông.

³ Candrakīrti: 月稱; tk. 6/7;

Được xem là → Luận sư quan trọng nhất trong tông → Trung quán sau → Long Thụ. Sư quê ở Nam Ấn, xuất gia từ lúc nhỏ tuổi. Nhân lúc đọc trứ tác của Long Thụ, Sư bỗng hiểu ý. Sau, Sư trở thành viện trưởng của → Na-lan-đà và viết nhiều bài luận chú về các tác phẩm của Long Thụ. Các tác phẩm quan trọng của Sư là *Minh cú luận* (明句論; nguyên bản → Phạn ngữ), *Nhập trung quán luận* (入中觀論). Tương truyền rằng, trong một cuộc hành trình truyền Pháp về hướng Nam, Sư đã giáo hoá rất nhiều người. Sư sống rất thọ, nhưng chắc chắn là không thọ đến 300 (!) tuổi như sử sách Tây Tạng thuật lại.

Các tác phẩm còn lưu lại của Sư (trích): 1. *Minh cú luận* (s: *prasannapadā*), gọi đủ là *Trung quán minh cú luận* (s: *madhyamakavṛtti-prasannapadā*), tác phẩm chú giải *Trung quán luận* (*madhyamaka-sāstra*) của Long Thụ (*nāgārjuna*) duy nhất bằng nguyên văn Phạn ngữ (*sanskrit*), bản Tạng ngữ cũng còn; 2. *Nhập trung quán luận* (*madhyamakāvatāra*), chỉ còn bản Tạng ngữ; 3. *Nhập trung luận thích* (*madhyamakāvatāra-bhāṣya*), chỉ còn bản Tạng ngữ; 4. *Nhân duyên tâm luận thích* (*pratītya-samutpāda-hṛdaya-vṛtti*), một tác phẩm chú giải *Nhân duyên tâm luận tụng* (*pratītyasamutpāda-hṛdaya-kārikā*), được xem là của Long Thụ, chỉ còn bản Tạng ngữ; 5. *Thất thập không tính luận thích* (*śūnyatā-saptatīvṛtti*), chú giải *Thất thập không tính luận* (*śūnyatā-saptati*) của Long Thụ. Long Thụ (và Parahita) cũng có soạn một tác phẩm dưới tên này. Chỉ còn bản Tạng ngữ; 6. *Lục thập tụng như lý luận thích* (*yukti-ṣaṣṭhikā-vṛtti*), luận giải *Lục thập tụng như lý luận* (*yukti-ṣaṣṭhikā*), một tác phẩm được xem là của Long Thụ, chỉ còn bản Tạng ngữ; 7. *Bồ Tát du-già hành từ bách luận thích* (*bodhi-sattvayogācāra-catuhśataka-ṭīkā*), chú thích bộ *Tứ bách luận* (*catuḥśataka*) của → Thánh Thiên (*āryadeva*), chỉ còn bản Tạng ngữ; 8. *Trung quán luận tụng* (*madhyamaka-sāstra-stuti*).

⁴ 寂護; S: *sāntarakṣita*; 750-802;

Cao tăng Ấn Độ thuộc → Trung quán tông, người truyền bá Phật pháp sang Tây Tạng thời kì đầu. Quan niệm của Sư là Trung quán nhưng có tính chất dung hoà với Duy thức và vì vậy, Sư và đệ tử giỏi là Liên Hoa Giới (s: *kamalaśīla*) được xem là đại biểu của hệ phái Trung quán-Duy thức (*madhyamaka-yogācāra*). Một trong những trứ tác quan trọng của Sư mang tên *Chân lý tập yếu* (s: *tattvasaṃgraha*).

Sư không phải là Cao tăng đầu tiên sang Tây Tạng hoàng hoá, nhưng là người đầu tiên để lại dấu vết đến bây giờ. Sư quê tại Bengal (Đông Bắc Ấn) và có giữ một chức giảng sư tại viện → Na-lan-đà (*nālandā*). Nhận được lời mời của vua Tây Tạng là → Tri-song Đet-sen (Hán Việt: Ngật-lật-sang Đề-tán; t: *trhisong detsen* [*khriṣroṅ ldeḅtsan*]), Sư liền thu xếp hành lí đến Tây Tạng. Cuộc hành trình của Sư đến Tây Tạng đầy vất vả và chông gai và điều quan trọng nhất là rất nhiều thiên tai xảy ra trong thời điểm này. Những dấu hiệu này được quần chúng xem là dấu hiệu chống đối Phật pháp của các thần linh tại miền núi cao và nghe lời vua Tri-song Đet-sen, Sư trở về Ấn Độ và khuyên vua nên thỉnh cầu → Liên Hoa Sinh đến giáo hoá. Chỉ một thời gian ngắn sau đó, Liên Hoa Sinh đặt chân đến Tây Tạng với tư cách của một người chinh phục tà ma, gây ấn tượng lớn và thuyết phục được niềm tin của người xứ này.

Sau khi được Liên Hoa Sinh dọn đường, Sư đến Tây Tạng một lần nữa và cùng với Liên Hoa Sinh thành lập ngôi chùa Phật giáo đầu tiên tại Tây Tạng, đó là chùa Tang-duyên (t: *saṃye* [*nsam-yas*]), nằm phía Đông nam thủ đô Lha-sa. Sư là người đầu tiên thực hành nghi lễ → Thụ giới cho người Tây Tạng. Sư hoàng hoá 13 năm tại chùa Tang-duyên và trong thời gian này, rất nhiều kinh sách được phiên dịch từ Phạn ngữ (*sanskrit*) sang tiếng Tây Tạng. Theo các nhà Ấn Độ học thì Sư mất năm 802 vì bị móng ngựa (hoặc lừa) đạp.

⁵ Liên Hoa Giới (蓮華戒; *kamalaśīla*). Đệ tử của Tịch Hộ. Thời đó, hai vị này đại diện cho tông Trung quán-Duy thức

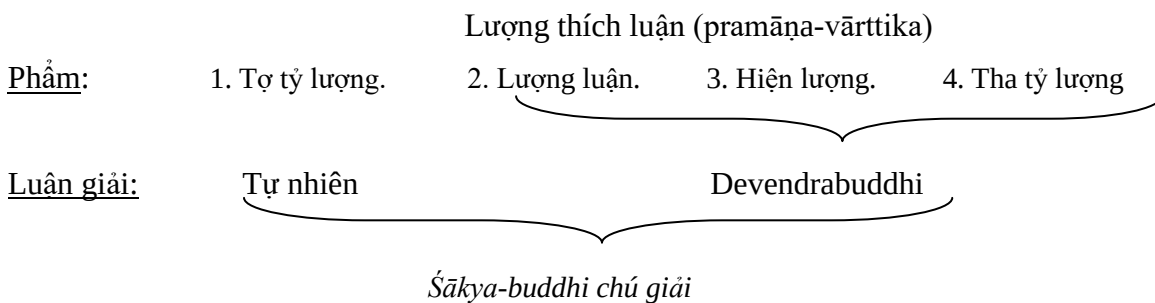
và là những người nhiệt thành. Điều này rõ ràng thể hiện từ trong các tác phẩm khác của họ. Họ thuộc về trường phái hỗn hợp là Trung quán-Du-già hành tông (*yogācāra-mādhyamika*) hoặc Trung quán Y tự khởi tông (*svātantrika-mādhyamika*).

Một luận điểm hoàn toàn khác biệt được một trường phái Tây Tạng chiếm lĩnh, do các học giả thuộc dòng Tát-ca (*Śākya*)¹ khoáng trương. Tác giả này chủ trương rằng Luận lý học là một môn học cực kỳ báng bổ, chẳng có chút tinh thần Phật pháp tí nào, chỉ giống như y học hoặc khoa học. Nhà sử học nổi tiếng Bồ-đốn (Bu-ston Rin-poche) cũng chia xẻ cùng quan điểm như vậy. Nhưng dòng Cách-lỗ (Gelugpa) đang chiếm ưu thế lúc bấy giờ không đồng ý với quan điểm này và công nhận tư tưởng trong nền Luận lý học của Pháp Xứng (Dharmakīrti) là một nền tảng chắc thực của Phật giáo như là một tôn giáo. Biểu đồ sau đây chỉ bày rõ ràng sự tương quan của các trường phái khác nhau trong khi chú giải *Lượng thích luận* (*pramāṇa-vārttika*).

BIỂU ĐỒ

CHỈ BÀY SỰ LIÊN QUAN NHAU CỦA 7 BỘ LUẬN VÀ CHÚ GIẢI VỀ *LƯỢNG THÍCH LUẬN* (*PRAMĀṆA-VĀRTTIKA*). NĂM TRONG SỐ ĐÓ KHÔNG ĐƯỢC ĐỀ CẬP TRONG PHẨM ĐẦU TIÊN CỦA BỘ LUẬN.

I. Trường phái luận giải luận lý triết học



Đối với trường phái này, chúng ta cũng phải đề cập đến Vinītadeva, người đã không chú giải Lượng thích luận (pramāṇa-vārttika), nhưng chú giải nhiều tác phẩm khác của Pháp Xứng (Dharmakīrti).

Trong số những tác giả Tây Tạng, Khai-đub (Mkhas-grub) thuộc về trường phái này.

¹ Kun-dgaḥ-rgyal-mthsan, dòng thứ 5 của các Đại Lạt-ma thuộc Tu viện Tát-ca (Sa-skya= pāṇḍu-bhūmi). Một trường phái của → Phật giáo Tây Tạng, mang tên ngôi chùa Tát-ca – Tát-ca nghĩa là *Đất xám*. Theo lời khai thị của A-đề-sa, chùa Tát-ca được xây dựng năm 1073 và các cao tăng chùa này tập trung truyền pháp Kim cương thừa với tên Tây Tạng là Lam-dre.

Trường phái này tập trung công sức tu tập và tổ chức lại các kinh sách của giáo pháp *Tan-tra*, nhưng cũng có nhiều đóng góp cho Nhân minh học Phật giáo và có ảnh hưởng lên nền chính trị Tây Tạng giữa thế kỉ 13 và 14. Phái này được trở thành độc lập là nhờ công của năm vị → Lạt-ma sống từ 1092 đến 1280. Đó là: Sa-chen Kun-ga Nying-po (1092-1158), hai người con trai là So-nam Tse-mo (1142-1182) và Drak-pa Gyal-tsen (1147-1216), người cháu Sa-kya Paṇ-đi-ta (1182-1251) và Chog-yal Phag-pa (1235-1280). Tất cả năm vị này đều được xem là hoá thân của → Văn-thù (s: *mañjuśrī*) và thuộc gia đình Khon. Trong năm vị thì Sa-kya Paṇ-đi-ta là có ảnh hưởng lớn nhất, giáo pháp của ông bao trùm nhiều ngành khoa học khác nhau. Khả năng về → Phạn ngữ (*sanskrit*) vang đến Ấn Độ và Mông Cổ và sau đó ông được mời đi Mông Cổ thuyết pháp và trường phái Tát-ca lan rộng tại Trung Tây Tạng năm 1249. Trong các thế kỉ sau, phái Tát-ca đóng một vai trò quan trọng trong đời sống tôn giáo Tây Tạng và gây cả ảnh hưởng đến → Tông-khách-ba và tông của Sư là → Cách-lỗ (t: *gelugpa*).

II. Trường phái phê phán- Cashmere

Lượng thích luận (pramāṇa-vārttika)

Phẩm: 1. Tợ tỷ lượng. 2. Lượng luận. 3. Hiện lượng. 4. Tha tỷ lượng

Luận giải: Tự nhiên

Chú giải bởi học giả Śāṅkarānanda (chưa hoàn chỉnh).

Các luận giải tiếng Tây Tạng của Rgyal-tshab.

Đối với trường phái thuộc về Pháp Thượng (Dharmottara) này, người đã luận giải về Lượng quyết định luận (pramāṇa-viniścaya) và Chính lý nhất đích luận (nyāya-bindu), và Jñānaśrī (bhadrā), người đã luận giải tác phẩm đầu tiên trong 3 tác phẩm trên. Họ không chú giải Lượng thích luận (pramāṇa-vārttika).

III. Trường phái tôn giáo thuộc vùng Bengal

Lượng thích luận (pramāṇa-vārttika)

Phẩm: 1. Tợ tỷ lượng. 2. Lượng luận. 3. Hiện lượng. 4. Tha tỷ lượng

Luận giải: Tự nhiên

Trang nghiêm Lượng thích luận

(pramāṇa-vārttika slankāra) của Prajñākara Gupta

chú giải của
Ravi Gupta

Chú giải của Jina

chú giải của Yamāri,

đệ tử của Jñānaśrī

Các trường phái này như đã được biết, là không có sự tương tục ở Tây Tạng.

Ghi chú: Chiều của các mũi tên biểu thị khuynh hướng đối nghịch nhau.

15. LUẬN LÝ HỌC PHẬT GIÁO VÀ XUNG ĐỘT GIỮA THUYẾT DUY THỰC VÀ DUY DANH ẮN ĐỘ.

Cao trào tư tưởng Phật giáo lớn mạnh trong nền triết học Ấn Độ, như đã đề cập, kéo dài được chừng 3 thế kỷ và hoà thành một khúc nhạc trung gian mà sau đó, nền triết học Ấn Độ tiếp tục sinh mệnh lịch sử của nó trong sự vắng bóng các quan điểm Phật giáo đối lập. Mặc dù toàn bộ tín đồ Phật giáo đều sinh sống sát cạnh và ngay phía bên kia dãy Hi-mã-lạp sơn và Phật giáo gây ảnh hưởng nơi quốc gia mới này một nền văn học vĩ đại, tuy nhiên trong sự tương giao giữa hai quốc gia rất hiếm hoi và không khí hiểu biết thông cảm lẫn nhau không thuận lợi mấy. Ấn Độ giữ nguyên vùng đất thánh cho Tây Tạng, nhưng chỉ là Ấn Độ trong quá khứ, là Phật giáo Ấn Độ. Còn bây giờ, Ấn Độ giáo thì hoàn toàn xa lạ với Tây Tạng và dường như chẳng thêm quan tâm đến những gì đang xảy ra ở đó.

Nhưng mặc dù những thắng lợi trong tranh chấp đối với Phật giáo, các trường phái triết học Bà-la-môn nổi lên sau cuộc tranh chấp trong một hoàn cảnh thay đổi đáng kể và một số lấy làm khổ tâm vì sự tồn tại của họ quá ngắn ngủi. Thuyết Duy vật (Materialist) dường như biến mất như một trường phái riêng biệt đồng thời với Phật giáo. Phái Di-man-sai sau khi được hình thành do Ba-la-bạt-già-la (Prabhākara) cũng biến mất cùng với tín ngưỡng cúng tế cổ xưa. Phái Số luận sau khi ra đời với sự lu mờ của tư tưởng Phê-đàn-đa, cũng không còn tồn tại như một trường phái độc lập. Cuối cùng chỉ còn hai trường phái phái tồn tại, mặc dù trong kiểu thức có sự thay đổi đáng kể do ảnh hưởng của Phật giáo, Phê-đàn-đa như một hệ thống tư tưởng nhất nguyên và là nền tảng của nhiều tín ngưỡng thông dụng, còn hợp thể Chính lý-Thắng luận (Nyāya-Vaiśeṣika) như là một trường phái Luận lý học cực kỳ duy thực (ultra-realistis logic). Điều này tương ứng với tình hình đang thịnh hành ở Tây Tạng và Mông Cổ. Chúng ta thấy ở đây sự ngự trị hệ thống nhất nguyên của Trung Quán tông, mà cũng là nền tảng của các tín ngưỡng phổ thông và mặt khác, là hệ thống Luận lý học của Pháp Xứng (Dharmakīrti).

Trong suốt thời gian tồn tại, trường phái Chính lý (Nyāya) luôn luôn đề phòng với nguyên lý tương đồng của hệ quả thuyết duy thực. Nhưng những đối thủ của nó lại đến từ một hướng khác. Bắt nguồn từ tư tưởng duy thực ngây thơ và Luận lý học hình thức, chẳng bao lâu nó bị buộc phải bắt tay với phái Số luận và với Phật giáo. Từ thế kỷ thứ VI đến thế kỷ thứ X, nó chống chọi với các trường phái Luận lý học Phật giáo là những phái duy danh và những đối thủ kiên định của thuyết duy thực.

Như đã đề cập ở trên, hai trường phái độc lập là đứng đầu chủ thuyết Duy thực cực đoan nhất ở Ấn Độ. Đối với họ không phải chỉ là Vũ trụ (Universal), mà tất cả các mối tương quan khác đều là có thực, hoặc là có “ý nghĩa” chân thực,¹ có tính thực tại khách quan và giá trị khách quan. Đó là một phía là phái Chính lý-Thắng luận, và một bên là phái Di-man-sai. Đối thủ của họ là hệ thống học thuyết của phái Số luận và sơ kỳ Phật giáo nguyên thủy, Phật giáo Đại thừa và Học thuyết Vệ-đà là hệ quả tất yếu sau đó. Những trường phái này tấn công học thuyết Duy thực và chứng minh một dạng học thuyết Duy danh, nó khước từ thực tại khách quan của Toàn thể (Universal) và của phạm trù Bản hữu (Inherence). Hiệu quả của thuyết Duy danh cực đoan không giống như hai trường phái trên. Khuynh hướng Duy thực cực đoan của phái Chính lý-Thắng luận không nhượng bộ chút nào khi tấn công vào Phật giáo. Ngược lại, họ cũng có quan điểm Duy thực của họ và không nhượng bộ chút nào ảnh hưởng của Phật giáo. Bị cuốn hút bởi sức mạnh Luận lý học của các đối thủ, các phái Duy thực này rút lui về cố thủ ở những lĩnh vực thâm kín sâu thẳm của thuyết Duy thực tất yếu, thành ra hoàn toàn ngơ ngẩn, nhưng không thể nào tránh khỏi được. Thế nên nghiêm nhiên,² họ từ chối chủ thuyết Duy thực một cách vô lý.³ Họ chứng tỏ một cách cụ thể rằng bất cứ ai kiên quyết làm một nhà Duy thực đến cùng, sẽ chẳng thể nào tránh được con người nói chung với sự phồn thịnh của thực tại khách quan để cuộc sống theo lối duy thực như vậy sẽ trở nên hoàn toàn bất lợi. Các khái niệm Thời, Không, Vũ trụ tiên thiên (Cosmical Ether), Linh hồn tối thượng (Supreme Soul), Ngã cá biệt (Individual Soul), Toàn thể (Universals), các phạm trù Bản hữu (Inherence) đều là thực tại thường hằng phổ biến. Phạm trù Vô thể,⁴ hằng chuyển, tương quan tương thuộc nhau, cái nguyên nguyên, như là rộng lớn trùm khắp..., và thực thể tương quan, như phẩm tính nhạy cảm của các

¹ Padārtha: sự vật 事物, thật thể 實體, đối tượng 對象, luận đề 論題, phạm trù 範疇, ngữ nghĩa 語義.

² Bona fide

³ Ad absurdum

⁴ Non-existence: Vô, vô tự tánh, không tự thể.

pháp, hơn thế nữa, lại là sự tương quan của những mối tương quan—tất cả đều là những thực thể thường hằng và tự bản chất,¹ siêu việt hẳn với những thực thể mà nó tồn tại trong đó. Các học thuyết này càng bị Phật giáo tấn công, thì phái Chính lý càng ngoan cố chống đỡ. Nếu các mối tương quan của chúng là thực tại khách quan tự bản chất, thì tại sao phạm trù Bản hữu (Inherence) lại không phải là thực tại? Nếu nó là thực tại, sao nó không phải là một năng lực độc nhất và trùm khắp,² ở đâu cũng sẵn sàng trong tay để giành lấy bí quyết của các thực thể thống nhất cùng với những phẩm tính của nó?

Tiến trình cứng ngắc này của các quan điểm duy thực này lập tức đã làm dấy lên cuộc tranh luận đầu tiên của các nhà Luận lý học Phật giáo đầu tiên.³

Trong thời kỳ này, phái Chính lý sản sinh ra được hai luận sư nổi bật, là nhà luận giải tác phẩm quan trọng về các cách ngôn của Túc Mục (Gotama-Akṣapāda). Trước tiên là Vātsyāyana

Pakṣilasvāmin,⁴ có lẽ là người đồng thời với Trần-na (Dignāga), không phải chỉ sai lệch với những luận giải truyền thống về các cách ngôn trên. Ông ta đơn giản dựa vào những luận giải súc tích đương thời được truyền miệng vào thời ấy trong nội bộ trường phái bởi người sáng lập nổi danh.⁵ Luận giải này chủ yếu là cung cấp cho Trần-na tư liệu để ngài tấn công vào Học thuyết Duy thực. Nhân vật nổi bật thứ hai của thời kỳ đó, có lẽ là người cùng thời và lớn tuổi hơn với Pháp Xứng, là vị Bà-la-môn xứ Bạt-kỳ (Bhāradvāja) tên Ưu-đề-hữu-đạt-ca-la.⁶ Trong tác phẩm luận giải của mình, ông đã bảo vệ cho Vātsyāyana Pakṣilasvāmin và tấn công kịch liệt Trần-na. Đây là một tác giả tiếm nhiệm lối công kích mãnh liệt và trôi chảy nhất. Ông ta không bận tâm chút nào khi xuyên tạc quan điểm của đối thủ đã trả lời họ bằng những lời nguy hiểm dối trá. Mục tiêu của ông không phải nhằm giới thiệu những thay đổi trong hệ thống triết học, nhưng ông là người đưa ra một vài đặc điểm của thuyết siêu thực (super-realism),⁷ mà ông đã viện dẫn thuật luận chiến sôi nổi và về sau ông còn lưu giữ trong hệ thống ấy.

Trong cùng thời kỳ ấy phải đề cập đến triết gia của phái Thắng luận là Prasastapāda.⁸ Có lẽ ông là người cùng thời nhưng lớn tuổi hơn Trần-na. Trong quan niệm bản thể luận của ông, vẫn hoàn toàn giữ chất duy thực, nhưng luận lý của ông thì ảnh hưởng mạnh mẽ tư tưởng Phật giáo.⁹

Vào thế kỷ thứ IX, phái Chính lý phát sinh nhà luận giải Vācaspati-miśra,¹⁰ một nhân vật có lẽ nổi bật nhất trong số những nhà triết học của Bà-la-môn Ấn Độ. Kiến thức của ông ta bao trùm, tư liệu của ông

¹ Per se

² Cp. Prasastapāda on samavāya.

³ Tuy vậy cũng có một điều, khi các nhà thuộc phái Chính lý tiến hành phát triển nhiều đối chiếu song song với quan điểm Phật giáo. Cũng như Phật giáo, họ cũng khước từ quan niệm tiên thiên về sự chết, tức là niết-bàn theo nghĩa chấm dứt sự sống, mà họ thay vào đó, không phải bằng quan niệm phiếm thần như Phật giáo, mà bằng một quan niệm hữu thần bất diệt. Niết-bàn này cốt ở chỗ hiển mình trong sự suy tưởng về vĩnh cửu và tịch lặng đối với đáng Toàn năng, tức ý nguyện tối cao của Đấng Tự tại chủ—*Īśvara pranidhāna*, như một điều kiện tương tự như người rất thông tuệ được diễn tả trong huyền thoại Tây phương như của M. de Tillemont, một trong các tác phẩm của Mr. de Port Royal.

⁴ Bà-thố-da-na 婆蹉耶那, tác giả của Ni-dạ-da 尼夜耶注 Nyāya bhāṣya, chú giải Ni-dạ-da kinh Nyāya-sūtra của Túc Mục Gautama

⁵ Tiến sĩ W. Ruben trong tác phẩm của ông nhan đề Die Nyāya-sūtra đã có nỗ lực phát hiện ra những tư liệu khác nhau giữa hai triết lý của Túc Mục (Gautama) và Vātsyāyana (Bà-thố-da-na 婆蹉耶那).

⁶ 憂底有達迦羅; s: Uddyotakara

⁷ Học thuyết về sự tiếp xúc (*samikarṣa*) của một pháp không hiện hữu với ý căn (*abhāva indriyeṇa grhyate*)

⁸ Phạ-lạp-sa-tư-tháp-phạ-đạt 帕拉沙斯塔帕達 (s: Prasastapāda). Người soạn tác phẩm 句義法綱要 (梵 Padārthadharṃasamgraha để chú thích Thắng luận kinh (Vaiśeṣika-sūtra)

⁹ Cp. My Erkenntnisstheorie der Buddhisten. Appendix (München, 1924).

¹⁰ Vācaspati-miśra; Bà-giá-tư-bạt-đề-di-tu-la 婆遮斯泊底彌須羅, chú thích kinh Nyāya-sūtra của Túc Mục Gautama.

luôn luôn mới mẻ. Giải thích của ông, dù trong những học thuyết khó và thâm thúy nhất, vẫn rất là sáng sủa. Ông là mẫu mực của tinh thần công bằng không thiên vị. Ông không phải là nhà sáng lập ra học thuyết triết học mới. Nhưng ông là một sử gia về triết học được hấp thụ bởi tinh thần khoa học chân chính. Tác phẩm đầu tiên *Nyāya-kaṇikā* và tác phẩm sau cùng *Nyāya-vārtika-tātparya-ṭīkā* của ông hầu như hoàn toàn dành cho những giải thích và phản bác các học thuyết của Phật giáo.

Đệ tử chú giải sách của ông là A-xà-lê Udayana,¹ chủ yếu cũng có vài tác phẩm bài bác Phật giáo.

Hai tác giả này khép lại thời kỳ cực thịnh lý phái vào cuối thế kỷ thứ X, một thời kỳ với những nỗ lực chống lại các học thuyết Phật giáo.

Những người sáng lập phong trào Tân Chính lý² trong dạng ấy được nổi lên từ sự công kích Phật giáo, là Gangeśa-upādhyāya. Tác phẩm *Tattva-cintāmaṇi* đồ sộ của ông là một phân tích có tính sắp đặt theo mẫu mực của Trần-na và Pháp Xứng. Những lập luận không chính xác cũ xưa trong cách ngôn của Gotama (Túc-mục) bị loại bỏ. Những chỉ giáo cho nghệ thuật tranh luận cũng bị loại ra. Chủ đề chính là Luận lý học. Đối phương thay vì những nhà luận giải Phật giáo lại vắng mặt, ở đây thường là Prabhākara³ và các môn đệ của ông.

Trường phái thứ nhì tự xưng là Duy thực và hỗ trợ cho nó bởi Luận lý học duy thực đó là trường phái Di-man-sai,⁴ đã không làm nên được một bằng chứng chắc thật trung thành với những nguyên lý của thuyết Duy thực như ban sơ. Dưới sự ảnh hưởng phản công của Phật giáo, nó trở nên bị chia thành hai trường phái, một trong hai trường phái ấy đã tạo ra một nhượng bộ quan trọng đối với các khuynh hướng tư tưởng Phật giáo. Những nhượng bộ này đã không đi trọn hành trình chấp nhận tính lý tưởng, hoặc là duy danh của tính Toàn thể (Universals) và từ chối tính Bản hữu (Inherence), nhưng trong một loạt những luận điểm quan trọng, họ vẫn giữ lấy những tư tưởng tuyệt đối duy thực (ultra-realism) của phái Chánh lý. Sáng lập trường phái này là Prabhākara, môn đệ của một luận sư danh tiếng phái Di-man-sai và là đối thủ của Phật giáo tên Kumārila-bhaṭṭa.

Tác phẩm chính của Kumārila-bhaṭṭa là *Ślokavārtika*,⁵ là một giải thích đồ sộ gồm 3500 bài kệ, hoàn toàn chứa đựng những luận chiến với Phật giáo. Tài liệu được thu thập trong *Thích luận kệ* này là về những nguyên lý về Luận lý học Phật giáo, nhưng tuy vậy, rất cặn cọt và rất tối nghĩa. Tác giả là một cây bút luận chiến nhiệt tình, quan tâm đến sự ứng đối trôi chảy lưu loát và sự bất bẻ vặn vẹo dí dỏm hơn là trích dẫn vô tư những quan điểm của đối phương. Luận giải *Pārthasārathi-miśra* của ông thường có nhiều kẻ hở này. Ông cũng là tác giả của một chuyên luận do chính ông tạo, đó là *Śāstra-dīpikā*, chủ yếu là dành để công kích Phật giáo.⁶

Prabhākara thực sự là một đứa con hoang của Phật giáo. Mặc dù có một đệ tử của Kumārila-bhaṭṭa cũng thuộc trường phái này, ông ta đã nổi lên chống lại thuyết siêu duy thực (super-realism) của thầy ông ta và tách khỏi phái ấy để theo các khuynh hướng quan điểm tự nhiên hơn đề theo Kumārila-bhaṭṭa,

Thời, Không, Vũ trụ tiên thiên (Cosmical Ether), chuyển dịch, ý niệm vô sở đắc⁷ đều được nhận biết bởi các giác quan. Prabhākara phản đối quan điểm này. Cảm nhận về cái vô sở đắc,⁸ theo ông, đơn giản là

¹ 優填延那 (s: Udayana ācārya)

² Tân Ni-dạ-da (Nudea Nyāya)

³ Prabhākara: Ba-la-bạt-già-la 波羅..... 羅

⁴ 彌曼差學派 Di-man-sai (Mīmāṃskas) Mīmāṃsā, Mīmāṃsaka, 藏 Dpod-pa-pa): Một trong 6 phái triết học Ấn Độ cổ đại

⁵ Ślokavārtika: Śloka: kệ, tụng, ca, tán; vārtika: giải thích, tăng bổ, đính chính. Nên có thể dịch là Thích luận kệ.

⁶ Về Prabhākara, xem tác phẩm Pañcapadārtha (Chowkhamba) Pārtha-sārathi-miśra's Śāstra-dīpikā passim, bài viết của G. Jhā trong Indian Thought, và trong Prof. H. Jacobi's Festschrift.

⁷ Anupalabdhi; bất đắc, vô sở đắc. Phái Số luận dịch là Bất kiến; e: non-existence:

⁸ Anupalabdhi; bất đắc, vô sở đắc. Phái Số luận dịch là Bất kiến; e: non-existence:

cảm nhận về một nơi chốn rỗng không. Trong quan niệm này ông ta đã đi song hành với Phật giáo. Ông cũng đồng ý với họ vấn đề quan trọng nhất về ảo tưởng do tính không thật của danh xưng.¹ Ông chấp nhận tính tự giác² như là yếu tính của mọi ý thức. Ông thừa nhận nền tảng thống nhất của chủ thể, khách thể và đối tượng của nhận thức³ và nhiều chi tiết khác trong đó ông phản đối với thầy mình, nhưng tán đồng quan điểm Phật giáo, thế nên đã dẫn đến việc tìm kiếm một hệ phái mới của tư tưởng duy thực thuộc phái Chính lý.

Những luận sư Luận lý học thuộc phái Chính lý đứng về phía quan điểm của cựu học thuyết Di-man-sai và phản đối học thuyết của các môn đệ Prabhākara. Thế kỷ tiếp sau đó chứng kiến sự suy thoái và tàn lụi của cả hai trường phái thuộc Di-man-sai. Nhưng một đối thủ mới sung sức của thuyết Duy thực phát khởi trong dạng tái xuất hiện học thuyết Vệ-đà với tất cả mọi chi phái của nó. Một trong những dạng công kích mạnh nhất chống lại thuyết Duy thực từ phía này là Śrīhāṣa.⁴ Trong tác phẩm Khaṇḍana-khaṇḍa-khāḍya, ông thú nhận rằng trong cuộc phản bác chống lại thuyết Duy thực của mình, ông ta đã đứng cùng quan điểm với Trung quán phái Phật giáo, một tình trạng mà Sankara-ācārya⁵ cần trọng cố gắng che đậy. Śrīhāṣa xác nhận rằng ‘bản chất những vấn đề mà các nhà Trung quán phái và các tư tưởng gia (Đại thừa) khác cu rư mang là không thể nào phản bác được.’⁶

Sau sự phân kỳ các bộ phái Phật giáo, trường phái này bị cáo buộc một cách khả nghi là một trong những chi phái khác có sự quy hàng ảnh hưởng của Phật giáo. Các nhà Vệ-đà cáo buộc phái Thắng luận là một dạng Phật giáo trá hình,⁷ vì phái này thừa nhận đặc tính tạm thời của một số thực thể như sự biến dịch, âm thanh, niệm tưởng... Trái lại, phái Thắng luận cáo buộc Phệ-đàn-đa cũng như Phật giáo, là từ chối thực tại cứu cánh của thế giới hiện tượng. Prabhākara thường bị cáo buộc là ‘thân hữu của Phật giáo’⁸ v.v...

Khi những môn đệ của Gangeśa-upādhyāya di cư từ Durbhanga sang Bengal và lập nên ở quê hương họ ở Nuddea, tinh thần chống đối thời cũ xưa dường như tan biến thành một phong thái trầm tĩnh, lặng yên. Trường phái mới tập trung mọi chú ý vào các phương pháp suy luận⁹ và chủ yếu là hết mình tìm kiếm cách giải thích mới và vi tế hơn về mọi đề tài của tiến trình suy luận. Nhân minh luận ở Ấn Độ lại trở về với những gì tinh túy nhất như lúc mới bắt đầu, là một hệ thống của Luận lý học hình thức.¹⁰

Như vậy, lịch sử của Luận lý học Ấn Độ đại biểu cho sự phát triển của hơn 2000 năm với sự trung gian sáng chói của Phật giáo với hơn 300 năm bằng những cuộc luận chiến liên tục với rất nhiều đối thủ.

¹ bheda-agraha = akhyāti; e: non-perception of difference.

² sra-saṃvedana; e: introspection.

³ Tri-putī: pramāṭṛ, pramāṇa, prameya.—e: subject, object and the act of cognition

⁴ Śrīhāṣa; Giới Nhật.

khaṇḍana-khaṇḍa-khāḍya.

⁵ Śankara-ācārya: Thương-yết-la A-xà-lê 商羯羅阿闍梨. Nhà Triết học thuộc phái Phệ-đàn-đa Ấn Độ. Sinh tại Ma-lạp-ba-nhĩ 摩拉巴爾 thuộc Nam Ấn Độ. Sinh và mất khoảng năm 700-750 (Có thuyết cho rằng từ 780-820)Ông kế thừa trực tiếp phương thức Minh tư của Phệ-đàn-đa vaflys luận ‘Vạn vật nhất thể’ của Áo Nghĩa Thư. Ông cũng hấp thu tư tưởng Phật giáo Đại thừa và một ít Kỳ-na giáo, ông đã cải cách đạo Bà-la-môn thành Ấn Độ giáo. Hệ thống Tuyệt đối Nhất nguyên luận của ông cho rằng thế giới hiện thực chỉ là Mayā (huyễn ảo), chỉ có tinh thần (ngã) của cá nhân và nguyên tắc tối cao (Phạm) mới là sự tồn tại đồng nhất bất nhị.

⁶ Cp. Above, p.22, n.2.

⁷ pracchanna-bauddha.

⁸ bauddha-bandhuh

⁹ Túc Nhân minh luận; e: syllogism.

¹⁰ E: Formal logic.

16. LUẬN LÝ HỌC PHẬT GIÁO

TRUNG HOA VÀ NHẬT BẢN

Thời kỳ tiền Phật giáo của Trung Hoa thời cổ đại có được một nền giáo lý rất căn bản và độc đáo về luận lý học,¹ nhưng hiển nhiên là không được sự chú ý của số đông, nên tuyệt nhiên không nối kết được với Luận lý học Phật giáo được giới thiệu bởi những nhà chiêm bái và truyền bá Phật giáo sau này. Nền tân Luận lý học được du nhập từ Ấn Độ vào Trung Hoa hai lần, lần đầu do ngài Chân Đế (Paramārtha), nhà truyền bá Phật giáo vào thế kỷ thứ V và nhà chiêm bái Trung Hoa Huyền Trang vào thế kỷ thứ VII. Ngài Chân Đế truyền bá và dịch thuật ba tác phẩm được gán cho là của ngài Thế Thân: *Duy thức luận* (Ju-shih-lun; Tarka-sāstra), *Phản cật luận* (Fan-chih-lun; pariprccha-sāstra), *Đọa phụ luận* (To-fu-lun; Nigraha-sthāna-sāstra).² Ba bộ luận này được kết tập vào tạng Luận như là 3 đề mục riêng biệt.³ Các bộ luận được kết tập vào thời đó đã có nhiều hơn ba luận giải cũng do ngài Chân Đế dịch. Đề mục sau này của cuốn luận giải trong Tam tạng cho thấy ba bộ luận này dần dần được thu gọn lại thành chỉ còn một tên gồm trong chỉ một bộ, và các luận giải đều bị mất. Nhưng bộ luận riêng biệt này, mặc dù mang tên Duy thức luận (Ju-shih-lun; Tarka-sāstra), cũng chỉ là những phần rời, hầu như trong tất cả ba bộ luận.

Hơn nữa, chúng ta còn có thể thu thập từ các luận giải tiếng Hán nhờ các bản dịch các bộ *Nyāya-mukha* và *Nyāya-praveśa* được kết tập bởi đệ tử của ngài Huyền Trang để được xem đó là ba tác phẩm Luận lý học của ngài Thế Thân, đó là *Tập lượng luận* (Lun-kwei; Vāda-vidhi),⁴ *Luận thức* (Lun-shih; Vāda-vidhāna), và *Tâm luận* (Lun-hsin; Vāda-hṛdaya). Một số các bản rời của các bộ luận này hiện còn đang được lưu giữ thành tập mà ngày nay được đưa vào trong Tam tạng với tên *Duy thức luận* (Ju-shih-lun; Tarka-sāstra).

Cùng thời điểm đó chắc phải đề cập đến phần dịch thuật những tác phẩm về Luận lý học của ngài Vô Trước.⁵

Điểm quan trọng trước nhất của Luận lý học rõ ràng là không để lại hệ quả gì. Không sản sinh ra được một nền văn học luận lý bản địa, chẳng qua đó cũng là nền văn học biểu hiện dưới hình thức luận giải, chẳng phải dưới hình thức những tác phẩm văn học nguyên uỷ. Thực tế là nó dần dần thu gom lại chỉ thành một bộ, và bộ luận đơn độc này còn được lưu giữ cho đến ngày nay với những bản rời, chứng tỏ rằng bộ luận này đã bị lãng quên.

Sự giới thiệu Luận lý học sang Trung Hoa lần thứ hai và từ quốc gia này lan qua Nhật Bản là nhờ ngài Huyền Trang.⁶ Khi từ Ấn Độ trở về, ngài mang theo và dịch hai tác phẩm Luận lý học, một là *Nhân minh chính lý môn luận bản* (*nyāyamukha, nyāyadvāra, nyāyadvāratarka-sāstra*), của ngài Trần-na và *Nhập chính lý môn luận* (*Nyāya-praveśa*) của Thương-yết-la-chủ (*Śāṅkara-svāmin*). Cả hai tác phẩm này đều là những chuyên luận rất ngắn, tóm tắt phần Luận lý học chính của ngài Trần-na với phần điều chỉnh và bổ sung không đáng kể của đệ tử là Thương-yết-la-chủ (*Śāṅkara-svāmin*). Phần triết học và nhận thức luận cũng như phần tranh luận với ngoại đạo đều được bỏ qua trong tác phẩm mới này. Tác phẩm này chỉ mang đặc điểm là một cẩm nang súc tích cho giới nhập môn, trong đó mọi vấn đề phức tạp được làm sáng tỏ một cách cặn kẽ. *Tập lượng luận* (*pramāṇa-samuccaya*), tác phẩm cơ bản của Trần-na, cũng như

¹ Cp. Hu-chih, the development of the logical method in ancient China, Shanghai, 1922, and mH. Maspero's article in T'oung Pao, 1927. Notes sur la logique de Mo-tseu et son école.

² Cp. Borris Vasilliev, op, cit.

³ Cp. Chúng kinh mục lục, Buniu Nạnio 1608 và Lịch đại tam bảo ký, ibid.1504.

⁴ Không phải là Vāda-vidhāna mà Tucci đã thừa nhận.

⁵ Cp. G.Tucci, JBAS, july, 1929, p.452 ff.

⁶ Cp. G.Sugiura, Indian logic as preserved in China, Philadelphia, 1900.

bảy cuốn luận của ngài Pháp Xứng, cũng như nền văn học luận giải đồ sộ và sự phân nhánh và các trường phái, ở Trung Hoa và Nhật Bản đều không hề hay biết.¹ Chắc hẳn đó là điều đã thúc dục ngài Huyền Trang nghiên cứu hệ thống Luận lý học của ngài Trần-na ở Ấn Độ dưới sự hướng dẫn của những luận sư danh tiếng đương thời. Huyền Trang đã chọn dịch chỉ hai cuốn cảm nang súc tích, gần như giống nhau, thật là khó cho chúng ta ngày nay hiểu được đích xác vấn đề. Điều giải thích đáng tin nhất là ngài Huyền Trang quan tâm nhiều nhất đến kinh luận Phật giáo nói chung và chỉ có sự quan tâm ở mức độ trung bình đối với sự nghiên cứu về Luận lý học và Nhận thức luận.

Tuy nhiên, việc giới thiệu Luận lý học Phật giáo vào Trung Hoa lần thứ hai này không phải là không để lại dấu ấn. Sự phát triển đáng chú ý về các bộ luận, luận giải về tác phẩm giáo khoa của Thương-yết-la-chủ (*Śāṅkara-svāmin*) đã được phát khởi. Trong số đó có một đệ tử của ngài Huyền Trang là Khuy Cơ (Kwei-chi), đã xem Luận lý học như là ngành đặc biệt để nghiên cứu. Với một bên là tác phẩm then chốt của ngài Trần-na và mặt khác là tác phẩm của Huyền Trang, Khuy Cơ đã trứ tác một bộ luận gồm 6 cuốn về *Nhập chính lý môn luận* (*Nyāya-praveśa*) của Thương-yết-la-chủ (*Śāṅkara-svāmin*). Đây là một tác phẩm Luận lý học tiêu biểu của Trung Hoa. Đến nay vẫn còn được biết đến với tên gọi là ‘Đại luận.’

Luận lý học Phật giáo Trung Hoa đã được truyền bá sang Nhật Bản vào thế kỷ thứ VII stl. Do một tăng sĩ người Nhật Bản là Đạo Chiếu.² Sư bị thu hút bởi danh tiếng của ngài Huyền Trang nên sang Trung Hoa tham học Luận lý học với sự hướng dẫn riêng của bậc Đại sư. Khi về nước sư lập nên trường phái Luận lý học ở quốc gia mình và sau này được gọi là Nam tự truyền.

Vào thế kỷ sau, một vị tăng có tên là Huyền Phảng³ mang bộ *Đại luận* từ Trung Hoa và các bộ luận khác về Nhật Bản. Sư trở thành người sáng lập một trường phái Luận lý học Nhật Bản mới, sau này có tên là Bắc tự truyền (e: North Hall).

❁ LUẬN LÝ HỌC PHẬT GIÁO

TÂY TẠNG VÀ MÔNG CỔ

Số phận của Luận lý học Phật giáo ở Tây Tạng và Mông Cổ hoàn toàn khác hẳn. Đối với tầng lớp trên của xã hội, ba tác phẩm luận giải của ngài Thế Thân hoàn toàn không được biết đến ở đất nước này, ngoại trừ một vài trích dẫn. Hiềm nhiên nó chẳng bao giờ được dịch hoặc thay thế bởi những văn hệ khác. Nhưng tác phẩm chính của Trần-na, luận giải đồ sộ *Tập lượng luận* (*pramāṇa-samuccaya*) của Jinendrabudhi (Cát-niên-đà-la-bồ-đề 吉年陀蘿菩提), bảy bộ luận của ngài Pháp Xứng, tất cả bảy bộ luận giải đồ sộ về *Lượng thích luận* (*pramāṇa-vārtika*), tác phẩm của ngài Pháp Thượng (Dharmottara) và của nhiều nhà Luận lý học Phật giáo khác, tất cả nền văn học này đều được lưu giữ xứng đáng trong tạng kinh tiếng Tây Tạng. Sự tương giao của Phật giáo Ấn Độ và Phật giáo Tây Tạng có lẽ trở nên sống động sau cuộc viếng thăm xứ tuyết của hai ngài Tịch Hộ và Liên Hoa Giới.⁴ Mọi tác phẩm đặc sắc của Phật

¹ Cp. G.Tucci, JBAS, 1928, p.10. Borris Vasiliev cho rằng người Trung Hoa biết đến Tập lượng luận (*pramāṇa-samuccaya*) chỉ nhờ do nghe nói.

² J: Dōshō; c: Dohshoh. 道昭. Sư đến Trung Hoa vào đời Đường, học với ngài Huyền Trang, rất thân với ngài Khuy Cơ. Tám năm sau, sư trở về Nhật Bản lập thiền viện ở chùa nguyên Hưng, hoằng truyền Pháp tướng tông, gọi là Nam tự truyền 南寺傳 (e: South Hall), hay Phi điều truyền 飛鳥傳. Sư tịch năm , năm 700, thọ 72 tuổi. Được hoá táng theo di chúc của sư. Đây là tăng sĩ Nhật Bản đầu tiên theo cách hoá táng.

³ J: Gemboh; 玄昉, còn gọi là Huyền Phưởng (? -746). Người Đại Hoà (Nara). Là tổ thứ iV của Pháp tướng tông Nhật Bản. Sư xuất gia học đạo với ngài Huyền Uyên ở chùa Long môn. Sư sang Trung Hoa học với ngài Trí Châu 20 năm. Năm 734 sư trở về Nhật Bản, mang hơn 5000 bộ kinh sớ, đặt trung tâm hoằng pháp tại chùa Hưng Phước. Là người đầu tiên được ban từ y ở Nhật Bản.

⁴ 寂護; S: sāntarakṣita; 750-802;

giáo Ấn Độ đều được dịch sang tiếng Tây Tạng ngay tức khắc. Khi Phật giáo Ấn Độ vì những nguyên nhân riêng biệt bị tiêu trầm thì những tác phẩm Luận lý học mang tính độc lập của chư tăng Tây Tạng lại phát sinh, dần dần phát huy và tiếp nối truyền thống Luận lý học Ấn Độ. Nền tảng văn học Luận lý học Tây Tạng bắt đầu vào thế kỷ thứ XII stl. ngay khi ở Ấn Độ Phật giáo bắt đầu bị suy yếu ở miền Bắc Ấn Độ. Lịch sử Phật giáo Tây Tạng có thể được phân làm hai thời kỳ. Thời cổ, là từ trước cho đến thời kỳ ngài Tông-khách-ba (1357-1419), và thời kỳ mới là thời gian sau Tông-khách-ba.

Tác giả đầu tiên biên soạn một tác phẩm độc lập về Luận lý học là Chaba-choikiyi-senge (1109-1169). Ông là người sáng tạo nên một phong cách Luận lý học đặc biệt của Tây Tạng. Ông trứ tác luận giải về *Lượng quyết định luận* (*pramāṇa-viniścaya*) và một tác phẩm Luận lý học độc lập khác theo thể kệ tụng thuộc lòng với giải thích của riêng mình. Học trò của sư là Tsañ-nagpa-tson-đui-senge, cũng như vậy, đã soạn một bộ luận khác¹ về *Lượng quyết định luận* (*pramāṇa-viniścaya*). Các tác phẩm kinh điển Tây Tạng trong thời kỳ này được ra đời nhờ vị đại Lạt-ma thứ V của dòng Tát-ca² tên Sa-skya-Paṇḍita Kungagyal-

Cao tăng Ấn Độ thuộc Trung quán tông, người truyền bá Phật pháp sang Tây Tạng thời kì đầu. Quan niệm của Sư là Trung quán nhưng có tính chất dung hoà với Duy thức và vì vậy, Sư và đệ tử giới là Liên Hoa Giới (蓮華戒 s: kamalaśīla) được xem là đại biểu của hệ phái Trung quán-Duy thức (madhyamaka-yogācāra). Một trong những trứ tác quan trọng của Sư mang tên Chân lí tập yếu (s: tattvasaṃgraha). Tương truyền Liên Hoa Giới tham dự một cuộc tranh luận với Thiền tông tổ chức tại Tây Tạng. Trong cuộc tranh luận đó Liên Hoa Giới thắng lợi và sau đó nhà vua Tây Tạng tuyên bố lấy Trung quán tông làm giáo pháp chính thống.

Sư không phải là Cao tăng đầu tiên sang Tây Tạng hoằng hoá, nhưng là người đầu tiên để lại dấu vết đến bây giờ. Sư quê tại Bengal (Đông Bắc Ấn) và có giữ một chức giảng sư tại viện Na-lan-đa (nālandā). Nhận được lời mời của vua Tây Tạng là Tri-song Đet-sen (Hán Việt: Ngật-lật-sang Đề-tán; t: trhisong detsen [khrisron ldebsan]), Sư liền thu xếp hành lí đến Tây Tạng. Cuộc hành trình của Sư đến Tây Tạng đầy vất vả và chông gai và điều quan trọng nhất là rất nhiều thiên tai xảy ra trong thời điểm này. Những dấu hiệu này được quần chúng xem là dấu hiệu chống đối Phật pháp của các thần linh tại miền núi cao và nghe lời vua Tri-song Đet-sen, Sư trở về Ấn Độ và khuyên vua nên thỉnh cầu Liên Hoa Sinh đến giáo hoá. Chỉ một thời gian ngắn sau đó, Liên Hoa Sinh đặt chân đến Tây Tạng với tư cách của một người chinh phục tà ma, gây ấn tượng lớn và thuyết phục được niềm tin của người xứ này.

Sau khi được Liên Hoa Sinh dọn đường, Sư đến Tây Tạng một lần nữa và cùng với Liên Hoa Sinh thành lập ngôi chùa Phật giáo đầu tiên tại Tây Tạng, đó là chùa Tang-duyên (t: samye [nsam-yas]), nằm phía Đông nam thủ đô Lha-sa. Sư là người đầu tiên thực hành nghi lễ Thụ giới cho người Tây Tạng. Sư hoằng hoá 13 năm tại chùa Tang-duyên và trong thời gian này, rất nhiều kinh sách được phiên dịch từ Phạn ngữ (sanskrit) sang tiếng Tây Tạng.

¹ Gtsañ-nag-pa-brtson-lhgrus-señ-ge.

² Tát-ca phái

薩迦派; T: sakyapa [sa-skyapa];

Một trường phái của Phật giáo Tây Tạng, mang tên ngôi chùa Tát-ca – Tát-ca nghĩa là »Đất xám«. Theo lời khai thị của A-đề-sa, chùa Tát-ca được xây dựng năm 1073 và các cao tăng chùa này tập trung truyền pháp Kim cương thừa với tên Tây Tạng là Lam-dre.

Trường phái này tập trung công sức tu tập và tổ chức lại các kinh sách của giáo pháp Tan-tra, nhưng cũng có nhiều đóng góp cho Nhân minh học Phật giáo và có ảnh hưởng lên nền chính trị Tây Tạng giữa thế kỉ 13 và 14.

Phái này được trở thành độc lập là nhờ công của năm vị Lạt-ma sống từ 1092 đến 1280. Đó là: Sa-chen Kun-ga Nying-po (1092-1158), hai người con trai là So-nam Tse-mo (1142-1182) và Drak-pa Gyalt-sen (1147-1216), người cháu Sa-kya Paṇḍita (1182-1251) và Chog-yal Phag-pa (1235-1280). Tất cả năm vị này đều được xem là hoá thân của Văn-thù (s: mañjuśrī) và thuộc gia đình Khon. Trong năm vị thì Sa-kya Paṇḍita là có ảnh hưởng lớn nhất, giáo pháp của ông bao trùm nhiều ngành khoa học khác nhau. Khả năng về Phạn ngữ (sanskrit) vang đến Ấn Độ và Mông Cổ và sau đó ông được mời đi Mông Cổ thuyết pháp và trường phái Tát-ca lan rộng tại Trung Tây Tạng năm 1249. Trong các thế kỉ sau, phái Tát-ca đóng một vai trò quan trọng trong đời sống tôn giáo Tây Tạng và gây cả ảnh hưởng đến Tông-khách-ba và tông của Sư là Cách-lỗ (t: gelugpa).

Mười tám bộ kinh, luận quan trọng được giảng dạy trong trường phái này (s: aṣṭadaśa-mahākīrtigrantha):

1. Ba-la-đề mộc-xoa kinh (s: prātimokṣa-sūtra); 2. Tì-nại-da kinh (vinaya-sūtra); 3. Hiện quán tạng nghiêm luận (abhisamayālaṅkāra-śāstra), được xem là của Di-lặc; 4. Đại thừa kinh tạng nghiêm luận tụng (mahāyāna-sūtralaṅkāra-kārikā), Di-lặc; 5. Đại thừa tối thượng tan-tra luận (mahāyānottaratantra-śāstra), Di-lặc; 6. Biện trung biên luận tụng (madhyānta-vibhāga-kārikā), Di-lặc; 7. Pháp pháp tính phân biệt luận (dharma-dharmatā-vibhāga), Di-lặc; 8. Nhập bồ-đề hành luận (bodhicāryāvatāra), Tịch Thiên (śāntideva); 9. Căn bản trung quán luận tụng (mūlamadhyamaka-śāstra), Long Thụ (nāgārjuna) tạo; 10. Tứ bách luận (catuḥśataka), Thánh Thiên (āryadeva) tạo; 11. Nhập trung luận (mādhyamāvatāra), Nguyệt Xứng

mtshan (1182-1251). Đó là một chuyên luận văn tắt theo thể kệ tụng kèm theo chú giải của riêng tác giả, nhan đề là Tshadma-rigspai-gter (*pramāṇa-nyāya-nidhi*). Học trò của ngài là Uyugpa-rigspai-senge soạn một bộ luận giải chi tiết về toàn bộ cuốn *Lượng thích luận* (*pramāṇa-vārtika*). Tác phẩm này vẫn còn được đánh giá rất cao bởi người Tây Tạng.

Tác giả về sau của thời kỳ này là Reñdapa-Zhonnu-loḍoi¹ (1349-1412). Ngài là thầy của Tông-khách-ba và là tác giả của nhiều bộ luận độc lập với khuynh hướng chung của hệ thống Luận lý học Trần-na.

Văn hệ Luận lý học trong thời kỳ mới này có thể các tác phẩm có tính hệ thống và cảm nang mang tính giáo khoa. Chính Tông-khách-ba chỉ viết một tác phẩm ngắn “*Nhập môn nghiên cứu bảy chuyên luận của Pháp Xứng*.” Ba đệ tử nổi tiếng của ngài là Rgyal-thsab (1364-1432), Khai-dub (1385-1438), Gendun-dub (1391-1474) đã trứ tác hầu hết cả luận giải về các bộ luận của Trần-na và Pháp Xứng. Văn học phát sinh từ lãnh vực này chưa hề ngưng nghỉ và vẫn còn tiếp diễn cho đến ngày nay. Số lượng các tác phẩm đã được ấn tống khắp các cơ sở in ấn của các tự viện Tây Tạng và Mông Cổ rất là đồ sộ.

Cảm nang giáo khoa để nghiên cứu Luận lý học ở các tu viện hầu như đều được soạn bởi các vị đại Lạt-ma Tây Tạng để đáp ứng cho những trường phái đa dạng do chính họ lập ra trong những tu viện khác nhau. Có một bộ cảm nang giáo khoa theo truyền thống cổ điển của các tu viện thuộc dòng Tát-ca học giả (Sa-skya-Paṇḍita). Trong các tu viện thuộc hệ phái mới do ngài Tông-khách-ba lập có không ít 10 trường phái khác nhau, mỗi trường phái đều có bộ cảm nang giáo khoa và truyền thống nghiên cứu học tập riêng của tông phái mình. Tu viện Ṭaṣiy-lhuñpo³ có riêng ba trường phái⁴ khác nhau với những cảm nang giáo khoa do các vị đại Lạt-ma trong tu viện soạn. Tu viện Sera⁵ có hai trường phái⁶, tu viện Brai-puñ⁷ có hai trường phái,⁸ tu viện Galdan⁹ có ba trường phái.¹⁰ Tất cả trường phái của các tu viện đều theo hoặc là một truyền thống của tu viện mình hoặc là theo truyền thống khác và giới thiệu những cảm nang giáo khoa tương ứng. Tất cả chư tăng Mông Cổ đều theo truyền thống trường phái Goman¹¹ thuộc Tu viện Brai-puñ, là tông phái được lập nên bởi vị Lạt-ma danh tiếng là Jam-yañ-zhad-pa¹² (1648-1722). Con người kiệt xuất này, là tác giả của cả một thư viện gồm những tác phẩm của mọi bộ môn nghiên cứu Phật học. Ngài xuất thân từ vùng Amdo thuộc miền Đông Tây Tạng, nhưng ngài tu học theo tông phái Losaliñ của tu viện Brai-puñ ở miền Trung Tây Tạng. Ngài bất đồng quan điểm với thầy mình, rồi trở về bản xứ, lập nên một tu viện mới, tên là Labrang¹³ ở Amdo. Nó trở nên một nơi nổi tiếng với những bộ môn nghiên

(candrakīrti) tạo; 12. Đại thừa a-tì-đạt-ma tập luận (abhidharma-samuccaya), Vô Trước (asaṅga) tạo; 13. A-tì-đạt-ma câu-xá luận (abhidharmakośa), Thế Thân (vasubandhu) tạo; 14. Tập lượng luận (pramāṇasamuccaya), Trần-na (dignāga) tạo; 15. Lượng thích luận (pramāṇavarttika-kārikā), Pháp Xứng (dharmakīrti) tạo; 16. Lượng quyết định luận (pramāṇaviniścaya), Pháp Xứng tạo; 17. Pramāṇayuktinīti; 18. Trisamvarapravedha.

¹ Ren-mdah-pa-gzhon-nu-blo-gros.

² e: Introduction into the study of the seven treatises of Dharmakīrti.

³ Bkra-śis-lhuñ-po, lập năm 1447 ở Trung Tây Tạng

⁴ 1: Thos-bsam-gliñ grva-tshañ; 2: Dhyil-khañ grva—tshañ, và 3: Śar-rtse grva-tshañ.

⁵ Se-ra, lập năm 1419 ở Trung Tây Tạng

⁶ 1: Se-ra byes grva-tshañ, và 2: Se-ra-smad-thos-bsam-nor-bu-gliñ grva-tshañ

⁷ Hpras-spuñs founded lập năm 1416.

⁸ 1: Blo-gsal-gliñ grva-tshañ và 2: Sgo-mañ grva-tshañ

⁹ Tu viện Dgañidan do Tông-khách-ba thành lập năm 1409

¹⁰ 1: Bvañ-rtse grva-tshañ; 2: Śar-rtse grva-tshañ; và 3: Mñah-ris grva-tshañ,

¹¹ Sgo-mañ.

¹² Hjam-dbyañ-bzhad-pa-nāg-dbañ-brtson-grus.

¹³ Bla-brañ.

cứu sâu sắc nhất và như là thủ đô tâm linh của Mông Cổ. Thật thú vị khi nói rằng Jam-yañ-zhad-pa chính là Leibniz¹ đương thời.

Giáo trình Luận lý học trong các tu viện kéo dài trong 4 năm. Trong suốt thời gian này, hơn 2000 bài kệ tụng về *Lượng thích luận* (pramāṇa-vārtika) của ngài Pháp Xứng được học thuộc lòng. Đây là tác phẩm căn bản (*mulā*) được nghiên cứu trong trường lớp và cũng là tác phẩm duy nhất có nguồn gốc trực tiếp từ Ấn Độ. Những chú giải được nghiên cứu tùy theo cảm nang giáo khoa của một trong 10 trường phái Tây Tạng. Những bộ luận của Ấn Độ, ngay chính cả bộ luận đầu tay của ngài Pháp Xứng, cũng bị bỏ qua, tất cả hoàn toàn được thu gọn lại vào trong các chuyên luận của Tây Tạng.

Ưu thế kỳ đặc nhất mà Tây Tạng dành cho tác phẩm *Lượng thích luận* (pramāṇa-vārtika) của ngài Pháp Xứng là điều đáng lưu ý nhất. Chỉ một mình luận giải này được mọi người đều nghiên cứu. Các tác phẩm của ngài cũng như của ngài Trần-na, Pháp Thượng (Dharmottara), và của những luận sư nổi tiếng khác, ít được chú ý hơn và ngay cả một nửa bị lãng quên bởi những vị Lạt-ma học giả. Lí do theo Vostrikov là, trong chương hai, theo sự sắp xếp thứ tự như truyền thống của *Lượng thích luận* (pramāṇa-vārtika), chương bao gồm nội dung minh chứng Phật giáo như là một tôn giáo. Thật vậy, sự quan tâm của người Tây Tạng đối với Luận lý học chủ yếu là tôn giáo; đối với họ Luận lý học là *ancilla religionis*.² Luận lý học của Pháp Xứng là một vũ khí tuyệt vời để phê phán và phá huỷ một cách biện chứng mọi niềm tin không được bảo chứng bằng kinh nghiệm, nhưng chương 2 của *Lượng thích luận* (pramāṇa-vārtika) đã để lại một kẽ hở cho sự an lập sự phê phán về niềm tin thanh khiết sự hiện hữu của cái Tuyệt đối (e: Absolute) và Đấng toàn năng (Omniscient Being). Tất cả các tác phẩm khác của Pháp Xứng, cũng như của Thế Thân, Trần-na, và Pháp Thượng (Dharmottara) đều có khuynh hướng phê phán quan niệm bất khả tri khi đồng hoá Đấng toàn năng (Omniscient Being) với Đức Phật.

Về thực chất, Luận lý học đã làm nên một vài tiến bộ lớn ở Tây Tạng. Pháp Xứng đã đẩy nền Luận lý học đến hình thái tốt đỉnh của nó. Vai trò của Pháp Xứng ở Tây Tạng có thể sánh với vị trí của Aristote ở châu Âu. Văn hệ Luận lý học Tây Tạng như thế sẽ tương ứng với văn học kinh viện trung cổ châu Âu. Mỗi ưu tư chủ yếu là ở chỗ tóm tắt cực đoan và sự tinh tế kinh viện của mọi định nghĩa trong sự khiển trừ mọi ý niệm khoa học về ba luận thức của phép tam đoạn luận thông thường. Hình thái của tiền đề trong đó phép tam đoạn luận được diễn đạt là không hợp lý, quan trọng là chỉ vì nó có ba luận thức.

Sự trùng hợp của tư tưởng trong cuộc nghị luận cốt ở chỗ mọi phép tam đoạn luận được hỗ tương bởi một phép tam đoạn luận khác nữa. Lý lẽ của phép tam đoạn luận thứ nhất như thế sẽ trở thành luận thức chính của tam đoạn luận thứ hai và tiếp tục cứ như thế, mãi cho đến khi nguyên lý được tiếp cận. Sự nối kết của ý tưởng sẽ được diễn đạt như sau: Nếu có S thì có P, vì có M; đó thực sự là như vậy (có nghĩa là có M thực sự), vì có N; thực sự cũng lại như vậy, vì có O; cứ như thế. Mỗi một trong những lý lẽ này có thể bị loại trừ bởi đối phương, bởi họ cho là nó sai hoặc không chắc chắn. Riêng có một phong cách văn vẻ được tạo ra cho công thức vắn gọn của một chuỗi xích các lí lẽ như vậy, đó được gọi là phương pháp ‘tương tục và suy luận’.³ Sự sáng lập nên phương pháp này được gán cho Lạt-ma Chaba-choikiy-senge.

Như vậy sau sự suy vong của Phật giáo ở Ấn Độ, còn lại ba địa điểm khác nhau ở phương Đông nơi mà Luận lý học được phát triển:

1. Xứ Nuddea ở Bengal, nơi hệ thống phái Chính lý- Thắng luận (*Nyāya-Vaiśeṣika*) Bà-la-môn tiếp tục được phát triển trong hình thái tồn tại sau cuộc đấu tranh với Phật giáo.
2. Ở Trung Hoa và Nhật Bản, nơi có một hệ thống được lập trên cơ sở nghiên cứu luận giải *Nhập chính lí môn luận* (*Nyāya-praveśa*) của Thương Yết La Chủ (*Śāṅkara-svāmin*).

¹ Điều ngạc nhiên là hoạt động tri thức của cả hai nhân vật vĩ đại này gọi lên ý tưởng toàn trí toàn năng ở trong chính họ. Danh xưng của Jam-yañ có nghĩa là “Vị Lạt-ma toàn trí toàn năng – *Kun-mkhye*”, còn danh xưng của Leibniz có nghĩa là ‘der All-und Ganzwiser.’ (E. Du Boise-Reymond).

² Nguyên văn tiếng La-tinh *ancilla religionis*; *ancill* – *a* (*ae*): nữ tỳ, nô tỳ, nô lệ. *religionis*: tôn giáo.

³ Thal-phyir: Bài viết về phương pháp này do A. Vostrikov trình bày.

3. Các tu viện ở Tây Tạng và Mông Cổ, nơi sự nghiên cứu luận giải *Lượng thích luận* (pramāṇa-vārtika) của Pháp Xứng trở thành nền tảng của mọi học thuật.

Trong ba địa điểm này, Tây Tạng là điểm quan trọng nhất. Xứ này đã lưu giữ một cách trung thành những thành tựu của triết học Ấn Độ trong thời hoàng kim của nền văn minh Ấn Độ.¹

Sự phân tích hệ thống này căn cứ trên nguồn gốc Ấn Độ và Tây Tạng, theo kiến thức hạn chế có được, chúng tôi sẽ sắp xếp thành chủ đề chính trong tác phẩm này.

Bản PDF: [Thư Viện Hoa Sen](#)

¹ Để có thêm chi tiết về văn hệ Luận lý học Tây Tạng, xem B. Baradiin, *Những tông phái của Tây Tạng* (bài phát biểu đọc trong cuộc hội thảo tại Viện chúng tôi).

