

T. R. V. MURTI

TRIẾT HỌC TRUNG TÂM CỦA PHẬT GIÁO

NGHIÊN CỨU

TRIẾT HỌC TRUNG QUÁN

A STUDY OF THE MĀDHYAMIKA SYSTEM

TẬP I

THÍCH NHUẬN CHÂU dịch

NHÀ XUẤT BẢN ANANDA VIET FOUNDATION

T.R.V. MURTI – THÍCH NHUẬN CHÂU DỊCH VIỆT

Copyright © 2019 Thích Nhuận Châu & Ananda Viet Foundation

All rights reserved.

ISBN: 978-0-359-98113-7

LỜI GIỚI THIỆU

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

Triết Học Trung Tâm của Phật Giáo: Nghiên Cứu Triết Học Trung Quán là tác phẩm quan trọng của T.R.V. Murti - nhà tư tưởng lỗi lạc trong số những triết gia Ấn Độ của thế kỷ thứ XX. Ông là đại biểu ưu tú nhất cho triết học truyền thống Ấn Độ trên thế giới. Đây là công trình nghiên cứu đầy đủ về Triết học Trung quán, là tác phẩm khảo cứu nghiêm túc được đánh giá là một trong những cuốn sách hay nhất thế giới về Trung quán.

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

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

Tập I chủ yếu là lịch sử Trung quán, vạch lại nguồn gốc ban đầu và quá trình phát triển của Trung quán, biện chứng pháp Trung quán, như là nỗ lực hóa giải những mâu thuẫn gây ra bởi hai truyền thống chính trong triết học Ấn Độ, hữu ngã luận và vô ngã luận. Việc sử dụng biện chứng pháp có thể

được tìm thấy trong sự ‘im lặng’ trứ danh của Đức Phật, trong sự khước từ những suy đoán tư biện (speculate) và suy lường các phạm trù thực tại siêu nghiệm (transcendent reality). Sự phát triển các giai đoạn và trường phái tư tưởng cùng văn hệ Trung quán cùng là ảnh hưởng có thể thấy được của Trung quán vào những nền triết học sau này, đặc biệt là trên Duy thức tông (Vijñānavāda) và Phệ-đàn-đa (Vedānta).

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

Tập II gồm 10 chương, được phân ra làm hai phần, phần đầu là phần chính của tác phẩm, được dành để trình bày toàn bộ phê bình của triết học Trung quán, cấu trúc của biện chứng pháp Trung quán và áp dụng biện chứng pháp Trung quán vào vào các phạm trù tư tưởng, ý niệm về cảnh giới tuyệt đối, và đạo đức tôn giáo. Phần này gồm 7 chương, (5) cấu trúc biện chứng pháp Trung quán, (6) những phản đối chống lại mối quan tâm của biện chứng pháp, (7) sự vận dụng của biện chứng pháp, (8) quan niệm của Trung quán về triết học như là Bát-nhã ba-la-mật-đa, (9) tuyệt đối và hiện tượng, (10) biện chứng pháp và giải thoát, và (11) Tuyệt đối và Như lai.

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

Phần này gồm 3 chương, (12) Trung quán và một số hệ thống

biện chứng pháp phương Tây, (13) tuyệt đối luận của Trung quán, Duy thức và Phệ-đàn-đa (vedānta), và (14) đánh giá hệ thống Trung quán.

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

Nhà xuất bản *Ananda Viet Foundation* trân trọng giới thiệu cùng bạn đọc bản dịch Việt trọn bộ 2 tập của dịch giả Thượng tọa Thích Nhuận Châu. Bản dịch được thực hiện từ nguyên tác tiếng Anh *The Central Philosophy of Buddhism* của T.R.V Murti.

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

Kính giới thiệu,

Tâm Diệu

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

MỤC LỤC

	Lời Giới Thiệu & Lời Tựa	i
1	Chương 1. Nguồn Gốc và Sự Phát Triển của Triết Học Trung Quán	01
2	Chương 2. Sự im lặng của Đức Phật và Khởi Nguyên của Biện Chứng Trung Quán	69
3	Chương 3. Sự Phát Triển Hai Truyền Thống và Hưng Khởi Hệ Thống Triết Học Trung Quán	105
4	Chương 4. Ảnh Hưởng của Biện Chứng Pháp Trung Quán	204
	Vài Nét về Tác Giả	235

LỜI TỰA

“Mặc dù trải qua 100 năm từ khi có sự bắt đầu những nghiên cứu khoa học về đạo Phật ở Châu Âu, tuy vậy, chúng ta vẫn còn đang mơ hồ về nền tảng giáo lý của tôn giáo này và tính triết học của nó. Chắc chắn không có một tôn giáo nào khác đã chứng tỏ một cách rất kiên định để làm sáng tỏ những trình bày có tính hệ thống của mình.” Nhận xét này của cố Giáo sư Stcherbatsky trong tác phẩm *Conception of Buddhist Nirvāṇa* vào năm 1927, đến hôm nay vẫn còn lưu lại không ít tính xác thực. Đó cũng là thước đo những khó khăn mà người ta gặp phải trên lĩnh vực này. Tính chất bao quát của đạo Phật rộng lớn đáng kinh ngạc. Tính đa dạng và đồ sộ của các văn hiến, kinh điển, luận giải và tính hệ thống, đã trải dài một thời kỳ hơn 15 thế kỷ, rải rác trong vết cắt của các ngôn ngữ Sanskrit, Pāli, Tây Tạng, Hán và vài ngôn ngữ của người Mông Cổ. Sự phức tạp gây không ít khó khăn; các bộ phái và chi phái bị bối rối trong số lượng tác phẩm và những khúc quanh gấp ghe của tư tưởng. Khó khăn lớn nhất gặp phải là cách giải thích về các truyền thống đã được công nhận để có thể đương đầu với những điều thiếu chính xác và thiếu chuẩn mực trong cách hiểu của chúng ta. Cho dù với những khó khăn đã được thừa nhận này, một nỗ lực nhất định cần được tiến hành để nhận thức về đạo Phật. Điều này rất cần thiết cho một nhận thức được hiệu chỉnh và có kết quả về triết học và tôn giáo Ấn Độ mà trên đó, Phật giáo đã vận dụng được những ảnh

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

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

Xem xét vai trò quan trọng của tư tưởng Trung quán, tôi đã mạo muội đánh giá đó là *Triết học trung tâm của đạo Phật*. Văn học hiện đại về chủ đề này vừa không quá phong phú vừa không tránh khỏi những hiểu lầm. Chính tác phẩm giáo khoa tiêu chuẩn của chúng ta về triết học Ấn Độ đã chuyển tải cái nhìn có tính chiếu lệ về hệ thống. Một phần có khuynh hướng từ các nhà phê bình và sử gia, về mặt tư tưởng, phê phán loại trừ nó như là hư vô chủ nghĩa; thậm chí nhiều nơi đồng nhất tư tưởng ấy với triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta). Phê phán như vậy là không am hiểu cũng như sẽ gây hiểu lầm. Tác phẩm của Th. Stcherbatsky, cuốn *Conception of Buddhist Nirvāṇa*, là một ngoại lệ. Nhưng hầu như không có gì để mong chờ trong dòng chảy gồm 60 trang giấy, phần lớn

là dành cho luận chiến và giải thích ý niệm niết-bàn, có điều gì đó giống như một trình bày thích đáng về triết học Trung quán. Cuốn sách này như một nỗ lực để lấp đi khoảng trống kiến thức của chúng ta. Đó là một nghiên cứu hoàn chỉnh về triết học Trung quán từ mọi khía cạnh trọng yếu.

Tập sách này được trình bày rõ ràng thành 3 phần, và các phần được nối kết nhau với độ dài không đồng nhất.

Phần thứ nhất chủ yếu là lịch sử: dõi theo nguồn gốc và phát triển triết học Trung quán, biện chứng pháp, như là nỗ lực hóa giải những mâu thuẫn gây ra bởi hai truyền thống chính trong triết học Ấn Độ, Hữu ngã luận [2] (Thực thể thực tại luận) và Vô ngã luận.[3] Việc sử dụng biện chứng pháp có thể được tìm thấy trong sự ‘im lặng’[4] trứ danh của Đức Phật, trong sự khước từ những suy đoán tư biện (speculate) và suy lường các phạm trù thực tại siêu nghiệm (transcendent reality). Sự phát triển các giai đoạn và trường phái tư tưởng cùng văn hệ Trung quán được đề cập khá dài. Ảnh hưởng có thể thấy được của Trung quán vào những triết học sau này, đặc biệt là trên Duy thức tông (Vijñānavāda) và Phệ-đàn-đa (Vedānta) cũng được trình bày sơ qua.

Phần thứ hai là phần chính, được dành để trình bày toàn bộ phê bình của triết học Trung quán, cấu trúc của biện chứng pháp, áp dụng của biện chứng pháp vào vào các phạm trù tư tưởng, ý niệm về Tuyệt đối, và đạo đức tôn giáo. Chương bàn về Ứng dụng biện chứng pháp Trung quán chủ yếu là những quan tâm lịch sử và phần nào mang tính kỹ thuật; có thể được bỏ qua trong lần đọc đầu tiên.

Phần sau cùng là đối chiếu tư tưởng Trung quán với vài hệ thống biện chứng pháp nổi tiếng của phương Tây, như Kant, Hegel, Bradley, và đưa ra nghiên cứu ngắn gọn về các Tuyệt đối luận khác như Trung quán, Duy thức và Phệ-đàn-đa

(Vedānta), vốn có những quan điểm khác nhau chưa được đánh giá nhất quán.

Có chút nan giải cho mỗi trình độ trong các nghiên cứu ti giáo. Không có hai hệ thống tư tưởng hay thậm chí các phương diện tư tưởng nào đồng nhất hay tương tự với nhau. Mặt khác, nếu các tư tưởng đó là độc nhất, chúng ta cũng không thể nào phân biệt hay nhận thức được chúng. Nỗ lực thường xuyên của tôi là rút ra những nét độc đáo, trong mỗi chủ đề quan trọng, giữa Trung quán, Duy thức, và Phệ-đàn-đa (Vedānta). Tôi cũng cố gắng để nhận ra sự phát triển tư tưởng ở đây trong ánh sáng tri thức được phát triển từ những khuynh hướng tương tự ở phương Tây. Đặc biệt, tôi có một tham khảo nhân mạnh vào Kant như là một khía cạnh giải thích sáng tỏ về Trung quán. Tôi đã gắng hết sức mình xem xét sự khác nhau về quan điểm và nền tảng triết học Ấn Độ và triết học phương Tây. Cho dù những khiếm khuyết của nó, phương pháp ti giáo có lẽ là phương pháp duy nhất để qua đó, tư tưởng Ấn Độ có thể dễ nhận thức được đối với độc giả phương Tây trong những thuật ngữ thuộc về khái niệm triết học tương tự.

Điều may mắn là chúng tôi không chỉ có được bản chính *Trung quán luận tụng* (*Mūlamadhyamaka-karikā*) mà thực tế, chúng tôi có được tất cả các bản văn quan trọng hoặc từ bản gốc Sanskrit hay các bản được phục hồi hay bản dịch. Những hỗ trợ từ nguồn gốc Tây Tạng chắc chắn đã bổ sung thông tin cho hệ thống, đặc biệt là về Phật Hộ (Buddhapālita) và Thanh Biện (Bhāvaviveka). Tuy nhiên, đây không phải là thiếu sót nghiêm trọng, khi chúng tôi có văn bản tiếng Sanskrit tiêu biểu cho mọi thời kỳ, ngay từ khởi thủy với Long Thụ cho đến tác phẩm *Nhập Bồ-đề hành luận tế sơ* (*Pañjikā*)[5] của Bát-nhã-ca-la-ma-đế (Prajñākaramati) vào thế kỷ thứ XI, khi Phật giáo hoàn toàn biến mất khỏi Ấn Độ. Bên cạnh đó, trong một hệ thống triết học hoàn toàn mang tính biện chứng pháp và

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

Tôi đã tiếp cận đề tài này không phải như một nhà ngữ văn học (philologist) hoặc như một nhà khảo cổ học (antiquarian), mà là một người cố gắng khôi phục và giành lại tinh thần của triết học Trung quán. Lịch sử của một nền triết học không phải là một danh phẩm quý hiếm đã lỗi thời, mà là mô tả sinh động về những ý tưởng; thực chất đó là một sự trình bày và đánh giá lại. Có thể là những nhà phê bình luôn luôn không tán đồng với tôi trong kiến giải về Trung quán và qua đó, nhiều phương diện trong tư tưởng Ấn Độ. Về mặt triết học, những dị biệt về cách giải thích đều là chính đáng, và thậm chí còn được hoan nghênh. Chính tôi sẽ bù đắp cho hoàn chỉnh nếu nỗ lực của mình khi có được trợ lực, trong mức độ nào đó, để hiểu ra tiến trình quan trọng của tư tưởng Ấn Độ.

Xin được ghi lại lời tri ân của mình. Trước hết, xin tỏ lòng kính trọng đến Giáo sư K. C. Bhattacharyya về ý tưởng chủ đạo của luận giải này. Tôi đã sử dụng phần lớn tác phẩm đã xuất bản của các vị: Stcherbatsky, Poussin, Winternitz, McGovern, Radhakrishnan, Vidhushekhar Bhattacharyya và nhiều vị khác. Lời tri ân xin dành cho những bậc có trách nhiệm.

Cuốn sách này được đệ trình như là luận án Tiến sĩ Văn chương thuộc Đại học Benares Hindu. Tri ân những vị đã giám định luận văn, Học giả Gopinath Kaviraj, Giáo sư Vidhushekhar Bhattacharyya và Tiến sĩ Benoyatosh Bhattacharyya. Xin tri ân về những phê bình giá trị và những gợi ý hữu ích của quý vị. Xin biểu lộ sự hàm ân rất lớn từ những bằng hữu quý mến, Giáo thọ sư (Acārya) Narendra Deva, Giáo sư G. R. Malkani (Giám đốc Viện triết học Ấn Độ, Amalner), Tiến sĩ C. Nārāyaṇa Menon (Giáo sư Anh ngữ

Đại học Benares), Ngài (Śrī) B. K. Mallik thuộc Đại học Exeter, Oxford, và tri ân đến Ông Alston thuộc Đại học New College, Oxford, đã đọc bản đánh máy và dành cho tôi những gợi ý giá trị để hoàn thiện kiểu mẫu và cách trình bày.

Cuốn sách sẽ bị sai sót rất nhiều nếu không nhờ những giúp đỡ này. Lòng tri ân sâu xa nhất xin dành cho bậc Thầy đáng kính, Giáo sư S. Radhakrishnan. Công trình này được đảm trách bằng sự hướng dẫn nhiệt tâm của Thầy. Thầy rất vui lòng duyệt lại bản thảo và gợi cho tôi những gợi ý toàn diện và hữu ích từ Đại học Oxford. Thầy cũng tỏ ra quan tâm sâu sắc đến ấn bản sách này, đã khuyến khích tôi hãy hy vọng rằng đây có thể là một tác phẩm hữu ích về đề tài này. Xin biểu hiện sự hàm ân sâu xa đến Thầy khi đã dành tất cả lòng tốt cho tôi. *Triết học trung tâm của đạo Phật* trân trọng dành tặng riêng Thầy như là thể hiện lòng biết ơn và khâm phục của tôi. Giáo sư Radhakrishnan đã làm rất nhiều để hồi sinh sự quan tâm đến triết học Ấn Độ và những nghiên cứu Phật học.

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

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

T. R. V. Murti

Tháng 12, 1954.

[1] Tức hợp thể Ngũ uẩn.

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

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

[4] Hán: 沉默; E: silence.

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

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

BẢNG VIẾT TẮT

- AAA *AbhisamayĀlambkāĀloka* of Haribhadra, G.O.S., Baroda.
- AK *AbhidharmaKośaKārikās* of Vasuhandhu, text edited by G. V. Gokhale, JRAS, Bombay, Vol. 22 (1946)
- AKV *AbhidharmaKośaVyākhyā* of Yaśomitra. Ed. By Wogihara, Tokyo.
- ASP *AṣṭaSāhasrikāPrajñāpāramitā* (Bib. Indica).
- BCA *BodhiCaryĀvatāra* by Śānti Deva (Bib. Ind.).
- BCAP *BodhiCaryĀvatāraPañjikā* by Prajñākaramati (Bib. Ind.).
- BUSTON or BHB *Bu-ston's History of Buddhism*, 2 Parts. Trans. from the Tibetan by Dr. E. Obermiller (Heidelberg, 1931).
- CRITIQUE *The Critique of Pure Reason* by Kant. Translation by Prof. N. Kemp Smith.
- CŚ *CatuḥŚatakam* of Ārya Deva, Restored into Sanskrit by Prof. V. Bhattacharya. Viśvabhāratī, Śāntiniketan, 1931.
- CŚV *CatuḥŚatakaVṛtti* by Candrakīrti (Commentary on CŚ).
- HIL *History of Indian Literature*, Vol. II—by M. Winternitz, University of Calcutta, 1933.
- IP *Indian Philosophy*, 2 Vols., by Prof. S. Radha krishnan, Library of Philosophy, London.
- MA *MādhyamakĀvatāra* of Candrakīrti, Chapt. VI (incomplete) Reconstructed from the Tibetan version by Pt. N. Aiyāswāmi Śāstri, J.O.R. Madras, 1929 ff.
- MK *MādhyamikaKārikās* of Nāgārjuna, Ed. by L. de la V. Poussin (Bib. Budd. IV).
- MKV *MādhyamikaKārikāsVṛtti* (*Prasannapadā*) by Candrakīrti. (Commentary on MK) (Bib. Budd. IV).
- MVBT *MādhyāntaVibhāga Sūtra Bhāṣya Tīkā* of Sthiramati, Part I. Ed. by Prof. V. Bhattacharya & G. Tucci (Luzac & Co., 1932).
- ŚŚ *Śikṣā Samuccaya* of Śānti Deva, Ed. by Bendall (Bib. Buddhica, I).

NGHIÊN CỨU TRIẾT HỌC TRUNG QUÁN TẬP I

TS *TattvaSaṅgraha of Śāntarakṣita* (G.O.S., Baroda) 2 Vols.
TSP *TattvaSaṅgrahaPañjikā* by Kamalaśīla
(G.O.S.) (Commentary on *TS*)
VV *VigrahaVyāvarttani* of Nāgārjuna. Ed. by K. P. Jayaswal
and R. Sāṅkṛityāyana, J.B.O.R.S., Patna

CHƯƠNG I

NGUỒN GỐC VÀ SỰ PHÁT TRIỂN CỦA TRIẾT HỌC TRUNG QUÁN

VAI TRÒ VÀ Ý NGHĨA CỦA HỆ THỐNG TRIẾT HỌC TRUNG QUÁN

Đạo Phật đã có ảnh hưởng rất sâu sắc đến nền triết học và tôn giáo Ấn Độ trên hơn 1000 năm. Đó là sự thách thức đối với tính tự mãn và là một yêu cầu cho sự từ bỏ chủ nghĩa giáo điều. Việc ấy thừa nhận phương pháp phân tích phê phán [1] ngay từ khởi đầu. [2] Đạo Phật chứa đầy những quan điểm trọng yếu trong sự phát triển triết học Ấn Độ. Hệ thống triết học Bà-la-môn và Kỳ-na giáo phát sinh dưới tác nhân kích thích trực tiếp của đạo Phật. Các bộ phái và chi nhánh phát triển rất nhiều. Các học thuyết được hệ thống hóa và các đặc điểm của học thuyết được hình thành dưới áp lực này. Sự quan tâm lớn trở nên dành cho Luận lý học (logic) và Nhận thức luận (epistemology).[3] Thuật ngữ chính xác được phát huy, và số lượng đồ sộ văn học luận giải (śāstra-

literature) ra đời. Triết học Ấn Độ trở nên quyết định và phong phú hơn; nó đạt được chiều sâu và có ý nghĩa sinh động hơn.

Có một khúc quanh rất rõ nét từ chính trong Phật giáo. Đạo Phật có một sức sống rất trọng yếu và đa dạng. Các bộ phái và chi nhánh thậm chí được đánh giá là khó hiểu từ chính tiêu chuẩn của Phật giáo. Khuynh hướng tự phân ly thành các bộ phái và hệ phái đã xuất hiện rất sớm trong lịch sử Phật giáo. Những Đại hội kết tập kinh điển được mở ra nối tiếp nhau để phân định tính chính thống của kinh điển và để dập tắt những quan điểm dị biệt đang có dấu hiệu sinh sôi nảy nở. *Luận sự (Kathāvatthu)* có lẽ là tác phẩm ghi chép sớm nhất bằng tiếng Pāli về các học thuyết đa dạng của các bộ phái. Các sử gia Phật giáo như Bô-đôn (Buston), Tāranātha có lời nhận định về ý nghĩa Tam thời giáo:[4]

Trước tiên, giáo lý nguyên thủy hoàn toàn bác bỏ tư tưởng ‘không-nihilistic’ (có nghĩa là nhận thức tất cả sự vật đều thật sự tồn tại trong chính nó). Do quan niệm như thế, có sự quy trách sai lầm cho Phật giáo có chủ trương duy thực luận (realistic) là điều trở nên dễ thấy.

Đối với quan niệm này, Đức Phật chủ trương giáo lý Trung đạo (Intermediate teaching), qua đó, quan điểm phủ định chiếm ưu thế. Nhưng giới thiệu (những cấp độ khác nhau về Thực tại) này (kinh điển của Phật giáo hậu kỳ), lại thuyết minh phương diện Biến kế sở chấp (s: parikalpita), quy cho các hiện tượng đều không thật hiện hữu (non-existing), các pháp tồn tại trên phương diện Y tha khởi tánh (s: paratantra-svabhāva; e: causally dependent) là hiện hữu trên phương diện Tục đế (s: saṃvṛti; e: empirical reality) [5] và hai hình thái của Viên thành thật tánh (s: pariniṣpanna; e: Ultimate Aspect) như là biểu tượng cho Thực tại tuyệt đối (Absolute Reality). Do đó đã hóa giải hai quan niệm cực đoan, gồm liễu

nghĩa (nītārtha; e: direct meaning), không phải là đối tượng để bàn cãi. Và mặt khác, thời kỳ giáo pháp thứ hai là thuộc về giáo lý phương tiện. mang tính quy ước (conventional meaning), còn gọi là bất liễu nghĩa (neyārtha), và có thể đưa ra như đối tượng tranh luận. Đây là nhận định của các Luận sư Duy thức tông... Tuy nhiên, các luận sư Trung quán phát biểu rằng:

“Thế tôn đã khởi đầu với lời dạy, các pháp vốn vô tự tính (devoid of a real essence of their own), các pháp vốn không sanh (anutpanna), không diệt (aniruddha), tự bản chất đã ở trong niết-bàn (nirvāṇa), từ khởi thủy vốn thường tịch tĩnh (ādi-sānta). Khi đã chuyển sang thời kỳ giáo pháp thứ hai, qua đó đã đưa các hành giả thể nhập Đại thừa. Giáo lý vi diệu như danh xưng, thuyết minh nguyên lý các pháp Vô tự tánh và Tương đối tính (Relativity)... Theo các luận sư Trung quán,[6] giáo lý thời kỳ đầu (Sơ kỳ) và thời kỳ thứ ba đều là giáo lý phương tiện (quy ước) (ābhiprāyika; conventional), chỉ có thời kỳ thứ hai (Trung đạo) mới thực sự là giáo lý liễu nghĩa.[7]

Tách khỏi ý nghĩa ẩn dụ và sắc thái phe phái, điều này nghĩa là có ba bước ngoặt trong lịch sử Phật giáo. Đó là:

1. *Sơ kỳ*: Thực tại luận (realistic) và Đa nguyên luận (pluralistic) hình thành nên các bộ phái Tiểu thừa Phật giáo (Hīnayāna), gồm Thượng toạ bộ (Theravāda) và Tỳ-bà-sa bộ (Vaibhāṣika) tức Thuyết Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda). Đây có thể gọi là hệ thống A-tỳ-đạt-ma (Ābhidharmika). Kinh lượng bộ (Sautrāntika) là biến cải một phần của Thực tại luận mang tính giáo điều này.

2. *Trung kỳ*: Hệ thống Trung quán luận của Long Thụ (Nāgārjuna) và Thánh Thiên (Ārya Deva), chủ trương Tánh không luận (sūnyatā-vāda).[8]

3. *Hậu kỳ*: Quan niệm luận (Duy tâm luận)—Hệ thống Du-già hành tông (Yogācāra) của Vô Trước(Asaṅga) và Thế Thân (Vasubandhu), sau này là Duy thức luận (Vijñānavāda) của Trần-na (Dignāga) và Pháp Xứng (Dharmakīrti)

Các sử gia Phật giáo, Bồ-đốn [9] (1290-1364) và Tāranātha [10] (1574-1608), đều không quá gần và cũng chẳng quá xa với cuộc vận động, và do vậy họ có thể nắm bắt vấn đề một cách tổng quát. Trung quán chính là bước ngoặt của Phật giáo. Đó chính là hệ thống trọng yếu và then chốt. Giống như vai trò của Kant [11] trong triết học châu Âu, hệ thống triết học Trung quán đã dẫn đến cuộc cách mạng thực sự trong tư tưởng đạo Phật. ‘Điều chưa bao giờ được nhận biết một cách trọn vẹn.’ Như Th. Stcherbatsky phát biểu về hệ thống triết học này:

Thực là một cuộc cách mạng triệt để đã thay đổi giáo hội Phật giáo khi tinh thần mới, bằng cách mà qua một thời gian bị che khuất trong đó, đi đến sự nở rộ toàn diện vào thế kỷ thứ I stl. Khi chúng ta nhìn thấy một giáo lý mang tính triết học vô thần, phủ nhận linh hồn (tự ngã), đề xuất con đường Giải thoát tối hậu dành cho con người, cốt yếu ở điểm không tái sinh trong luân hồi, và sự kính ngưỡng trong kỷ ức thuần túy người sáng lập mang tính cách con người, khi chúng ta hiểu rằng điều ấy được thay thế bởi một giáo hội thâm nghiêm tối cao với Thượng đế cao vời, vây quanh bởi vô số các thần và chư Thánh chào đón, một tôn giáo dành cho cầu nguyện, ngợi ca nghi thức và tăng lữ, với một lý tưởng Giải thoát rốt ráo cho toàn thể hữu tình, sự Giải thoát chứ không phải ở trong sự tịch diệt (annihilation), mà là ở trong đời sống tương tục đến vô hạn, chúng ta hoàn toàn chính đáng trong xác quyết rằng lịch sử tôn giáo chắc chắn là không có nhân chứng cho sự tách rời giữa cái mới và cũ bên trong sự nhột nhật của điều

mà, tuy thế, vẫn tiếp tục tuyên bố là hậu duệ chung của cùng một người sáng lập tôn giáo.[12]

Về siêu hình học (metaphysics),[13] có một cuộc cách mạng từ Đa nguyên luận cực đoan[14] sang Tuyệt đối luận (advaya-vāda; e: radical absolutism). Sự thay đổi là từ tính đa dạng của các thực thể cơ bản riêng biệt (*dharmāḥ: các pháp/pháp tướng*) sang bản chất đồng nhất hàm tàng trong các pháp ấy (*dharmatā: pháp tánh*)

Về nhận thức luận (epistemological), cuộc cách mạng từ chủ nghĩa kinh nghiệm (empiricism) và chủ nghĩa giáo điều (s: drṣṭi-vāda; dogmatism) sang biện chứng pháp phê phán (dialectical criticism), tức Tánh không luận (śūnyatā) hay Trung đạo (madhyamā pratipad). Về Đạo đức học, cuộc cách mạng từ lý tưởng giải thoát tự kỷ cá nhân sang giải thoát cho toàn thể chúng sinh với tinh thần vô duyên đại từ và đồng thể đại bi. Không chỉ giải thoát khỏi khổ đau và luân hồi sinh tử (kleśāvaraṇa-nivṛtṭih), mà còn giúp cho chúng sinh chứng ngộ Phật tánh viên mãn, bằng cách giải trừ sở tri chướng (jñeyāvaraṇa), chính là mục đích hiện thời. Sự thay đổi là từ lý tưởng A-la-hán sang lý tưởng Bồ-tát.[15] Bi (karunā; Universal love) và Trí (prajñā) hay tánh không (śūnyatā) [16] là đồng nhất. Lý thuyết và Thực tiễn là hợp nhất.

Về mặt tôn giáo, cuộc cách mạng là chuyển đổi từ Thực chứng luận (Vô thần; positivism) sang Phiếm thần tuyệt đối luận (absolutistic pantheism). Tôn giáo là ý thức về sự hiện hữu của Đấng siêu thế gian trong sinh mệnh nội tại của vạn vật, ý thức mà Otto [17] hân hoan gọi là ‘ẩn mật lớn lao.’ [18] Phật giáo Nguyên thủy (Theravāda) trong ý nghĩa này không phải là một tôn giáo. Đó là một Tăng đoàn chung sống và tu tập trên nền tảng giới luật (vinaya; discipline) và kính ngưỡng bậc Đạo sư trong hình ảnh con người. Họ bắt buộc phải giữ quy tắc đạo đức rất khắc khe, chủ yếu là truy cầu lý tưởng

giải thoát ra khỏi cuộc đời này. Không có yếu tố sùng bái tôn giáo, không có ý vị tôn giáo, không có tín ngưỡng thần kỳ siêu việt. Đức Phật không được họ xem như một bậc có năng lực thần thông (cosmic function) bất khả tư nghị; Ngài được họ xem như một con người ưu việt và chẳng có gì khác. Sự hiện hữu của ngài sau niết-bàn là vấn đề còn nhiều bàn cãi; đây là một trong những điều khó diễn tả được. Sự ra đời hệ thống Trung quán chính là nảy sinh ý nghĩa đạo Phật như là một tôn giáo. Đối với Phật giáo Đại thừa (Mahāyāna), Đức Phật không phải là một nhân vật lịch sử. Ngài là bản thể của mọi Hiện hữu (Pháp thân);[19] Ngài có sắc thái rực rỡ thiêng liêng (Báo thân)[20] và tùy ý nguyện mà có vô số thân để cứu độ chúng sinh và để truyền dạy giáo pháp (Hóa thân).[21]

Bản thể đồng nhất của tất cả chúng sinh trở thành một bộ phận không thể thiếu trong đời sống tinh thần. Việc lễ bái và cúng dường chư Phật, chư Bồ-tát được giới thiệu, có lẽ nhờ vào ảnh hưởng từ phương Nam.[22] Điều này dẫn đến sự hình thành cho sự phát triển sau cùng của Phật giáo—hệ Mật tông. Mật tông là sự kết hợp độc đáo của nghi thức trì tụng chân ngôn (mantra) và sự kính ngưỡng trên một nền tảng tuyệt đối. Hệ này vừa mang tính tôn giáo vừa triết học. Sự phát triển này cũng xảy ra trong đạo Bà-la-môn, chắc chắn là ảnh hưởng do sự phát triển tương quan với Phật giáo.

Trong *Kinh Đạo ca* [23] có nói: ‘Người nào thấy được Duyên khởi (pratītyasamutpāda), người đó thấy Phật, người nào thấy Phật, người đó thấy Pháp.’[24]

Chính Long Thụ đã phát biểu tương tự trong *Trung quán luận tụng* của mình: ‘Người nào nhận ra được rằng các pháp do nhân duyên sanh, thì chính là có khả năng thấy Phật, nhận chân được thực trạng của sự thống khổ, nguyên nhân đưa dẫn đến sự thống khổ (tập), quả vị giải thoát an lạc (diệt) và con đường dẫn đến quả vị giải thoát an lạc (đạo).’[25]

Đạo Phật luôn luôn là một giáo pháp (Dharma-theory) [26] dựa trên nền tảng Duyên khởi luận (pratītyasamutpāda), và mỗi hệ thống triết học Phật giáo đều tự tuyên bố là thuộc về tư tưởng Trung đạo (Middle Path). Duyên khởi luận, tuy vậy, đã có những giải thích không giống nhau vào từng thời điểm khác nhau. Hệ thống triết học A-tỳ-đạt-ma của Phật giáo thời kỳ Nguyên thủy giải thích Trung đạo là phủ nhận có một bản ngã (Ātman; substance) thường hằng bất biến, và ngay đó thiết lập thực tại của các thành tố riêng biệt. Pháp Duyên khởi là luật nhân quả điều hành mọi sự sinh khởi và hủy diệt của các pháp (dhama-sanketa). Trung đạo là quét sạch cả Thường kiến [27] và Đoạn kiến.[28] Trung quán cho rằng đây không phải là cách hiểu đúng đắn về giáo lý của Đức Phật. Duyên khởi không phải là nguyên tắc thời gian tương tục, mà là *nguyên lý căn bản tồn tại tương quan* của sự vật, có nghĩa là vô thực tại tánh, vô tự tánh của các pháp.[29] Toàn bộ hệ thống tư tưởng Trung quán chính là một giải thích mới mẻ về thuyết Duyên khởi.[30] Bây giờ Duyên khởi tương đồng với ý nghĩa tánh không (sūnyatā)—tức là nền tảng kinh nghiệm về pháp giới và bản chất bất thực tại tánh (ultimate unreality) của các pháp.[31] Trung đạo là khiển trừ hai quan niệm cực đoan: khẳng định (s: sat; có hiện hữu) và phủ định (asat; không hiện hữu), và các quan niệm cực đoan khác. Trong trường phái Duy thức (Vijñānavāda), thuyết tánh không (sūnyatā) được thừa nhận, nhưng có sự biến cải, dạng thức đó là: Những gì biểu hiện (sở y, nền tảng của nó; có nghĩa là thức-vijñāna), là có thực; nhưng hình thức biểu hiện của nó (nhị nguyên tính của chủ thể và đối tượng), thì không có thực.[32] Trung đạo là tránh cả chủ nghĩa giáo điều của thực tại luận (realism: reality of objects) lẫn chủ nghĩa hoài nghi của hư vô đoạn diệt luận (Nihilism) (bác bỏ đối tượng nhận thức và ý thức đều là không thực).[33]

Cách hiểu sáng suốt về sự phát triển tư tưởng Phật giáo cho biết rằng hệ thống triết học Trung quán như là phóng xuất từ sự phê phán liên tục tư tưởng của A-tỳ-đạt-ma, vốn xuất phát từ sự phủ nhận Hữu ngã luận (ātmavāda) của hệ thống giáo lý Bà-la-môn. Thế nên hệ thống Trung quán vừa phê phán học thuyết Hữu ngã (ātma) lẫn Vô ngã (anātma). Một quan điểm tương tự ở Tây phương là của Kant trong nền triết học hiện đại. Tác phẩm *Phê bình lý tính thuần túy (Critique)* của ông chính là phê phán chủ nghĩa kinh nghiệm (Empiricism), vốn là phê phán quan điểm Duy lý chủ nghĩa (Rationalism) [34] về phương diện nguồn gốc và phạm vi kiến thức. Duy tâm luận của Du-già hành tông có thể được chấp nhận từ tư tưởng tánh không (śūnyatā) của Trung quán, giống như Duy tâm luận của Hegel [35] là được vay mượn từ tác phẩm *Phê bình lý tính thuần túy (Critique)* của Kant vậy, do vì cách lý giải của nó về tác dụng của Lý tính (Reason).

Rất dễ nhận ra khởi thủy của biện chứng pháp trong chính lời dạy trực tiếp của Đức Phật, chính ngài đã nói rõ về một vài vấn đề vốn không thể giải thích được hoặc không thể nói ra được. [36] Đây là điều được gọi là Bất khả tri luận (agnosticism) của Đức Phật. Phê phán là bản chất đích thực trong lời dạy của Đức Phật. Ngài biết rất rõ về tính chất mâu thuẫn của Lý tính. Ngài khước từ những câu hỏi về khởi nguyên và biên tế của thế giới, hay là câu hỏi về sự hiện hữu không điều kiện của linh hồn (s: jīva; soul) (linh hồn và thể xác hợp nhất hay không?), hay câu hỏi về Như Lai (tathāgata; Perfect Being) là kết quả trực tiếp của nhận thức về mâu thuẫn Lý tính (Như Lai sau khi niết-bàn có còn hiện hữu hay không?). Đó đồng thời cũng là nỗ lực siêu việt tính nhị nguyên của Lý tính. Biện chứng pháp được ra đời. Đối với Đức Phật, lúc đó, trước hết là thuộc về lòng tôn kính đối với người đã đề xuất ra biện chứng pháp, trước Zeno [37] ở phương Tây rất nhiều. Biện chứng pháp, như sẽ được trình bày ở phần sau, chính là ý thức toàn diện và ý thức về mâu

thuần không cùng tận trong Lý tính cùng những nỗ lực tiếp theo để hóa giải những mâu thuẫn phát sinh ở một quan điểm cao hơn. Trong một mâu thuẫn, ít nhất có hai quan điểm chủ yếu thay đổi cho nhau, chúng hoàn toàn đối nghịch nhau trong giải pháp trên phương diện hiện hữu và giá trị. Hai quan điểm đó là các hệ thống triết học Hữu ngã (ātma) và Vô ngã (anātma). Tương tự như các hệ thống triết học Kinh nghiệm chủ nghĩa (Empiricism) và Lý tánh (Rationalism) chủ nghĩa trước thời của Kant.

Đối với Đức Phật, biện chứng pháp chỉ là gợi ý, vì sự mâu thuẫn của các quan điểm khiến nảy sinh biện chứng pháp chưa phát triển. Biện chứng pháp trong hình thái có tính hệ thống được tìm thấy trong *Trung quán luận tụng*; bởi vì, trong thời kỳ đó, những quan điểm phân kỳ đã được nuôi dưỡng và định hình thành những hệ thống vững mạnh—như phái Số luận (Sāṃkhya), Thắng luận (Vaiśeṣika), Phân biệt thuyết bộ (Vaibhāṣika). Tuy nhiên, chắc chắn rằng, biện chứng pháp Trung quán cũng là hình thái được hệ thống hóa lại từ gợi ý của chính Đức Phật. Ngài đã hóa giải mâu thuẫn bằng trực giác chứng ngộ bản tánh Thực tại là Bất nhị, [38] Trung quán hóa giải mâu thuẫn đó bằng cách chuyển Lý tánh (Reason) cho nó tự mâu thuẫn với chính nó thông qua biện chứng pháp.

Sự phát triển của Phi nhị nguyên Phệ-đàn-đa (Advaita Vedānta) [39] cung hiến cho chúng ta một điểm rất tương đồng với truyền thống Hữu ngã luận (ātma tradition). Áo nghĩa thư (Upaniṣad) khẳng định Phạm (Brahman), Tinh thần tuyệt đối (Absolute Spirit) như là thực thể duy nhất của vũ trụ. Các học giả thuộc truyền thống Áo nghĩa thư thể nhập Tuyệt đối luận này bằng phương thức Lý tánh không nhiều như qua phương thức trực giác (inspiration). Phương thức này có tính gợi ý hơn là hệ thống. Phi nhị nguyên luận (Advaitism; Non-dualism) của Thương-yết-la (Śaṅkara) [40]

được lập trên nền tảng biện chứng pháp, bằng lối phê phán hệ thống của phái Số luận (Sāṃkhya), phê phán các hệ thống cực Phệ-đa và các hệ thống khác. Vì về mặt kỹ thuật biện chứng, Phệ-đàn-đa (Vedānta) rõ ràng đã vay mượn từ Trung quán. [41] Một hệ thống tư tưởng khi đã làm dấy khởi cuộc cách mạng này trong hệ thống triết học và tôn giáo Ấn Độ, thì nó xứng đáng được nghiên cứu và chú ý hơn là những gì đã ghi chép về nó. Có một khuynh hướng về phần của những nhà phê bình và sử gia không thừa nhận hệ thống Trung quán, cho đó là chủ nghĩa hư vô (nihilism) [42] hay đồng nhất với Phệ-đàn-đa (Vedānta). Những phê phán như vậy là không am hiểu vì lạc đường. Các chương sau là nỗ lực để nghiên cứu hệ thống Trung quán trên các lĩnh vực—lịch sử, phân tích và tỉ giáo. Việc này có thể chiếu ánh sáng vào sự phát triển triết học Ấn Độ, đặc biệt là khuynh hướng Tuyệt đối phi nhị nguyên luận (advaita; absolutist). Nghiên cứu về hệ thống Trung quán có thể minh chứng thực chất giá trị của nó như là một phê phán cho tất cả mọi hệ thống triết học.

TỔNG QUAN VỀ HAI TRUYỀN THỐNG [43] CHÍNH TRONG TRIẾT HỌC ẤN ĐỘ

Có hai dòng chính trong triết học Ấn Độ—một dòng có nguồn gốc Hữu ngã luận từ Áo nghĩa thư (Upaniṣad), dòng kia là Vô ngã luận (anātma-doctrine) từ Đức Phật. Cả hai quan niệm về thực tại trên hai dạng thức khác biệt và loại trừ nhau. Hệ tư tưởng thuộc Áo nghĩa thư và các hệ phái thuộc Bà la-môn quan niệm thực tại theo dạng thức có một thực thể nội tại hay là linh hồn (soul), tức là Ngã (ātman), bất biến và đồng nhất với tính biến dịch và vô thường ở bên ngoài, vốn không tương quan hay chỉ liên hệ với nhau một cách lỏng lẻo. Quan niệm này có thể gọi là Thực tại thực thể luận (Substance view of reality), hay là Hữu ngã luận (ātma-vāda). Trong hình thái cơ bản của nó, như trong phái Phi nhị nguyên Phệ-đàn-đa (Advaita Vedānta), nó phủ nhận thực tại tánh của hiện tượng

bên ngoài, phủ nhận tính vô thường biến hóa của sự vật; và đánh đồng những hiện tượng đó là sai lầm. Phái Số luận (Sāṃkhya)[44] không đi quá xa; vẫn có khuynh hướng nghiêng về lập trường thường hằng, phổ biến và thực tại luận. Phái Chính lý-Thắng luận (Nyāya-Vaiśeṣika), với khuynh hướng đa nguyên và kinh nghiệm luận, theo cả hai quan niệm Thực thể (substance) và Hình thức (mode) một cách bình đẳng. Không chỉ những hệ thống này thừa nhận Hữu ngã luận, mà nhiều hơn thế nữa, họ quan niệm tất cả các hiện tượng khác cũng có cùng mô thức thực thể (substance-pattern). Quan niệm Hữu ngã luận là điểm rất then chốt trong các lĩnh vực siêu hình học, nhận thức luận (epistemological) và đạo đức học của họ. Trong nhận thức luận, quan niệm thực thể là để cho sự liên kết và tích hợp của kinh nghiệm; thực thể luận giải thích tri giác, ký ức, tư cách cá nhân con người chúng ta hợp lý hơn các học thuyết khác. Sự câu thúc chính là mê lầm về cái Ngã hay là nhận thức sai lầm, Phi ngã (non-self) mà cho là Ngã (*ātmany anātmādhyaśa*). Giải thoát là sự phân biệt rõ ràng giữa hai ý niệm đó.

Truyền thống thứ hai được đại biểu bởi Vô ngã luận [45] của Phật giáo và tất cả những lý luận tương quan với quan niệm này. Phật giáo cho rằng tất cả sự vật hoàn toàn không có thực thể nội tại và thường hằng bất biến; tất cả đều trong dòng tương tục. Quan niệm về hiện hữu (existence) của Phật giáo là sát-na sinh diệt (*kṣaṇika*), đơn nhất (*svalakṣaṇa*) và bất khả phân (*dharmamātra*). Đó là thực thể luôn biến dịch, riêng biệt và phổ biến. Thực thể (phổ biến và đồng nhất) được bác bỏ, cho là hư huyền; nó chỉ là do sự kiến lập của cấu trúc tư duy (thought-construction) dưới ảnh hưởng của vô minh (*avidyā*). Đây có thể được xem như là *Thực thể luận hình thức* (Modal view of reality). Phật giáo đã đưa Nhận thức luận và Đạo đức học (Ethics) đến chỗ hoàn toàn phù hợp với quan niệm về Siêu hình học (metaphysics) của mình. Quan niệm độc đáo về nhận thức và suy luận, cùng lý luận bổ sung về *biến kế sở*

chấp (vikalpa; mental construction) là hệ quả tất yếu của Vô ngã luận. Một nỗ lực to lớn được thể hiện là thích nghi giáo lý này với học thuyết Nghiệp (Karma) và luân hồi (rebirth). Vô minh (avidyā; ignorance), vốn là cội gốc của khổ đau, chính là niềm tin sai lầm vào ngã (ātman). Bát-nhã (prajñā; wisdom) cốt yếu là giải trừ niềm tin sai lạc này và các mê lầm tương thuộc.

Thuật ngữ được vay mượn ở đây là từ các chuyên luận nổi tiếng về Nhận thức luận (epistemological) của Kỳ-na giáo. Các quan điểm triết học, họ cho rằng, chủ yếu là hai khuynh hướng:

1. Thực thể luận (dravyārthika naya; substance-view)

1. Hình thức luận (paryāyārthika naya; modal view).[46] Mỗi khuynh hướng đều đi đến điểm tột cùng, là phủ nhận quan niệm về thực thể của khuynh hướng kia. Một khuynh hướng nhấn mạnh vào tính phổ quát và tương tục để khiển trừ tính biến dịch và dị biệt; khuynh hướng kia thì có quan niệm ngược lại. Học phái Phệ-đàn-đa (Vedānta) là đại biểu cho *Thực thể luận cực đoan* (extreme form of the Substance-view), [47] và riêng Phật giáo (*Tathāgatamata*) là đại biểu của *Hình thức luận*. [48]

Kỳ-na giáo [49] bên ngoài có vẻ như hóa giải hai lý luận đối lập này bằng cách quan niệm bình đẳng hai khuynh hướng *Thực thể luận cực đoan* và *Hình thức luận*. Cho rằng sẽ không có *Thực thể luận cực đoan* nếu không có *Hình thức luận*, và sẽ không có *Hình thức luận* nếu không có *Thực thể luận cực đoan*. [50] Thực tại (Reality) thì rất đa dạng; bản chất của Thực tại không phải chỉ một thể tánh, nó là đồng nhất và dị biệt, phổ biến và đặc thù, thường hằng nhưng biến dịch. [51] Kỳ-na giáo định hình Nhận thức luận của mình trong mô thức này và hình thành một quan điểm gọi là Tương đối chân thực luận lý (syādvāda; logic of the disjunction of the real). Quan niệm này có thể nói là đã cấu thành dòng thứ

ba của triết học Ấn Độ—nằm ở giữa hai quan niệm cực đoan Hữu ngã luận (ātmavāda) và Vô ngã luận (anātmavāda). Dự phần trong cả hai quan niệm này, dường như đó là tư tưởng phi Bà-la-môn giáo và phi Phật giáo (un-Buddhistic). Phía tư tưởng phi Bà-la-môn giáo, họ thừa nhận một cái ngã biến dịch (changing ātman), [52] Và thậm chí gán cho nó những tầm cỡ đa dạng; chưa có hệ thống tư tưởng Bà-la-môn nào từng chấp nhận điều đó.[53] Quan niệm của hệ phái phi Phật giáo (un-Buddhistic) cũng vậy, khi họ thừa nhận ngã, ngoài sự biến dịch, còn là một thực thể thường hằng. Do vậy, Kỳ-na giáo không thiên về một khuynh hướng nào. Tổng hợp của cả hai khuynh hướng là quan niệm thứ ba, và không phải là thay thế cho hai khuynh hướng đó. Hệ thống tư tưởng Kỳ-na giáo tương đối ít có ảnh hưởng trong dòng chảy của triết học Ấn Độ, và ít bị ảnh hưởng bởi các hệ thống tư tưởng khác. Kỳ-na giáo thực sự đã giữ được vị thế của mình qua nhiều thời kỳ.

Triết học Ấn Độ phải được hiểu như là dòng chảy của hai nguồn suối sinh động này—một dòng phát xuất từ Hữu ngã luận của Áo nghĩa thư (Upaniṣad), và một dòng bắt nguồn từ Vô ngã luận của Đức Phật. Mỗi dòng phân ra nhiều nhánh phụ với những cánh rẽ bên trái hoặc bên phải và vài vị trí trung gian. Có những cuộc chạm trán và bùng nổ sâu sắc, nhưng không có sự trộn lẫn hay tổng hợp giữa hai dòng. Trong suốt tiến trình phát triển, hai dòng vẫn duy trì một cách trung thực nguồn cảm hứng nguyên sơ của mình. Hệ thống tư tưởng Bà-la-môn xem thật tại (real) là Tồn thể (Being). [54] Phật giáo xem thật tại (real) là cái đang Trở thành (Becoming). [55] Bà-la-môn tán thành quan niệm một Thực tại mang tính tĩnh tại, phổ biến, và có liên quan đến sự tồn tại của con người. Phật giáo quan niệm một Thực tại riêng biệt, tương tục và năng động; Thực tại của Bà-la-môn mang tính không gian, Thực tại của Phật giáo mang tính thời gian, chính là nguyên mẫu (archetype). Hệ thống tư tưởng Bà-la-môn tương đối xác thực và có thái độ tích cực (vidhimukhena)

hơn, trong khi hệ thống tư tưởng Phật giáo có thái độ phủ nhận (*niṣedhamukhena*) nhiều hơn. Lại nữa, hệ thống Bà-la-môn nặng tính giáo điều và tư biện (*speculative*) hơn. Hệ thống tư tưởng Phật giáo mang tính kinh nghiệm và phê phán hơn. Chủ quan mà nói, Phật giáo ít quan tâm đến những suy đoán mang tính vũ trụ luận và những giải thích mang tính cấu trúc vũ trụ. Hệ thống tư tưởng Bà-la-môn bị trói chặt vào truyền thống khởi nguyên: họ hoàn toàn thừa nhận tính thâm quyền của tư tưởng Phê-đà. Phật giáo lấy nguồn cảm hứng từ sự phê phán kinh nghiệm tự thân. Cấp độ phát triển trong Phật giáo nhanh hơn và mạnh hơn so với truyền thống Áo nghĩa thư (*Upaniṣad*).

Chủ nghĩa tuyệt đối (*s: advaitism; absolutism*)[56] được hình thành trong mỗi truyền thống bởi cuộc vận động nội tại, bởi sự cần thiết của khẳng định bản ngã (*self-consistent*). Tuyệt đối Phi nhị nguyên luận phải được phân biệt với Nhất nguyên luận (*monism*), vốn chỉ có hiệu lực trong sự hiện hữu của thực tại đơn nhất (*single reality*). Phi nhị nguyên luận (*advaitism*) thể hiện sự khước từ thực tại của nhị nguyên. Và quan điểm này được ra đời không phải bằng những lập luận xác định, mà bằng những biểu hiện phủ định. Toàn bộ Phi nhị nguyên luận (Bất nhị) đều lập nền tảng trên biện chứng pháp.

Nhất nguyên luận (*Monism*) đã được đề cập trong Áo nghĩa thư, và luận thuyết này đã được truyền bá bởi tư tưởng cự Phê-đà với sự trợ thủ của các luận thuyết có tính hệ thống của học phái Di-man-sai (*Mīmāṃsā*).[57] Không thấy có sự cần thiết phải phủ nhận tính thực tại của thế gian cũng như phủ nhận hiệu quả của nghiệp (*karma*). Nhất nguyên luận trong *Phạm kinh* (*Brahmasūtra*)[58] tương thích với tính sai biệt và biến dịch. Tất cả những điều này đều phải chịu trải qua sự cải cách của Cao-đạt-phạ-đạt (*Gauḍapāda*) [59] và Thương-yết-la (*Śaṅkara*), là những người kiên quyết phủ nhận tính sai

biệt và biến dịch. Họ chủ trương tư tưởng Bất nhị như là chân ý của Áo nghĩa thư (Upaniṣad).

Cùng thời hay sớm hơn, xuất hiện một cuộc cách mạng trong triết học ngôn ngữ, đó là một tuyệt đối luận về Logos,[60] gọi là Phạm-thanh luận (Sabda-Brahma-vāda) [61] thông qua một phân tích về biểu tượng của ý thức, được tiếp cận bởi Bhartṛhari [62] trong tác phẩm của ông nhan đề *Văn pháp học căn bản luận* (s: *Vākyapadiya*).

Cuộc cách mạng này trong truyền thống Áo nghĩa thư sẽ không thành tựu được nếu không có sự trợ lực của bên ngoài. Tuyệt đối luận trong Phật giáo (vừa tánh không sūnyatā) của Trung quán luận tụng và Duy thức Du-già hành tông—Yogācāra Vijñāpti-Mātratā), thực sự đã có trước đó vài thế kỷ. Có một chứng cứ hiển nhiên không chỉ là sự có trước mà còn về mặt uy thế nữa. Cao-đạt-phạ-đạt tỏ ra như là tư tưởng gia của Bà-la-môn mạnh dạn cải cách tư tưởng Bà-la-môn trong ánh sáng của biện chứng pháp Trung quán và Du-già hành tông. Nhưng có sự vay mượn về kỹ thuật hơn là giáo lý. Các Luận sư của Phệ-đàn-đa (Vedānta) đã không và không thể nào chấp nhận siêu hình học của Phật giáo—phủ nhận ngã, chủ trương vô thường luận (momentariness), v.v... mà họ nhấn mạnh vào việc xem biện chứng pháp Trung quán và Duy thức phân tích về như huyễn (illusion). Tuyệt đối luận không thể nào được thiết lập nếu không có biện chứng pháp và lý luận về như huyễn.

Du già hành tông (Yogācāra) dù phê phán gay gắt quan niệm tánh không của Trung quán, nhưng lại có ảnh hưởng trực tiếp và tức thì bởi lập trường Trung quán. Du-già hành tông khác với Trung quán về điểm bản chất của Tuyệt đối. Trong khi các Luận sư Trung quán từ chối chẳng những không mô tả về Tuyệt đối—tất cả những gì Tuyệt đối luận đã làm, mà còn khước từ những gì về mặt kinh nghiệm; còn các Luận sư Duy thức thì đồng nhất Tuyệt đối với Thức (Consciousness). Điều

ấy là do nhầm lẫn khi lơ đi những khái niệm dị biệt về Tuyệt đối trong các hệ thống Phệ-đàn-đa (Vedānta), Trung quán, và Duy thức; ít nhất là cách tiếp cận có khác nhau. Chắc chắn rằng Biện chứng pháp Trung quán đã mở đường cho các Tuyệt đối luận khác.

Tánh không (śūnyatā) của Trung quán là hàm ý thiết yếu cho biện chứng pháp, và biện chứng pháp chính là sự chín muồi tính phê phán vốn đã sản sinh cùng với đạo Phật. Sự sinh khởi các bộ phái (sects) và học phái (schools) đã trợ giúp và thúc đẩy cho sự ra đời của biện chứng pháp.

Sự xuất hiện tức thời của biện chứng pháp Trung quán phải được đổi ngược về một phương diện là sự sinh khởi của các hệ thống triết học như phái Số luận (Sāṃkhya), Thắng luận (Vaiśeṣika) [63] và phái Chính lý (Nyāya),[64] và phương diện khác là hệ thống triết học A-tỳ-đạt-ma. Vì các học phái hoàn toàn công kích lẫn nhau, và thế nên, mỗi hệ thống đều tuyên bố dâng tặng cho chúng ta bức tranh chân thực của thực tại, chắc có lẽ từ buổi bình minh của loài người, đã có sự chỉ trích gay gắt như của Phật giáo, hệ thống triết học tư biện chỉ là dạng cấu trúc khái niệm (conceptual construction), họ tuyên bố là sẽ dẫn chúng ta đến thực tại (real) nhưng chỉ thành công khi đưa chúng ta đến với biểu tượng (appearance); họ tuyên bố là tri thức (knowledge), nhưng trong ý nghĩa chỉ là ảo tưởng. Nhận thức hoàn toàn chủ quan khái niệm hóa công cụ (conceptual devices) chính là yếu tố ra đời của biện chứng pháp

ÁO NGHĨA THU' [65] VÀ ĐẠO PHẬT

Từ khi kinh điển Phật giáo được truyền bá rộng rãi sang thế giới phương Tây, có một ý kiến trở nên hầu như rập khuôn từ những nhà Đông phương học, xem Đức Phật như là người xúc tiến công việc của các bậc tiên tri (seers) trong Áo nghĩa

thư. Triết học Ấn Độ được hiểu như là đã có được sự phát triển một truyền thống duy nhất—Áo nghĩa thư. Phật giáo và Kỳ na giáo được xem như là sự lệch hướng hơn là phát xuất căn bản từ tư tưởng Áo nghĩa thư—Hữu ngã luận (*ātmavāda*). Cách hiểu như vậy hoàn toàn không còn hiệu lực dẫn đến những điểm dị biệt sinh động và những thái độ riêng biệt vốn có trong hệ thống tư tưởng Bà-la-môn và Phật giáo. Cách hiểu ấy có khuynh hướng quay sang *đơn giản hóa thái quá* (*oversimplification*) [66] vấn đề.

Tương tự như vậy, những dị biệt bao hàm chính trong đạo Phật đã được bỏ qua hay giảm thiểu, và một nỗ lực để đối phó là xem mình như là một hệ thống. Tuy nhiên, sai lầm này không bị vấp phải như trong trường hợp của các hệ thống như Số luận, Du-già (Yoga), Di-man-sai (Mīmāṃsā), và Chính lý-Thắng luận (Nyāya-Vaiśeṣika), vốn đã có được cảm hứng từ truyền thống Phệ-đà. Nỗ lực như vậy đã khiến phát sinh tinh thần ủng hộ trong số các Luận sư; họ bắt đầu đứng về phía trường phái này hoặc trường phái kia thuộc Tiểu thừa (Hīnayāna) hay Đại thừa (Mahāyāna), và xem đó (những gì mình ủng hộ) chính là lời dạy của Đức Phật. Một lần nữa, rơi vào sai lầm của đơn giản hóa (*oversimplification*). Điều này ngăn cản cách hiểu đúng đắn về sự phát triển triết học Phật giáo.

Các cuộc đối thoại của Đức Phật, như còn được lưu giữ trong kinh tạng Pāli, chính là điều gợi ý; các cuộc đối thoại ấy ít có tính hệ thống như trong kinh văn Áo nghĩa thư. Hệ thống triết học Phật giáo thoát thai ra khỏi tính hệ thống đó nhiều hơn theo cách của các hệ thống triết học Bà-la-môn đã phát triển từ Áo nghĩa thư. Phật giáo là một ma trận của những hệ thống, [67] và không phải là một hệ thống bất khả phân. Phật giáo không loại trừ những định thức hợp lý khác. Để có một hiểu biết chín muồi và đúng đắn về sự phát triển Phật giáo Ấn Độ, điều cần thiết là không chỉ thừa nhận những dị biệt giữa

các hệ thống tư tưởng Phật giáo và hệ thống tư tưởng Bà-la-môn, mà còn cần biết những dị biệt chính bên trong của Phật giáo. Điều này sẽ hiển nhiên nếu chúng ta xem xét bản chất và sự phát triển tư tưởng của hệ thống triết học Áo nghĩa thư (Upaniṣad) và hệ thống triết học Phật giáo. Toàn bộ giáo lý Phệ-đa có thể được phân tích như là tri thức về thần minh (devatā-vidyā).[68] Thần chính là nhân cách siêu nhiên (super natural personality) hay là căn nguyên hoạt động nội tại của tất cả vạn vật. Thần là một hiện hữu (parokṣa; presence) không được nhìn thấy, không nhận biết được một cách công khai, nhưng cảm nhận được thần là sự dẫn dắt và điều khiển tinh thần từ bên trong, Thần Indra (mặt trời), Thần Varuṇa (gió), Thần Agni (lửa) và các vị thần khác trong hệ thống Phệ-đa không chỉ là năng lực tự nhiên được nhân cách hóa như cách hiểu của các học giả phương Tây. Sẽ là chân xác hơn khi hiểu các thần là những vị có cá tính (personalities). Mỗi vị thần đều có thể biểu hiện ra bên ngoài những đặc trưng. Chẳng hạn như sấm chớp đối với thần Indra (mặt trời). Cầu nguyện xin ban ân huệ được gán cho các thần, xem họ như là các thần linh có năng lực siêu nhiên; và xem thần là nhân cách vì thần thường tử tế và thân thiện. Thần vừa mang ý nghĩa vũ trụ vĩ mô (ādhidaivika; cosmic), vừa mang ý nghĩa chủ thể nội tại vi mô (ādhyātmika; microcosmic). Trong Áo nghĩa thư, ‘thần’ và ‘ngã’ là thuật ngữ thường được dùng thay thế cho nhau.[69] Bị thúc ép bởi động lực của chính mình, có hai tầng vận động trong việc đào sâu tri thức về thần. Vì thần được hiểu như là linh hồn hay bản chất nội tại của sự vật,[70] cùng một luận lý, dẫn đến sự tìm kiếm vị thần nội tại và thần trong số các thần. Đây là cuộc vận động hướng về Nhất thần luận (monotheism) vốn là một yếu tố được thừa nhận trong tán ca (hymns) Lê-câu Phệ-đa (Rg-veda). Có lẽ chân xác để nói rằng tham cứu thần trong số các thần, gọi theo từng trường hợp khác nhau là Virāt, Prajāpati [71] hay Hiraṇyagarbha,[72] đều được hàm ẩn ngay từ khởi thủy. Tính cách của các vị thần (Indra, Agni, Viṣṇu v.v...) trở lại là vị

Thần tối cao, cái được gọi là Kathenotheism, [73] là điều hiển nhiên về nhận thức sự hợp nhất chư Thần. Tín ngưỡng Phệ-đà về các thần không quá nhiều tính Đa thần giáo (polytheism) và cũng chẳng phải Phiếm thần giáo (pantheism).

Bên cạnh đó, có cuộc vận động đề đồng nhất con người và năng lực tinh thần với thần linh. Trong Minh luận (Vidyās) và Lễ bái pháp (Upāsana), đặc biệt là trong *Vaiśvānara-vidyā* và *Onkāra Upāsana*, chúng ta có thể thấy rất rõ tiến trình đồng nhất các phương diện cá nhân với thần tánh vũ trụ (macrocosmic divinities). Ở đây, tương tự cũng có sự đồng nhất vài tác dụng tâm lý (psychic) trong nguyên lý ẩn tàng sâu hơn tất cả.[74] Nguyên lý đó được tìm thấy trong Thức (Vijñāna; Consciousness) và Hỷ lạc (ānanda; bliss). Bước kế tiếp là đồng nhất tính chất chủ quan và khách quan của Thực tại. Điều này được biểu hiện qua những câu như: ‘Ta là Phạm, *I am Brahman*,’ ‘Người là cái kia—*That thou art*.’ Sự khác nhau giữa Ngã và Phạm đã được xem nhẹ. [75] Điều này có thể được, vì cả hai đều là siêu việt (thoát khỏi định tánh kinh nghiệm—empirical determinations), thế nên, đó là nền tảng của tất cả. *Tat tvam asi—Người là cái ấy* là tóm tắt giáo lý cứu cánh của Phệ-đà.

Phương thức phát triển của tư tưởng Phệ-đà cốt ở điểm thừa nhận Ātman như là cốt tủy nội tại của sự vật, và rồi đào sâu kiến giải này cho đến khi gặp được một quan điểm vững chắc và hợp lý. Ngã chân thực được đồng nhất với Tuyệt đối (Brahman-Phạm).[76] Các hệ thống triết học về sau nỗ lực tổng hợp trực giác căn bản này vào trong phương pháp của hệ thống mình, nhưng họ hoàn toàn xem Ngã (ātman; substance) như là Thực tại căn bản.

Trong các cuộc đối thoại của Đức Phật, chúng ta thử được nhiều bầu không khí khác nhau. Có những tinh thần dị biệt

đối kháng nhau, nếu không nói là một trong những sự phản đối với Hữu ngã luận của Áo nghĩa thư (Upaniṣad).

Đức Phật và Phật giáo có thể được hiểu chỉ như là cuộc nổi dậy, không chỉ chống lại sự nghiêng ngửa và hố sâu của chủ nghĩa nghi thức (ritualism)—chính Áo nghĩa thư đã cho điều này là không thể nhầm lẫn—nhưng đi ngược lại ý thức hệ Hữu ngã (Ātma-ideology), tính chất siêu hình học của Thực thể luận. Không thấy nơi nào Đức Phật thừa nhận ngài mang ơn Áo nghĩa thư hay mang ơn các vị Thầy khác vì những quan điểm triết học đặc biệt của ngài. Tuy nhiên, Phạm thiên (Brahmā), thần linh, được ngài đề cập nhiều lần. Còn Phạm (Brahman) với ý nghĩa Tuyệt đối (the Absolute) thì không bao giờ được đề cập đến. Đức Phật luôn luôn xem mình như là người khởi đầu cho một truyền thống mới, là người đã khai phá một con đường trước đó chưa có. [77] Trong *Kinh Phạm võng (Brahmajāla)*, *Kinh Sa-môn quả (Sāmaññaphala)* và nhiều kinh khác, quan điểm triết học tư biện đều được duyệt xét lại; tất cả các quan điểm đó đều bị bác bỏ vì mang tính giáo điều (dīṭhivāda) và mâu thuẫn với đời sống tinh thần. Đây không phải là phương thức của người nối tiếp một truyền thống cũ. Sẽ không đúng khi chủ trương rằng dị biệt là trên phương diện tôn giáo và phương diện thực tiễn, cho dù đã được xem như là những luận đề triết học.[78]

Nếu Hữu ngã luận (ātmavāda) đã là giáo lý chính đối với Phật giáo, tại sao quá ảm đạm với sự phong kín, thậm chí các đệ tử trực tiếp của Thầy đã không có một lời gợi ý xa xôi về giáo lý ấy? Trái lại, Áo nghĩa thư (Upaniṣad) đã bộc phát thực tại tính của Ngã trong từng trang, hầu như trong mỗi dòng chữ. Đức Phật đã phủ nhận linh hồn, phủ nhận một thực thể thường hằng bất biến, đúng như vậy là do vì Đức Phật đứng trên lập trường ý thức về đạo đức, và quả báo của nghiệp lực (karma). Một linh hồn thường hằng bất biến, vì không thể tiếp thu để biến đổi, sẽ hoàn đáp lại đời sống tinh thần và đánh

mất mọi ý nghĩa; trong trường hợp đó, chúng ta sẽ chẳng tốt hơn cũng chẳng xấu hơn trong mọi nỗ lực của chính nó. Điều này sẽ dẫn đến Vô nhân luận (akriyāvāda; inaction). Hơn thế nữa, Ngã là căn nguyên của mọi chấp trước, tham lam, sân hận và đau khổ. Khi chúng ta nhận cái gì đó là Ngã (có thực thể và thường hằng), là chúng ta đã trở nên vướng mắc với điều ấy và không thích những thứ khác ngược với cái mình đã chọn. Kiến chấp thực thể có thật (sakkāyaditthi; substance-view) [79] có thật và thường hằng là vô minh (avidyā) đệ nhất, và từ đó dẫn đến mọi đăm chấp. Phủ nhận kiến chấp về thân (satkāya), là Ngã hay Thực thể chính là điểm rất then chốt trong siêu hình học đạo Phật và giáo lý giải thoát của Phật giáo. [80]

Trong kinh tạng Pāli thường xuất hiện những đoạn kinh với ý tất cả các hiện tượng đều trôi chảy và biến dịch:

Vạn vật thật vô thường
Sinh diệt sinh bất định
Sinh nhi phục huyễn diệt
Vân hà đắc phước chỉ[81]
Hàng phục sinh diệt pháp
Chư pháp hòa hợp sự
Thường tự diệt hủy hoại
Nhữ đẳng đương tinh tấn
Thành tựu thánh hiền pháp
Ly khổ đắc đại lạc.[82]

Đây là lời giáo huấn sau cùng của Như Lai, do vậy, có thể xem đây như là tóm tắt giáo lý một đời của ngài.

Trong một chuyên khảo đáng chú ý nhan đề *Quan niệm cơ bản của Phật giáo* (*The Basic Conception of Buddhism*), Giáo sư V. Bhattacharya[83] kết luận, sau khi khảo sát các phân tích, rằng Vô ngã luận là giáo lý căn bản của Phật giáo.

Ông ta phát biểu rằng: ‘Thế nên, và trong các phương thức khác, do có quá nhiều tư liệu được đề cập đến, sự hiện hữu

của Ngã thường hằng hay là ātman, như đã được các hệ thống triết học khác (ngoại đạo) thừa nhận, đều bị Đức Phật phủ nhận hoàn toàn, do đó đã lật đổ mọi nền tảng của dục vọng, nơi mà cái Ngã ấy trú ẩn.’[84] Một học giả nổi tiếng khác, Giáo sư quá cố Th. Stcherbatsky, đã có một nhấn mạnh về ý đó tương tự như vậy.

Khi Đức Phật gọi lý luận về bản Ngã thường hằng bất biến là ‘lý luận của kẻ ngu muội,’ hiển nhiên Ngài đã chống lại một học thuyết đã được thiết định. Bất cứ lúc nào, trong các thời pháp, ngài đều giảng nói về Vô ngã (Soullessness) hay nói về kiến chấp sai lầm về hiện hữu (Hữu thân kiến), [85] chiều hướng đối lập hay thậm chí thù địch, rõ ràng đã được cảm nhận trong lời dạy của Ngài. Lý thuyết này cùng với bản sao xác thực của nó—các Uẩn (separate elements) là năng động trong dòng sinh mạng, và hoạt dụng của sinh mệnh đó sẽ dần dần được chuyển hóa cho đến khi chúng đạt được sự Giải thoát miên viễn (Eternal Repose)—chính là tâm điểm của toàn thể giáo lý đồ sộ của Đức Phật, và Bà Caroline Rhys Davids [86] nhận xét: ‘Phản thực thể luận chứng (anti-substantialist) của Phật giáo vi mật và chu toàn, rất được coi trọng và tán thành biết bao.’ Chúng ta có thể bổ sung thêm rằng, toàn bộ lịch sử triết học Phật giáo được mô tả như một loạt nỗ lực để thâm nhập sâu hơn vào trực giác uyên nguyên của Đức Phật, những gì chính Ngài cho rằng đó là khám phá vĩ đại nhất của ngài.[87]

Nay chúng ta đang ở trong một quan niệm chính xác để trình bày mối liên hệ giữa Áo nghĩa thư và Đức Phật. Cả hai cùng có chung một vấn đề, Đau khổ (duhkha), và họ nhìn điều ấy toàn diện trong cường độ và tính phổ biến của nó. Thế giới hiện tượng đều là bất toàn và thống khổ. Cả hai chỉ là một khi được đặt trước chúng ta lý tưởng về trạng thái siêu việt mọi khả tính khổ đau và trói buộc. Áo nghĩa thư phát biểu về

trạng thái này xác thực hơn, như là cảnh giới hỷ lạc và thanh tịnh của thức (*vijñānam ānandaṁ brahma*).

Đức Phật nhấn mạnh vào khía cạnh phủ nhận trạng thái ấy, Niết-bàn là sự vắng mặt khổ đau. Cả hai, Đức Phật và Áo nghĩa thư đều phát biểu về cứu cánh như là phủ nhận quyết định mang tính kinh nghiệm, vì không thể so sánh với những gì chúng ta biết được; im lặng chính là ngôn ngữ chính xác nhất. Cả hai đều nhất trí rằng phương thức mang tính kinh nghiệm, sinh lý khí quan (*organisational device*), tế lễ (*sacrifice*) hoặc ăn năn sám hối (*penance*) đều không thể đưa chúng ta đến mục đích. Đối với Áo nghĩa thư, Ngã là thực tại; chỉ bằng sự đồng nhất Ngã với thân thể (*kośas*), là trạng thái hay bất kỳ đối tượng kinh nghiệm nào, đó là điều ngẫu nhiên. Bằng sự phủ nhận đồng nhất sai lầm này, những hạn chế bất thực của nó, thì chúng ta mới có thể nhận ra được bản chất của thực tại. Lúc đó Ngã tức là Phạm (*Ātman is Brahman*), không có điều khác nữa cả. Không còn sợ hãi, sân hận, hay tham đắm có thể làm phiền nhiễu đến cái Ngã ấy. [88] Để nhận thức rõ về Ngã (*ātmakāma*), thì phải có sự thỏa mãn toàn bộ mọi dục vọng (*āptakāma*), và do vậy, siêu việt dục vọng (*akāma*).[89]

Đức Phật đạt đến mục tiêu vô dục (*desirelessness*), chứ không phải mục tiêu phổ quát hóa (*universalisation*) của Ngã, nhưng để phủ nhận toàn bộ cái Ngã ấy. Bởi vì, chỉ khi nào chúng ta xem tất cả mọi vật là thường hằng và thích thú, như là Ngã, nghĩa là chúng ta đã vướng mắc với Ngã và chúng ta đang đối kháng với những thứ khác đối nghịch với Ngã; nên lúc đó đã có sự trói buộc (luân hồi—*saṁsāra*). Ngã (*ātta*) là căn nguyên của tất cả mọi phiền não (*passions*), và khái niệm này phải được nhổ sạch hoàn toàn mới thực chứng niết-bàn. Đối với Áo nghĩa thư, Ngã là có thực; đối với Đức Phật, đó là một khái niệm sai lầm từ cơ bản, Ngã không có thực. Kinh nghiệm tối cao, sự hiện hữu của Phạm (Phạm hữu; s:

brahmānubhava), mà Áo nghĩa thư không xem như là sự tiêu diệt ‘cái Ta’, mà xem như là tính đặc thù và hữu hạn của ‘cái Ta.’ Thực ra, chúng ta nhận thức rõ sự phong phú từ hiện hữu của chúng ta như là toàn thể (bhūmā).

Đức Phật được gây ấn tượng bằng phương diện phủ định cảnh giới tối cao như là cái không (śūnya) của trí và thức, v.v... Cả hai hệ thống tư tưởng, Phật giáo và Áo nghĩa thư, đều đi đến cùng mục tiêu hoàn toàn vô dục, nhưng thông qua các phương tiện khác nhau. Thiên tài về mặt tâm linh của Đức Phật là đã khai sáng một con đường mới, con đường phủ định.

Có những nhận xét trong tác phẩm của Giáo sư Radhakrishnan, trình bày điểm khác nhau giữa giáo lý của Đức Phật và Áo nghĩa thư: ‘Nếu có sự khác nhau giữa Áo nghĩa thư và giáo lý của Đức Phật, thì đó không phải là quan niệm về thế giới kinh nghiệm (luân hồi-saṁsāra), mà là khác biệt quan niệm về thực tại (niết-bàn; nirvāṇa).’[90]

Khác nhau căn bản giữa Phật giáo và Áo nghĩa thư dường như là về tính thực tại của lĩnh vực siêu hình học về một thực thể thường hằng bất biến, đó là bản ngã chân thực của con người cũng như của vạn vật... Đúng thật là Đức Phật không nhận thấy có một trung tâm của thực tại hay là nguyên lý thường hằng trong dòng biến dịch của sinh mệnh và dòng xoay chuyển của thế giới, mà không có nghĩa chẳng có gì là thực trên thế giới này ngoại trừ xung động của các dòng lực. [91]

Phải chăng có một *sai biệt từ căn nguyên của siêu hình học* là cội nguồn của tất cả mọi sai biệt? Nếu Đức Phật ‘chỉ là sự trình bày lại từ Áo nghĩa thư với một nhấn mạnh mới,’ [92] thì rất đáng nhấn mạnh ‘cái nhấn mạnh’ này, đặc biệt đó là vì điều ấy thuộc về bản chất nền tảng siêu hình học. Áo nghĩa

thư và Phật giáo tương đồng trên phương diện tinh thần (spiritual genus) mà khác nhau về chủng loại. Dấu hiệu phân biệt là sự chấp nhận hay khước từ Ngã như là thực thể thường hằng (permanent substance).

PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY CÓ THỪA NHẬN HỮU NGÃ LUẬN KHÔNG?

Đã có nhiều nỗ lực chẳng phải là phần việc nhỏ bé của các nhà Đông phương học để nhận ra Phật giáo nguyên thủy—giáo lý chân thực của đáng Đạo sư, biểu hiện phẩm chất đặc sắc của Ngài từ Luận sư của các bộ phái Phật giáo và giới Tăng sĩ xuất gia đã phát triển thành giáo điển được soạn thảo rất tỉ mỉ. Một vài nhà nghiên cứu Phật học như Poussin, [93] Beck, [94] và những người khác,[95] khẳng định rằng pháp thiền định Du-già (Yoga)[96] và thực tiễn đạo đức đã cấu thành nên giáo lý nguyên thủy của Đức Phật mà các Luận sư các bộ phái Phật giáo sau này đã chuyển thành giáo nghĩa phủ định linh hồn (soul-denying), tức là Vô ngã.

Bà Rhys Davids [97] chủ trương rằng, trong khối lượng đồ sộ của những kinh văn được trích dẫn, Đức Phật đã tán thành sự tồn tại của linh hồn và tiếp nối truyền thống Áo nghĩa thư. Bà nói: Quý vị có thể nhận thấy đích thực rằng Đức Phật Thích-ca rõ ràng hơn trong Kinh tạng đã tiết lộ và dung thứ để tồn tại hơn là những gì họ đã khẳng định Ngài như là thượng thủ và là nền tảng. Điều này xảy ra là vì Kinh tạng (piṭaka) là tác phẩm của những người sống cách xa đáng Đạo sư hằng thế kỷ, ngắn nhất cũng 5 thế kỷ khi những giá trị đang trải qua sự biến đổi. [98]

Đức Phật, theo Bà Rhys Davids, [99] đã không hoàn toàn phủ nhận linh hồn hay Ngã, mà chỉ phủ nhận việc xem thân, các giác quan, v.v...là Ngã. “Cụm từ ‘thân không phải là Ngã,’ ‘tâm không phải là Ngã,’ không thể là cơ sở hợp lý để cho

rằng không có linh hồn hay Ngã, hay ‘con người’ thực sự. Cũng như tôi có thể nêu ra việc phủ nhận sự hiện hữu của viên thuyền trưởng, khi tôi phát biểu và nhìn vào hai viên thủy thủ, ‘anh không phải là đội trưởng.’ Thế nên điều này chỉ có hàm ý là Đức Phật đã có lời cảnh báo trước! Điều này thuộc về lịch sử sau này.”[100] “Nhưng tôi cho rằng con người là, dù anh ta không phải là sự vật mà anh ta đang làm việc với nó. Tôi chỉ muốn nói rằng anh ta không phải là những thứ này, anh ta không phải là tâm ý, không phải là thân xác.”[101] “Thế nên lời nói tích cực mà tôi có thể giúp đỡ cho con người là lấy ra khỏi tôi và những ngôn từ phủ định, vốn tự thân nó đã làm cho giáo lý của tôi không có giá trị, được nêu ra như là điểm nổi bật nhất trong triết học của chúng ta.”[102] Thừa nhận tư tưởng Áo nghĩa thư xem Ngã như là giá trị tuyệt đối. Đức Phật dạy làm thế nào để nhận ra Ngã, làm sao để trở thành Ngã. Ngài nhấn mạnh vào giới (śīla), định (samadhi), huệ (pañña; insight), và nương tựa vào chính mình hơn là dựa vào hiến tế hay tri thức.

Tín ngưỡng của Đức Phật Thích-ca ngay từ khởi thủy, mang một ngôn từ mới không nghi ngờ gì nữa. ‘Hơn thế’, tín ngưỡng ấy được công nhận ngay trong sinh mệnh và bản chất của con người, anh ta rất là thực, không phải là một ‘hiện hữu,’ mà là một con người đang trở thành, vì đang trở thành, nên anh ta có khả năng rốt ráo sẽ thành tựu Tối cao (Most) hình thái mà chư Thần (Deity) nội tại đã có trong tín ngưỡng Ấn Độ đương thời.[103]

Sự phủ nhận hoàn toàn về Ngã là thực tại và sự thay thế Ngã bằng học thuyết về Uẩn (skandha) là một phát triển về sau không có lý do xác đáng.[104] Bà Rhys Davids gọi đó là ‘Tăng đoàn lảm chuyện.’ Bà ta tìm tòi và thấy Phật giáo nguyên thủy không vướng vào giáo điều Vô ngã luận, nhưng có một niềm tin đơn giản vào Ngã nội tại. Phương pháp văn học được ưa thích của Bà được dùng để tuyên bố các kinh

như *Poṭṭhapāda*[105] và ngay cả một phần của cùng bản kinh (như kinh *Sāmaññaphala*)[106] vốn đã nói về Vô ngã như được thêm vào sau này.[107] Bà ta đã tách những đoạn văn ra khỏi ngữ cảnh của nó và đọc một cách tùy tiện để tán trợ cho quan điểm của mình.

Tất cả những điều này đã khiến nảy sinh vài vấn đề quan trọng đáng quan tâm: luận giải, lịch sử và triết học; đánh giá những vấn đề này là cần thiết cho nhận thức về sự sinh khởi của hệ thống triết học Trung quán.

Phép thiền định Du-già (Yoga) và thực hành đạo đức thực tiễn là đứng trung lập. Chắc chắn rằng Đức Phật và các bộ phái Phật giáo đã đặt chú tâm cao độ đến giới (śīla) và định (samādhi), họ đã soi chiếu sâu hơn và vi tế hơn vào những nét dị biệt và cho chúng ta một bản đồ chi tiết về toàn bộ địa hình của sinh mệnh nội tại. Tuy nhiên, không có nét riêng biệt nào mang tính Phật giáo về việc này. Chúng ta có tất cả các phần rời, nếu là những mô tả chi tiết, về các quy định đạo đức trong *Giới luật thiên* (*Śikṣāvallī*) của *Áo nghĩa thư Taittirīya* (*Upaniṣad Taittirīya*) và các kinh văn tương tự. Pháp tu tập thiền định Du-già (Yoga) đã có lâu đời hơn đạo Phật. Chính Đức Phật đã giảng dạy thiền định Du-già, tất cả các giải thích của chúng ta đều nhất trí với điều này, qua hai bậc Thầy của phái Số luận (Sāṃkhya), là Ālara Kālāma[108] và Uddaka Rāmaputta.[109] Đó là một giáo lý được chấp nhận của tất cả các hệ thống triết học Ấn Độ mà một tâm thức ô nhiễm và tán loạn khó có khả năng thâm nhập được chân lý. [110] Tất cả các hệ thống đều phải, như một chuẩn bị cho nội quán cao tột, việc tu tập giới luật và tu tập thiền định. Ngoại trừ các hệ thống triết học duy vật luận và phái Di-man-sai (Mīmāṃsā), các hệ thống còn lại đều công nhận Du-già (Yoga) như là một bộ phận của pháp tu tập tinh thần, mặc dù định hướng khác nhau trong mỗi hệ thống. Phương diện này, Phật giáo khác với các hệ thống kia chỉ với mức độ là Phật giáo đã hình

thành nên hệ thống và tích cực nghiên cứu những pháp hỗ trợ cho việc tu tập tâm linh. Nhưng nếu giảm trừ Phật giáo đến mức chỉ là kỹ thuật của phép định tâm hay chỉ là những luật tắc đạo đức thì sẽ thất bại khi đánh giá chính xác về tính cách thiên tài của Đức Phật và trực quán siêu hình học của ngài. Sẽ thất bại khi nhận định rằng ngay cả thái độ sống đã hàm ý quan niệm về thực tại.[111]Điều gọi là sự ‘im lặng’ của Đức Phật và phản đối và phê phán lý thuyết tư biện, không thể được viện dẫn điều đó như là chứng cứ cho rằng Ngài không có quan điểm triết học. Ý nghĩa chân thực về sự im lặng của Ngài sẽ được đề cập trong chương sau.

Sự tranh cãi của Bà Rhys Davids nảy sinh, như đã chỉ ra, có ba loại vấn đề: luận giải, lịch sử, và triết học. Cái gì là những luận giải chân chính được thừa nhận đích xác để kết tập vào Phật điển (Buddhist Canons), vốn đã được thừa nhận bao gồm nhiều dữ liệu khác nhau từ thành phần cấu tạo và thuộc về những thời điểm ít nhiều đã qua xa với Đức Phật Cồ-đàm? Đó là những gợi ý hơn là có tính hệ thống, và có những khác biệt rõ ràng về mặt giáo lý. Tuy nhiên, sẽ không nhặt lấy những đoạn văn tán đồng học thuyết của mình rồi đi phân còn lại hay gọi đó là tự ý thêm vào phát triển về sau. Bởi vì, rất dễ viện dẫn để chống lại một trích dẫn bằng văn bản khi nó khẳng định Hữu ngã luận (ātmavāda), mười hay thậm chí hai mươi bản văn phủ nhận nó với cường độ mãnh liệt.

Dựa vào những văn bản độc lập và những văn bản này quá được chiếu cố vượt ra ngoài ngữ cảnh của nó, như được tiến hành bởi Bà Rhys Davids, thì không được tính là đã dẫn đến kết quả mỹ mãn. Sự phân chia kinh văn theo niên đại thành nguyên thủy và phát triển về sau là có tính cách phỏng đoán rất cao. Hai hay vài phần của kinh Phật có thể khác biệt với mỗi phần kia; nhưng trong sự thiếu vắng không thể chối cãi được của chứng cứ lịch sử, thì không thể nào xác định được bản nào có trước bản nào. Chúng ta phải đối ngược lại với

những đánh giá triết học về các học thuyết để quyết định ưu thế của một vài bản kinh đối với các bản khác. Và thế nên, sự đánh giá triết học được thực hiện là do vì sự phân chia giáo lý nguyên nguyên của Đức Phật và các bộ phái về sau, thế nên bị lôi cuốn vào vòng tranh luận không dứt. Một ngoại lệ phải được kể đến đối với các giải thích của Bà trong vài đoạn văn, vốn hầu như có ý nghĩa là một sự xuyên tạc và bóp méo.[112] Đoạn văn trên không phải được đưa ra để tranh cãi, mà để cân nhắc. Chúng ta phải xem xét toàn diện các phần của văn bản cùng nhau và rút ra một tổng hợp, cân nhắc mọi điều đáng quan tâm. Chúng ta cần nên có một giải thích toát yếu về kinh tạng Phật giáo. Rất cần thiết phải có một phân tích về mặt giáo lý về nội dung và ước định triết học các giá trị của Kinh. Những tổng hợp về giáo lý và kinh điển như vậy phải được thực hiện từ thời này qua thời khác bởi chính các trường phái Phật giáo.[113] Chúng ta chỉ cần quan tâm đến ba tổng đề quan trọng:

- 1: Phân biệt thuyết bộ (Vaibhāṣika) và Kinh lượng bộ (Sautrāntika).
2. Trung quán học phái (Mādhyamika).
3. Du-già hành tông (Yogācāra).

Mỗi tổng đề đều là một nỗ lực để hóa giải tất cả kinh văn và học thuyết từ một quan điểm nhất định. Mặc dù chúng đã có một mối quan hệ khái quát đó là tính chất Phật giáo một cách rõ nét. Tổng hợp của Trung quán về kinh điển và học thuyết là về sự phân biệt của hiện hữu thành tuyệt đối, tức chân đế (paramārtha; absolute) và tục đế, tức thường nghiệm (samvṛti; empirical), và phân biệt kinh điển thành liễu nghĩa (nītārtha; primary) và bất liễu nghĩa (neyārtha; secondary).

Theo ngài Long Thụ, Đức Phật đã khẳng định sự hiện hữu của Ngã đối nghịch với Duy vật luận (materialist), vì có sự tương tục của nghiệp (karma) và quả báo (result), hành vi và trách nhiệm của nó, Đức Phật phủ nhận Ngã vì chống lại Thường kiến (eternalist), những ai chủ trương cho Ngã như là

một thực thể đồng nhất bất biến; Đức Phật cũng không phát biểu rằng chẳng có Ngã, cũng chẳng phải không có ngã. [114] Đức Phật, như một vị thầy thuốc giỏi, luôn luôn nâng giáo lý của mình lên tùy theo nhu yếu và khả năng của đối tượng cảm thụ.

Đây là cách hóa giải những dị biệt về kinh điển và giáo lý. Chính sự bất đồng của chúng ta mà cách giải thích theo truyền thống phải được làm thành đề mục, và sự cân nhắc chính xác phải được dành cho việc đó. Gạt chúng sang một bên vì cho đó là triết học kinh viện (giáo điều– scholasticism– độc đoán), là thêm thắt về sau, v.v... là không minh bạch của lối phê phán thiên vị. Đạo Phật hay những trường phái tư tưởng Ấn Độ khác không phải là triết học kinh viện (scholasticism) trong ý nghĩa triết học giúp ích cho thần học (theology), như chúng ta thấy ở phương Tây vào thời kỳ Trung cổ (middle ages). Họ phải mang tính kinh viện trong ý nghĩa họ chú ý vào những chi tiết vi tế và hân thưởng sự tinh tế đó. Tuy nhiên, điều này không phải là khuyết điểm lớn.

Mỗi hệ thống triết học Ấn Độ đều đã trải qua ba hay bốn giai đoạn phát triển rạch ròi. Ban đầu, một bậc Đại sư triết ngộ trực giác nội tâm của mình, có thể bày tỏ nội quán về thực tại; đây gọi là trực quán căn bản (mūlamantra; original inspiration), sẽ khai mở một con đường mới và đây là cơ sở của một hệ thống triết học mới. Giai đoạn thứ hai chủ yếu là hệ thống hóa, minh định những gợi ý trong dạng cách ngôn (*kinh*–sūtra; hoặc *luận*–kārikā); một hệ thống triết học dần dần hình thành. Còn có những biên soạn tỉ mỉ hơn, rút ra những hàm ý, ứng dụng vào những kinh nghiệm chi tiết, rút bỏ những điểm không nhất quán, v.v... Một giai đoạn tiếp đến khi các hệ thống thỏa mãn cho sự phê phán và bài xích từ những hệ thống khác để làm mạnh thêm quan điểm riêng của họ. Chỉ có giai đoạn ba và giai đoạn bốn mới có thể được gọi

là học phái triết học (scholastic), và điều này cũng không đáng để cho là phiên tòa hay là vô giá trị.[115]

Các hệ thống tư tưởng Phật giáo là những phương thức đa dạng, qua đó chứng ngộ nguyên sơ của Đức Phật được các học giả đời sau tìm tòi và hình thành nên hệ thống. Không thu thập được điều gì là lý thuyết Hữu ngã mà Phật giáo nguyên thủy đã tuân thủ, và sau này là học thuyết Vô ngã của Phật giáo bộ phái (scholastic Buddhism). Dù là, không thể nào làm được, để minh chứng rằng con người lịch sử Đức Phật Cồ-đàm đã giảng dạy giáo lý Hữu ngã, căn bản là khác biệt với những giáo lý mà chúng ta liên hệ với Phật giáo nguyên thủy, chúng ta vẫn phải giải thích và liên hệ giáo lý ấy với truyền thống triết học Áo nghĩa thư (Upaniṣad). Trả lại cho Đức Phật vai trò giảng dạy giáo lý Vô ngã để có thể cứu cho Ngài thoát khỏi ‘tội.’ Vấn đề không phải là cá nhân một con người. Trong nỗ lực để bắt nhịp cầu qua những dị biệt giữa Áo nghĩa thư và đạo Phật, khoảng cách giữa Đức Phật và Phật giáo trong chúng ta có thể sẽ bị gia tăng nhiều hơn. Chúng ta không thể tìm ra những động lực đầy tính thuyết phục và có thẩm quyền về sự xuyên tạc giáo lý nguyên thủy. Hoặc là Tăng sĩ quá ngớ ngẩn chấp cứng giáo lý căn bản của bậc Đạo sư, hoặc là họ quá thông minh đến mức họ hư cấu hay lén lút đưa vào lời của bậc Thầy một lý thuyết đối nghịch. Không có giả định nào trên đây là thỏa đáng một cách nghiêm túc. Tại sao và khi nào những hư cấu này được cho là chính thức xuất hiện thì không được xác định rõ.

Thoạt nhìn qua, các hệ thống và trường phái triết học vốn mang nặng lòng trung thành đối với vị sáng lập tín ngưỡng này, đã có tuyên bố rõ ràng là đại biểu và hiểu đạo Phật hơn là những người thời nay vốn sống cách Đức Phật thời gian quá xa đến hàng thế kỷ, cũng như cách biệt về tầm nhìn và nền tảng văn hóa. Các trường phái Phật giáo đã có một truyền thống phát triển liên tục, và phần lớn những thượng thủ của

các trường phái đã được công nhận rộng rãi sở kiến của họ từ các đệ tử trực tiếp của Đức Phật, như Xá-lợi-phất, Mục-kiền-liên, Ca-diếp, A-nan, và các vị khác. Trong dòng diễn biến, một tôn giáo lớn phát triển và nhấn mạnh vào những khuynh hướng nhất định ẩn tàng từ chứng ngộ nguyên sơ của vị sáng lập. Trong trường hợp đạo Phật cũng vậy, chúng ta phải thừa nhận nguyên tắc tiến hóa (law of evolution) để những dòng phát triển sau được hàm tàng từ dòng trước.

Toàn thể phát triển về mặt triết học và tín ngưỡng Phật giáo là bằng chứng cho sự điều chỉnh kiến giải Vô ngã (nairātmya) của đạo Phật. Không có một trường phái triết học Phật giáo nào mà không phủ nhận Hữu ngã luận (ātmavāda); và điều đó tương đồng với sự thực là, không có một hệ thống triết học nào của Bà-la-môn và Kỳ-na giáo mà không chấp nhận Hữu ngã luận trong hình thức này hay hình thức khác. Có thể phản bác rằng Hữu ngã luận (ātmavāda) mà Phật giáo phủ nhận là cái ngã vật chất, đồng nhất với *thân* (body) hay đồng nhất với những trạng thái tâm lý riêng biệt, và phủ nhận đó không đụng chạm đến quan điểm của phái Số luận (Sāṃkhya) và Phệ đàn-đa (Vedānta), v.v... Nhưng Phật giáo không bao giờ chấp nhận thực tại của Ngã thường hằng bất biến. Thực tại, đối với đạo Phật, là Trở thành, Đang là (Becoming). Và bất kỳ chủng loại nào của Hữu ngã luận (ātmavāda) đều được xem như là khẳng định thực tại tính đồng nhất bất biến của Ngã. Các trường phái Phật giáo bất đồng quan điểm với nhau ở mức độ rất lớn; tuy vậy, họ đều có một quan điểm chung—phủ nhận Hữu ngã luận (ātmavāda). Sẽ là một sai lầm lớn khi cho rằng học phái Trung quán đi ngược lại Vô ngã luận (denial of soul) và tái xác nhận Thực tại tính của Ngã. Nếu được như vậy, Phật giáo thật sự đã xiển dương giáo lý vô ngã (nairātmya). Phật giáo không những phủ nhận thực thể (bồ-đặc-già-la vô ngã; pudgala-nairātmya), mà còn phủ nhận các *uẩn* (elements) cấu thành (pháp vô ngã; dharma-nairātmya),

điều mà các trường phái Tiểu thừa (Hīnayāna) đã thừa nhận một cách không cần phê phán là Thực tại.

Trong bộ luận đồ sộ của tư tưởng Phật giáo Nguyên thủy nhan đề *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận* (*Abhidharma Kośa*), Ngài Thế Thân đã dành hẳn một chương[116] để thảo luận và phản bác luận thuyết về Ngã (*pudgala-viniścaya*). Đó chính là sự chỉ trích chủ thuyết (Ngã bồ-đặc-già-la; *pudgalātman*) của ngoại đạo trong Phật giáo, giáo lý đặc biệt của Độc tử bộ, [117] vốn thừa nhận một dạng hầu như là ngã thường hằng, chẳng đồng nhất cũng chẳng khác với *uẩn* (*skandha*; mental states).[118] Họ cũng bác bỏ quan niệm về ngã của phái Số luận (*Sāṃkhya*) và Thắng luận (*Vaiśeṣika*). Thế Thân nhận xét rằng tất cả bậc Thầy của Đức Phật đều đồng nhất trong quan niệm phủ nhận Ngã.[119] Vô ngã luận là nền tảng của Phật giáo cho đến những thế kỷ sau. Tịch Hộ (*Sāntarakṣita*) [120] phát biểu rằng tất cả các luận sư ngoại đạo đã khiến cho lập trường của họ không đứng vững được bởi bám chặt vào Hữu ngã luận (*ātmavāda*).[121] Trong các bộ phái Phật giáo sau này, Vô ngã luận hoàn toàn được phát triển với tất cả những nội hàm đạo Phật, siêu hình học, nhận thức luận (*epistemological*), và tu tập đạo đức tâm linh, đều được đưa vào toàn diện, khế hợp với giáo lý cơ bản. Có sự đào sâu tỉ mỉ giáo lý nguyên thủy của Đức Phật, và hoàn toàn không có việc xuyên tạc, bóp méo hoặc thêm thắt vào.

Không chỉ Phật giáo là hệ tư tưởng duy nhất xem mình là Vô ngã luận (*nairātmyavāda*). Kỳ-na giáo và các hệ thống triết học Bà-la-môn lúc nào cũng cho rằng Phật giáo phủ nhận Ngã, bác bỏ quan niệm Thực thể, hay linh hồn. Mādhavācārya [122] cho rằng Phật giáo chỉ có chút bị phản đối hơn là Duy vật luận (*Cārvāka*; materialist) mà thôi; trong sắp đặt theo thứ bậc tăng dần các hệ thống mà ông ta đã làm trong tác phẩm *Sarvadarśanasangraha*, quan điểm của Phật giáo (*Bauddha-darśana*) chỉ cao hơn Duy vật học phái mà thôi. Đối với Hữu

ngã luận (ātmavāda), sẽ không có gì nguy hại hơn là phủ nhận về Ngã. Udayanācārya[123] đã gọi rất có ý nghĩa tác phẩm Tịch Phật luận (Bauddha-dhikkāra; Refutation of Buddhist Doctrines của ông là Biện ngã luận Ātmavāda . [124] Việc thừa nhận Ngã là sự phân biệt tính nguyên thủy (orthodox) trong hệ thống tư tưởng Phật giáo. Kỳ-na giáo tán đồng với mô tả này, và phân biệt rõ nét lập trường của họ với Mẫu thức quán (Model view) của đạo Phật.

Giới ủng hộ Phật giáo ngày nay có thể cảm thấy không tận tình khi đánh giá Phật giáo từ giới Phật tử và những giới khác. Nhưng họ cần phải dừng lại và giải thích tính nhất trí hoàn toàn với điều mà Phật giáo đã nhận là Vô ngã luận (anātma-vāda). Họ cũng cần phải xem lời dạy của Đức Phật trong mối tương quan với tư tưởng các bộ phái Phật giáo mà, thoát nhìn qua, đã có thẩm quyền được xem như là thể hiện giáo pháp của bậc khai sáng.

Không có lý do thuyết phục nào khác cho giải thích về Vô ngã luận Phật giáo. Nếu đã có sự tán thành Hữu ngã luận (ātmavāda) như trong các hệ thống triết học Bà-la-môn, thì sự sinh khởi của biện chứng pháp Trung quán sẽ chứng minh cho một điều khó hiểu. Biện chứng pháp ra đời bởi toàn bộ đối kháng giữa hai quan điểm hoàn toàn đối nghịch nhau. Và lập trường thiết yếu có lẽ chỉ được đáp ứng từ Hữu ngã luận (ātmavāda) của các hệ thống triết học Bà-la-môn và Vô ngã luận của Phật giáo Nguyên thủy. *Kinh Bảo tích (Ratna-Kūta-Sūtra)*, tức *Ca-diếp sở vấn kinh (Kāśyapa Parivarta)* [125] đã nói rõ điều này: ‘Quan niệm các pháp thường hằng’ là một cực đoan; ‘quan niệm các pháp vô thường’ là một cực đoan; ‘quan niệm hữu ngã’ là một cực đoan; ‘quan niệm vô ngã’ là một cực đoan khác; nhưng giữa quan niệm hữu ngã và vô ngã là điều không thể diễn tả được... đó chính là sự phản tỉnh siêu việt đối với các pháp, đó chính là Trung đạo (madhyamā pratipad; middle path) của Trung quán học phái.

NHỮNG BÌNH LUẬN PHẢN ỨNG QUAN NIỆM VÔ NGÃ LUẬN CỦA PHẬT GIÁO

1. Có người cho rằng Phật giáo không thể có khả năng xiển dương kiến giải Vô ngã luận, vì triết học Ấn Độ đương thời chưa đủ chín muồi để tiếp nhận kiến giải đó; hệ tư tưởng thời đại (*zeit-geist*) chống lại bất kỳ sự lệch pha triết đề đối với truyền thống tư tưởng Áo nghĩa thư (Upaniṣad).

Lại nữa, sự thành công mà Đức Phật đã đạt được trong cuộc đời của ngài có lẽ sẽ không thể nào thành tựu được nếu ngài không xiển dương Vô ngã luận.

Sẽ là sai lầm khi cho rằng thời gian là sự chín muồi về mặt triết học và chưa có sự chuẩn bị để nuôi dưỡng những giáo lý mang đến sự thay đổi to lớn. Dù sao, bức tranh Ấn Độ được mô tả trong kinh điển đương thời của Kỳ-na giáo và Phật giáo là điều được say mê trong những suy đoán triết học của dạng rất dũng cảm. Phản đối bằng cách lờ đi tính chất căn nguyên và thiên tài của Đức Phật. Và nếu điều này được thừa nhận, sẽ không có cải cách, không thay đổi nào có thể xảy ra mang ý nghĩa tiến hành chống lại sự thiết lập trật tự.

Lại nữa, sự phê phán hàm ý rằng chỉ có một dạng triết học hoặc tôn giáo đặc biệt mới xứng đáng để thành tựu hay có thể thành tựu. Lại kỳ thay, đây là điều có thể và thực sự được phát biểu bởi những người sùng tín các hệ thống triết học đó. Nếu Đức Phật đã thành công, đó là do Tăng sĩ đã đi theo con đường của ngài, có thể cảm nhận được bước tiến về phía tự tại từ mọi vướng mắc. Điều này không phải để nói rằng có thể thành tựu chỉ bằng con đường này, mà đó chỉ là một con đường mở ra cho chúng ta.

Nếu có một bài học hơn bất kỳ bài nào khác mà lịch sử tôn giáo và triết học Ấn Độ dạy cho chúng ta, đó chính là điều

này: những dị biệt của quan điểm đều là cố hữu và không thể loại trừ. Sẽ luôn luôn có những người biện hộ và ủng hộ các hệ thống triết học riêng biệt. Sẽ gần với sự thật hơn khi thừa nhận rằng có vài dạng căn bản của triết học và tôn giáo; và vài người tỏ ra có quan hệ tinh thần với một dạng đặc biệt hơn là đối với người khác. Việc từ chối công nhận phán quyết lịch sử chẳng gì khác hơn là sự thiếu sót của bệnh cận thị tri thức; nó có vẻ thiếu khoan dung. Vấn đề này, trong sự phân tích sâu cùng, khi chúng ta tán thành quan điểm chỉ có một con đường duy nhất dẫn đến thực tại hay chấp nhận con đường khác. Nếu chọn cách thứ nhất, sự phê phán Phật giáo là đúng đắn; nhưng không có điều gì có thể biện minh cho chính kẻ phê bình. Người ta có thể khẳng định về phương thức riêng của mình khi nó dẫn đến mục tiêu và không phải là phương thức kia thì không thể. Đó có thể là một dạng của chủ nghĩa giáo điều (dogmatism).

Nếu con đường khác được chấp nhận, thì những quan điểm dị biệt phải được chấp nhận, nhưng không cần phải có một dị biệt tất yếu trong mục tiêu tối hậu. Lại nữa, sự chọn lựa một con đường riêng biệt để loại trừ con đường khác không phải là vấn đề của luận lý, mà thuộc về khí chất và quan hệ tinh thần. Con người có thể thành công tốt hơn khi đi theo một con đường riêng biệt hơn là đi trên con đường khác. Luận lý đến sau khi sự chọn lựa đã xong; đó là nỗ lực thường xuyên để giữ mình luôn đi trên đường đã chọn và không bị lạc đường một cách vô ý hay quay sang con đường khác.

Luận chiến, có vẻ như là thỏa mãn trong việc bài xích đối phương không còn tồn tại, không còn có giá trị khi xác định và phân định rõ mô thức của riêng mình về thực tại và phương pháp thăng tiến tâm linh, từ điều mà người khác qua đó có thể bị nhầm lẫn. Tuy nhiên, không cần phải e ngại điều mà chúng ta không có phân biệt chút nào những điều không xác thực từ những dạng thực chất tinh thần; bởi vì, tính không

xác thực làm mất đi cái chết tự nhiên thông qua sự ngó ngàng lệch hướng và thiếu người ủng hộ. Sự mục nát và quan tâm quyền lợi có thể làm lớn nhanh tính không xác thực ngay trong những hệ thống chân chính; chúng ta nên đề phòng chống lại điều này. Trong phương sách sau cùng, tiêu chuẩn của tính chân thật về mọi kỷ luật tinh thần là nằm trong kinh nghiệm riêng tư của mỗi người về thực tại. Điều này được chấp nhận như là cứu cánh của mọi hệ thống.

2. Cũng nên gợi ý rằng Đức Phật là một con người thực tế; Ngài nghiêm túc tránh xa tất cả những quan tâm lý thuyết rỗng tuếch; vì không lợi ích cho đời sống tâm linh. Điều ủng hộ như thế được gia thêm cho quan điểm này do từ sự quả trách của Đức Phật với Mālūkyaputta[126] và Vaccha Gotta. [127] Ý kinh kết luận rằng Đức Phật khắc sâu phương thức của cuộc sống, nhưng không quan tâm đến việc phát biểu quan điểm về thực tại. Chính Ngài tuyên bố dành riêng cho vấn đề đạo đức và bỏ mặc vấn đề siêu hình học. Giới ủng hộ cho tranh luận này có thể sẽ nói thêm rằng đó là bỏ qua dòng học thuật của Phật giáo để theo lý thuyết siêu hình học và xuyên tạc lời dạy của đấng Đạo sư. Chính Đức Phật không chỉ dạy họ điều gì, dù là ngụ ý.

Liệu chúng ta có thể có phương thức sinh hoạt mà không hàm ý một quan niệm về thực tại? Có dễ dàng theo đuổi lý tưởng đạo đức vốn đòi hỏi lòng trung thành của toàn thể mọi người không cần nêu ra, ít nhất là hàm ý, những vấn đề về giá trị tuyệt đối (ultimate value), bản chất và vận mệnh của cá nhân cam kết đạo đức, và mối quan hệ của họ với lý tưởng chăng? Học phái Di-man-sai (Mīmāṃsā) bên ngoài có vẻ quan tâm đến pháp (dharma)—thực hành nghi thức (sacrifices) và tế lễ (rites)—nhận thấy rằng nghiên cứu về pháp có liên quan nhiều đến vấn đề siêu hình học và nhận thức luận (epistemological) về Ngã, về bản chất của nghiệp (karma), v.v... Nó được chuyển đến một hình thức Thực tại luận (Realism). [128] Chủ

nghĩa khắc kỷ (Stoicism)[129] và chủ nghĩa khoái lạc (Epicureanism)[130] hình như bắt đầu như là một trường phái đạo đức luôn luôn có hàm ý siêu hình học.

Những phương thức chính trị trong đời sống ngày nay, chẳng hạn, như Phát-xít, Cộng sản, v.v... đều hàm ý triết học rõ ràng. Họ có thể là Duy vật chủ nghĩa hay ngược lại, nhưng đều hàm ý một triết học của hiện hữu và giá trị; nó chẳng có duyên cớ cũng chẳng có khả năng để hình thành một hệ thống, Tuy nhiên, cách sắp đặt của họ hàm ý một thế giới quan. Sự chọn lựa lúc này không phải giữa bên có khuynh hướng siêu hình học và bên không có; mà là sự chọn lựa giữa khuynh hướng siêu hình học này và khuynh hướng siêu hình học khác, chọn lựa giữa khuynh hướng tốt hơn và tệ hơn. Có thể có những hệ thống triết học tư biện trước kia không cần đến đạo đức học; nhưng điều ngược lại thì không thể. Nếu bây giờ không thể có một phương thức sinh hoạt mà không cần quan điểm thực tại, đối với Đức Phật lại càng không thể không có một quan điểm siêu hình học. Trong các hệ thống triết học phương Tây, với vài loại trừ, đều là triết học tư biện trong bản chất của nó. Hiện hữu (Being) chỉ là trò tiêu khiển của trí tưởng tượng, họ không cần thiết phải dẫn đến sự tu tập tâm linh; họ có thể đồng hành với bất kỳ tín ngưỡng nào hoặc không cần đạo nào trong đời sống. Không có hệ thống triết học Ấn Độ nào chỉ đơn thuần là tư biện. Mỗi hệ thống triết học là một quan kiến (darśana),[131] một trực giác thể nhập thực tại, đồng thời là con đường viên mãn và chấm dứt khổ đau.

Đức Phật trong kinh *Nikāya* đã quen thuộc với các hệ thống triết học và khuynh hướng tư tưởng đương thời trước và sau thời đại của Ngài. Ngài bác bỏ họ vì khác biệt với con đường giải thoát viên mãn được xiển dương từ Ngài. Điều này không có nghĩa là Đức Phật vẫn còn sinh động với thực tế là phương thức sinh hoạt đã có hàm ý siêu hình học đó chẳng?

Tu tập giới hạnh và thiền định không hẳn chỉ là một phương pháp. Công phu đó còn có ý nghĩa đem lại cho chúng ta trực quán thể nhập vào bản chất của thực tại. Đức Phật phản kháng kịch liệt sự tuân thủ máy móc vào và nghi thức tế tự và những cấm kỵ đạo đức (*śīlavrata-parāmarśa*). Pháp tu tập theo Ngài là sẽ không thể nào phân biệt được người giữ giới (*śīlavrata*) nếu người ấy không nhấn mạnh đến trí huệ (*prajñā*; knowledge). Và chính sự thể nhập trí huệ sẽ đưa đến sự đồng nhất và mục tiêu duy nhất đến những hành vi đạo đức riêng biệt. Không chỉ điều này, mà chính bát-nhã đã làm cho đức hạnh viên mãn. Người ta không thể có giới hạnh viên mãn và tự tại đối với khổ đau mà không có trí huệ. Trí huệ làm cho đời sống tâm linh thanh thản và tự nhiên. Trong các hệ thống triết học khác cũng quan niệm như thế. Như Suresvarācārya [132] phát biểu: ‘người đã có nhận thức về Ngã, người ấy sẽ không còn trách cứ, và mọi đức hạnh khác sẽ hình thành một cách tự nhiên mà không cần gắng sức.’ [133]

Biểu thị vai trò của Bát-nhã, Ngài Tịch Thiên nói: ‘Trì giới và tu tập thiền định là để thể nhập giác ngộ hay trí huệ bát-nhã.’ Kinh *Bát thiên tụng Bát-nhã* (*Aṣṭasāhasrikā*) nói về trí huệ bát-nhã như là dẫn đầu của Lục độ (perfections). Các độ khác thậm chí không thể là ba-la-mật-đa (*pāramitā*) nếu không có bát-nhã ba-la-mật-đa. Hành giả nếu không chiêm giải được tánh không (*śūnyatā*) của các pháp, thì cũng không thể nào tu tập hạnh đại từ và các công hạnh khác đạt đến tốt cùng viên mãn. Hành giả sẽ e dè và do dự. Nên không thể nào chỉ công phu tu tập mà không mang hàm ý siêu hình học.

3. Hơn hẳn những phản ứng nghiêm trọng về quan niệm cho rằng Đức Phật đã giảng dạy giáo lý Vô ngã (*nairatmya*; denial of soul or substance), đó là mâu thuẫn với các giáo lý khác được công nhận là căn bản, mệnh danh là nghiệp báo, sự thừa nhận nhận quả và thuyết luân hồi. Có nghiệp báo mà không

có tác nhân nhất định thể hiện ý chí và gặt lấy kết quả từ hành vi của mình là điều không thể nghĩ ra được. Vậy điều gì là giá trị của đời sống tâm linh (spiritual life) nếu không có gì là cứu cánh của nó? Giáo lý của Đức Phật thừa nhận về khổ mà không có người chịu khổ, sinh hoạt tu tập tâm linh mà không có người nào trải qua tu tập; có sự đạt đến kết quả sau cùng (niết-bàn) mà không có cá nhân người nào hưởng được điều ấy. Đó thật là điều vô lý, có thể nói như vậy, điều ấy không thể là ý định nghiêm túc của Đức Phật.

Chính Đức Phật biết rõ về những điều được viện dẫn đường như là ngớ ngẩn này. Trong Kinh tạng ngài thường đặc biệt nêu rõ: ‘Có tác nghiệp, nhưng không có tác giả.’ [134] Trong *Kinh Phiền não phụ đảm giả đích giáo thuyết (Sermon of the Bearer of the Burden)*, [135] xác định rõ rằng ngũ uẩn (pañcopādāna skandhāḥ) chính là tác nhân, do chấp trước, dính mắc vào ngũ uẩn chính là phiền não và tạo nên nghiệp báo, lìa bỏ quan niệm ấy có nghĩa là bỏ xuống được gánh nặng, và kẻ mang lấy gánh nặng phân biệt chính là kinh nghiệm cá nhân (empirical individual). [136] Con người áp ủ niềm tin ưa thích phủ nhận tự ngã—thực thể thường hằng siêu hình học của Phật giáo và vấn nạn mà họ đang đối diện là không thể vượt qua được. Lại nữa, họ cho rằng quan niệm Hữu ngã siêu hình học (Thực thể luận)[137] là tránh khỏi hàm bối và có khả năng giải thích hợp lý hơn về các pháp. Tuy nhiên, tất cả những lập luận này hiển nhiên là những suy nghĩ không rõ ràng. Vô ngã luận (anātmavāda) chẳng có gì khác hơn với cơ sở lập luận hay luận lý hơn là Hữu ngã luận (ātmavāda) thực thể thường hằng bất biến—giải thích về nghiệp báo, luân hồi, ký ức và cá thể đáng tin cậy hơn hay sao? Vì thường hằng là bản chất bất biến, nó không thể có những ý hướng khác biệt khi các hoàn cảnh khác nhau yêu cầu có những hành vi khác nhau. Nó chẳng thể tốt hơn hay xấu hơn đối với những hành vi diễn ra. Nó trở mãi với bất kỳ mọi cải cách hay đối với mọi diễn biến. Chính Đức Phật đã

tránh khỏi vẩn nạn khó vượt quan này, chọn quan niệm nghiệp báo (karma) như là vai trò tác nhân trong sinh mệnh cá thể, bác bỏ quan niệm có một tự ngã thường hằng. Một tự ngã biến dịch là điều mâu thuẫn ngay trong ý nghĩa. Không có một quan niệm tự ngã nào được chấp nhận hay công nhận tự ngã biến đổi; bởi vì, khi công nhận có một tự ngã biến dịch, chúng ta sẽ không có lập luận hợp lý để hạn định sự biến đổi này đến một thời điểm nhất định, có nghĩa là, nó vẫn giữ tính bất biến trong một khoảng thời gian có thể thấy được và rồi nó biến đổi. Điều này sẽ có nghĩa là có hai tự ngã. Chúng ta không thể nào vừa thừa nhận một tự ngã biến đổi, vừa thừa nhận một tự ngã thường hằng. Nếu phần tự ngã thay đổi là thuộc về tự ngã như là phần toàn vẹn, thì phần kia, lẽ ra nó sẽ là một thực thể bất khả phân mà có hai đặc tính tương phản nhau. Điều này quá vi phạm quan niệm về thực thể của chúng ta.

Đức Phật *thay thế* học thuyết về ngã bằng giáo lý tâm thức tương tục (mind-continuum), [138] *thay thế* bằng một loạt các trạng thái tâm lý được quy định một cách rất nghiêm khắc như đối với bản chất của chúng bằng luật nhân quả đang chi phối (dharma-sanketa). Theo ngài, riêng điều này đáp ứng được cho tiến trình (biến dịch, kết quả) và tương tục (trách nhiệm), khi mỗi một trạng thái (tốt hay xấu) đều chính là kết quả của trạng thái trước đó. Thế nên tránh được tính vô hiệu quả của nghiệp vốn là điều đã khẳng định trước không thể tránh được khi thừa nhận một bên là tự ngã thường hằng, và mặt kia là hư vô luận (nihilism) hay là duy vật luận (materialism) vốn đi theo từ sự phủ nhận tính tương tục. Luân hồi không có nghĩa là toàn khối linh hồn (ngã), như là thể tính đồng nhất, di chuyển từ nơi này đến nơi khác. Điều đó chỉ có nghĩa là một loạt các trạng thái được phát triển theo nhân duyên những trạng thái đã xảy ra từ trước. Không có gì mất đi, và dạng sống mới chỉ là kết quả có được từ đời sống trước đây. Trong *Kinh Đạo can* (*Sālistamba Sūtra*) đã đặt vấn đề đó một

cách dứt khoát: ‘Không có một cái gì di chuyển từ thế giới này sang thế giới khác; mà chỉ là tiến trình (nguyên nhân và điều kiện) chín muồi của nghiệp báo, khi có sự tương tục của nhân (causes) và duyên (conditions). Không phải như là một sinh thể bị loại trừ ra khỏi thế giới này, rồi sinh ra ở thế giới kia, mà chỉ là sự tương tục của nhân và duyên.’[139] Khi Đức Phật nói trong một đời sống trước, chính ngài là (Thiện nhân tiên nhân (Sunetra), là một bậc đạo sư đáng kính, như ngài có trình bày trong Kinh *Saptasūryodaya Sūtra* và trong rất nhiều truyện *Bản sanh (Jātakas)*, điều này chỉ có nghĩa là các tiền thân tiếp nối của Đức Phật (buddhasantāna) chỉ là một-Thiện nhân tiên nhân (Sunetra) và Cù-đàm (Gautama) đều là cùng trong một dòng tương tục.[140] Sự đồng nhất của cá thể được khẳng định bằng cách lờ đi tính dị biệt (abhedopacara), và chỉ nhấn mạnh vào tính liên tục của nhân quả.

Ký ức và nhận thức có thể được cho là những vấn đề nan giải khó có thể thuyết minh được. ‘Nếu không có ngã thì trong lúc khoảnh khắc tách rời của ý thức, làm sao để nhớ và nhận biết những gì đã trải qua trong thời gian trước đó?’ Ký ức, như ngài Thế Thân phát biểu trong *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận* [141]: ‘là một trạng thái mới của thức hướng tới cùng một đối tượng, có điều kiện như là đang ở trong trạng thái trước.’ Đó là kinh nghiệm của A, không được ghi nhớ bởi B vì một loạt các trạng thái được chỉ định theo quy ước là A thì khác với loạt được chỉ định là B. Cách giải thích này, tuy là rất tài tình, nhưng chưa giải thích ký ức một cách hoàn chỉnh. Ký ức hay nhận thức không chỉ là sự hồi sinh đối tượng của trạng thái trước, mà có sự bổ sung của thức để biết rằng ‘Tôi đã có kinh nghiệm trước đây rồi.’ Một trạng thái tinh thần, hoàn toàn nhất thời, riêng biệt và bất khả phân trong nội dung, không thể, trong giả thuyết của đạo Phật, là nhận thức về bất kỳ các cảnh giới khác. *Ý thức về sự thay đổi chứ không phải là sự thay đổi của ý thức*; thế nên đây chính xác là phương thức đạo Phật giải thích sự biến dịch. Sự đồng nhất khi phải đi qua các

trạng thái khác nhau là một gán ghép sai lầm, là ảo tưởng, là tùy thuộc vào các trạng thái đó. Giả định ngược lại của của tự ngã thường hằng cũng không đi quá xa. Làm thế nào mà một hình thái bất biến như tự ngã nhớ được tất cả mọi thứ? Ký ức không chỉ là sự tương tục của ý thức, mà chỉ là cái biết về một đối tượng như được trải nghiệm trong quá khứ và liên hệ nó với kinh nghiệm hiện tại. Hình thái bất biến như tự ngã có thể tồn tại trong quá khứ, nhưng vì nó chấm dứt, nó không thể nhớ những gì trong quá khứ. Phương thức để phá vỡ Số luận và học phái Phệ-đàn-đa phải viện đến để giải thích vấn nạn này là điều được nhiều người biết đến. Họ phân biệt chức năng của ngã (ātman) như chỉ là tự tánh ngộ trí bất biến (svarūpajñāna; unchanging awareness) khác với nhãn trí tác dụng (s: buddhivṛtti; function of the changing mind), vốn chỉ biết và ghi nhớ, v.v... Vì ngã (ātman) và trí (buddhi) lúc ấy sẽ lìa xa nhau ra, và sẽ không tạo nên sự cố kết nào từ kinh nghiệm, cả phái Số luận và Phệ-đàn-đa thừa nhận thêm một đoán định sai lầm (adhyāsa; false identification) giữa hai yếu tố, bởi vì điều gì chân thật với cái này thì được gán cho là sai lầm đối với cái kia. [142] Phái Chính lý (Nyāya) không đề ý đến vấn nạn này. Họ thừa nhận có một thực thể phi ý thức (non conscious substance) chính là ngã (ātman), và quan niệm các trạng thái tâm lý diễn ra thông qua sự cộng tác của cảm thức nội tại (manas; inner sense). Làm thế nào để các trạng thái như hiểu biết, đau khổ, vui thích, v.v... vốn là ngắn ngủi phù du, lại có thể thuộc về tự ngã bất biến mà không có nơi nào giải thích đến. Vấn nạn không được hoá giải đơn thuần bằng quyết đoán các phẩm tính được phát khởi trong tự ngã từ lúc này sang lúc khác. Điều gì ngăn cản hai trạng thái từ hai thực thể hoàn toàn khác nhau? Trong phái Số luận và Phái Chính lý (Nyāya), cả hai thực thể biến dịch và bất biến đều được xem là thực hữu như nhau; không có sự định giá dù cho sự biến dịch là thực hay bất biến là thực. Học phái Phệ-đàn-đa (Vedānta) chỉ thừa nhận bất biến là thực hữu, và bác

bỏ biến dịch là không có thực. Phật giáo quan niệm khác với điều trên.

Vấn nạn không hạn chế chỉ riêng với ký ức và trách nhiệm đạo đức. Ngay cả trong những kinh nghiệm thô như cảm tình hay cảm thọ và những dạng kinh nghiệm cao hơn, như phán đoán và suy luận, tổng hợp và giải thích đều có liên quan. Dĩ nhiên nêu ra đã được phân loại, đối chiếu, liên hệ, tổng giác (apperceived) và tổng hợp thành đơn nhất, và thế nên sự khác biệt phải được duy trì.

Kiến thức là một phần của vấn đề rộng lớn hơn, có nghĩa là, bản chất của tồn tại. Cách hiểu của chúng ta về kinh nghiệm sẽ là một mảng của cách giải thích về thực tại. Trong mỗi mặt của sự vật, chúng ta đều thấy hai quan điểm đối lập. Về quan hệ nhân quả, chúng ta sẽ nhấn mạnh sự sinh khởi của kết quả như là điều gì đó mới mẻ và khác lạ, hay là chúng ta có thể nhấn mạnh tính tương tục và liên kết tất yếu của nó. Trong bất kỳ đối tượng tiêu biểu nào, chúng ta có thể dự phần vào tính riêng biệt và biến dịch, hay dự vào tính phổ quát và khía cạnh vĩnh cửu. Cái sau có thể gọi tên là quan niệm tĩnh (static) hay quan niệm về chiều không gian của sự vật. Cái trước có thể gọi tên là quan niệm động (dynamic) hay quan niệm về chiều thời gian của sự vật. Điều thứ nhất, biến dịch và dị biệt có thể được xem như là trình hiện; điều thứ hai, thường hằng và phổ quát. Một bên nhấn mạnh vào tính đơn nhất, bên kia nhấn mạnh vào tính dị biệt. Cái gì là thực thể của bên này thì đó là biểu tượng của bên kia, và ngược lại. Bất luận cái gì là bản chất thiên hướng của mình, chúng ta phải tạo nên một giải thích có tính hệ thống–đối tượng và kiến thức của chúng ta về sự vật–dưới dạng quan niệm. Các trường phái Phật giáo và các hệ thống triết học Bà-la-môn trong tiến trình phát triển, sau cùng đã tiến đến việc định hình một cố kết siêu hình học và nhận thức luận (epistemological) phù hợp với lập trường tương ứng của họ. Điều ấy không dám

chắc rằng chính Đức Phật đã hình thành giáo lý Vô ngã này trong hình thái có tính hệ thống với tất cả những hàm ngụ được thu hút hoàn toàn. Tuy nhiên, có điều được gợi ý là Ngài đã ban cho nguồn cảm hứng và lực thúc đẩy dẫn đến Vô ngã luận, vốn đã đi đến sự định hình rất sắc bén chống lại Hữu ngã luận (*ātmavāda*). Có những vấn nạn hoặc là về quan niệm thực tại, hoặc là bất kỳ mô thức quan niệm nào khác, có lẽ không có ai thực chứng một cách mạnh mẽ hơn Đức Phật. Thế nên ngài đã dẫn đến bác bỏ tất cả nỗ lực để tin vào quan niệm thực tại, và theo đó, bác bỏ mọi suy đoán siêu hình học. Đây chính là ý nghĩa đơn thuần về sự im lặng của ngài. Đối với kết luận này cũng vậy, có lẽ ngài đã dẫn đến, vì hai hay nhiều quan điểm đối lập đã được thử nghiệm và thấy là không thoả đáng. Nếu chỉ riêng truyền thống Hữu ngã luận đã chiếm thế thượng phong, thì có lẽ Đức Phật đã không có được nét đặc trưng với lập trường ‘phi siêu hình học.’ Hình thái mang tính hệ thống của sự ‘im lặng’ này chính là hệ thống Trung quán. Hệ thống này chỉ có thể khởi phát sau hai truyền thống đã phát triển một cách hiệu quả, cho phép mâu thuẫn của nó được đánh giá cao trong toàn thể cường độ và phạm vi phổ quát. Chỉ riêng điều ấy thôi là đủ để dẫn xuất đến pháp biện chứng của tâm thức.

Những chú thích có dấu (*) là của người dịch.

Những chú thích không có dấu (*) là của tác giả trong nguyên bản tiếng Anh.

[1]*S: Vibhajjya-vāda; e: critical analysis
分別說部, 分別論師。

[2] *Tham khảo*: ‘Nhu Lai không phải là người giáo điều. Như Lai là người phân tích.’; (*Vibhajjya-vādi*). *Trung A-hàm*, N. II, p. 197 (*Subha Sutta*. No. 99).

[3]* Nhân minh luận. Hán: La-tập học 邏輯學

[4] S: dharmacakra-pravarttana; e: Three Swingings of the Wheel of Law.

[5] Empirical Reality: thực tại thường nghiệm.

[6] Đây là quan điểm của Nguyệt Xứng (Candrakīrti) và các Luận sư khác: *tad evam Madkyamakadarśana evāstitva-nāstitva-dvaya-darśanasyā-prasango na Vijñānavādidarśaneṣv iti vijñeyam . . . tathāvidha-viñeya-janabodhānurodhāt tu paramārtha*

darśanasyopāyabhūtatvān neyārthatvenamahākaraṇāparatantr atayā vijñādivādo deśitah, Sāmmatīyapudgalavādat, na nītārtha iti vijñeyam. MKV, pp. 275-6.

Tham khảo thêm. BCAP, p. 406: *yat tu kvaacid bhagavatā citta-mātrāstitvam uktam, tat skandhāyatanādivan neyārthatayeti kathayisyate*. Xem thêm trang 484.

[7] BHB (Buston's *History of Buddhism*), Vol. II, pp. 52-4 (trích dẫn có ngắt quãng). Xem thêm tác phẩm của Dr. Obermiller nhan đề *The Doctrine of Prajñāpāramitā* (pp. 91-100). Giải thích đầy đủ về 3 thời kỳ của Phật giáo, xem tác phẩm của Th. Stcherbatsky nhan đề *Buddhist Logic*, Vol. I, pp. 3-14; Rosenberg: *Die Probleme der bud. Phil.*, p. 35.

[8] Còn gọi Tuyệt đối luận (Absolutism)

[9] Bô-đôn (t: buston): Nhà sử học nổi tiếng của Tây Tạng

[10] Tác giả của *Đa-la-na-tha Phật giáo sử*, còn gọi là *Ấn Độ Phật giáo sử*. Nội dung ghi chép các Vương triều từ Vua A-xà thế trở đi, quá trình Phật giáo truyền vào Tích Lan, Tây Tạng. Nửa phần sau trình bày về Phật giáo Đại thừa từ hậu kỳ đến thời kỳ Mật giáo. Đã được dịch sang tiếng Đức, Nga và Nhật.

[11]* Immanuel Kant, (sinh năm 1724 tại Königsberg; mất năm 1804) được xem là triết gia quan trọng nhất của nước Đức, là triết gia lớn nhất của thời kỳ cận đại, của nền văn hóa tân tiến và của nhiều lĩnh vực khoa học nhân văn khác. Sự nghiệp triết học của ông được biết đến qua hai giai đoạn: "tiền phê phán" và sau năm 1770 là "phê phán". Học thuyết "Triết học siêu nghiệm" của Kant đã đưa triết học Đức bước

vào một kỉ nguyên mới. Tác phẩm quan trọng của ông, *Phê phán lí tính thuần túy* (*Kritik der reinen Vernunft*) năm 1781 cho biết quan tâm triết học của ông chính là câu hỏi "*siêu hình học như thế nào mới có thể là một khoa học*." Tiếp theo, vào năm 1787, ông cho ra tác phẩm *Phê phán lí tính thực tiễn* (*Kritik der praktischen Vernunft*), giải thích và phát triển phương pháp "lập cơ sở" (*Grundlegung*) đạo đức triết học và cuối cùng, vào năm 1793, ông công bố luận văn *Phê phán năng lực phán đoán* (*Kritik der Urteilkraft*). Trong lời nói đầu của tác phẩm, ông tuyên bố một cách hãnh diện là với luận văn này, công trình phê phán của ông đã được kết thúc và ông có thể "thăng bước đến học thuyết", tức là phát triển một hệ thống Triết học siêu nghiệm.

Với phong cách tiếp cận phê phán của mình (*sapere aude* – hãy can đảm nhận biết!), Kant được xem là nhà tư tưởng quan trọng nhất của thời đại Khai sáng (*Zeitalter der Aufklärung*). Thông thường, trong tiến trình triết học của ông, người ta phân biệt hai giai đoạn là giai đoạn tiền phê phán (*vorkritische Phase*) và giai đoạn phê phán (*kritische Phase*). Ngay trong những năm thập niên 60, người ta vẫn có thể xem ông là người chủ trương thuyết duy lí theo hệ thống của Leibniz và Wolff. Trong luận án tiến sĩ năm 1770 thì một sự gián đoạn rõ ràng đã xuất hiện. Song song với giác tính (*Verstand*) thì giờ đây, trực quan (*Anschauung*) cũng được xem là nguồn gốc của tri thức. Luận án tiến sĩ cũng như lời mời dạy đại học dẫn đến ‘giai đoạn mặc nhiên’ nổi tiếng mà trong đó, Kant triển khai Nhận thức luận (*Erkenntnistheorie*) của mình – được biết dưới tên Chủ nghĩa phê phán (*Kritizismus*) và vẫn được bàn luận đến ngày nay.

Sau 11 năm cực lực ông mới công bố nó trong tác phẩm *Phê phán lí tính thuần túy*, năm 1781. Sau khi đã giải minh vấn đề then chốt về những điều kiện của khả năng tri thức thì cuối cùng, với tuổi 60, ông đã hướng đến những chủ đề quan trọng hơn hết trong lĩnh vực triết học thực tiễn.

[12] *Conception of Buddhist Nirvāṇa* trang 36. Xem thêm trang 4 và trang 46 về nhận xét tương tự.

[13]* Hán: Hình thượng học 形上學.

[14] S: dharma-vāda; e Radical Pluralism; Theory of Elements.

[15] 'ye'pi te Subhūte, etarhy aprameyeṣv asamkhyeṣu lokadhātuṣu Tathāgatā arhantaḥ samyaksambuddhāḥ daśadiśi loke tiṣṭhanti dhriyante yāpayanti *bahujana-hitāya bahujanasukhāya lokānukampāyai mahato janukāyasyārlhāya hitāya sukhāya devānām ca manusyānām cānukampāyai anukampām* upādāy-ānuttarām samyak-sambodhim abhisambuddhās te'pi sarve enām eva prajñāpāramitām āgamyā 'nuttarām samyaksambodhim abhisambuddhāḥ. ASP.P255. Cf. *Itivuttakam* (84), p. 78.

Tiến sĩ Har Dayal xem lý tưởng Bồ-tát là sự phục hồi giáo pháp chân thật của Thế tôn. Ông nói: Họ (Chư tăng) trở nên quá trầm tư và tự kỷ, không tỏ ra nhiệt tâm như trước xê sù mệnh truyền giáo cho mọi người. Giáo lý Bồ-tát được truyền bá do một số các vị Tổ sư trong đạo Phật như là một phản ứng chống lại sự thiếu sót lòng nhiệt tâm và vị tha trong số các Tăng sĩ thời đó. Thái độ lạnh lùng và tách rời của lý tưởng Thanh văn dẫn đến cuộc vận động nhân danh sự thật ngàn đời 'cứu vớt tất cả chúng sinh.' Lý tưởng Bồ-tát có thể được hiểu chỉ là phản ứng bối cảnh thánh thiện và tịch lặng này, nhưng đó lại là một Giáo đoàn biếng nhác và thiếu sinh động. *The Bodhisattva Doctrine*, pp. 2-3.

[16] sūnyatā-karuṇābhinnam bodhicittam iti smṛtam.

[17]* Hán: 奧圖

[18]* E: mysterium tremendum; Hán: Cự đại đích áo bí 巨大的奧秘.

[19]* S: dharmakāya; e: essence of all Being.

[20]* S: sambhogakaya; e: glorious divine form. Còn gọi Thọ dụng thân.

[21]* S: *nirmānakāya*; e: forms to deliver beings from delusion and to propagate the dharma. Còn gọi Ứng hóa thân, Ứng thân.

[22] *Bát thiên tụng Bát-nhã* (Aṣṭasāhasrikā) có lẽ là bản kinh Bát-nhã xưa nhất, có một đoạn thích hợp với bài viết này: "ime khalu, Śāriputra, ṣaṭ-pāramitā-samprayuktāḥ sūtrāntās tathāgatasyātyayaena *dakṣiṇāpathe* pracariṣyanti, vartanyāḥ punaruttarāpathe pracariṣyanti navamaṇḍaprāpte dhannavinaye saddharmasyāntardhānakālasamayā samanvāhrtās te. Śāriputra, Tathāgatena." ASP. p. 225,

[23] *yo, bhikṣavaḥ, pratīyasamutpādam paśyati, sa buddham paśyati, yo buddham paśyati sa dharmam paśyati.* Śālistamba Sūtra. Trích dẫn từ BCAP, trang 386, và một phần từ MKV. p. 6, 160.

Bản Pāli tương đương có thể tìm thấy trong Trung A-hàm (N. I 191 (28th Sutta):

vuttam kho paṇ'etam Bhagavatā: yo paticcasamuppādam passati so dhammam passati; yo dhammam passati so paticcasamuppādam passatiti.

Một phần khác của định thức đó, được bổ sung hoàn chỉnh từ Tương ưng bộ kinh (Sam. N. IV 120):

'*yo kho, Vakkāli, dhammam passati so mām passati; yo mām passati so dhammam passati.*' Tham khảo thêm *Itivuttaka*, 92 (p. 91).

[24] Dharma (Truth or Reality).

[25]* Trung quán luận tụng, kệ 40, phẩm 24. Hán văn: 是故經中說 若見因緣法 則為能見佛 見苦集滅道,

[26] Rosenberg đã có quán sát đặc trưng này trong tác phẩm của ông nhan đề *Die Probleme der bud. Phil.* Alle Teile der buddhistischen Dogmatik sind in der Terminologie der Theorie von den Trägern den dharma dargelegt . . . *Die Dharma-theorie* ist der Schlüssel zum Verständnis der dogmatischen Literatur des Buddhismus, der alten so wie der spätem (p. 77). Ông còn phát biểu: Der Begriff "dharma" ist

in der buddhistischen Philosophie von so überwiegender Bedeutung, dass man das *System des Buddhismus in gewissem Sinne Dharmatheorie nennen kann*. (PP. 75-9).

[27]* Eternalism (nityadr̥ṣṭi-vāda; śāśvatadr̥ṣṭi-vāda; substance or soul), Hán dịch: Vĩnh hằng luận.

[28]* Nihilism (uccheda-vāda; denial of continuity). Hán dịch: Đoạn diệt luận; Hư vô chủ nghĩa.

[29] S: naiṣṣvābhāvya, dharma-nairātmya; e: Unreality of separate elements Hán dịch: pháp vô ngã.

[30] tad atrānīrodhādyaṣṭaviśeṣaṇaviśiṣṭaḥ
pratītyasamutpādaḥ śāstrābhidheyārthaḥ. MKV. p. 3.

[31] yah pratītyasamutpādaḥ sūnyatām tām pracakṣmahe; yā
prajñaptir

upādāya pratipat saiva madhyamā. MK. XXIV, 18.

Hán: 眾因緣生法 我說即是無, 亦為是假名 亦是中道義⑱

[32] abhūtaparikalpo 'sti dvayam tatra na vidyate;
sūnyatā vidyate tvatra tasyam apī sa vidyate. MVBT. p. 9.

Tham khảo thêm:

tatra kim khyāty asatkalpaḥ katham khyāti dvayātmanā;
tasya kā nāstitā tena yā tatrādvaya-dharmatā.

Trisvabhāvanirdeśa, 4.

[33] Toàn bộ chuyên luận *The Madhyānta- Vibhāga* là dành cho sự giải thích sáng tỏ về Trung đạo và các kiến giải cực đoan. Xem MVBT. pp. 9 ff; *Trīṃśikā*, pp. 15-6.

[34] Hán: Lý tánh chủ nghĩa.

[35] Hán: 黑格爾

[36] S: avyākṛta; e: insoluble or inexpressible. Hán: vô ký無記

[37]* Zeno xứ Elea, triết gia Hy Lạp. Xiển dương học thuyết ‘vạn vật quy nhất’ của Parmenides, phủ định tính hiển nhiên của các giác quan, phủ nhận niềm tin vào có sự khác biệt hay có sự biến đổi, đặc biệt ông cho rằng mọi sự chuyển động không tồn tại vì đó chỉ là ảo giác mà thôi. Thuyết này được giả định dựa trên Đối thoại với Parmenides của Platon 128c-d, Zeno đã rút từ phần này để tạo ra những nghịch lý, bởi vì

các triết gia khác cũng đã xây dựng những nghịch lý để chống lại quan điểm của Parmenides. Một số trong 9 nghịch lý của Zeno được ghi chép trong cuốn Vật lý của Aristoteles. Aristoteles đã bác bỏ một vài nghịch lý trong số này; Ba nghịch lý vững nhất và nổi tiếng nhất là - nghịch lý Achilles và con rùa, lý lẽ của sự phân đôi và mũi tên bay. Những lập luận này của Zeno có lẽ là những ví dụ đầu tiên của một phương pháp chứng minh thường được gọi là *Reductio ad absurdum* (phương pháp bác bỏ một luận đề bằng cách chứng minh, nếu lý giải chính xác theo từng chữ, nó sẽ dẫn đến một cách vô lý) hay còn được gọi là phương pháp chứng minh đảo ngược. Những nghịch lý này cũng được ghi nhận như là nguồn gốc của biện chứng pháp được Socrates sử dụng.

[38]* S: advaya; non-dual.

[39]* Còn gọi: Tuyệt đối chủ nghĩa Phệ-đàn-đa

絕對主義吠檀多

[40]* Śaṅkara: Cũng gọi Thương-yết-la A-xà-lê (s: Śaṅkara-caryā), Thương-ca-lạp. Nhà triết học thuộc bộ phái Phệ-đàn-đa Ấn Độ, nhà cải cách đạo Bà-la-môn. Ông sinh ở Ma-lạp-ba-nhi tại Nam Ấn Độ, sống và hoạt động vào khoảng thời gian từ năm 700 đến 750, hoặc có thuyết cho là từ năm 780 đến năm 820 Tây lịch. Ông thường đi khắp Ấn Độ, thành lập giáo đoàn, tiến hành các hoạt động truyền giáo. Trực tiếp noi theo phương thức minh tướng của Phệ-đa và lý luận “vạn pháp nhất thể” của Áo nghĩa thư, lại hấp thụ tư tưởng Phật giáo Đại thừa và một phần giáo nghĩa của Kỳ-na giáo (Jaina) mà cải cách đạo Bà-la-môn thành Ấn Độ giáo; tạo thành lực xung kích rất lớn đối với Phật giáo và Kỳ-na giáo, đồng thời thổi vào tư tưởng giới Ấn Độ một luồng gió mới, mà cho đến nay vẫn còn là dòng chính trong tư trào Ấn Độ. Hệ thống Nhất nguyên luận Tuyệt đối (hoặc Thuần túy bất nhị luận) do ông kiến lập, cho rằng thế giới hiện tượng đều là huyễn tướng (s: maya) chứ chẳng phải chân thực, chỉ có tinh thần cá nhân (Ngã) và nguyên tắc tối cao (Phạm; Brahma) mới là sự tồn tại

chân dung đồng nhất bất nhị. Những luận điểm chủ yếu của ông là: 1. Phạm luận: Phạm tuy là chân thực và chỉ có một, nhưng chia ra Thượng Phạm và Hạ Phạm bất đồng. 2. Thế giới quan: Có 2 cách nhìn: a. Nhìn từ Chân đế: Thế giới và sản phẩm của sự huyền hoá mê vọng, cũng tức là tâm thức động thì sinh ra muôn vật, tâm thức lắng yên thì tất cả đều không;

b. Nhìn từ Tục đế: Thế giới lúc ban đầu chỉ có “Phạm” bấy giờ Phạm có vô lượng chủng tử. 3. Hữu tình quan: Nhìn từ lập trường Thượng trí thì hoàn toàn không có hữu tình, mà chỉ có một “Tối thượng Ngã” (s: Haramatman) duy nhất thường trụ. Các tác phẩm của ông: *Phạm kinh chú (Brahma-sutra)*, *Chỉ Tôn Ca chú (s: Bhagavad-gita)*, *Ngã Chi Giác Tri (s: Atman-bodha)* *Vấn Đáp Man (s: Upadesa-sahasri)*, *Ngũ Phần Pháp*.

[41] Infra Chapter IV

[42]* Hán: Đoạn diệt luận, Đoạn kiến.

[43] Thuật ngữ ‘truyền thống’ được dùng ở đây không có nghĩa giáo điều độc đoán, mà có nghĩa cội nguồn–nền tảng, từ đó phát xuất dòng chảy tương tục của tư tưởng và văn hóa.

[44]* 數論學派 Số luận học phái. Phiên âm: Tăng-khur, Tăng-xí-da. Còn gọi là Số thuật, Chế số luận. Học phái Số luận được thành lập sớm nhất trong 6 phái triết học của Ấn độ. Tương truyền vị khai sáng là tiên nhân Ca-tì-la (Kapila). Học phái này dùng trí tuệ phân biệt để tính toán các pháp, đồng thời lấy số làm nền tảng để đặt tên luận thuyết, cho nên gọi là phái Số luận. Ở thời kì đầu, phái này chủ trương tinh thần và vật chất hợp nhất thành Ngã tối cao, tức là đứng trên lập trường Hữu thần luận và Nhất nguyên luận; nhưng đến thời kì cuối thì phủ nhận Ngã tối cao, trở thành Nhị nguyên luận của Vô thần luận. Thần ngã là ý thức thuần túy, không có tác dụng, chỉ quán chiếu tự tính mà thôi. Tự tính theo thứ lớp triển khai thành *giác (buddhi)*, ngã mạn (ahamkāra), ngũ đại, thập lục biên dị. Nguyên lí này cùng với Thần ngã, Tự tính, gọi chung là 25 đế. Cái gọi là Tự tính (prakṛti) có khả năng

triển khai thành 1 hạt nhân duy nhất mà yếu tố cấu thành là 3 đức: Thuần chất (sattva), kích chất (rajas) và ế chất (tamas). Thần ngã thoát li kết quả của vật chất, phát sinh sau khi triển khai. Khi Thần ngã tách rời vật chất mà tồn tại độc lập thì gọi là giải thoát. Kinh điển xưa nhất của học phái này là *Tăng-khư tụng* (Saṃkhyakārikā) do ngài Tự tại hắc (Phạn: Īvara-kṛṣṇa) trứ tác vào khoảng thế kỉ IV, V. Những sách chú thích *Tăng-khư tụng* gồm có luận Kim thất thập và các sách chú thích của Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda) và Māṭhara... đều xuất hiện vào khoảng thế kỉ thứ VI. Về sau lại có *Tăng-khư kinh* (Sāṃkhya-sūtra), cũng là sách quan trọng của học phái này. Trong các ngoại đạo ở Ấn độ, Số luận là học phái có thế lực nhất. Trong các kinh điển của Phật giáo có rất nhiều chỗ bác bỏ học thuyết của phái này. Ngày nay, Số luận trở thành học phái độc lập tồn tại ở vùng phụ cận phía tây Ngõa-lạp-na Ấn độ

[45] Śāntaraksita explicitly states that Nairātmyavāda is that which distinguishes the teaching of Buddha from all others:

etac ca sugatasyeṣṭam ādau nairātmyakīrtanāt ;

sarvatīrthakṛtām tasmāt sthito mūrdhani tathāgataḥ. TS. 3340.

Và: ātmadrstau hi vinastāḥ sarvatīrthikāḥ. TS. 3325.

[46] sāmānyatas tu dvibhedo, dravyārthikāḥ paryāyārthikāś ceti. *Pramāṇā*

Naya, VII, 5; Sanmati Tarka, Gāthā 3 (pp. 271 ff.), tathāhi paraspara vivikta-sāmānya-viśesa-viśayatvād dravyārthika-paryāyārthikāḥ eva nayau, na ca tṛṭiyam prakārāntarain asti. (p. 272).

[47] sattādvaitam svīkurvānaḥ sakala-viśesān nirācakṣaṇas tadābhāsaḥ.

yathā satiaiva tattvaṁ tataḥ pṛthagbhūtānām viśesānām adarśanāt, *Pramāṇa Naya*, VII. 17 & VII, i8.

[48] rju vartamāna-kṣanasthāyi-paryāya-mātram prādhānyataḥ sūtrayan nabhi-prāya rjusūtraḥ.

Sarvathā dravyā-palāpī tadābhāsaḥ, yathā tathāgatamatam.

Pramāṇa

Naya, VII, 28' 30-1.

Và: *dravyaparyāyātmakam vastu prameyam*, trích trong *Syādvadamañjarī* và các tác phẩm khác.

[49]*耆那教. Một giáo phái ở Ấn độ, do ngài Ni-càn-đà-nhã-đề -tử (Nirgrantha-jñātaputra), cũng gọi Đại hưng (Mahāvīra) sáng lập vào khoảng thế kỉ V, IV trước Tây lịch, chủ trương khổ hạnh, phi bạo lực. Giáo nghĩa căn bản là nghiệp báo luân hồi, linh hồn giải thoát. Tương truyền, trước Nirgrantha-jñātaputra còn có 23 vị Tổ sư, cho nên đời sau cho ngài là vị Tổ thứ 24 trung hưng Kỳ-na giáo. Nirgrantha-jñātaputra chủ trương thuyết Vô thần, cải cách và tập đại thành giáo lí của 23 vị Tổ sư trước. Về phương diện giáo lí, ngài chia những yếu tố cấu thành vũ trụ làm 2 phần là linh hồn (jīva) và phi linh hồn (ajīva). Yếu tố phi linh hồn bao gồm 4 thứ: Vận động nhân (Dharma), Chỉ tĩnh nhân (Adharma), hư không, vật chất, cộng thêm Linh hồn thành 5 cá thể thực tại. Vật chất do nguyên tử cấu tạo thành, có tính chìm xuống, còn Linh hồn là nhất thiết tri (biết tất cả) có tính bay lên, tự nó không có chướng ngại, vì thế được tự do. Còn sự hình thành vật chất là do *nghiệp*, nên bị trói buộc, đây chính là nhân của luân hồi. Nếu muốn thoát khỏi luân hồi thì phải sống khổ hạnh và giữ gìn nghiêm ngặt 5 điều nguyện lớn là: Không giết hại, không nói dối, không trộm cắp, không dâm dục, không sở đắc (anupalabhya). Nếu sống theo đúng 5 điều này, thì có thể tiêu trừ nghiệp, phát huy bản tính của linh hồn, đạt đến tịch diệt, tức được giải thoát, gọi là niết-bàn. Linh hồn, phi linh hồn, thiện nghiệp, ác nghiệp, lậu nhập, hệ phược, chế ngự, chỉ diệt, giải thoát... gọi là Cữu đế. Ngoài ra, Kỳ-na giáo còn chủ trương chủ nghĩa Bất định luận (syādvāda) tương đối có tính phán đoán và chủ trương Quan điểm luận (Nayavāda), quan sát mang tính phê phán, đây chính là đặc sắc của Kỳ-na giáo. Thánh điển chủ yếu của Kỳ-na giáo có 2 loại: *Tất-đàn-đa* (Siddhanta), 45 bộ, được thành lập vào khoảng từ thế kỉ thứ III t.đ. đến thế kỉ thứ VI t.đ. *Tứ Phệ-đà*, được thành lập vào thế kỉ thứ IX t.đ. Ngoài ra còn có *Giáo lí tinh yếu* và *Ngũ nguyên*

lí tinh yếu do Kundakunda soạn vào thế kỉ V và *Đế nghĩa chứng đắc thư* do ông Ô-ma-tư-phạt-thê (Umāsvāti) sáng tác. Đến thế kỉ thứ XII, tín đồ Hồi giáo xâm nhập Ấn độ và công kích Kỳ-na giáo rất kịch liệt. Đến nay, số tín đồ tuy không đông, nhưng họ vẫn giữ gìn giới luật rất nghiêm khắc trong sinh hoạt hàng ngày.

[50] dravyam paryāyaviyutam paryāyā dravyavamjitāḥ; kva kadā kena kimrūpā drṣṭā mānena kena vā. *Sanmatitarka* I.

[51] Tham khảo Umāsvāti's Sātra: utpāda-vyaya-dhrauvya-yuktaṁ sat. *Tattvārthādhigama*, V. 30.

[52] Ngã biến dịch là một mâu thuẫn thực sự trong hệ thống tư tưởng Bà-la-môn: ngã thì không thay đổi, và cái gì thay đổi thì đó không phải là ngã.

[53] Tham khảo *The Brahmasūtras*: Evam cātmākārtsuyam II, ii, 34 ff.

Một số hệ thống tư tưởng Bà-la-môn (Số luận-Sāṃkhya, Chính lý-Nyāya và Phi nhị nguyên Phệ-đàn-đa-Advaita Vedānta) quan niệm Ngã (ātma) có kích thước trùm khắp (vibhu). Trong khi các hệ thống khác, đặc biệt như hệ phái Vaiṣṇava của Rāmānuja, Madhva, v.v... quan niệm Ngã có kích thước là cực vi (aṇu). Nhưng không có trường phái nào chịu tăng hay giảm so với kích thước nguyên thủy.

[54]* Hán: Tồn hữu 存有

[55]* Hán: Biến hóa 變化

[56] Còn gọi Phi nhị nguyên luận. Bất nhị chủ nghĩa (non-dualism)

[57]* Mīmāṃsā, Mīmāṃsaka (s); 彌曼差. 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 đặt đến việc cúng tế. Kinh điển, các bộ Phệ-đà (Veda), đối với họ chẳng gì khác hơn là tập hợp của 70 điều luật bắt phải hiến cúng và đặt định những phần thưởng 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.

[58]* Brahmasūtra: 梵經. Cũng gọi Phệ-đàn-đa kinh, Căn bản tư duy kinh (Sarīraka-sūtra). Thánh điển căn bản của học phái Phệ-đàn-đa trong 6 phái Triết học Ấn độ, do Bạt-đa la diên-na (Bādarāyana) soạn vào khoảng thế kỉ I ttl. và trở thành hình thức nhất định trong khoảng thời gian từ năm 400 đến 450 Tây lịch. Kinh này gồm có 4 thiên, 16 chương, 555 bài tụng, văn tự mỗi bài tụng rất đơn giản, nhưng nếu không được giải thích thì khó mà hiểu được ý nghĩa hàm súc của nó. Vì thế các học giả đời sau đều giải thích rộng rãi, mỗi người mỗi ý lại tạo thành nhiều thuyết lộn xộn, do đó đã hình thành nhiều hệ phái Phệ-đàn-đa. Đây là 1 đặc điểm lớn để nghiên cứu kinh này. Nội dung kinh này noi theo phương thức minh tượng của Phệ-đà, tổng hợp các tư tưởng căn bản về hình nhi thượng học của các Triết gia Áo nghĩa thư, phê phán, chỉnh lí thêm, rồi chỉ ra rằng đấng Phạm tuyệt đối (Brahma) là nguyên nhân, là động lực cho sự sinh thành, tồn tục và hủy diệt của thế giới. Sự sáng tạo thế giới là sự biểu hiện huyền hóa của Phạm, tức là Phạm sinh ra hư không, hư không sinh ra gió, gió tạo ra lửa, lửa sinh ra nước, nước sinh ra đất mà hình thành thế giới. Đó là quá trình hình thành, còn quá trình hủy diệt của thế giới thì đi ngược chiều; chỉ có bậc Thượng trí mới có khả năng đem Chân ngã hợp nhất với Phạm mà ra khỏi vòng luân hồi của Ngã cá thể. Điểm nổi bật trong toàn bộ kinh là 1 mặt làm sáng tỏ học thuyết của mình, mặt khác, phê bình, công kích và bác bỏ giáo lí của các phái khác trong cùng thời đại, đặc biệt đối với học thuyết của phái Số luận thì thái độ công kích rất kịch liệt. Ngoài ra, các phái Du-giã, Thắng luận, Phật giáo, Kì-na giáo, phái Thuận thế... cũng thường bị công kích. Phần nói về Phật giáo đa phần tập trung ở chương 2 của thiên thứ 2. Kinh này cùng với Áo nghĩa thư, *Chí tôn ca* (Phạm: *Bhagavad-gītā*) v.v... đều là những kinh điển trọng yếu về mặt văn hóa và lịch sử của Ấn độ. Kinh này có rất nhiều sách chú thích, quan trọng hơn cả thì có: *Phạm*

kinh chú của Thương-yết-la (Śaṅkara), nói rõ về Bất nhị nhất nguyên luận Phạm-Ngã nhất thể tuyệt đối. *Phạm kinh chú* của Rāmānuja, nói rõ về Chế hạn nhất nguyên luận, trong đó, mối quan hệ giữa Phạm và Ngã giống như bộ phận và toàn thể.

[59]*高 達 怕 達 Thuộc truyền thống Bà-la-môn, nhưng lập một trường phái Phệ-đàn-đa mới và thú nhận thẳng thắn rằng mình là môn đệ của Phật giáo.

[60]* *logos* là sự thống nhất của những mặt đối lập. Vũ trụ là một thể thống nhất nhưng trong lòng nó luôn diễn ra các cuộc đấu tranh giữa các sự vật, lực lượng đối lập nhau. Những cuộc đấu tranh đó luôn luôn diễn ra trong một sự hài hòa nhất định và bị quy định bởi *logos*. Trên phương diện ngôn ngữ, âm thanh, học thuyết thì *logos* trong quan niệm của Heraclitus mang tính chủ quan. *Logos* nằm ngay trong lời nói, trong công việc, trong hiện tượng cảm nhận. Nó là yếu tố hợp lý tồn tại, là lời nói hợp lý của tự nhiên.

[61]* 聲論 Cũng gọi Thanh thường trụ luận, Thanh luận sư. Chỉ cho chủ trương chấp trước âm thanh là thường còn, là 1 hệ phái triết học ở Ấn độ, chủ trương quan niệm là thường hằng và âm thanh là thường trụ. Nghĩa là chủ trương cho âm thanh là sự tồn tại thực tại (reality) của vũ trụ, còn tiếng nói của con người là từ âm thanh thực tại của vũ trụ mà phát rõ ra, chứ không phải con người là phù hiệu của tính âm thanh. Thuyết này bắt nguồn từ sự cầu đảo ở thời đại *Phạm thư*, tức sự cầu đảo có tác dụng của sức thần linh chi phối, do đó cấu thành ngôn ngữ cầu đảo, có sức thần bí vô hạn tuyệt đối. Trong tư tưởng Phệ-đà - Ấn độ, Phệ-đà được cho là tiên thiên thường trụ, là 1 thực tại chân thực tuyệt đối, cho nên âm thanh của Phệ-đà cũng được giải thích là 1 thực thể tuyệt đối bất biến, là chuẩn tắc nhận thức các pháp, có năng lực quyết định sự đúng sai của những điều được nói ra.

Thuyết này từ xưa đã lưu hành trong giới Bà-la-môn, đặc biệt nó là chỗ y cứ quan trọng của phái văn điển Pāṇini về sau, cho đến khi các học phái như Di-man-sai (Mīmāṃsā), Phệ-đàn-đa ... hưng khởi, lập ra Thanh thường trụ luận, rồi từ đó

diễn sinh 2 phái là Thanh hiển luận và Thanh sinh luận, cho rằng tất cả âm thanh đều là thường trụ bất biến.

[62]* Hán: Bạt-đức-hợp-lê 跋德合梨

[63]* 勝論學派 Còn gọi Tối thắng luận học phái, Dị thắng luận học phái. Là 1 trong 6 phái triết học Ấn Độ, 1 trong 20 ngoại đạo ở Ấn độ. Người sáng lập ra học phái này là Ưu-lâu-già (Ulūka), còn có tên khác là Cát-na-già (Kaṇāda). Theo truyền thuyết Ulūka có soạn *Thắng luận kinh* (Vaiśeṣika sūtra), sách này được coi là Thánh điển của học phái Thắng luận. Trong kinh tạng nikāya của Phật giáo nguyên thủy, cũng như các sách ngoại đạo lưu hành ở thời đức Phật đều không thấy nói đến tên của học phái Thắng luận và học thuyết của phái này, do đó suy đoán có lẽ sau khi Đức Phật nhập niết-bàn, học phái này mới hưng khởi. Còn các học giả cận đại thì căn cứ vào kết quả nghiên cứu, phê phán nguyên điển mà cho rằng học phái này được thành lập từ khoảng thế kỉ III t.đ. đến thế kỉ I, II t.đ. Sau Ulūka, truyền thừa của phái này không được rõ. Nhưng học thuyết của phái này trước ngài Long Thụ rất thịnh, thường tranh luận với Phật giáo, như trong *Quảng bách luận bản*, *Bách luận*, *Ngoại đạo tiểu thừa từ tông luận* của Thánh Thiên, trong *Trung luận thích* của ngài Thanh Mục và trong *Bách luận thích* của Thế Thân... đều có luận thuyết phê phán học phái này. Bởi lúc bấy giờ, học thuyết của Thắng luận và Số luận là nổi bật nhất trong các học thuyết ngoại đạo, cho nên gọi chung 2 phái là Thắng Số.

[64]

[65]* *Áo nghĩa thư* thường được ghép vào trong phần phụ lục của *Sâm lâm thư* (*Āraṇyaka*), có khi lại được ghép vào trong phần phụ lục của *Phạm thư* (*Brāhmaṇa*), nhưng tính chất đặc biệt của nó thì như một chuyên luận riêng. Có vào khoảng 112 Áo nghĩa thư đã được *Nirṇaya Press*, Bombay, ấn hành năm 1917. Đó là: 1. Isā, 2. Kena, 3. Kaṭha, 4. Prasna, 5. Munḍaka; 6. Māṇḍūkya, Taittirīya, 8. Aitareya, 9. Chāndogya, 10. Bṛhādiraṇyaka, 11. Śvetāśvatara, 12. Kauṣītaki, 13. Maitreyī, 14. Kaivalya, 15. Jābāla, 16. Brahmabindu, 17.

Haṃsa, 18. Āruṇika, 19. Garbha, 20. Nārāyaṇa, 21. Nārāyaṇa, 22. Paramahaṃsa, 23. Brahma, 24. Amṛtanāda, 25. Atharvaśiras, 26. Atharvaśikhā, 27. Maitrāyaṇī, 28. Bhajjābāla, 29. Nṛsimhapūrvatāpinī, 30. Nṛsimhotaratāpinī, 31. Kālāgniruda, 32. Subāla, 33. Kṣurika, 34. Yantrikā, 35. Sarvasāra, 36. Nīrālamba, 37. Śukarasya, 38. Vajrasūcīkā, 39. Tejobindu, 40. Nādabindu, 41. Dhyānabindu, 42. Brahmavyā, 43. Yogatattva, 44. Ātmabodha, 45. Nāradaparivṛājaka, 46. Trisikhibrahmaṇia, 47. Sitā, 48. Yogacūḍamaṇi, 49. Nirvāṇa, 50. Maṇḍalabrahmaṇa, 51. Dakṣiṇāmṛti, 52. Śarabha, 53. Skanda, 54. Tripādvibhūtimanārāyaṇa, 55. Advayatāraka, 56. Rāmarahasya, 57. Rāmapūrvatāpinī, 58. Rāmottaratāpinī, 59. Vāsudeva, 60. Mudgala, 61. Sāṇḍilya, 62. Paingala, 63. Bhiṣuka, 64. Mahā, 65. Śārīka, 66. Yogaśikhā, 67. Turiyātita, 68. Saṃnyāsa, 69. Paramahaṃsaparivṛājaka, 70. Akṣamālā, 71. Avyakta, 72. Ekāśara, 73. Annapūrnā, 74. Sūrya, 75. Akṣi, 76. Adhyātma, 77. Kuṇḍika, 78. Sāvitrī, 79. Ātman, 80. Pāsupatabrahma, 81. Parabrahma, 82. Avadhūta, 83. Tripurātāpinī, 84. Devī, 85. Tripurā, 86. Kaṭharudra, 87. Bhāvanā, 88. Rudrahṛdaya, 89. Yogakuṇḍalī, 90. Bhasmajābāla, 91. Rudrākṣajābāla, 92. Gaṇapati, 93. Jābāladarśana, 94. Tārasāra, 95. Mahāvākya, 96. Pañcabrahma, 97. Prāṇāgnihotra, 98. Gopālapūrvatāpinī, 99. Gopālottaratāpinī, 100. Kṛṣṇa, 101. Yājñavalkya, 102. Varāha, 103. Śāthyāyanīya, 104. Hayagrīva, 105. Dattātreyā, 106. Garuḍa, 107. Katisantaraṇa, 108. Jābālī, 109. Saubhāgyalakṣmī, 110. Sarasvatīrahasya, 111. Bahvṛca, 112. Mukti.

[66]* Hán: 乘單代而化之 giản đơn đại nhi hóa chi.

[67] Tham khảo Tất cả các sắc thái dị biệt của học thuyết triết học—Duy thực (realistic) và Duy tâm (idealistic) đều được tìm thấy trong chính đạo Phật. Và có thể nói, chúng ta có sự lặp lại hai lần của triết học ở Ấn Độ—một trong các hệ thống Ấn Độ giáo, và một lần nữa trong các trường phái khác nhau của Phật giáo. (Hiriyanna, *Outlines of Ind. Phil.*, p. 198).

[68]* S:devatā-vidyā; knowledge of the deity. Hán: Hữu quan thần kỳ đích tri thức 有關神祇的知識

[69] adhyātmayogādhigamēna devaṁ matvā dhīro harsasokau jahāti (Katha, I, ii, 12); seyaṁ devataikṣata (*Chā. Up.* VI, iii, 2); devātmaśaktim (*Svetāś. Up.* I, 3); cakṣuḥ śrotraṁ ka vu devo unakti (*Kena Up.* I, i); yadaitam anupaśyaty ātmānaiti devaṁ anjasā (*Br. Up.* IV, iv. 15).

[70] Đối chiếu với câu: gūḍham anupraviṣtam; guhāhitam gahvareṣṭham; nihitam guhāyām; eṣa gūḍhotrīnā nā prakāśate; ya atmā sarvāntaraḥ, etc.

[71] * Hán: Sinh chủ 生主. *Prajāpati* chẳng gì khác hơn là bạn, là chủ tể của mọi vật được tạo tác này: nguyện cho chúng ta đạt được điều ấy, thông qua niềm mong ước mà con cầu nguyện đến ngài; nguyện cho chúng con trở nên chủ nhân của sự giàu có. Lê-câu Phệ-đà (Rg-Veda) R.V. 1. 121.

[72]* Hán: Kim thai tạng chủ. 金胎藏主. Hiranyagarbha có từ khởi thủy, vừa sinh ra, ngài đã là chủ tể của mọi loài hiện hữu. Ngài lập nên trời và đất; còn vị thần nào chúng ta sẽ dâng cúng cho ngài? Nguyện xin các ngài đừng làm hại chúng con, ngài chính là thủy tổ của mặt đất, điều khiển bằng những quy định chặt chẽ, ngài tạo ra cõi trời, ngài sinh ra nước mênh mông và lấp lánh!—Còn vị thần nào nữa, v.v...? Lê-câu Phệ-đà (Rg-Veda) R.V. 1. 121.

tad yad idam āhur amum yajāmum yajety ekaikaṁ devam etasaiva sā

visṛṣṭir eṣa u hyeva sarve devāḥ (Bf. Up. I, iv, 6). yasmād etasyaiva prajāpateḥ sā visṛstir devabhedahsarva eṣa u hayaiva prajāpatir eva prāṇaḥ sarve devāḥ. "indram mitram varunaṁ agnim āhuh" iti śruteḥ "esa brahmaīṣa indra eṣa prajāpatir ete sarve devāḥ" iti ca śruteḥ. (Sāṅkara's *Bhāṣya*, p. 109, Ānandāśrama Edn.)

[73] *Hán: Giao thể thần giáo 交替神教. Do Max Müller tạm gọi.

[74] Như trong *Áo nghĩa thư Kena*, nơi mà Ātman được đề cập như là nguyên lý nền tảng đằng sau tất cả chức năng tinh

thần; hay như trong Áo nghĩa thư *Taittirīya* nơi mà thân (kośas; bodies) được thể hiện như là bộ trang phục beeb ngoài của cốt lõi bên trong (Ātman); hay trong Áo nghĩa thư *Br. Up*, nơi ngã (self) được thiết định như là ánh sáng bất biến (svayamjyotiḥ), chiếu soi những cảnh giới biến dịch. Tất cả chỉ nhằm đề cập vài phương thức tiếp cận đặc biệt.

[75] Cf. ātmā hy eṣāṁ sa bhavati, atha yo'nyāṁ devatām upāste' nyo' sāvanyo'ham asmīti na sa veda. *Br. Up.* I, iv, 10; Và , *neha nānāsti kimcaṇa*.

[76] Cuộc vận động của tư tưởng có thể được diễn tả bằng biểu thức: Thần (Devatā)=Ngã (Ātman)=Bản chất nội tại (Inner Essence)=Thực tại duy nhất (Sole Reality)=Tuyệt đối–Phạm (Absolute–Brahman).

[77] samudayo samudayo ti kho me, bhikkhave, pubbe *ananussutesu* dhammesu cakkhum udapādi, ñaṇam udapādi. paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi. *Sam*, N. II, p. 105. Xem thêm *Mahāvagga (Vinaya Piṭaka)* I, 5. na me ācariyo atthi sadiso me na vijjati; sadevakasmirīi lokasmirh na'tthi me paṭipuggalo.

Majjh. N. I. p. 171 (Sutta, 26).

[78] I.P. Vol. I, pp. 691 ff.

[79]*Tát-ca-da kiến 薩迦耶見; Hữu ngã kiến 有我見; Hữu thân kiến 有身見, thân kiến 身見.

[80] Bài kệ trong Áo nghĩa thư (Upaniṣad): ātmānam ced vijānīyād', v.v... có thể với một chút thay đổi, có thể dùng để biểu hiện phương thức của đạo Phật: *āttnānam ced vijāniyān nāsty ayam iti pūrūṣah : kim icchan kasya kāmāya tv anusamjvared ātmānam*.

[81] aniccā vata sankhārā uppādavayadhammino; uppajjitvā nirujjhanti, tesam vūpasamo sukho'ti.

Mahāsudassana Sutta, ii, 17 : *Mahā Pari Nib.* VI, 10. *Kinh Đại Bát Niết-bàn*

[82] "vayadhammā saṅkhāra, appamādena sampādethā'ti".
ayam tathāgatassa pacchimā vācā.

Kinh Đại Bát Niết-bàn Mahā Pari Nibbāṇa, VI, 7.

[83]* Hán: Ba-tháp-tra-nhã 巴塔查雅

[84] *Basic Conception*, p. 70; see also p. 95.

[85]* S: Satkāyadr̥ṣṭi; Wrong Personalism.

[86] Rhys Davids:

[87] *Soul Theory of the Buddhists*, pp. 824-25.

[88] Đối chiếu đoạn văn: tatra ko mohah kah śoka ekatvam anupaśyataḥ; yatra sarvam ātmaivābhūt; abhayaṁ vai, Janaka, prāpto'si, etc.

[89] athākāmayamāno yo'kāmo niṣkāma āptakakāma ātmakāmo na tasya prāṇa utkrāṁanti brahmaiva san brahmāpyeti (*Bṛ. Up.* IV, iv, 6).

[90] *Gautama—the Buddha*, p. 33.

[91] IP. Vol. I, p. 375.

[92] *Ibid.*, 676.

[93]* Hán: Phổ-lâm (普林)

[94]* Hán: Cự-khắc (具克)

[95] Xem Stcherbatsky—*Buddhist Nirvāṇa*, pp. 6 and 23.

[96]* Du-già 瑜伽; S, P: yoga; nguyên nghĩa tự đặt mình dưới cái ách;

Có nghĩa là phương pháp để đạt tiếp cận, thống nhất với Tuyệt đối. Vì có nhiều cách tiếp cận nên Du-già là một khái niệm rất rộng.

Ngay trong Ấn Độ giáo, người ta đã kể nhiều cách khác nhau phù hợp với căn cơ của mỗi hành giả. Các quan niệm đạo lý tại phương Tây, nhất là sự tiếp cận với Thượng đế cũng chính là Du-già, đó là Hành động vị tha du-già (karmayoga), Tận hiến du-già (bhaktiyoga), Trí huệ du-già (jñāna-yoga). Tại phương Tây, ngày nay nói đến Du-già là người ta nghĩ đến Ha-tha du-già (tập luyện thân thể), phối hợp với phép niệm hơi thở. Phương pháp Du-già thân thể này, đối với Ấn Độ, chỉ là giai đoạn chuẩn bị cho một Du-già thuộc về tâm thức sau này, đó là các phép thiền quán khác nhau. Du-già không phải phương pháp riêng tư của tư tưởng Ấn Độ. Tất cả mọi hoạt động, từ những phép tu huyền hoặc tại châu Á đến các buổi cầu nguyện trong nhà thờ Thiên chúa giáo đều có thể gọi là

Du-già. Trong đạo Phật, thiền và các phép tu theo Tan-tra cũng được gọi là Du-già

[97] Trong các tác phẩm gần đây của bà, *Gotama the Man* (1928), *Sākya or Buddhist Origins* (1931), *A Manual of Buddhism* (1932), *Outlines of Buddhism* (1934), *To Become or not to Become* (1937), *What was the Original Buddhism* (1938), và các tác phẩm trước đây, *Birth of Ind. Psy. and its Development in Buddhism*, 1936, *Buddhism*, 1934; *Milinda Questions* v.v... mà bà đã biên tập và duyệt xét lại với ‘thành kiến về ngã– *ātma-bias*’ và từ những bài điểm sách và bài báo in trong những tạp chí xuất bản định kỳ (I.H.Q., Viéva bhâratî, Hibbert Journal, N I.A.; J R A.S. etc.) đã được đề cập khá nhiều, Bà Rhys Davids đã soạn thảo rất công phu chủ đề yêu thích của mình với những lập lại nhằm chán. Bà ta đã hoàn toàn trở lại với những cách lý giải trước đây của Bà.

[98] *Sākya or Buddhist Origins* pp. 5; 339.

[99] William Rhys Davids (sinh năm 1843–mất năm 1922), người Anh, là một nhà nghiên cứu ngôn ngữ Pāli và người sáng lập hội Pāli Text Society.

[100] *Outlines of Buddhism*, p. 46.

[101] *Gotama the Man*, p. 68.

[102] *Ibid.*, p. 121.

[103] *Sākya*, p. 419. ‘Con người nhờ được che chở bởi phát biểu là cái đang trở thành, trong cách thức thân và tâm không... Nhưng phát biểu của giới xuất gia, như chúng ta đã biết toàn diện, nói về con người không như là Nhiều hơn mà là Ít hơn, sự xấu xa, đau khổ và đáng thương xót. *Ibid*, p. 200.

[104] Những sự kiện liên kết cùng nhau dường như cho thấy, trong giáo lý Ngũ uẩn, chúng ta đã có một nỗ lực phân tích về tâm mà không thuộc về sự ra đời của sứ mệnh của Thích-ca.

[105]* Bồ-thác-bà-lậu: Tương đương bản Hán dịch trong Trường A-hàm, kinh số 28 nhan đề *Bồ-tra-bà-lậu kinh*.

[106] Kinh Sa-môn quả, Trường A-hàm, kinh số 27.

[107] *Buddhist Psychology*, pp. 194 ff.

[108] A-la-la-ca-ma-la.

[109]* Uất-đầu-la-ca-la-ma; Uất-đầu-lam-phát. Cùng với ông A-la-la Ka-la-ma (Ārāḍakālāma), là những vị tiên nhân ngoại đạo mà đức Phật tìm đến trước tiên trên con đường học đạo. Sau khi thọ học với các vị này, ngài nhận ra là họ hoàn toàn không có khả năng đạt đến sự giải thoát rốt ráo, nên đã từ bỏ họ đề ra đi. Tên gọi Uất-đầu-lam-phát được dịch nghĩa là Mãnh Hỷ hay Cực Hỷ và còn được phiên âm theo nhiều cách khác như Uất-đà-già, Ưu-đà-la-ma tử, Uất-đà-la-ma tử, Ôt-đạt-lạc-ca, Uất-đà-la-già... đều xuất phát từ cùng một tên trong Phạn ngữ.

[110] Tham khảo: sa tasmai mṛdita-kasāyāya tamasah pāram darsayati bhagavān Sanat Kumārah—*Chā. Up.* VII, 26, 2. tasmai sa vidvān upasannāyā samyakpraśānta-cittāya śamānvitāya; yenāksaram puruṣam veda satyam provāca tām tattvato brahmavidyām. *Muṇḍaka Up.* ii, 13.

Brahmacarya được mô tả (như trong *Ch. Up.* VIII) như là một điều kiện cần thiết để đón nhận kiến thức siêu việt.

[111] Điểm này sẽ đề cập ở chương sau.

[112] Mrs. Rhys Davids trích dẫn (*Buddhism*, p. 73; *Outlines*, p. 55; *Buddhist Psych*, p. 209 và các nơi khác) . Một đoạn trong *Kinh Đại Bát Niết-bàn (Mahāparinibbāna)*: “attadīpa attasaraṇa” v.v..và dịch; ‘Cuộc sống như là họ có tự ngã đối với ánh đèn, tự ngã đối với nói trú ẩn, như là họ có pháp đối với ánh đèn, có pháp đối với nói trú ẩn, và không có gì đối với các thứ khác.’ Cách dịch này được xác minh rõ bởi ngữ cảnh. Không có tranh luận mang tính học thuyết nào về linh hồn hay bản ngã. Đức Phật bảo A-nan rằng ngài đã già, đã 80 tuổi, và Ngài phải dạy những gì Ngài biết mà không giữ lại điều gì (anantaram abāhiraṃ karitvā), và Ngài không giữ lại điều gì trong tay áo giống như là bậc Thầy với bàn tay nắm chặt (ācariya-muttṭhi). Do vậy, Tăng đoàn cần phải tỉnh tấn khi không còn Ngài. ‘A-nan, hãy là ngọn đèn soi sáng cho chính mình, hãy là nơi trú ẩn cho chính mình; đừng tìm kiếm sự giúp đỡ nào từ bên ngoài mình (ananna-saraṇa).’

Xét đoạn văn này như là ghi nhớ một hệ thống siêu hình học về Ngã không được bảo đảm từ ngữ cảnh. *Kinh Pháp cú* có đoạn: “ātmā hi ātmano nātha, ko nu nāthaḥ paro bhavet” (trích trong *Mādhyamika*. MKV. pp. 354-5) và một đoạn tương tự thừa nhận kiến giải kinh nghiệm thực tại của Ngã như là tác nhân và thụ dụng của hệ quả này được công nhận. Các Luận sư Trung quán đã có một nỗ lực đáng khen ngợi để hóa giải những văn bản này. Xem *infra*, Chapter VII, phần sau cùng Chương ‘Khảo sát giáo lý về Ngã.’ Phần nhiều không thể được xây dựng trên cách dùng những thuật ngữ như 'brahmacariya', 'brahmavihāra', 'brahmapada', vì nó bao hàm ý thanh tịnh, tĩnh lặng và ‘cảnh giới tịch lạc’; đã biến mất tất cả hàm ý về Brahman—hay Ngã siêu hình học (ātma-metaphysics).

[113] *Luận sự (Kathāvatthu)* là một nỗ lực được duy trì liên tục, một mặt của Thượng toạ bộ (Theravāda), để giải thích tất cả kinh điển từ quan điểm của họ nhằm bác bỏ những giải thích đối nghịch khác. Yêu cầu ở đây là đối với kinh điển để quyết định một vấn đề.

[114] ātmety api prajāpita anātmetyapi deśitam; buddhair nātmā na cānātmā kaścid ity api deśitam. MK. XVIII 6. See MKV. pp. 354 ff. để xem xét quan điểm của Trung quán về chủ đề Ngã.

[115] Về mặt lý thuyết, các giai đoạn là, đề xuất, hệ thống và học thuật hóa; từ quan điểm văn học, những tiến trình này có thể quy cho kinh điển, giai đoạn luận (śāstra), kinh (sūtra) và chú giải (ṭīkā).

[116]* Phá ngã phẩm, chương thứ 9.

[117] Điều này hình thành đề mục đầu tiên trong *Luận sự (Kathāvatthu)*.

*犢子部 Cũng gọi: Bạt-thứ-tử-bộ, Khả trụ tử đệ tử bộ. Là một trong 20 bộ phái của Tiểu thừa. Về sự phân phái của bộ này có nhiều thuyết khác nhau. Theo *Dị bộ tông luân luận*, thì bộ này từ Thuyết nhất thiết hữu bộ tách ra vào khoảng 300 năm sau đức Phật nhập diệt. *Kinh Xá-lợi-phát vấn* và *Đạo sư*

Nam truyền thì nói bộ này từ Thượng tọa bộ chia ra. Còn Phật giáo Nam truyền cho rằng niên đại phân phái ở vào khoảng 200 năm sau đức Phật nhập diệt. Về tên gọi và bộ chủ cũng có các thuyết bất đồng. Theo thuyết của ngài Chân đế được nêu trong *Tam luận huyền nghĩa* thì đời xưa có một vị tiên tên là Khả trụ, trong hàng con cháu vị tiên này có A-la-hán Khả trụ tử, nay bộ phái này do đệ tử của ngài Khả trụ tử đề xướng, nên gọi là *Khả trụ tử đệ tử bộ*. Theo *Dị bộ tông luận luận thuật kí* thì đời thượng cổ có một người tiên chưa hết tham dục, hành dâm với con bò cái và sinh con, từ đó về sau giòng họ của người tiên ấy được gọi là Độc tử (bò con, con bê), là một trong các họ của Bà-la-môn. Thời Phật tại thế có ngoại đạo giòng Độc tử quy y theo Phật xuất gia, môn đồ của người này tiếp nối truyền thừa cho nhau không dứt; cho nên, đến đời Phật giáo nguyên thủy bị chia ra thành các bộ phái, thì phái Độc tử cũng tách ra làm một bộ riêng gọi là Độc tử bộ. *Câu-xá luận quang kí* quyển 30 cũng cho rằng bộ chủ của bộ phái này là giòng dõi của ngoại đạo Độc tử thời Phật tại thế.

[118]* Bất tức uẩn bất ly uẩn ngã. Chủ trương của Độc tử bộ (犢子部 ; Vātsī-putrīya).

[119] Tham khảo bài kệ của Stotrakāra được gán cho Thế Hữu (Yaśomitra): sāhahkāre manasi na śamaṁ yāti janmaprabandho, nāhamkāraś calati hṛdayād ātmadrstau ca satyām; *anyah śāstā jagati ca yato nāsti nairātmya-vādi* nānyas tasmād upāsama-vīdhes tvan-matād asti mārgaḥ.

AKV. p. 697.

[120]* Tịch Hộ 寂護; S: śāntarakṣita; 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 lí tập yếu (s: tattvasaṃgraha). 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-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 [khrisron ldebtsan]), Sư liền thu xếp hành lí đến Tây Tạng. Cuộc hành trình của Sư đến Tây Tạng đầy vất vả 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. Theo các nhà Ấn Độ học thì Sư mất năm 802 vì bị móng ngựa (hoặc lừa) đạp.

[121] TS. p. 867 and p. 866.

[122]* Hán: Mã-đạt-a-xà-lê.

[123]* Hán: Ưu-đạt-nhã-a-xà-lê

[124]*S: Bauddha-dhikkāra-Ātmatattvaviveka; e: Refutation of Buddhistic Doctrines-Distinction of the Reality of Self).

[125] *Kāśyapaparivarta*, pp. 86-7.

[126]* Hán: Man đồng tử 鬘童子

[127]* Bà-ta 婆嗟, Ngõa-kháp 佉怛. *Kinh Trung bộ*, số 63 và 72.

[128] karmibhyaḥ phalasambandhaḥ pāralaukyaihalaukike; sarvam ityādy ayuktaṁ syad artha-sūnyāsu buddhisu. tasmā d dharmārthibhiḥ pūrvam pramānair lokasammataih ;

arthasya sadasadbhāve yatnaḥ kāryaḥ kriyām prati.

Sloka Vārt. Nīṭālamhanavāda, 3-4.

Tiếp theo đó, *Kāśikā* trình bày thêm : sarvo hy ayani mīmāṃsā-prapanco bāhyārthāśraya eva.

[129]* Truyền thống triết học do Zeno ở Citum sáng lập, và được Cleanthes và Chrysippus khai triển, với tên gọi được lấy từ Stoa poikile, ‘hành lang sơn màu’ ở Athen, nơi họ dạy học.’ Tư tưởng trường phái này ảnh hưởng vào thế kỷ thứ II ttl. Thuyết này đặc đạo đức học vào bối cảnh của sự nhận thức thế giới như một toàn thể, với lý trí giống nhau cả thái độ con người và vũ trụ do thần linh sắp đặt. Quan điểm Khắc kỷ về thần linh và mối tương quan thần linh và thế giới đã có ảnh hưởng nhiều trong lịch sử, góp phần cho tư tưởng Tân-Plato và Ki-tô giáo phát triển. các quan điểm đạo đức học Khắc kỷ là mối quan tâm triết học trực tiếp cho con người ngày nay.

[130]* Do Epicurus thành lập năm 306 ttr. ngay ngoài bức tường thành Athen. Chủ trương lối sốnghưởng về hạnh phúc trần gian và diễn giải theo thuyết nguyên tử chuyên về bản chất thực tại. Thuyết nguyên tử Epicurus bị nhóm Khắc kỷ phản bác và bị phê bình của các triết gia kinh viện.

[131]* Hán: trực quan đích đồng kiến 直觀的洞見

[132]* Hán: Tô-đoan-giai A-xà-lê

[133] utpannātma-prabodhasya tv adveṣṭṛdayo gunāḥ; ayatnato bhavanty asya na tu sādhanarūpinah.

Nāiṣkarmya Siddhi, IV, 69.

BCA IX, I : imaṃ parikaraṃ prajñārthaṃ munir jagau.

[134] iti hi bhikṣavo'sti karma asti karmaphalam; kāraṇaś ca tu nopalabhyate ya imān skandhān vijahāti anyāś ca skandhān upādatte, anyatra dharma-sanketāt.

Trích dẫn từ BCAP. p. 474 : TSP. p. 11. Xem thêm *Sam. N. I*, p. 135.

[135] *煩惱負擔者の教説

[136] Trích dẫn từ AKV. p. 106; BCAP. p. 474; TSP. p. 130. Xem thêm *Sam. N. XXII S2* trong tạng kinhPāli.

[137] * atma-metaphysics; substance-view.

[138]* Hán: tâm lý đích liên tỏa 心理的連鎖

[139] *atra na kaścīd dharmo'smāt lokāt paralokaṃ saṃkrāmati asti ca karmaphala prativijñaptir hetu-pratyayānām avaikalyāt.*

Trích từ MKV. p. 568 : BCAP pp. 481-2.

Xem thêm: *saṃtānasyaikatvam āśritya kartā bhokteti deśitaṃ*. BCA, IX, 73 (P. 471)-

[140] Trong AKV. (trang. 710) có đoạn: *Sunetro nāma śāsteti-Sapiasūryodaya Sūtre'yam eva Bhagavān ṛṣiḥ Sunetro nāma babhūveti-eka-saṃtānatām darśayatīti yasmāt Sunetro Buddha-saṃtāna eva āsīt.* Xem thêm trong MKV. trang. 574: *yat tarhīdain paṭhyate Sūtre* (có thể là *Divyāvadāna*, p. 228) *"aham eva sa tena kālena tena samayena Māndhātā nāma Kājā cakravartī abhūvam iti." tat katham veditavyam iti. anyatva-pratiṣedhaparam tad vacanam, naikatva-pratipā-dakam iti vijñeyam.*

[141] 3 *Soul Theory*, pp. 452-3 : AKV. pp. 711-2. [142] Cf. *The Sāṃkhya Kārikā*,

CHƯƠNG 2

SỰ ‘IM LẶNG’ CỦA ĐỨC PHẬT VÀ KHỞI NGUYÊN CỦA BIỆN CHỨNG PHÁP TRUNG QUÁN

Đức Phật đã tuyên bố một số vấn đề có tính cách siêu hình riêng biệt là không thể trả lời được. Để có sự hiểu biết đúng đắn về hệ thống Trung quán, điều tất yếu là sự ‘im lặng’ của Đức Phật cần phải được nhận định một cách chính xác. Có điểm bất đồng của chúng ta là biện chứng pháp Trung quán chính là đã được Đức Phật đề cập rất sớm. *Trung quán luận tụng* chỉ là trình bày có hệ thống những gợi ý của Ngài và rút ra những hàm ý trọn vẹn từ hệ thống đó.[1]

Vấn đề *vô ký* (*avyākata; avyākṛavastūni*)[2] vốn đã diễn ra trong rất nhiều cuộc đối thoại.[3] Lúc nào cũng được liệt kê là mười bốn loại Vô ký và hầu như là có cùng một thứ tự.

I. VÀI CÁCH HIỂU VỀ VÔ KÝ

Có vài cách giải thích về Vô ký (*avyākata*) đã được các học giả Đông phương đưa ra. Có điều gợi ý rằng Đức Phật rất thờ

ơ với vấn đề siêu hình học hoặc là không mấy quan tâm đến vấn đề này, vì hiển nhiên Ngài là một con người thực tế với một mục tiêu rất thực tiễn. Đoạn kinh cốt yếu về quan niệm này là trong *Kinh Tiển dụ*,[4] trong đó Đức Phật ví các nhà siêu hình học với người ngu kia đang bị trúng tên, mà trước khi được chữa trị, cứ đòi muốn biết mình bị trúng loại tên độc nào, nó từ hướng nào bắn đến, ai bắn, v.v... Người bị trúng tên có lẽ phải chết trước khi anh ta được thoả mãn các câu hỏi của mình. Lời răn dạy được rút ra là những câu hỏi về siêu hình học là không cần thiết và thậm chí có thể tỏ ra có hại cho đời sống tinh thần. Một số người khác[5] tin chắc rằng Đức Phật là nhà theo thuyết bất khả tri, dù thuyết bất khả tri của ngài không phải là thuyết có biện luận chặt chẽ có sức thuyết phục, và riêng điều này phù hợp với hệ thống triết học và phương thức tu tập của ngài. Oldenberg gợi ý rằng vấn đề không phải để trả lời và thậm chí nó không thể trả lời được. Câu trả lời phủ định và cách giải thích theo chủ nghĩa hư vô cũng được nêu ra bởi cùng một học giả: ‘Thông qua sự né tránh câu hỏi như sự tồn tại hay không tồn tại của tự ngã, được nghe câu trả lời vốn nằm bên ngoài phạm vi giáo lý đạo Phật hướng đến: tự ngã không tồn tại, hoặc điều gì đó tương đương–niết-bàn là hư huyền không thật (annihilation).’[6]

Ba cách giải thích chủ yếu–thực tiễn, bất khả tri, và phủ định được nêu ra ở đây như là mẫu thức cho cách hiểu sai lầm về đạo Phật. Những cách hiểu này và cách giải thích tương tự không phù hợp với lời dạy của Đức Phật và học thuyết của các bộ phái. Chúng ta không thể có một phương thức sống mà không mang nội hàm triết học,[7] một đánh giá rất ráo về thực tại. Tâm thức con người không thể kéo dài quá lâu trong trạng thái chờ đợi và trì trệ. Về phần kiến giải của các nhà theo chủ nghĩa hư vô, Tiến sĩ E. J. Thomas có nhận xét rất thích đáng:

Tuy nhiên, chắc chắn rằng đó là kết luận mà Phật giáo không bao giờ rút ra. Trong chính bản kinh này, chủ nghĩa hư vô bị loại trừ. Điều đó thực chất không đến mức để nói rằng Phật

giáo hướng đến kết luận này. Điều chân thực duy nhất là kết luận mà Phật giáo rút ra được, và rút ra được điều gì thì đó là câu trả lời hợp lý. Họ sẽ không xem niết-bàn là *có* (*bhāva*), vì nó không phải là điều được nhận biết bằng các giác quan, cũng như không xem niết-bàn là không hiện hữu.

Có thể khẳng định Phật giáo đã đạt đến ý niệm về một trạng thái vừa không hiện hữu vừa chẳng phải không hiện hữu.[8]

Một giải pháp hoàn toàn có sức thuyết phục về vấn đề có khả năng chấp nhận được là nếu tất cả các đoạn văn, nơi mà vấn đề được thảo luận trong các văn hiến của đạo Phật, đều được cùng xem xét trong kiến giải đặc trưng của chính các bộ phái Phật giáo. Lúc đó chúng ta có thể đánh giá với tính phê phán về giá trị của những sự suy xét này.

II. ĐẶC TÍNH TƯƠNG PHẢN CỦA VÔ KÝ (AVYĀKRTA)

Các Luận sư có thẩm quyền đều đồng ý liệt kê Vô ký thành 14 loại. Thực ra có bốn nhóm vấn đề, trong đó ba nhóm, mỗi nhóm có 4 luận chấp (alternative), còn một nhóm liên quan đến linh hồn (*jīva*; soul) chỉ có 2 luận chấp (alternative). Tuy nhiên, người ta không hiểu tại sao vấn đề thuộc nhóm cuối cùng không được trình bày một cách hợp lý theo bốn khả năng như ba nhóm kia. Các vấn đề là:[9]

Thời gian của Thế giới là:

1. Vô hạn, tồn tại thường hằng (eternal)?[10]
2. Hữu hạn?
3. Vừa vô hạn vừa hữu hạn?
4. Chẳng phải hữu hạn, chẳng phải vô hạn?
5. Không gian của thế giới là:
6. Vô hạn, tồn tại thường hằng (eternal)?
7. Hữu hạn?
8. Vừa vô hạn vừa hữu hạn?
9. Chẳng phải hữu hạn, chẳng phải vô hạn?
10. Như Lai (Tathāgata) sau khi nhập niết-bàn là:

11. Vẫn tiếp tục tồn tại?
12. Không còn tồn tại?
13. Vừa còn tồn tại, vừa không còn tồn tại?
14. Chẳng còn tồn tại, vừa chẳng phải không còn tồn tại?
15. Linh hồn (jīva; soul) với thân (body) là:
16. Đồng nhất?
17. Dị biệt?

Trong thành phần của bốn nhóm, thuật ngữ Phật học gọi là tứ cú phân biệt:

1. Khẳng định (positive thesis)
2. Phủ định (negative counter-thesis)
3. Vừa khẳng định, vừa phủ định
4. Chẳng khẳng định, chẳng phủ định.

Sự tương đồng của Vô ký với thuyết tương phản nổi tiếng của Kant và tương đồng với Tứ cú (catuṣkoṭi) của *Trung quán luận tụng* không thể nào không gây sửng sốt cho chúng ta. Không có tính nhất định cần phải có trong thứ tự hay số mục của các vấn đề này. Tuy nhiên, điều quan trọng là sự gắn bó với bản chất và hình thái khi phát biểu về chúng. Hai nhóm vấn đề đầu tiên liên quan đến thế giới, một liên quan đến nguồn gốc và thời gian, nhóm thứ hai liên quan đến phạm vi của thế giới—là hai vấn đề chính của vũ trụ luận (cosmological). Lý trí con người thích tìm tòi để hiểu cho được bốn nguyên tố cùng của vạn vật. Họ mong tìm ra thực thể tính siêu việt (transcendent substance) giống như quan niệm về Prakṛti [11] của phái Số luận, nền tảng tiên thiên của các hiện tượng, nguyên nhân vô cùng và trùm khắp có năng lực phát sinh vạn tượng. Mục tiêu của Lý tánh vũ trụ luận (Rational Cosmology; cosmological speculations) là đạt đến nền tảng tuyệt đối của đối tượng kinh nghiệm bằng phương tiện hồi tố suy lý (regressive chain of reasoning) [12] (có nghĩa là tranh luận từ kết quả đến nguyên nhân) đã dàn trải một cách không hợp lý, như Kant đã chỉ ra, đã vượt quá khả năng của kinh nghiệm. Chúng ta sẽ không đến được định hướng đúng đắn cho vấn đề này và vấn đề kia, nếu chúng ta

hiểu các cặp phạm trù (*sāsvato'yam lokah, v.v...*) là đề cập đến tính thường hằng và vô thường của thế giới kinh nghiệm. Vì, Thường hằng luận (Eternalist) không và không thể bác bỏ những thay đổi mang tính thường nghiệm. Điều mà Kant khẳng định là có một nền tảng thường hằng siêu việt của những hiện tượng biến dịch này. Phản đề chính là bác bỏ sự hiện hữu của nền tảng siêu việt này. Có lẽ đã có trước Đức Phật khái niệm Tự tánh (Prakṛti) của phái Số luận đối với chính đề và sự bác bỏ mang tính duy vật luận về phi thường nghiệm của phản đề.

Câu hỏi sau cùng là về Ngã hay linh hồn (*jīva*). Chính đề tìm kiếm sự tiếp cận với tính đồng nhất tuyệt đối (phi thường nghiệm) của tình trạng chủ quan trong một thực thể độc lập. Nếu Ngã phân biệt với thân (body) và trạng thái liên quan (*anyo jīvo'nyac chariram*) không có liên hệ gì với nhau, thì một hiện hữu tuyệt đối phải tách lìa hẳn thân và các trạng thái tâm lý (mental states). Sự tách lìa tự nhiên của tự ngã chính là ý thức (Duy tâm luận trong nghĩa rộng), tính đơn thuần chính là ngộ tánh của trực giác, linh hồn bất tử không được cấu thành, tự do theo đó như là tùy thuận tự nhiên. Vấn đề không phải là về kinh nghiệm cá nhân có thể nhận biết chủ thể của vòng luân hồi sinh tử, mà về bản chất tuyệt đối và sự hiện hữu riêng biệt của Ngã như là một cá thể siêu việt.[13] Ý niệm về linh hồn như vậy được tán thành trong học thuyết Thần ngã (*puruṣa*) của phái Số luận. Đức Phật có lẽ đã lấy quan niệm này như là minh họa cho chính đề. Phản đề (*sa jīvas tac charīram*) bác bỏ mỗi một hàm ý trong các chính đề trên bằng cách đồng nhất linh hồn với thân (body) [nói chung là chấp thủ (*upādāna*)]. Đây là quan điểm Duy vật luận của Ajita Keśakambalin[14] và các nhà duy vật khác. Câu hỏi về Như Lai thật sự là vấn đề nền tảng tuyệt đối của cả linh hồn và khách thể[15]—về vấn đề Tuyệt đối (unconditioned) nói chung. Như Lai là con người hoàn mỹ, [16] chính là bản thể tuyệt đối của vũ trụ. Địa vị của Ngài tương tự như địa

vị của Thượng đế (God) trong Thần học Lý tánh (Rational Theology; *ens realissimum*). Chính đề thừa nhận bản thể tuyệt đối của Như Lai tự tại đối với những thuộc tính kinh nghiệm. Cụm từ Tối thượng tánh (*parammarañāt*)—thực ra có nghĩa là sự hiện hữu tách lìa với sự liên hệ với hiện tượng giới. Phản đề bác bỏ sự hiện hữu của bất kỳ mọi thực tại như vậy. Hàm ý của điều này sẽ giới hạn thực tế vào trong kinh nghiệm giới—kinh nghiệm cảm giác. Điều này chung quy có nghĩa là Thực chứng chủ nghĩa (Positivism) và Hư vô chủ nghĩa (Nihilism).

Câu hỏi gồm ba tầng, vì mỗi quan tâm của chúng ta chủ yếu liên quan đến khách thể (object), cái biết về chủ thể và sự hợp nhất của cả hai. Tuy nhiên, có thể có nhiều câu hỏi phụ thuộc và ngay cả có những câu hỏi về những phương diện khác của ba vấn đề trên.

III. GIẢI PHÁP CỦA ĐỨC PHẬT

Phát biểu có hệ thống về những vấn đề trong chính đề-phản đề tự nó là chứng cứ hiển nhiên của ý thức về sự xung đột của Lý tính (Reason). Sự mâu thuẫn đó không phải trên mức độ thường nghiệm, và thế nên không có khả năng ổn đáng bằng khản khoản yêu cầu một thực tế được nhận thức rõ từ Đức Phật khi Ngài tuyên bố vấn đề đó không thể giải thích được. Lý tính tự nó liên quan đến những mâu thuẫn sâu sắc và vô cùng tận khi nó nỗ lực vượt qua hiện tượng giới để tìm kiếm nền tảng tuyệt đối. Siêu hình học tư biện (Speculative metaphysics) kích động không những tính dị biệt mà còn cả tính đối lập; nếu một nhà lý luận phát biểu ‘vâng phải’ cho một vấn đề, thì người khác sẽ đáp ‘không phải’ cho cùng một vấn đề tương tự. Chúng ta biết từ trong những cuộc đối thoại, Đức Phật đã quá quen thuộc với những lý luận tư biện đa dạng, đặc biệt là của Lục sư ngoại đạo.[17] Trong cuộc đối thoại mở đầu từ *Trường bộ kinh (Kinh Phạm võng)*, [18] đã biểu thị rõ quan điểm của Đức Phật. Ngài mô tả tất cả các lối lý luận tư biện (speculations) đều là giáo điều chủ nghĩa

(*ditṭhi vāda*; dogmatism), và Ngài cương quyết từ chối để khỏi bị lôi cuốn vào mạng lưới (*jāla*). Ngài ý thức rõ về bản chất vô cùng tận của mâu thuẫn, và hoá giải điều ấy bằng cách đề khởi cao hơn lập trường phê phán. Biện chứng pháp được ra đời. Lúc đó, đối với Đức Phật, là thuộc về vinh dự khám phá biện chứng pháp rất lâu trước bất kỳ những gì gần đúng với nó đã được hình thành ở phương Tây. Chúng ta dám chắc rằng Đức Phật đã đạt đến một trình độ rất cao của triết học tâm trí (*philosophic consciousness*), và ngài đã có câu trả lời cho vấn đề—câu trả lời duy nhất hợp lý cho phê phán kinh nghiệm. Quả thực như Đức Phật đã đề xuất từ lập trường này và đưa ra câu trả lời ‘có’ và ‘không,’ thì lẽ ra ngài phải chịu trách nhiệm về chủ nghĩa giáo điều (*dogmatism*; *ditṭhi*) kia, vốn ngài đã nhất quyết lên án trong những nơi khác. Về đối lập với Thường hằng luận (*sāsvata-vāda*; eternalist) và Đoạn diệt luận (*uccheda-vāda*; nihilist), Đức Phật dựng nên một lập trường khác căn bản hơn—giữa chủ nghĩa giáo điều (cả hai Thường hằng luận và Đoạn diệt luận đều là những dạng chủ nghĩa giáo điều); và chủ nghĩa phê phán (*criticism*), vốn là ý thức phân tích hay ý thức phản quán về chúng như là học thuyết giáo điều. Chủ nghĩa phê phán giải thoát tâm thức con người ra khỏi mọi chấp trước và phiền não. Chính nó là tự do. Đây chính là lập trường đích thực của Trung quán. Chúng ta sẽ tuân thủ sự tranh luận này bằng cách trích dẫn từ văn bản và qua những lập luận. Trước khi chúng ta làm như vậy, chúng ta có lẽ phải xem xét giải thích về Vô ký (*avyakṛta*) một cách thuận lợi từ A-tỳ-đạt-ma (Phân biệt bộ—*Vaibhāṣika* và Kinh lượng bộ—*Sautrāntika*).

IV. KIẾN GIẢI VỀ VÔ KÝ CỦA A-TÌ-ĐẠT-MA

Hệ thống A-tỳ-đạt-ma[19] là là một dạng bán chủ nghĩa phê phán học phái. Họ bác bỏ Ngã (*ātman*; soul) thường hằng bất biến, tuyên bố rằng đó chỉ là danh xưng có ý nghĩa quy ước trong ngữ cảnh của kinh nghiệm. Tuy nhiên, họ cấu thành một hệ thống siêu hình học tư biện—hệ thống về các *pháp*

(dharma), dựa trên sự hiểu biết chưa hoàn chỉnh về lời dạy của Đức Phật về *uẩn* (skandha), *xứ* (āyatana) và *giới* (dhātu), và Thế Thân (Vasubandhu) trình bày về Vô ký chủ yếu về mặt linh hồn (soul) trong phần kết luận của *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận* (*Ahhidharma Kośa*).[20] Xuất phát từ một bậc A-xà-lê (ācārya),[21] một bậc Thầy lỗi lạc nhất trong mọi thời kỳ, cách giải thích của ngài mang dấu ấn của một tâm thức thông tuệ. Chính ngài xuất thân từ Kinh lượng bộ, ngài đã tổng hợp quan điểm của Phân biệt bộ (Vaibhāsika). Đại biểu cho tầng bậc cao nhất mà Phật giáo nguyên thủy có thể đạt đến.

Vấn đề có bốn phương thức bất đồng:

1. Trả lời trực tiếp
2. Trước khi trả lời, cần phải có thêm những phân tích đa dạng.
3. Trả lời bằng phản vấn (counter-question).
4. Vốn chẳng có cách trả lời (sthāpaniya).

A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận liệt kê và giải thích những cách trả lời này.[22] Mười bốn dạng Vô ký là thuộc về cách trả lời thứ tư (sthāpaniya). *Kinh Milinda Pañha*[23] cũng đưa ra đồng quan điểm về vấn đề Vô ký.

Quan điểm dị biệt của Độc tử bộ[24] về Ngã–bất tức uẩn bất ly uẩn (pudgalātman; quasi-eternal soul), Ngã không được cho là đồng nhất với Uẩn (skandha) hay khác với Uẩn, chính là mục tiêu phê phán của Thế Thân. Cách giải thích riêng của ngài phát sinh thông qua luận chiến chống lại thuyết bất tức uẩn bất ly uẩn ngã (ngã bổ-đặc-già-la vô ngã–pudgalātman) của Độc tử bộ. Sự hiện hữu của ngã như là cái gì đó đồng nhất hay khác với thân đều bị bác bỏ.

- Độc tử bộ hỏi: Nếu Bổ-đặc-già-la (individual) chỉ là đại biểu cho các uẩn (elements) mà anh ta được tạo thành chứ không có gì khác, thế tại sao Thế Tôn từ chối không trả lời câu hỏi?

- Thế Thân: vì Thế tôn biết được ý định (āsaya, intention) của người hỏi. Người sau hỏi về sự tồn tại của linh hồn/mạng (soul/jīva) như là một sinh mạng thực hữu, điều khiển hành vi

của chúng ta từ bên trong. Nhưng một linh hồn như vậy thì tuyệt đối không hiện hữu, làm sao Đức Phật có thể quyết định là nó đồng nhất với thân hay không. Tựa như có người hỏi ‘lông rùa cứng hay mềm?’ Câu hỏi này đã được các bậc thầy thời xưa giải thích rồi.[25]

Độc tử bộ (Vātsīputrīya) hỏi: Và tại sao Thế Tôn tuyên bố Bồ-đặc-già-la (individual) hoàn toàn không tồn tại?[26]

Thế Thân: Vì Thế tôn biết được trạng thái tâm ý của người hỏi. Người hỏi có lẽ đã hiểu Ngã/linh hồn (jīva) là đồng nhất như là tính tương tục của các uẩn của một sinh mạng (và sự tương tục này) cũng vị bác bỏ. Vì sẽ rơi vào tà kiến (đoạn diệt luận; doctrine of nihilism).

Độc tử bộ: Thế thì tại sao Đức Phật không tuyên bố rằng ‘mạng/ngã-living being’ chỉ là danh xưng quy ước cho tập hợp các uẩn thường biến đổi?

Thế Thân: vì người hỏi không có khả năng nắm bắt học thuyết về ngũ uẩn (elements)... Điều này (phương pháp giáo hoá phù hợp với căn cơ của người học) có thể nhận biết rõ ràng trong những lời dạy của Đức Phật dành cho A-nan, Đức Phật trả lời bằng sự im lặng sau khi Vatsagotra [27] đã bỏ đi. Điều này đã được Cưu-ma-la-đa (Kumāralābha)[28] giải thích như sau: ‘Đức Phật vui lòng chỉ dạy giáo lý liên quan đến các yếu tố của hiện hữu (với sự chú tâm cao độ nhất) giống như cọp mẹ giữ con mình bằng hàm răng của nó (không quá chặt để khỏi làm con nó bị thương; cũng không quả lỏng để con nó khỏi bị rơi). Đức Phật thấy vết thương gây ra do hàm răng nhọn của chủ nghĩa giáo điều (tin vào thường hằng), và mặt khác bởi sa vào (mọi trách nhiệm) hành vi của chính mình. Nếu con người chấp nhận ý tưởng có một cái ngã hiện hữu, thì chính nó nằm trong vết thương bởi vũ khí bén nhọn là chủ nghĩa giáo điều. Nhưng nếu không có niềm tin vào sự hiện hữu của một cái ngã có điều kiện, thì tính non nớt của phẩm chất đạo đức sẽ bị hư hoại.[29] Tác giả trình bày tiếp: ‘Vi mạng/ngã không hiện hữu, nên Đức Phật không tuyên bố nó khác hay đồng nhất với thân. Ngài cũng không tuyên bố nó

không tồn tại, ngại rằng điều ấy sẽ bị hiểu nhầm như là bác bỏ cái ngã kinh nghiệm.'

Độc tử bộ: Và tại sao Đức Phật không trả lời vấn đề thường hằng của thế giới, v.v...?

Thế Thân: Vì cùng một lý do! Thế tôn biết được trạng thái tâm ý của người hỏi. Trước hết, người hỏi có lẽ đã cho rằng Linh hồn (vũ trụ)[30] chính là thế giới. Nhưng ví đối với Đức Phật, không có một linh hồn như vậy cùng tồn tại, mọi câu hỏi như: thế giới là thường hằng?, thế giới là không thường hằng? thế giới vừa thường hằng vừa không thường hằng?... có lẽ đã nằm ngoài vấn đề. Thế giới sinh khởi và hoại diệt (các thành phần cấu tạo), mọi câu hỏi có lẽ đã nằm ngoài vấn đề... Nếu thế giới thường hằng, thì chẳng có hy vọng có sự giải thoát tối hậu; nếu thế giới không thường hằng, tiến trình của vũ trụ sẽ bị phá vỡ sự hài hoà của riêng nó. Nên cùng một nguyên do, Đức Phật không trả lời vấn đề hoại diệt của vũ trụ.'

Độc tử bộ: Và tại sao câu hỏi về sự tồn tại của Đức Phật sau khi ngài nhập niết-bàn bị từ chối không trả lời?

Thế Thân: Trả lời đơn giản thì không dễ, Thế tôn biết được ý định của người hỏi. Khi đặt vấn đề, người hỏi đã dự đoán rằng ý nghĩa mà Đức Phật biểu thị linh hồn (tuyệt đối) là tự tại thoát khỏi mọi ràng buộc trong sự hiện hữu ngắn ngủi nhất thời. Vì sự hiện hữu của một linh hồn (tuyệt đối) không được chấp nhận, nên điều ấy không thể được trả lời dù sự cái chết của thân.[31]

Giải pháp về Vô ký của những người theo thuyết Duy thực (realist) chung quy là, chính Đức Phật tán thành quan niệm về Ngã (soul), tán thành quan niệm về thế giới vạn hữu, v.v... Quan niệm đó cho rằng linh hồn (ngã) chỉ là tên gọi của trạng thái, không có tính bất khả phân và không có sự tương ứng với danh xưng. Nhưng tất cả mô tả của chúng ta đều là nhất trí trong tuyên bố rằng Như Lai đã đánh giá tất cả các quan điểm như là một thứ độc đoán giáo điều chủ nghĩa (ditthigatānīmāni; dogmatic speculation) và chính ngài chẳng

xem xét gì đến quan niệm này. Thứ nữa, giải pháp của A-tỳ-đạt-ma giảm trừ mâu thuẫn lý tính đến mức chỉ còn cái khó của cấu trúc ngôn từ—ít nhất người ta sẽ gặp phải sự chướng ngại đối với những tâm hồn yếu đuối. Tuy nhiên, kiến giải sẽ có giá trị lớn khi lát đường cho lập trường Trung quán, vốn là trái tim đích thực của đạo Phật.

V. THỰC TẠI SIÊU VIỆT TƯ DUY PHÂN BIỆT

Tất cả các đoạn văn nên được xem xét cùng nhau để có một bức tranh toàn cảnh. Vacchagotta[32]—du sĩ ngoại đạo—chính là nhân vật đối thoại chủ yếu, người khẳng khái hỏi Như Lai hay hỏi những đệ tử lớn của ngài về nguyên do, lý lẽ biện minh, tại sao Thế Tôn dứt khoát không trả lời các câu hỏi trong khi các triết gia ngoại đạo khác lại trả lời. Đây là chứng cứ hiển nhiên Vacchagotta đã trở nên biết rõ sự khác biệt giữa Đức Phật và các triết gia ngoại đạo khác; nhưng anh ta lại chưa biết đến nền tảng của sự khác biệt ấy.[33] Thế Tôn hay đệ tử của ngài sẽ đáp ứng cho nền tảng của sự khác biệt này. Vấn đề Vô ký chính là đề cập đến Tuyệt đối.[34] Đức Phật còn tại thế (alive), không như các triết gia khác, đối với những vấn nạn không thể vượt qua được (ādinavam sampassamāno; insuperable difficulties) trong quan niệm về sự Siêu việt (Transcendent) với ý nghĩa kinh nghiệm. Điều ấy hình thành từ điều mà Như Lai thường được biết là hiện hữu không còn bao lâu nữa; Ngài siêu việt sự suy lường và hình tướng (rūpa-sankhā-vimutto); Ngài sâu thẳm và khó dò như đại dương. Nói liên quan đến đại dương có nghĩa là nó bắt đầu ở đây hoặc là không có sự bắt đầu, v.v... đều là không thích đáng. Tương tự như vậy, Như Lai, như một toàn thể, siêu việt mọi khẳng định.[35] Ni trưởng Khemā (Khemā Therī) đã đưa ra câu trả lời cho vua Ba-tư-nặc hầu như giống hệt; và điều này về sau được Thế tôn xác nhận. Như Lai không thể được đồng nhất với các hình thái vật chất (sắc) và tinh thần (tâm), cũng chẳng thể mô tả ngài bởi sự vắng mặt những yếu tố này. Bất lực hoàn toàn khi liên hệ và mô tả

Tuyệt đối (Unconditioned) trong ý nghĩa hiện tượng chính là lý do tại sao câu hỏi về Như Lai và các vấn đề khác không thể được trả lời một cách dứt khoát. Chủ nghĩa giáo điều lúc nào cũng tiêu huỷ Siêu việt tính bằng kinh nghiệm. Nó cho sắc (rūpa), thọ (vedanā), thức (vijñāna), v.v... là Ngã. Như Lai, ngược lại, không cho những điều này là Ngã, cũng chẳng cho Ngã là sắc. Ý thức sâu sắc về bản tính thường nghiệm của những phạm trù này, Như Lai không cho phép những sự mở rộng không có cơ sở như vậy; ngài không thêm bớt các học thuyết tư biện.[36] Ngài đã chứng thực rằng Thực tại là siêu việt tư duy phân biệt. Đức Phật nói với A-nan nguyên do thái độ của Ngài khi Vacchagotta được trả lời bằng sự im lặng và đã bỏ đi.

‘Này A-nan, nếu khi Như Lai được hỏi bởi Du sĩ: ‘Có ngã chăng?’ Nếu Như Lai trả lời anh ta: ‘Có ngã’, thì lúc ấy, A-nan, sẽ là tán thành với các đạo sĩ và Bà-la-môn chủ trương thường kiến. Này A-nan, còn nếu khi anh ta hỏi ‘Không có ngã chăng?’ Nếu Như Lai trả lời rằng không có ngã. Này A-nan, là sẽ tán thành những đạo sĩ và Bà-la-môn chủ trương đoạn kiến. Lại nữa, A-nan, khi được hỏi ‘Có ngã chăng?’ Nếu Như Lai trả lời anh ta: ‘Có ngã’, thì liệu rằng câu trả lời của Như Lai đúng với kiến giải cho rằng các pháp là vô thường? ‘Bạch Thế tôn, chắc chắn là không.’

Lại nữa, A-nan, khi được Du sĩ Vacchagotta hỏi rằng: ‘Không có ngã chăng?’ Nếu Như Lai trả lời rằng không có ngã, điều có lẽ sẽ làm mất phương hướng thêm cho Vacchagotta đang trong cơn hoang mang. Vì anh ta sẽ nói: ‘Trước đây, quả thật tôi có Ngã, nhưng bây giờ tôi không còn có ngã nữa.’[37]

Nếu anh ta được trả lời có hay không, có nghĩa là công nhận một trong bốn sự chọn lựa được đề nghị, anh ta sẽ thấy mình bị mắc cảm sai lầm vì chủ nghĩa giáo điều (ditthi-tà kiến) mà anh ta sẽ bị chỉ trích cực độ từ những người khác. Kiên định với thái độ chỉ trích kinh nghiệm, như người đã vượt lên siêu việt tính tương đối vốn tiềm nhiễm khắp mọi hiện tượng, Đức Phật không đưa ra một trả lời nào khác. Tất cả những suy

đoán đều là giáo điều, chỉ là lý thuyết. Du sĩ Vacchagotta hỏi: ‘Thế Cù-đàm có học thuyết gì riêng của mình chăng?’

Thế Tôn trả lời: Này Vacchagotta, Như Lai tự tại đối với mọi học thuyết. Nhưng này Vacchagotta, Như Lai biết rõ, bản chất của sắc, và phương thức sắc đã sanh khởi và hoại diệt như thế nào... Do vậy, Như Lai đạt được giải thoát và vượt qua mọi chấp trước, bởi vì mọi ảo tưởng, lo âu, hay ý niệm sai lầm liên quan đến tự ngã, hay cái gì đó liên quan đến ngã, đều bị trừ sạch, đều biến mất, dừng bật, bị dập tắt và từ bỏ. [38]

Thay vì những đối lập thông thường giữa Thường hằng luận (sāsṃvata-vāda) và Đoạn diệt luận (uccheda-vāda), xác định và phủ định, Đức Phật đã thay thế một điều căn bản hơn giữa chủ nghĩa giáo điều và sự phê phán. Đây chính là lập trường Trung đạo (madhyamā pratipad) của Ngài, đó không phải là lập trường trong ý nghĩa một lập trường thứ ba nằm giữa hai cực đoan, mà là một phi lập trường, siêu việt hai lập trường kia. Thế nên nó ở trên một bình diện cao hơn.

Tại sao các triết gia khác không đề khởi bình diện phê phán này, hay làm sao mà Đức Phật nâng lên đến bình diện này? Lại nữa, Thế Tôn hay các đệ tử của Ngài, Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên, đưa ra câu trả lời. Thế Tôn nói với Vacchagotta rằng mê mờ về sắc, thọ, v.v..., mê mờ không biết làm sao nó sanh khởi, làm sao nó huỷ diệt, và mê mờ về con đường dẫn đến sự chấm dứt các điều đó chính là nguyên nhân của chủ nghĩa giáo điều.[39] Đối với người hỏi khác, Ma-ha Câu-hy-la (Mahakoṭṭhika), Xá-lợi-phất đã đưa ra cùng một câu trả lời. [40] Không rõ biết sự thật về sắc (rūpa) v.v... chính vì đó mà đắm chấp vào sắc và bị đắm chấp vào sự hiện hữu (có).[41]

Đức Phật, không như những nhà giáo điều, biết rõ sắc và các uẩn khác là gì; ngài nhận ra được nguồn gốc của chúng, bản chất của chúng là đau khổ và phương pháp trấn áp chúng. Ngài không tạo ra lý thuyết về chúng. Những triết gia khác thêu dệt những lý thuyết về vấn đề này, nhưng không biết cấu

trúc nội tại của chúng. Và muốn biết cấu trúc nội tại này là tự tại đối với ảo tưởng về ‘cái Tôi’ và ‘cái của Tôi’. Mâu thuẫn nằm ở giữa cách sử dụng mang tính giáo điều về sắc, v.v... và ý thức phân tích về chúng, giữa lý thuyết và ý thức phê phán về chúng. Trở nên ý thức về một học thuyết (*ditṭhi*) như thế thì không đề xuất một học thuyết khác nữa, mà tự ý thức về nó; và do vậy hoá giải được nó. Đây là sự tự tại.’[42]

Khi nào chúng ta biết sắc là sắc, lý thuyết là lý thuyết? Không phải khi chúng ta sử dụng nó một cách hoàn toàn, đặt hết niềm tin của mình vào đó, say mê về bên ngoài của nó, nhưng chỉ khi nào chúng ta nhận ra điều thiếu sót của nó. Chừng nào mà thuyết cơ giới vận hành một cách êm ả, chúng ta vẫn chưa có cơ hội để biết về cơ cấu của nó. Quan tâm vì chúng ta đang ở trong sự vận hành của nó. Khi chúng ta dùng Lý tính trong phương pháp suy đoán giáo điều để cơ cấu nên lý thuyết, là chúng ta đã không biết bản chất của chúng, và cách chúng vận hành như thế nào. Vì Lý tính trở nên liên quan với các mâu thuẫn, chúng ta phát khởi tính phê phán và cố gắng hiểu được cấu trúc của chính Lý tính. Hai điều ấy có thể tương đương; biết lý thuyết (*drṣṭi*) là gì? Làm sao để biết nó là sai lầm? Điều rất vô ích trong nỗ lực của Lý tính để đạt đến Tuyệt đối, phơi bày chúng như là một phương sách chủ quan. Đức Phật lên án lý thuyết theo phương pháp đặc trưng của Ngài: Cho rằng thế giới là thường hằng hay cho rằng thế giới đoạn diệt, hoặc tán đồng với bất kỳ tiền đề nào mà ông viện dẫn, này Vaccha, đó đều là rừng rậm lý luận, vùng hoang dã lý luận, đan kết lý luận, câu thúc và ràng buộc lý luận, được chăm sóc bởi đau khổ, tai hoạ, bồn chồn và bất an; không đưa đến xả ly, vô dục (*passionlessness*), tĩnh chỉ (*tranquility*), hoà bình (*peace*), không đưa đến tri kiến và tuệ giác của niết-bàn. Đây là nguy hiểm mà Như Lai nhận ra trong những quan niệm mnày khiến cho Ta trừ bỏ tất cả.[43]

Sự bất đồng này tất yếu hàm ý rằng lập trường phê phán chính nó không phải là lập trường.

VI. CHÂN NGHĨA IM LẶNG CỦA ĐỨC PHẬT

Sự im lặng của Đức Phật, thế nên không thể được giải thích như là thuyết bất khả tri (agnosticism);[44] vì đây là thái độ nghi ngờ và thất vọng; nhưng câu trả lời của Đức Phật là dứt khoát. Cũng không chân xác là thái độ của Đức Phật chỉ là sự đình chỉ phán xét và ngài đang chờ đợi một cơ hội thuận tiện hơn để công bố sự thật. Ngài nói với chúng ta một cách rõ ràng rằng ngài dạy sự thật mà không giữ lại điều gì và không có sự khác biệt nào giữa giáo lý công truyền (exoteric) và bí truyền (esoteric); Ngài không giữ lại điều gì như một bậc thầy với bàn tay nắm chặt.[45] Đó cũng chẳng phải là không biết về siêu hình học. Ngài không chỉ thông thạo về những suy luận triết học đương thời, mà chính Ngài còn là một nhà siêu hình học không phải dạng bình thường. Bằng sự phân tích sâu sắc, ngài đã đạt đến lập trường siêu việt và huỷ diệt mọi chi tiết mang tính giáo điều của Lý tính.

Sự phủ nhận của Ngài về siêu hình học tư biện là có cân nhắc và duy trì liên tục. Đối với Ngài, phê phán tự chính nó là triết học. Lập trường của ngài không phải là Đoạn diệt luận ngay cả trong hình thái ẩn tàng. Đức Phật cũng như các bộ phái Phật giáo chưa từng xem điều này là như vậy. Đức Phật khẳng định trong ý nghĩa dứt khoát nhất, sự hiện hữu của niết bàn như là hàm ý giáo lý của ngài và phương thức tu tập. Có rất nhiều những đoạn kinh trong đó niết-bàn được trình bày bằng ý nghĩa tích cực như là thực tại siêu việt mọi khổ đau và biến dịch, vì nó không tàn tạ, tĩnh chỉ, và không hoại diệt, thanh tịnh, an tĩnh và phước lạc. Đó là hải đảo, nơi nương tựa, nơi trú ẩn và là mục tiêu.[46] Từ một đoạn kinh nổi tiếng trong *Udāna*,[47] Đức Phật nói: ‘Có một sự hiện hữu vốn bất sinh, bất diệt, không đến, không đi, không hình không tướng. Nếu không có một hiện hữu bất sinh, bất diệt, không đến, không đi, không hình không tướng như vậy, tức không có khả

năng giải thoát, viễn ly hoặc siêu việt luân hồi sinh tử (saṃsāra) ... ’

Đức Phật hoàn toàn không hoài nghi về thực tại Tuyệt đối (niết-bàn); chỉ riêng ngài không cho phép chúng ta mô tả và bao phủ nó trong một ý nghĩa mang tính kinh nghiệm như tồn tại (có), không tồn tại (không), v.v...[48] Sự im lặng của Ngài chỉ có thể được giải thích như nghĩa ý thức về bản chất không thể mô tả được của Thực tại tuyệt đối (Unconditioned Reality). Giáo sư Radhakrishnan[49] biểu thị một cách rất đúng đắn bản chất sự im lặng của Đức Phật trong tác phẩm của ông như sau:

Nếu Đức Phật từ chối định nghĩa bản chất của Tuyệt đối hay nếu Ngài tự hài lòng với chính mình với những định nghĩa phủ định, đó chỉ là để biểu thị rằng hiện hữu tuyệt đối là trên tất cả mọi định tánh (determinations).[50] Thế thì, tại sao Đức Phật không thừa nhận bằng thuật ngữ dứt khoát thực tại của tuyệt đối. Đức Phật từ chối mô tả Tuyệt đối, vì điều ấy có thể tạo nên sự xa rời thế giới tương đối, tính hợp pháp trong đó ngài là người đầu tiên tranh luận với người khác. Tuyệt đối không phải là vấn đề quán sát mang tính kinh nghiệm. Thế giới kinh nghiệm không phơi bày Tuyệt đối tính bất kỳ nơi nào trong phạm vi giới hạn của nó cả.[51]

Tương tự, như được rất nhiều học giả chỉ ra, đó là phương pháp định nghĩa Brahman là '*neti, neti; chẳng phải, chẳng phải*' trong Áo nghĩa thư (Upaniṣad), là điều không thể nắm bắt được bằng ngôn từ, tư tưởng hay tri giác. Brahman chính là bất khả định tánh (nir-dharmaka; asthūlam, anaṇu, v.v....). Siêu việt nghĩa bất thực trong mô tả này, đó là thái tại đơn thuần, linh hồn vũ trụ (soul of the universe).

Trong khi tính không thể mô tả được của Tuyệt đối là phổ biến trong Áo nghĩa thư, thì đối với Đức Phật, dị biệt tính

trong sự tiếp cận phải được thừa nhận. Các bậc thầy thì trong Áo nghĩa thư không dính líu chính mình với các quan điểm triết học khác nhau về Thực tại. Là những người tiên phong trong lĩnh vực này, trước họ không có nhiều quan điểm đúng sai để phê phán và lên án. Họ xuất hiện ban đầu với trực giác (intuitive) hay tri giác siêu triết học (extra-philosophical knowledge) của Brahman và rồi dần dặt dẽ từ đạt đến tri giác đó thông qua tranh luận và loại suy. Họ không nhận thức được mâu thuẫn Lý tính ngoại trừ trong trạng thái mơ hồ. Phương pháp của họ không phải là cách tiếp cận mang tính biện chứng pháp. Trái lại, Đức Phật lại rất sáng suốt trong phương thức của mình. Ngài bắt đầu với mâu thuẫn toàn diện và vô cùng vô tận về Lý tính như đã được nêu điển hình trong vài hệ thống triết học tư biện đương thời. Tình trạng không trụ vững được của mỗi học thuyết, của toàn thể các học thuyết, tỏ cáo chúng chỉ là các phương thức chủ quan. Sự bác bỏ các học thuyết (ditṭhi) chính nó là phương tiện qua đó, Đức Phật dần dặt đến tri thức phi khái niệm của Tuyệt đối, và không không có sự ngược lại. Thế thì, không có sự ngẫu nhiên khi Đức Phật liên hệ chính ngài với sự phân tích về các học thuyết đa dạng về thực tại và bác bỏ tất cả. Đức Phật đã nâng lên từ mâu thuẫn của Lý tính đến sự không thể diễn đạt được của Tuyệt đối. Ý thức về mâu thuẫn trong Lý tính và nỗ lực hoá giải nó bằng cách nâng chúng lên bình diện cao hơn Lý tính chính là biện chứng pháp. Và phương pháp biện chứng chính là lập trường Trung quán.

Lại nữa, Áo nghĩa thư với sự nhất trí, trình bày kiến thức về Ngã như là kiến thức về tất cả và đây chính là ý nghĩa duy nhất của giải thoát. Ràng buộc là không biết gì về Ngã. Tuy nhiên, đối với Đức Phật, Ngã là ý niệm sai lầm chủ yếu.

Đức Phật không nói về sự hiểu biết về bất kỳ thực thể riêng biệt nào như là sự bù đắp cho kiến thức. Đối với ngài, nhận

biết rõ về bản chất khổ đau và nguyên nhân của khổ đau ấy chính là hiểu biết khiến cho con người được giải thoát.

Rất nhiều lần chúng ta được nghe rằng Đức Phật biết rõ cái gì là khổ, nó sinh khởi như thế nào, là sao dập tắt khổ ấy, v.v... Điều này chỉ có nghĩa là đối với Đức Phật, sự hiểu biết chính là cái biết tự ý thức về tiến trình của thế giới; là nhận thức rõ về tính không lay chuyển được của Duyên khởi pháp [52] là lập trường thêm vào đó, ‘Giải thoát là biết rõ về tính tất yếu.’ Đó là thái độ của sự quy hồi. Vô minh (avidyā) là mê lầm về bản chất của đau khổ, v.v... điều đó là tất nhiên nhưng không biết có sự chấp trước và sự vật. Quan niệm của Đức Phật về ý thức phản quán về các pháp như là sự bù đắp kiến thức chính là quan điểm của Trung quán về tánh không (śūnyatā) và bát-nhã (prajñā).

Có thể hỏi rằng: nếu Đức Phật không có học thuyết riêng của mình, làm sao Ngài tỏ ra có đề xuất học thuyết về các thành phần (uẩn, xứ, giới) trong rất nhiều cuộc thảo luận của Ngài? Điều gợi ý, như được nêu ra bởi các học giả, rằng học thuyết ngũ uẩn là được soạn thảo mang tính kinh viện về sau này, do các Tăng sĩ ghép vào câu hỏi.

Chúng ta phải thừa nhận rằng Đức Phật đã định hình một giáo lý như vậy; kinh văn quá đồ sộ và truyền thống thì bị lãng quên một cách nặng nề. Trong cách hiểu của chúng ta, học thuyết về các thành phần (uẩn, xứ, giới) là rất cần thiết như là bước đi mở đầu. Nếu chỉ cần Vô ngã luận trong lĩnh vực triết học, thì Đức Phật có lẽ không đề xuất ý thức biện chứng.

Mẫu thức quán (Modal View) cũng rất cần thiết. Một mệnh đề phải được phản chứng bởi một phản đề trước khi có thể phát sinh ý thức biện chứng. Thế nên chỉ có thể là Mâu thuẫn Lý tính (Conflict in Reason) và nỗ lực siêu việt chính nó. Vì vấn đề biện chứng pháp tất yếu nên Đức Phật phải hình thành,

hay ít nhất là gợi ý, học thuyết về các thành phần (uẩn, xứ, giới). Hệ thống tư tưởng Đại thừa nhận thức rõ ràng tính biện chứng tất yếu này khi họ nói về thuyết Bồ-đặc-già-la vô ngã (pudgala-nairātmya)—lí luận phủ định về bản thể—với dự tính mở đường cho Tuyệt đối luận (Absolutism). Tánh không là bản chất không thực của các pháp (pháp vô ngã-dharma-nairātmya). Các học giả Phật giáo thời hiện đại như Kimura [53] là người đã tiếp cận với một truyền thống Phật giáo sinh động cũng phát biểu trong chiều hướng tương tự.

VII. DỰ LIỆU CỦA TƯ TƯỞNG TRUNG QUÁN

Đức Phật không muốn nói giáo lý về các thành tố (uẩn, xứ, giới) là lập trường tối thượng, vốn đã hiển nhiên từ những xu hướng và trong kinh tạng Pāli, dù đã được khắc phục như nay đã được thừa nhận qua sự xét duyệt và biên tập lại cẩn thận và theo sự tán thành bởi Thượng toạ bộ.

Đức Phật tuyên bố rằng sắc (rūpa), thọ (vedana), v.v... là huyễn ảo, chỉ là bọt bóng,[54] v.v... Trong *Trung bộ kinh* (*Majjhima Nikāya*) có nói rằng:[55] ‘Nhờ vào dầu và tim mà đèn được sáng; chẳng phải do dầu cũng chẳng phải do tim, chẳng phải bất kỳ cái gì trong chính nó; các pháp cũng như vậy, chẳng phải là cái gì khác trong chính nó. Tất cả các pháp đều không thật, chỉ là huyễn ảo; chỉ có niết-bàn chính là chân lý.’ Đặt chính mình trong ý đoạn kinh này.

Long Thụ nói rằng: ‘Đức Phật chỉ dạy những sự việc như thế là (hư huyễn không thật) vì muốn hiển thị nghĩa Không tánh (Sūnyatā)—tính Duyên khởi của các pháp.’[56]

Chỉ trích sự bất lực của của một vài Tăng sĩ không hiểu được ý nghĩa sâu thẳm nội tại trong giáo lý của ngài.

Đức Phật nói về các tỷ-khưu trong tương lai như vậy: Các tỷ-khưu sẽ không còn mong được nghe và học kinh điển do Như

Lai giảng nói, sâu thẳm trong ý nghĩa, siêu việt cả thế gian, liên quan đến không–duyên khởi (suññatā-patisamyuttā), mà chỉ muốn dùng tai mình để nghe những kinh văn thế tục do các môn đệ giảng nói, kinh được tạo ra bởi các nhà thơ, có tính chất thi ca, được trang sức bởi ngôn từ và âm vận hoa mỹ. [57]

Đây là sự thừa nhận có ý nghĩa rằng trọng tâm chân thực giáo lý của Đức Phật chính là giáo lý tánh không (sūnyatā), như tuyên bố của các Luận sư Trung quán. Long Thụ minh xác trong tuyên bố không có chỗ nào thấy Đức Phật nói rằng học thuyết về các thành phần (uẩn, xứ, giới) là giáo lý Tuyệt đối. [58] Lập trường Trung quán rõ ràng đã được phát biểu trên những bài kệ trừ danh. Đức Phật dạy chúng ta có hai lập trường chủ yếu–hữu kiến (bhavadit̥ṭhi; existence views;) và vô kiến (vibhava-dit̥ṭhi; non-existence views). Không ai khi đã vướng mắc vào một trong hai kiến chấp này mà có hy vọng tự tại trong thế gian. Chỉ có những ai phân tích và hiểu được căn nguyên của hai kiến chấp ấy, hiểu rõ bản chất và mâu thuẫn của hai kiến chấp thì mới có thể tự tại đối với sự câu thúc của sinh tử–luân hồi (saṃsāra).[59]

Ca-chiên-diên (Kaccāyana)[60] mong muốn được biết bản chất của Chánh kiến (Right View; sammādit̥ṭhi), và Thế Tôn dạy rằng thế gian thường dựa trên tính nhị nguyên (duality), ‘tồn tại– atthitam’ và không tồn tại (natthitam); những đối với người nhận thức được, khế hợp với chân lý và trí huệ, thế giới sinh khởi và hoại diệt như thế nào, thì đối với anh ta sẽ không có cái gì là ‘tồn tại– atthitam’ và không tồn tại (natthitam). ‘Này Ca-chiên-diên, ‘tất cả các pháp đều tồn tại,’ là một cực đoan, ‘tất cả các pháp không tồn tại,’ là một cực đoan khác.’ Không thừa nhận hai cực đoan, Như Lai đứng trên lập trường Trung đạo (middle position) để tuyên thuyết chân lý (dhammam; truth). Long Thụ đã nhấn mạnh điều được nhắc đến trong đoạn kinh này bằng bài kệ, tuyên bố rằng Thế Tôn bác bỏ cả hai kiến chấp ‘có’ và ‘không.’[61]

Trong phẩm *Ca-diếp sở vấn* (*Kāśyapaparivarta*) trong *Kinh Đại bảo tích* (*Ratnakūta*), vốn là một bản kinh được hình thành rất sớm của Đại thừa, đề cập rõ ràng đến hai quan điểm hữu ngã (*ātma*) và vô ngã (*nairātmya*), lập trường Trung đạo là siêu việt cả hai quan điểm đó.[62]

Đức Phật so sánh, trong kinh *Alaguddūpama Sutta*, [63] pháp ví như chiếc bè, phải xả bỏ nó sau khi đã qua sông rồi; nó không có nghĩa được xem như là giáo lý tối thượng. [64] Trung quán cho đó là giáo lý phương tiện (*upāya*), chỉ có giá trị phương tiện, nó sẽ bị loại bỏ sau khi phục vụ cho mục đích của nó.

Chỉ ra rằng đau khổ là được tạo thành do hư vọng phân biệt, đau khổ hoàn toàn không có tự tánh. Đức Phật viện dẫn đến truyện ngụ ngôn về a-tu-la vương Tì-ma-chất-đa-la (*Demon Vepacitta*), ông ta bị trói buộc hay tự tại là tùy thuộc vào bản chất thiện hay ác trong tư tưởng của mình. Vọng tưởng (*kalpana*) chính là sự câu thúc [65] và sự dừng bất vọng tưởng chính là tự tại, đó là nền tảng giáo lý Trung quán được biểu lộ từ nhiều bài kệ trong *Trung quán luận tụng* (*Kārikās*) của ngài Long Thụ.[66] Một lần nữa, điều lưu ý phải được rút ra, sự bác bỏ của Đức Phật đối với các loại triết học tư biện, cho đó là giáo điều chủ nghĩa (tà kiến hay ác kiến—*diṭṭhi*; *diṭṭhigatānīmāṇi*), và ngài tuyên bố rằng Như Lai tự tại đối với mọi học thuyết. Điều này hoàn toàn khế hợp với lập trường Trung quán về sự phê phán và phủ định tất cả mọi học thuyết, là sự cấu thành nên trí huệ cao tột nhất.[67] Điều quan trọng còn là dính mắc với phương pháp tự mâu thuẫn của tuyên bố lập trường siêu hình học; định thức tứ cú (*fourfold formulation of the alternatives*) vốn là điểm đặc trưng thông dụng trong những cuộc đối thoại[68] dự liệu trước hình thức của biện chứng pháp Trung quán. Các đoạn kinh tán thành cách kiến giải Trung quán có lẽ là ít và phần lớn đặt rải rác

trong những đoạn kinh văn có đặc tính giáo điều. Tuy nhiên, cần phải có một lối giải thích lại toàn bộ giáo lý của Đức Phật. Bởi vì, có thể hạ tầm quan trọng giáo lý về các thành phần (uẩn, xứ, giới) đến mức giáo lý Tuyệt đối và không có sự ngược lại; uẩn, xứ, giới có thể được xem như là có giá trị về mặt hiện tượng; định thức của chúng vẫn còn có ý nghĩa. Nhưng những bản kinh nói về uẩn, xứ, giới là huyền ảo và vừa đủ để bác bỏ chúng là tà kiến (ditṭhi), thì không thể được hiểu theo bất kỳ cách thức khác ngoại trừ như trong khuynh hướng Tuyệt đối. Một trường hợp tương tự là giá trị tương đối gán cho ‘*para*’ và ‘*apara*’ trong kinh văn Áo nghĩa thư (Upaniṣad). Chúng ta được biết rằng, trong những gì được trình bày trong kinh văn, chúng ta nên xem kinh văn có một giá trị chủ yếu và ý nghĩa tuyệt đối (liễu nghĩa; nītārtha), và không xem kinh văn với giá trị bất liễu nghĩa (neyārtha; secondary import).[69] *Trung quán luận tụng* trình bày một cách kiên định và giải thích kinh văn theo điểm đặc biệt này.

Luận điểm của Phật giáo Nguyên thủy và lập trường của Trung quán có điểm tương tự, hoàn toàn không vượt qua những nhận xét của các nhà Đông phương học như Kern, [70] Otto,[71] Franke,[72] Poussin[73] và ngay cả nhận định của Keith. [74] Kern nói rằng: ‘Từ khởi thủy, Phật giáo là một dạng duy tâm luận hư vô (idealistic nihilism).’[75] ‘Quan niệm của Phật giáo Nguyên thủy là, cũng giống như lập trường của Đại thừa là phủ định dù kiến lập những luận cứ, ngay cả nhận lấy những tuyên bố riêng của nó, lập trường Duy tâm luận (idealistic) với khuynh hướng–không hoàn toàn có ý thức hay ăn khớp–với phủ định luận.’[76]

‘*Kinh Trung bộ (Majjhima Nikāya)* chứa đựng một cách rất phong phú ý tưởng về Không (Voidness),’ Keith đưa ra một nhận định chính xác về một số đoạn kinh. ‘Tin vào ý niệm có (hiện hữu), chỉ là chiếc bè giúp cho con người vượt qua đại

dương của hiện hữu... Khi việc này đã xong, nên bỏ chiếc bè vì sự vô ích của nó.[77]’

Xá-lợi-phất đương đầu với Yamaka[78] với những câu hỏi ‘Có phải chân ngã của Như Lai là sắc thân chăng?’ và chỉ nhận được câu trả lời phủ định. Câu trả lời tương tự đối với câu hỏi ‘Như Lai là thọ, tướng, hành, thức chăng; và ngũ uẩn đồng nhất với Như Lai hay khác biệt với Như Lai?’.

Yamaka còn thừa nhận rằng hợp thể ngũ uẩn không tạo nên Như Lai; lại nữa, Như Lai cũng không phải là sự kết hợp của ngũ uẩn. Lúc đó Xá-lợi-phất đương đầu với Yamaka với kết luận rằng ngay cả trong đời sống, anh ta cũng không hiểu được chân thật và yếu tính của Như Lai, và *tất nhiên* (*fortiori*) thật là ngớ ngẩn khi quả quyết một điều gì đó sau khi ngài nhập niết-bàn. Điều này phải chăng có nghĩa là ngay cả trong đời sống của Yamaka, còn không thể chỉ bày ra Như Lai thực sự còn hiện hữu và lại càng không thể chỉ bày ra Như Lai còn hiện hữu không sau tiến trình chết, làm sao yếu tính của ngài lại có thể được xác minh?[79] Cách giải thích có thể hiểu, và trong sự hài hoà toàn bộ với lập trường Trung quán.[80]

Không dám chắc rằng chúng ta có một biện chứng pháp chính trong Đức Phật, nhưng chắc chắn rằng có một gợi ý nhất định và những biểu lộ dẫn đến, như vấn đề sự phát triển Luận lý học, đến sự định hình có hệ thống của biện chứng pháp bởi lập trường Trung quán. Nguyên nhân cho vấn đề này là mâu thuẫn về mặt lý tính khiến phát sinh ý thức biện chứng, mà vốn chính nó không ở trong tính hệ thống mà ở trong giai đoạn gợi ý. Chỉ khi hệ thống sinh động này phát triển và khác biệt rõ nét với các hệ thống khác thì tính mâu thuẫn của nó mới sắc nét và được duy trì liên tục. Điều này dự tính một thời gian vài thế kỷ, trong suốt thời gian đó các hệ thống có được hình thái nhất định của nó. Lập trường Trung quán cho thấy rằng giai đoạn hệ thống hoá của các mâu thuẫn về lý tính

và giải pháp cho các xung đột là bằng cách siêu việt các loại mâu thuẫn này.

[1] Đây hiển nhiên là từ toàn thể nội dung chính của hệ thống Trung quán, đặc biệt là từ biện luận chặt chẽ đối lại với tất cả các loại quan điểm (dr̥ṣṭi)–học thuyết suy lý (speculative theories). Xem Phẩm cuối cùng nhan đề *Phá tà kiến Dr̥ṣṭi Parīksā*, XXVII trong *Trung quán luận tụng* và các phần pp. 446 ff., 536 ff. MKV : ÄSP, pp. 269 ff.

[2]* Hán: 無記; e:Inexpressibles

[3] Tham khảo vấn đề Vô ký (avyākata) từ các Kinh luận: *Majjh. N. I*, pp. 426-32 (Sutta 63); pp. 483 ff. (Sutta 72); *Sam. N. III*, pp. 257 ff. (Vacchagotta Saṃyuttam), *Sam. N. IV*, pp. 374-403 (Avyākata Saṃyuttam). Particular problems: (Mahānidāna, *Brahma Jala Sutta* (D.N.) *Mahāli Sutta* (D.N.) . . . *Potthapāda Sutta* (D.N.), Mahānidāna Sutta (D.N.) *Maj. N. II* pp. 228-38. *Sam. N. III*, pp. 213-24 (Dit̥ṭhisamyutta). Milinda Panho, pp. 144 ff. Abhidharma Kośabhāṣya, Appendix (Pudgala-viniścaya). MK, XXVII, và trong XXII và XXV; ASP, pp. 269 ff. *Mahāvvyutpatti*, p. 64 (§206); *Dharmasangraha*, p. 67

[4] *Cūla Mālunkya Sutta*, kinh *Trung A-hàm* . N. I. 426 ff. ; A.N. IV. 67 ff.

[5] Cf. ‘Hoàn toàn xác thực khi cho rằng Đức Phật chân thực là người theo thuyết bất khả tri (agnostic), Ngài đã học vô số các hệ thống tư tưởng thịnh hành vào thời của ngài mà không tìm thấy được hài lòng thật sự từ các hệ thống đó hơn bất kỳ những gì chúng ta nghiên cứu ngày nay về các hệ thống tư tưởng hiện đại. Từ tình trạng nghèo nàn nói chung của quyền năng cơ cấu triết học được trình bày bởi những phần của các hệ thống triết học như thực chất xuất hiện trong giáo lý của Đức Phật, ai cũng có khuynh hướng ưa thích cách giải thích này.

Keith: *Buddhist Philosophy*, p. 63. ‘Điều này rõ ràng dẫn đến kết luận thuyết bất khả tri trong những vấn đề này không dựa trên nền tảng niềm tin hợp lý về những giới hạn của tri thức; nó dựa trên hai tầng sở y là chính Đức Phật rõ ràng không kết luận trên sự thật của những vấn đề này, nhưng tin rằng sự bàn luận về vấn đề ấy sẽ không dẫn đến cơ cấu tâm thức vốn là chủ yếu cho sự chứng ngộ niết-bàn. *ibid.* p. 45.

[6] Trích dẫn từ *History of Buddhist Thought*, p 127. Của J. Thomas

[7] Đề tài này đã được thảo luận trong chương trước.

[8] *History of Buddhist Thought*, p. 128.

[9] MKV. p. 446.

[10] Nhóm phạm phù đầu tiên thường được hiểu như là ám chỉ đến khởi nguyên của thế giới, và nhóm phạm trừ thứ hai là ám chỉ đến kết thúc của thế giới—cả hai đều liên quan đến thời gian và giới hạn của thế giới, hay ngược lại. Xem Trung quán luận tụng, MKV, p. 536

antavān loko nāntavān . . . etās catasro drsteyo parāntam samāśritya pravṛtāḥ. śāśvato loko' śāśvato lokah , ..ityetās catasro drṣṭayaḥ pūrvāntam samāśritya pravarttante."

Nhưng xem ra có ý nghĩa hơn để cho rằng một vấn đề liên quan đến thế giới thường hằng hay ngược lại, và vấn đề kia liên quan đến tính vô hạn và hữu hạn của không gian.

[11]* Tự tánh; Nguyên lý vật chất.

[12]* Hán: 回溯推理

[13] *Kinh Phạm võng (The Brahma Jāla Sutta)* (D.N. I, p 34) nói rằng: ‘Trong trường hợp này một vài đạo sĩ ăn dật hay Bà la môn bị cuốn hút vào luận lý và lý luận. Họ phát biểu về những kết luận đi theo sau theo sau phát biểu của chính họ, bị đánh bại bởi lập luận của họ và dựa trên phép nguy biện. Cái ngã có liên hệ với mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân là vô thường, không dài lâu, có khả năng biến đổi. Nhưng cái Ngã hay linh hồn được gọi là thức hay tâm hay hiểu biết thì thường hằng, vững chắc, lâu dài, không có khả năng biến đổi, hay là cái Ngã ấy sẽ tồn tại mãi mãi (bản dịch của Rhys Davids).

[14] A-kì-đa Sí-xá-khâm-bà-la (阿耆多翅舍欽婆羅; p: ajita-kesakambalin): chủ trương Duy vật luận.

[15] Trong trường hợp phát biểu về Vô ký (avyakṛta), điều này đại biểu trung gian cho những suy đoán về Vũ trụ luận và Tâm lý học. Như Lai không chỉ là con người mà còn là nguyên lý vũ trụ. Do vậy, ngài là sẽ tổng đề hay hợp nhất của cả hai. Nhưng nhiều quá, không thể được kiến lập trên trật tự của Vô ký.

[16] Perfect Man; *uttama puriso parama puriso*. Sam, N IV, p. 380.

[17]* 六師外道; C: liùshī wàidào; J: rokushi gedō; e: six tithiyas; heretics: Lục sư ngoại đạo. Sáu vị luận sư lớn chủ trương lí thuyết trái với Phật pháp ở miền Trung Ấn vào thời Phật Thích-ca Mâu-ni: 1. San-xà-da Tì-la-chi-tử (珊闍耶毘羅胝子; p: sañjaya-velatṭhiputta): chủ trương chủ nghĩa hoài nghi; 2. A-kì-đa Sí-xá-khâm-bà-la (阿耆多翅舍欽婆羅; p: ajita-kesakambarin): chủ trương duy vật luận; 3. Mạt-già-lê Câu-xá-lê (末伽梨拘舍梨; p: makkhali-gosāla): chủ trương thuyết định mệnh; 4. Phú-lan-na Ca-diếp (富蘭那迦葉; p: purāṇa-kassapa): phủ nhận giá trị chân thật của thiện ác, do vậy không quý trọng đạo đức; 5. Ca-la-cư-đa Ca-chiên-diên (迦羅鳩駄迦旃延; p: pakudha-kaccāyana): giải thích sự hiện hữu của thế giới thông qua 7 yếu tố cơ bản; 6. Ni-kiền-đa Nhã-đề-tử (尼乾陀若提子; p: nigaṇṭha-nātaputta): người sáng lập Kỳ-na giáo, theo chủ thuyết tương đối. Còn gọi là Ngoại đạo Lục sư (外道六師, theo kinh Tập A-hàm quyển 43, kinh *Tiến mao thuộc Trung A-hàm* quyển 57).

[18] *Dīgha Nikāya (Brahmajāla Sutta)*

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

huệ; Tên của tạng thứ ba trong Tam tạng. Tạng này chứa đựng các bài giảng của đức Phật và các đệ tử với các bài phân tích về Tâm và hiện tượng của tâm. A-tì-đạt-ma là gốc của Tiểu thừa lẫn Đại thừa, xem như được thành hình giữa thế kỉ thứ 3 trước và thế kỉ thứ 3 sau Tl. Lần kết tập cuối cùng của A-tì-đạt-ma là khoảng giữa năm 400 và 450 sau Tl. Có nhiều dạng A-tì-đạt-ma như dạng của Thượng toạ bộ (p: theravāda), của Nhất thiết hữu bộ (s: sarvāstivāda)... A-tì-đạt-ma là gốc của mọi trường phái và người ta dùng nó để luận giảng Kinh.

A-tì-đạt-ma của Thượng toạ bộ được Phật Âm (佛音; s: buddhaghosa) hoàn chỉnh, được viết bằng văn hệ Pāli và bao gồm bảy bộ: 1. Pháp tập luận (法集論; p: dhammasaṅgani): nói về các tâm pháp, sắp xếp theo từng cách thiền định khác nhau và các pháp bên ngoài, sắp xếp theo nhóm; 2. Phân biệt luận (分別論; p: vibhaṅga): nêu và giảng nghĩa, phân biệt những thuật ngữ như Ngũ uẩn (五蘊; p: pañcakhandha), Xứ (處; s, p: āyatana), Căn (根; s, p: indriya) v.v.; 3. Luận sự (論事; p: kathāvatthu): nêu 219 quan điểm được tranh luận nhiều nhất và đóng góp nhiều cho nền triết lí Phật giáo; 4. Nhân thi thiết luận (人施設論; p: puggalapaññati): nói về các hạng người và Thánh nhân; 5. Giới thuyết luận (界說論; p: dhātukathā): nói về các Giới (界; s, p: dhātu); 6. Song luận (雙論; p: yamaka): luận về các câu hỏi bằng hai cách, phủ định và xác định; 7. Phát thú luận (發趣論; p: patthāna hoặc mahāprakarāṇa): nói về những mối liên hệ giữa các Pháp (p: dhamma).

Trong Nhất thiết hữu bộ, A-tì-đạt-ma được viết bằng Phạn ngữ (sanskrit) và Thế Thân (世親; s: vasubandhu) là người tổng hợp. A-tì-đạt-ma này cũng bao gồm bảy bộ khác nhau, cụ thể là: 1. Tập dị môn túc luận (集異門足論; s: saṅgītiparyāya): bao gồm những bài giảng theo hệ thống số, tương tự như Tăng-nhất bộ kinh; 2. Pháp uẩn túc luận (法蘊足論; s: dharmaskandha): gần giống như Phân biệt luận

trong A-tì-đạt-ma của Thượng toạ bộ; 3. Thi thiết túc luận (施設足論; s: prajñaptisāstra): trình bày dưới dạng Kệ những bằng chứng cho những sự việc siêu nhiên, thần bí; 4. Thức thân túc luận (識身足論; s: vijñānakāya): nói về các vấn đề nhận thức. Có vài chương nói về những điểm tranh luận giống Luận sự (kathāvatthu), Giới luận (dhātukathā) và Phát thú luận (paṭṭhāna) trong A-tì-đạt-ma của Thượng toạ bộ; 5. Giới thân túc luận (界身足論; s: dhātukāya): gần giống Giới thuyết luận (p: dhātukathā) của Thượng toạ bộ; 6. Phẩm loại túc luận (品類足論; s: prakaraṇa): bao gồm cách xác định những thành phần được giảng dạy và sự phân loại của chúng; 7. Phát trí luận (發智論; s: jñānaprasthāna): xử lý những khía cạnh tâm lý của Phật pháp như Tuỳ miên (隨眠; s: anusāya), Trí (智; jñāna), Thiền (禪; s: dhyāna) v.v..

[20]* *A-tì-đạt-ma câu-xá luận* 阿毗達磨俱舍論; S: abhidharmakośa-sāstra, thường được gọi tắt là Câu-xá luận, nghĩa là ‘*Báu vật của A-tì-đạt-ma*’, Thông minh luận (通明論); Bộ luận quan trọng nhất của Nhất thiết hữu bộ, được Thế Thân soạn vào thế kỉ thứ V sau Tl. tại Kashmir. Luận gồm có hai phần: suru tập khoảng 600 kệ A-tì-đạt-ma câu-xá luận bản tụng (s: abhidharmakośa-kārikā) và A-tì-đạt-ma câu-xá luận thích (abhidharmakośa-bhāṣya), bình giải về những câu kệ đó. Ngày nay người ta còn giữ bản tiếng Hán và tiếng Tây Tạng của luận này, đó là những tác phẩm đầy đủ nhất để trả lời các câu hỏi về kinh điển. A-tì-đạt-ma câu-xá luận phản ánh sự tiếp nối của giáo lý từ Tiểu thừa đến Đại thừa và cũng là tác phẩm nền tảng của các tông phái Phật giáo Trung Quốc, đóng góp phần chính trong việc truyền bá và phát triển đạo Phật nơi này. Có 9 điểm được phân tích và xử lý trong luận: 1. Giới phẩm (界品; s: dhātunirdeśa): nói về cái thể của các Giới (pháp); 2. Căn phẩm (根品; s: indriyanirdeśa): nói về cái dụng của chư pháp; Hai phẩm trên nói về thể và dụng chung cho Hữu lậu (有漏; s: sāsrava, tức là còn bị Ô nhiễm) và Vô lậu (無漏; s: anāsrava, không bị ô nhiễm); 3. Thế gian

phẩm (世間品; s: lokanirdeśa): nói về các thế giới, Lục đạo, Ba thế giới; 4. Nghiệp phẩm (業品; s: karmanirdeśa); 5. Tuỳ miên phẩm (隨眠品; s: anuśayanirdeśa); Các điểm 3, 4 và 5. nói về Hữu lậu, trong đó 3. là Quả (果; kết quả), 4. là Nhân (因) và 5. là Duyên (緣); 6. Hiền thánh phẩm (賢聖品; s: pudgalamārganirdeśa); 7. Trí phẩm (智品; s: jñānanirdeśa): nói về mười loại trí; 8. Định phẩm (定品; s: samādhinirdeśa); Các điểm 6., 7. và 8. nói về Vô lậu, trong đó 6. là Quả, 7. là Nhân và 8. là Duyên; 9. Phá ngã phẩm (破我品; s: pudgalavinīścaya): nói về lí Vô ngã (s: anātman), phá tà, chống lại thuyết của Độc tử bộ. Phẩm này là một phẩm độc lập và cũng là phẩm cuối của bộ luận.

[21]* A-xà-lê 阿闍梨; S: ācārya; P: ācāriya; T: lobpon [slob-dpon]; J: ajari; dịch nghĩa là Giáo thụ (教授) – thầy dạy đạo, ở đây đạo là pháp, là Quĩ phạm (軌範) – thầy có đủ nghi quĩ, phép tắc hay Chính hạnh (政行) – thầy dạy và sửa những hành vi của đệ tử; A-xà-lê là một trong hai vị thầy của một Sa di hoặc Tỳ-khưu. Vị thứ hai là Hoà thượng (s: upādhyāya).

Ai mới nhập Tăng-già đều tự chọn hai vị nói trên làm thầy trực tiếp chỉ dạy. Trong thời gian đầu, A-xà-lê được hiểu là một vị chỉ chuyên dạy về lí thuyết Phật pháp, trả lời tất cả những thắc mắc, câu hỏi về nó, như vậy có thể hiểu là một Pháp sư và vị Hoà thượng chuyên lo dạy về Giới luật và nghi lễ. Trong Phật giáo nguyên thủy, chức vị Hoà thượng được coi trọng hơn nhưng sau đó (sau thế kỉ thứ 5), chức vị A-xà-lê lại được đặt cao hơn Hoà thượng. A-xà-lê được dùng để chỉ những vị Cao tăng phát triển những tư tưởng mầm mống trong Phật giáo, viết những Luận giải (s: śāstra) quan trọng.

Các Đại sư Ấn Độ đều mang danh hiệu này trước tên chính của họ, ví dụ như A-xà-lê Long Thụ (s: ācārya nāgārjuna), A-xà-lê Thánh Thiên (ācārya āryadeva), A-xà-lê Vô Trước (ācārya asaṅga) vv.. A-xà-lê khác với một Đạo sư ở một điểm, đó là các vị tu tập trong khuôn khổ của một tu viện, Thụ giới đầy đủ và dựa trên kinh điển giảng dạy. Danh từ

Đạo sư thì bao trùm hơn (dựa theo nguyên ngữ Phạn guru), vì này có thể, nhưng không nhất thiết phải giảng dạy trong một Chùa hoặc thiền viện và đặc biệt trong các hệ thống Tan-tra của các vị Ma-ha Tất-đạt (s: mahāsiddha), danh từ Đạo sư dùng để chỉ những người có đầy đủ các Phương tiện giáo hoá chúng sinh, hướng dẫn khác thường, tùy cơ ứng biến, không cứ gì phải tu học từ trong kinh sách.

Trong Thiên tông, danh từ A-xà-lê, hoặc gọi tắt là Xà-lê được dùng chỉ chung các vị tăng, tương tự như danh từ Lạt-ma tại Tây Tạng. Tại Nhật, danh xưng này chuyên chỉ các vị cao tăng của các tông Thiên thai và Chân ngôn.

[22] 1 AK. V, 22 ; AKV. pp. 465-7. kasmād bhagavatā sa jīvas taccharīram anyo veti na vyākṛtam iti. Ayam eṣām abhiprāyaḥ, yadi skandheṣu pudgalopacāraḥ kasmāc charīram eva jīva iti noktam iti, AKV. p. 708. Đoạn văn trích dẫn ở đây là bản dịch của Stcherbatsky từ cuốn *Soul Theory*, pp. 846 ff.

[23] *Di-lan-đà vấn đạo kinh* 彌蘭陀問道經; P:

milindapañha, cũng được gọi là *Na-tiên tử-khuru kinh*; Bộ sách quan trọng trong Thượng toạ bộ (p: theravāda) ngoài Tam tạng. Sách này ghi lại những cuộc đàm thoại giữa vua Di-lan-đà (Milinda, lịch sử châu Âu viết là Menandros) gốc Hi Lạp – người đã đi chinh phục Bắc Ấn từ Peshāwar đến Pat-na và Na-tiên tử-khuru. Tương truyền rằng, sau những cuộc tranh luận này, vua Di-lan-đà theo đạo Phật. *Di-lan-đà vấn đạo kinh* xuất hiện trong khoảng thế kỉ thứ nhất, được lưu lại bằng một bản văn hệ Pāli và hai bản dịch chữ Hán, có lẽ được dùng để tuyên truyền Phật giáo miền Tây Bắc Ấn Độ. Các câu hỏi của vua Di-lan-đà xoay quanh những vấn đề căn bản của Phật pháp như Vô ngã, tái sinh, Nghiệp, và Na-tiên giải đáp những vấn đề này bằng cách sử dụng những ẩn dụ rất thú vị.

[24]* Độc Tử bộ 犢子部; S: vātsīputrīya; còn được gọi là Trụ tử bộ (s: pudgalavāda); Bộ phái Phật giáo, tách ra từ Trưởng lão bộ (s: sthavira) trong năm 240 trước Công nguyên. Đó là bộ phái dám đi xa nhất so với các nguyên lí kinh điển thịnh hành trong Thượng toạ bộ. Người sáng lập

của phái này là Độc Tử (s: vātsīputra), vốn theo đạo Bà-la-môn, cho rằng đằng sau mỗi con người có một cá nhân, một Bỏ-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 ‘Bỏ-đặc-già-la’ của Độc tử chẳng qua chỉ là biến dạng của một tự Ngã (s: ātman), là quan niệm bị Đức Phật phủ nhận.

[25] pūrvakair eveti—Sthavira Nāgasenādibhiḥ. AKV. p. 708.

[26] itara āha—yadi nāvaktavyaḥ kasmān nokto nāsti eveti AKV. p. 708.

[27] Hán: Du phương tăng Ngoã Kháp 瓦恰

[28]*Cưu-ma-la-đa (s: kumāralāta) 鳩麻羅多. Một Đại sư của Kinh lượng bộ. Một trong bốn vị minh triết Phật giáo, được xếp vào ‘bốn mặt trời chiếu rọi thế giới.’ Ba vị kia là Thánh Thiên, Long Thụ và Mã Minh.

[29] āha cātreti, bhadanta Kumāralābhaḥ! dṛṣṭi-damṣṭrāvabhedam ca bhraṁśam-cāraṁ cāvekṣya karmaṇām; deśayanti jinā dharmam vyāghrīpotāpahāravat.

AKV. p. 708, cùng trích dẫn trong TSR p. 129.

yathā vyāghrī nātinisṭhureṇa danta-graheṇa svapotam apaharati, nayati, māsyā daihstrayā śarīraṁ kṣataṁ bhūḍ iti, nāpy atisīthilena dantagraheṇa tam apaharati. māsyā bhraihśapāto'smin visaye bhūḍ iti. AKV. p. 708.

[30]* Thế giới đệ nhất nhân; e: Universal Soul.

[31] Stcherbatsky: *Soul Theory*, pp. 846-849.

[32]*S: Vatsagotra; p: Vacchagotta; Hán: Du phương tăng Ngoã Kháp 瓦恰

[33] *Sam. N*, TV. pp. 392-3 & 396.

[34] E: Unconditioned; Hán dịch: vô vi

[35] mahāyye samuddo gambhīro appameyyo
duppariyogāhotr evam eva kho,mahārāja, yena rūpena
tathāgatam paññapāyamāno pannapeyya, tam

Rūpam tathāgatassa pahīnam ucchinna-mūlam tālāvatthukatam anabhāva-katam āyatim annuppādakatam. rūpasāṅkhāya-vimmutto kho, mahārāja, tathāgato gambhīro appameyyo duppariyogāho v.v..., tương tự như với *vedanā, saññā, v.v...* *Sam*, N. IV, pp. 376 ff. *Majj. N. I*, pp. 487-8 (Sutta 72),

[36] *Sam*. N. IV pp. 395-7.

[37] *Sam*. N. pp. 400-1 (Kindred Sayings. IV, p. 282. Trans, by Woodward).

[38] *Majj. N. I*, p. 486 (Dis. 72) Trans, by Warren—Buddhism in Translations: P. 125.

[39] *Sam*. N. III, pp. 258 ff.

[40] *Sam*. N. IV pp. 386-7.

[41] rūpe kho āvuso avigata-rāgassa avigatachandassa avigatapemassa

Avigatapipāsassa avigataparilāhassa avigatatañhassa, hoti tathāgato parammaranā ti pissa hoti *Sam*. N. IV p. 387.

kiñ ca bhikkhave jānato kim passato āsavānaṃ khayō hoti. iti rūpam iti rūpassa samudayo iti rū passa aṭṭagamo, iti vedanā . . . evam kho bhikkhave jānato evam passato āsavānaṃ khayō hoti. *Sam. Nik*, III pp. 152-3.

[42] kiñ ca bhikkhave jānato kim passato āsavānaṃ khayō hoti. iti rūpam iti rūpassa samudayo iti rū passa aṭṭagamo, iti vedanā . . . evam kho bhikkhave jānato evam passato āsavānaṃ khayō hoti. *Sam. Nik*, III pp. 152-3.

[43] *Majjh. N.* p. 485-6 (Chalmers dịch, có ít sửa đổi).

[44] Đức Phật phân biệt một cách rất rõ nét lập trường của ngài với aññānavāda của Sañjaya—Bất khả tri luận (vikatthavādin). Xem *Kinh Phạm võng (Brahmajālasutta)* và *Kinh Sa-môn quả (Sāmaññaphala Sutta)*, v.v...

[45] *Kinh Đại bát niết-bàn. (Mahāparinibhāna Sutta)*, ii, 25.

[46] *Sam*. N. IV p. 369 ff.

[47]* Vô vấn tự thuyết, một trong 12 thể loại kinh điển mà Đức Phật đã trình bày. Còn gọi là Mười hai phần giáo. Bao gồm: 1. Kinh (經; s: sūtra) hoặc Khế kinh (契經), cũng được

gọi theo âm là Tu-đa-la (修多羅), chỉ những bài kinh chính đức Phật thuyết; 2. Trùng tụng (重頌; s: geya) hoặc Ứng tụng (應頌), gọi theo âm là Kì-dạ (祇夜). Một dạng kệ tụng mà trong đó nhiều câu được lặp đi lặp lại; 3. Thụ kí (受記; s: vyākaraṇa), âm là Hoa-già-la-na (華遮羅那), chỉ những lời do đức Phật thụ kí, chứng nhận cho các vị Bồ Tát, đệ tử mai sau thành Phật và những việc sẽ xảy ra...; 4. Kệ-đà (偈陀; s: gāthā), cũng được gọi là Kí chú (記註) hay Phúng tụng (諷頌), những bài thơ ca không thuật lại văn trường hàng, xem Kệ; 5. (Vô vấn) Tự thuyết ([無問] 自說; s: udāna) hoặc Tán thán kinh (讚歎經), âm là Ưu-đà-na (憂陀那), chỉ những bài kinh mà Phật tự thuyết, không phải đợi người thỉnh cầu mới trình bày; 6. Nhân duyên (因緣; s: nidāna) hay Quảng thuyết (廣說), gọi theo âm là Ni-đà-na (尼陀那), chỉ những bài kinh nói về nhân duyên khi Phật thuyết pháp và người nghe pháp...; 7. Thí dụ (譬喻; s: avadana) hoặc Diễn thuyết giải ngộ kinh (演說解悟經), âm là A-ba-đà-na (阿波陀那), chỉ những loại kinh mà trong đó Phật sử dụng những thí dụ, ẩn dụ để người nghe dễ hiểu hơn; 8. Như thị pháp hiện (如是法現; s: itivṛttaka) hoặc Bản sự kinh (本事經), âm là Y-đế-mục-đa-già (醫帝目多伽), chỉ những bài kinh nói về sự tu nhân chứng quả của các vị đệ tử trong quá khứ, vị lai; 9. Bản sinh kinh (本生經; s: jātaṅga), gọi theo âm là Xà-đà-già (闍陀伽); 10. Phương quảng (方廣), Phương đẳng (方等; s: vaipulya) hoặc Quảng đại kinh (廣大經), gọi theo âm là Tì-phật-lược (毗佛略); 11. Hi pháp (希法; s: addhutadharma) hoặc Vị tăng hữu (未曾有), âm là A-phù-đà-đạt-ma (阿浮陀達磨), kinh nói về thần lực chư Phật thị hiện, cảnh giới kì diệu, hi hữu mà phàm phu không hội nổi; 12. Luận nghị (論議; s: upadeśa), cũng

được gọi là Cận sự thỉnh vấn kinh (近事請問經) hoặc theo âm là Ưu-ba-đề-xá (優波提舍), chỉ những bài kinh có tính cách vấn đáp với lý luận cho rõ lý tã, chính.

[48] *Udāna* p. 80 (VIII. I).

[49] Sarvepalli Radhakrishnan, Tiến sĩ. Hán: La-đạt-khắc-natur-nam. 羅達克那斯南

[50] *Gautama the Buddha*, p. 59.

[51] I.P. Vol. I pp. 682-3.

[52] s: pratītya-samutpāda; e: Causal Law.

[53] Trên phương diện lịch sử, phải nói rằng Đức Phật giảng giải giáo lý mang tính hiện tượng luận (phenomenological) theo phương thức ‘công truyền–*Exoteric form*’ cho mọi người, và giảng giải giáo lý mang tính Bản thể luận (ontology) theo phương thức ‘bí truyền–*Esoteric form*’ chỉ dành cho những ai có căn cơ bén nhạy thông minh. Giáo lý trong cả hai dòng này được tiến hành một cách đồng thời không hàm ngụ sự phân loại văn hoa bóng bẩy hay theo niên đại. Tuy nhiên, từ quan điểm học thuyết, phương thức công truyền mang nhiều yếu tố *phương tiện* (*upāya; expedient*) hơn, trong khi phương thức ‘bí truyền’ mới là giáo lý chân thực. Trật tự này cũng bình đẳng trong luật kế thừa tự nhiên trong lĩnh vực tâm linh. Ở đây, phương thức đầu tiên ‘công truyền’ phải đi trước và sau đó là ‘bí truyền.’ *The Terms Hinayāna and Mahāyāna*, v.v... p. 60. Xem thêm trang. 47 ff.

[54] phena-piṇḍūpamaṃ rūpam; vedanā bubbulūpamā maricikūpamā saññā, sankhārā kadalūpamā, mājūpamaṃ ca viññāṃ (dīpitādicca-bandhunā. *Sam. N. III* 142, Tham khảo thêm trong *Majjh. N. (II, p. 261)* passage: anicca, bhikkave kāmā tucchā musā moghadhammā māyākatam etam, bhikkave, bālātāpanam. V.v.... Tham khảo thêm trong *Suttanipāta* 757-8.

Bản tiếng Sanskrit của những đoạn kinh này được trích dẫn từ nhiều đoạn trong MKV.

[55] *Majjh. N. III, p. 245* Dialogue, 140.

[56] tan mṛṣā moṣadharma yad yadi kiṃ tatra musyate;

etat tūktam bhagavatā śūnyatā-paridīpakam. MK, XIII 2.

Hán: 虛誑妄取者 是中何所取

佛說如是事 欲以示空義.

[57] *Sam*, N. II p. 267.

[58] sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivaḥ
na kvacit kasyacit kaścid dharmo Buddhena deśitaḥ. MK.
XXV, 24.

[59] *Majjh.* N, I, p. 65. Xem thêm trong *Udāna* p. 33; *Itivuttaka*, pp. 43-4.

[60] dvayanissito khvāyaṃ, kaccāyana, loko yebhuyyena
atthitaṃ ceva natthitaṃ ca . . . sabbam atthīti kho, kaccāyana,
ayam eko anto; sabbam natthīti ayam dutiyo anto. ete te,
kaccāyana, ubhe ante
anupagamma *majjhena* tathāgato *dhammam* deseti. *Sam.* N.
II, p. 17. Xem thêm *Sam.* N, II, pp. 61 ff.

[61] kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam; pratiśiddham
bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā. MK. XV, 7.

[62] ātmeti, kāśyapa. ayam eko'ntaḥ : nairātmyam ity ayam
dviṭiyo'ntaḥ; yad ātmanairātmyayor madhyaṃ tad arūpyam
anidarśanam . . . iyaṃ ucyate, kāśyapa, madhyamā pratipad
dharmāṇāṃ bhūtapratyavekṣā.

Kāśyapaparivarta p. 87.

Tham khảo thêm *Samādkirāja Sūtra*: astīti nāstīti ubhe'pi antā
ubhe anta vivarjayitvā madhye'pi sthānaṃ na karoti paññitaḥ
(IX 27) *Gilgit MSS.* Vol. II, p. 103.

[63] Trung bộ kinh, tương đương Trung A-hàm, *A-lê-tra kinh*,
số 200.

[64] evam eva kho, bhikkhave, kullūpamo mayā dhammo
desito nittharaṇat-thāya na gahaṇatthāya. kullūpamam vo
bhikkhave ājānantehi dhammā pivo pahātabbā; pāḅ eva
adhammā. *Majj.* N. I, p. 135 (Sutta. 22) cf. *Mādhyamika*
conception: upāyabhūtam saṃvṛti satyam;
upeyabhūtamparamārtha-satyam.

[65] *Sam.* N. IV, p. 202.

[66] MK. XVIII, 5.

[67] *Majj. N*, I, p. 486 (72nd Sutta) Tham khảo thêm *Makānidāna Sutta*, 32 (*Dīgh. N*.XV, p. 32) *yāvatānanda adhvacanam yāvatā adhvacanapatho, yāvatā nirutti yāvatā niruttipatho, yāvatā paññatti yāvatā pannatti-patho, yāvatā paññā yāvatā paññāvacaram, yāvatā vattam yāvatā vattam vattati, tad abhiññā vimutto bhikkhu, tadabhiññā vimutto bhikkhu na jānāti na passatīti'ssa ditthīti tad akallam.*

[68] *Kinh Phạm võng (Brahmajāla)* và các kinh khác. Đây chính là tứ cú (*catuskoṭi*) của *Trung quán luận tụng (Mādhyamika)*.

[69] *nītarthaiḥ ca sūtram pratiśaranam uktam iti: catvārīmāni, bhikṣvaḥ, pratiśaranāni. katamāni catvāri? dharmah pratiśaraṇam na pudgalaḥ; arthaḥ pratiśaraṇam, na vyañjanam, nītārtha-sūtra pratiśaraṇam na neyārtham; jñānam pratiśaraṇam na vijñānam iti.*

Trích dẫn hai lần trong AKV, p. 174; p. 704.

[70] Hán: Khắc-ân

[71] Hán: Áo-đồ

[72] Hán: Pháp-lan-khắc

[73] Hán: Phổ-sâm

[74] Hán: Cam-tư

[75] *A Manual of Indian Buddhism*, p. 50.

[76] Quan điểm của Franke – Xem bài viết của ông: ‘*Phủ định luận trong giáo lý Phật giáo Nguyên thủy*’ *Negativism in the Old Buddhist Teaching; Festschrift Kahn*, pp. 366 ff). Trong đó, Franke nỗ lực ‘chứng minh rằng ý tưởng về không (Voidness) quả thực đã có trong tam ý của người sáng lập hay trường phái Singhalese tự nó đã nhận ý tưởng về không (Voidness) hay nó đã giải thích thành ý niệm khởi nguyên bởi tác giả của các luận giải (atthakathā; commentaries) và trên tất cả là của Phật Minh (Buddhagoṣa).’

Poussin (E.R.E. VIII, p. 334) nói rằng: ‘Có rất nhiều triết lý Trung quán trong kinh tạng Pāli.’

[77] *Buddhist Phil* p. 49.

[78] Hán: 那摩迦 Na-ma-ka.

[79] Đây chính là kết luận mà Long Thụ đã đạt đến trong *Phẩm Quán Như Lai* (MK. XXII): *prapañcayanti ye buddham prapañcātītam avyayam; te prapañcahatāḥ sarve na paśyanti tathāgatam. Tathāgato yatsvabhāvas tatsvabhāvam idam jagat; Tathāgato niḥsvabhāvo niḥsvabhāvam idam jagat.* MK. XXII, 15-16.

[80] *Buddhist Phil.* p. 67. Xem thêm trang 66.

CHƯƠNG 3

SỰ PHÁT TRIỂN HAI TRUYỀN THỐNG VÀ HƯNG KHỞI HỆ THỐNG TRIẾT HỌC TRUNG QUÁN

I. KHÁI QUÁT SỰ PHÁT TRIỂN HAI TRUYỀN THỐNG TRIẾT HỌC ẤN ĐỘ

Các hệ thống triết học đều rất tinh vi, gồm cả khái niệm cho đến biểu tượng về căn nguyên của trực giác nhất định. Nếu tất cả chúng ta có những trực giác căn bản này thì các hệ thống triết học sẽ trở nên vô dụng. Mọi người không phải là Đức Phật hay là một Yājñavalkya.[1] Điều ngẫu nhiên là phần lớn nhân loại chỉ có thể là môn đệ chứ không phải là những nhà lãnh đạo tư tưởng. Các hệ thống tư tưởng đều có dự hướng là dẫn dắt loài người đạt đến những kinh nghiệm cao tột nhất thông qua biểu tượng và khái niệm. Một vài hệ thống tư tưởng, kể cả truyền thống Hữu ngã luận (ātmavāda) thuộc Áo nghĩa thư và truyền thống Vô ngã luận thuộc Phật giáo, đều phải được xem như đã có rất nhiều nỗ lực để thể hiện trực

giác nguyên sơ của mình. Trong quá trình biến dịch, sự tươi mát và hương vị nguyên sơ đã bị rơi rớt một mức độ nào đó. Bên cạnh đó, tất cả các hệ thống tư tưởng đều không thấu đạt đến trực giác nguyên sơ (original inspiration) như nhau. Một vài hệ thống có lẽ đang nằm ở vùng ngoại biên, một số hệ thống khác đi vào sâu hơn một chút, trong khi chỉ có rất ít hệ thống tư tưởng thấu vượt vào trung tâm. Những khác biệt này nảy sinh do vì xu hướng tinh thần và khả năng của người tạo lập hệ thống. Dù tất cả các hệ thống tư tưởng thuộc Bà-la-môn đều xuất phát từ Áo nghĩa thư, nhưng có lý lẽ để biện minh rằng chỉ có hệ thống Phi nhị nguyên Phệ-đàn-đa (Advaita Vedānta) là đại biểu cho trái tim đích thực của Áo nghĩa thư. Tương tự như vậy, mặc dù tất cả các hệ thống tư tưởng Phật giáo (Thượng toạ bộ–Theravāda; Phân biệt bộ–Vaibhāsika), v.v... đều thể hiện giáo lý của Đức Phật, nhưng chính hệ thống tư tưởng Trung quán mới là đại biểu cho trái tim đích thực của đạo Phật.

Thật là điển hình chân thực cho cả hai truyền thống, hệ thống tư tưởng Phi nhị nguyên Phệ-đàn-đa (Advaita Vedānta) và hệ thống Trung quán đã phát triển như là hệ thống mang tính phê phán về các hệ thống theo thuyết duy thực đã định hình trước đó, đó là hệ thống tư tưởng phái Số luận và hệ thống tư tưởng A-tỳ-đạt-ma. Ở đây, sự phát triển mang tính lịch sử cũng có tính luận lý. Đã có sự nhất trí toàn diện rằng hệ thống tư tưởng phái Số luận là hệ thống đầu tiên sinh khởi ở Ấn Độ, và trong sự định hình sớm nhất của nó, hệ thống tư tưởng này chính là tư tưởng sơ kỳ Phật giáo. Phái Số luận phát triển như là một tổng hợp đầu tiên, trên nền tảng chủ nghĩa duy lý (rationalist), của hệ thống chủ đạo của Áo nghĩa thư. Họ nỗ lực gỡ bỏ những mâu thuẫn nhất định trong giáo lý Áo nghĩa thư bằng cách chia hai thực tại (reality; substance) thành khách thể biến hoá (pariṇāmi nitya; changing object) và chủ thể bất biến (kūṭastha nitya; unchanging subject) và bằng cách minh định sự thay đổi một cách chính xác. Quan điểm vốn

không vững chắc của phái Số luận là nỗ lực để điều chỉnh bằng cách tạo nên một thực tại đồng nhất (homogeneous). Duy thực luận của phái Thắng luận (Vaiśeṣika) thể hiện nỗ lực này bằng cách khách quan hoá tất cả sự vật, Ngã (tính chủ quan) cũng được bao hàm trong đó, và bằng cách chuyển nhị nguyên luận (dualism) sang đa nguyên luận (pluralism). Hệ thống tư tưởng Quan niệm luận (idealistic) của Phệ-đàn-đa (Vedānta) xác nhận lại Nhất nguyên luận (monism) thông qua phê phán gay gắt Nhị nguyên luận của phái Số luận.

Tư tưởng Cự Phệ-đàn-đa của tác giả *Brahma Sūtra* [2] và các Luận sư trước, trong khi thiết định Nhất nguyên luận (monism), họ thường thừa nhận sự biến đổi về Brahman, và không thấy có mâu thuẫn gì khi quan niệm Brahman như là vừa đồng nhất vừa dị biệt. Chỉ có Gauḍapāda (Cao-đạt-phạ-đạt) và hậu duệ nổi tiếng của ông, Thương-yết-la (Śaṅkara), là cách mạng hoá tư tưởng Phệ-đàn-đa (Vedānta) bằng cách giới thiệu học thuyết về Lý luận biểu tượng (vivarta; theory of appearance); họ bác bỏ quan niệm trước đó về sự chuyển hoá thực sự của Tuyệt đối (brahma) thành hiện tượng giới (brahma-pariṇāma) và khẳng định Phi nghị nguyên luận (advaita; non-dualism) là giáo lý chân thực của Áo nghĩa thư (Upaniṣad). Sự phát triển này, vốn là bước ngoặt trong lịch sử triết học Ấn Độ, được phát sinh bởi hai dòng ảnh hưởng chính: một là nguyên vọng lập trường tự thân nhất quán (self-consistency) vốn đã có trong tư tưởng cự Phệ-đàn-đa, và hai là sự thừa nhận của kỹ thuật (phương pháp biện chứng-dialectical method) đã được hoàn thiện bởi Trung quán học phái và đã được Duy thức tông (Vijñānavāda) vận dụng. Chúng ta đã có chứng cứ nhất định về sự ảnh hưởng trên Gauḍapāda (Cao-đạt-phạ-đạt), dù trong tư tưởng Thương-yết-la (Śaṅkara), những dấu tích hầu như bị lãng quên. Tuy nhiên, sự thừa nhận kỹ thuật từ phương pháp biện chứng Trung quán mà không phải là sự vay mượn nguyên lý của hệ tư tưởng ấy. Ảnh hưởng không nhất thiết là thừa nhận hay vay

mượn giáo lý. Đó cũng là ảnh hưởng khiến tác động đến hệ thống phải thay đổi, phải duyệt xét lại, thậm chí phải xác định lại học lý của mình. Ảnh hưởng có thể được diễn tả tối đa bằng phủ nhận cũng như chấp nhận. Trong ý nghĩa này, chỉ có các hệ thống tư tưởng thuộc Bà-la-môn, Phệ đàn đa và Chính lý (Nyāya), là có ảnh hưởng bởi Phật giáo.

Có một sự phát triển tương tự và song song trong truyền thống tư tưởng Vô ngã luận của Phật giáo. Cũng như phái Số luận trong hệ tư tưởng Áo nghĩa thư, nỗ lực đầu tiên để tổng hợp giáo lý của Đức Phật chính là hệ thống tư tưởng A-tỳ-đạt-ma. Có thể bao hàm trong hệ thống này Thượng toạ bộ cũng như Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda). Chứng cứ nội tại của chính hệ thống tư tưởng Đại thừa và chứng cứ lịch sử chỉ ra một cách rõ ràng rằng Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda) là thể mẹ mà từ đó các hệ thống tư tưởng Phật giáo phát triển, tách rời và rồi đi lệch hướng. Hệ thống A-tỳ-đạt-ma tương tự như hệ thống triết học Số luận nhưng trong ý nghĩa sinh động hơn. Chúng ta có thể xem học thuyết về *uẩn* (*skandhavāda*) là thuộc về các bộ phái Phật giáo, dạng như quan niệm về Tự tánh (Prakṛti)[3] và Thần ngã (Puruṣa)[4] của triết học Số luận.

Tính không thoả đáng và mâu thuẫn của hệ thống tư tưởng A-tỳ-đạt-ma–học thuyết về Uẩn (theory of elements)—đã dẫn đến biến chứng pháp Trung quán. Nhịp điệu phát triển này gia tăng mạnh và nhanh hơn trong truyền thống Vô ngã luận. Các trường phái và hệ phái nảy sinh nhiều vô kể, và trong sự phồn tạp đó, hệ thống tư tưởng Đại thừa ra đời. Đó là một cuộc cách mạng trong Phật giáo, và trong ý nghĩa tái xác định giáo lý trọng tâm và nguyên thủy nhất của Đức Phật. Ở đây chúng ta cũng thấy có hai dòng ảnh hưởng đang hoạt động. Một là, lập trường kiên định: động lực của Vô ngã luận đã tạo nên dòng Thực tại luận, chỉ cho học thuyết về Uẩn (theory of elements) dường như chỉ mới là bước đầu. Rồi đến

phái Số luận và có lẽ các hệ thống học thuyết khác vốn quan niệm thực tại từ một điểm hoàn toàn khác. Những nan giải trong mỗi quan điểm đều là về phương diện triết học đã có từ bao giờ. Điều này dẫn đến một suy tư bén nhạy và mẫn cảm để thấy rằng thiếu sót không nằm ở hệ thống tư tưởng này hay hệ thống tư tưởng kia; mà có một sai lầm căn bản nào đó về cấu trúc của tự thân Lý tính (Reason). Kant đã được viện dẫn đến, trong một tình trạng tương tự, khi phải đối diện với ngõ cụt không lối thoát được tạo nên bởi chủ nghĩa Duy lý (Rationalism) và chủ nghĩa Kinh nghiệm (Empiricism), để khảo sát tuyên bố trong tác phẩm *Phê phán Lý tính thuần túy* của Kant, chúng ta có lý do để nghĩ rằng sự đối kháng trong triết học hình thành nên do phái Số luận và Phê-đàn-đa về một phía, và phía kia là triết học A-tỳ-đạt-ma là toàn diện và cơ bản hơn là giữa chủ nghĩa Duy lý và chủ nghĩa Kinh nghiệm. Phê phán tự nội là điều không thể tránh khỏi. Biện chứng pháp Trung quán là biểu hiện của chủ nghĩa phê phán này.

Sự đóng góp lớn nhất mà tư tưởng đạo Phật mang đến cho triết học Ấn Độ là sự phát hiện về chủ thể.[5] Trong khi phái Số luận chỉ lấy sự tương quan giữa Tự tánh (Prakṛti) và Thần ngã (Puruṣa) làm biểu tượng, Phật giáo với khuynh hướng Vô ngã (nairātmya) nhận chân tính chất các thực thể (substance), các pháp đều là huyễn hoá vô thường, cho rằng cái toàn thể và pháp giới đều là vô thực thể. Phật giáo cho rằng các hiện tượng giới đều là do phân biệt (vikalpa) mà thành, hoàn toàn không thực. Chẳng phải là kinh nghiệm ngay từ bản nguyên, phân biệt (vikalpa) là *tiên nghiệm (a priori)* mà tâm thức hỗn mang (s: bālaprthagjana; e: uncritical mind) chông chát thêm trên sự thực chỉ là những yếu tố hiện hữu riêng biệt trong thoáng chốc. Những cái như vậy đã tạo nên tính ảo huyễn của linh hồn (soul), cái toàn thể và pháp giới. Do vì điều này, mới có tham lam, sân hận, si mê, v.v... (luân hồi-samskāras; phiền não-kleśas). Những hình thái tiên nghiệm (*a priori*)

hiển nhiên là từ dạng thức: (vô minh duyên hành, v.v...; s: avidyā-pratyayāḥ saṃskārāḥ...). Chúng ta có thể nói rằng siêu hình học Phật giáo ngay từ khởi thủy đã có cùng sự chia xẻ quan điểm với trường phái Hume[6] và trường phái Kant [7] trong sự thừa nhận các thành tố riêng lẻ mà Phật giáo cũng như quan niệm của Hume; và không như quan điểm của Hume nhưng tương tự quan điểm của Kant, đã gán ý niệm căn nguyên của thực thể cho khuynh hướng Phi nhị nguyên vốn căn nguyên của nó là từ vô thủy và phi thường nghiệm (non-empirical). Lập trường này là điểm trọng yếu trong kinh tạng Pāli và được phát triển mạnh trong văn học A-tỳ-đạt-ma và *Kinh Di-lan-đà vấn (Milinda Pañho)*. [8]

Kinh lượng bộ (Sautrāntika) là trường phái rất mạnh mẽ về thái độ phê phán kiên quyết đối với Đa nguyên luận và Thực tại luận. Đến lập trường Trung quán, rõ ràng rằng Như huyền biểu tượng luận (subjective) càng trở nên có phạm vi sâu rộng hơn. Không những chỉ là các phạm trù thực thể, mà còn các phạm trù nhân quả (causality), biến dịch (change), hiện hữu (bhāva; existence), không hiện hữu (abhava) đều là như huyền như hoá. Đối với kết luận này chắc sẽ được dẫn đến, vì trong hệ thống Hữu ngã luận (ātmavāda) có một cuộc vận động song hành phủ nhận thực thể biến dịch, dị biệt và xem chúng là biểu tượng như của hình thái tiên nghiệm áp đặt trên thực tại, vốn là bất biến. Điều Phật giáo cho là phi nhị nguyên thì đối với phái Số luận và Phệ-đàn-đa (Vedānta) cho là thực tại và ngược lại. Giai đoạn thứ hai trong sự phát triển của Vô ngã luận (nairātmya) (Như huyền biểu tượng luận–subjective) là tiếp cận với Trung quán luận. Có sự phủ nhận tất cả các phạm trù triết học và các học thuyết (thuộc Hữu ngã luận (ātmavāda) cũng như Vô ngã luận), về tất cả các hình thái của triết học kinh viện-giáo điều; tất cả các hệ thống triết học giáo điều đều là những quan niệm kiến chấp (dṛṣṭi), và Bát-nhã là phủ nhận tất cả mọi quan niệm kiến chấp–là tánh không (sūnyatā).

Tánh không (doctrine of the void) chính là ý niệm then chốt trong Phật giáo. Toàn bộ triết học Phật giáo xoay quanh điểm này. Dòng Thực tại luận trong sơ kỳ Phật giáo, với sự phủ nhận thực tại và sự dựng lập thiếu tính phê phán về học thuyết về *uẩn* (*elements*), rõ ràng đó là sự chuẩn bị cho biện chứng pháp mang tính phê phán và ý thức tự nội của Long Thụ. Không chỉ hệ thống tư tưởng Duy tâm luận của Du-già hành tông đặt nền tảng trên sự thừa nhận dứt khoát về Tánh không, mà còn có khuynh hướng phê phán và Tuyệt đối luận về truyền thống Hữu ngã luận là có thể vạch ra rõ điều này.

Cuộc cách mạng trong tư tưởng đạo Phật đã mang đến một ảnh hưởng nhất định sau đó trong triết học. Mỗi một hệ thống triết học bắt đầu định hình lại mô thức, cải cách lại, điều chỉnh lại giáo lý của mình trong ánh sáng của sự phát hiện phiên tạp và tàn phá này về Như huyền biểu tượng luận—(subjective). Các hệ thống triết học có khuynh hướng Nhất nguyên luận (monistic) như Phệ-đàn-đa và Duy thức đều chấp nhận Như huyền biểu tượng luận (subjective), thừa nhận tác dụng tiên nghiệm của tư tưởng và có tiện lợi trong kết quả; nhưng họ lại hạn định Như huyền biểu tượng luận trong những giới hạn. Do vậy, họ dường như lên án tính cực đoan của Trung quán—cái mà họ gọi là chủ nghĩa hư vô (nihilism) tức tánh không. Họ có lẽ đã được xem như là một dạng mới của hình thái phi siêu hình học phê phán cực đoan (extremely critical no-metaphysics) đối với lập trường Trung quán.

Hệ thống Phi nhị nguyên Phệ-đàn-đa với sự nhấn mạnh trên thực tại tính của của Tồn thể thuần túy (Pure Being),[9] tính đồng nhất và phổ quát của nó, định nghĩa Phi nhị nguyên là điều đã khiến cho Tồn tại đơn thuần trình hiện như là Đang trở thành (Becoming; *vikāra*), cái phổ biến như là tính đặc thù, đồng nhất như là dị biệt (*bheda*). Duy thức tông, với sự nhấn mạnh trên thực thể của Thức như là Ý chí (Will) hay

Quan niệm (Ideation), đã định nghĩa vô minh cốt ở chỗ Thức trình hiện như đối lập với một khách thể [10]—với nhị nguyên tính của người nắm bắt và đối tượng được nắm bắt.[11]

Khác với Nhất nguyên luận (monism), vừa đạt đến Phi nhị nguyên luận (Tuyệt đối luận— Absolutism)— Phi nhị nguyên của Tồn thể thuần túy (Pure Being) tức Brahman, và Phi nhị nguyên của Duy thức (Pure Consciousness; vijñāpti-mātrātā) bằng cách phủ định trình hiện thông qua phương pháp biện chứng—tức thông qua phủ định. Sự tham dự một cách tuyệt đối của họ vào hình thái tánh không của Trung quán trong ý niệm hiện hữu siêu việt đối với tư duy, và hiện hữu chỉ được tiếp cận bởi trực giác phi kinh nghiệm. Họ còn viện đến hai loại chân lý (Nhị đế) và hai dạng kinh điển (liễu nghĩa và bất liễu nghĩa) để giải thích những mâu thuẫn hiển nhiên trong kinh nghiệm và trong kinh điển.

Sự phản ứng của các hệ thống triết học Thực tại luận (realistic) và Đa nguyên luận (pluralistic) chỉ là sự đảo nghịch. Họ phản đối Như huyền biểu tượng luận—(subjective) và tái xác định thuyết Duy thực (realism) mãnh liệt hơn.

Phái Di-man-sai (Mīmāṃsā) và Chính lý (Nyāya) một mặt và Kỳ-na giáo về mặt khác cũng nhận hình thái tư tưởng của mình là chân thật khách quan (objectively real). Họ cho rằng tư tưởng khám phá hay biểu trưng cho thực tại, chứ không bóp méo thực tại. Vì trong các hệ thống triết học Tuyệt đối luận, tư tưởng bóp méo thực tại và làm cho thực tại trình hiện khác hơn nó đang là. Thế nên họ đã làm một phân biệt giữa những gì trong chính nó và những gì chỉ là trình hiện, và đi đến phải chấp nhận Nhị đế, v.v... như một kết quả hợp lý; Các hệ thống triết học theo thuyết Duy thực không tạo nên một phân biệt nào; thực tại theo quan niệm của họ chỉ là hình thái hệ thống hoá hay đúc kết từ tư duy thường nghiệm; chúng rất gần với khuôn mẫu kinh nghiệm hằng ngày. Đây là

loạt bài mới vừa đề theo dõi chủ đề. Các hệ thống triết học Duy thực luận (realism)— Kỳ-na giáo, Chính lý (Nyāya)—Thăng luận (Vaiśeṣika), và Di-man-sai (Mīmāṃsā)—đã ra đời một thời gian dài song song với hệ thống tư tưởng Trung quán và các hệ thống triết học phê phán khác, không còn có những định thức ngây thơ như họ đã có trong thời kỳ ban sơ; họ ý thức hoàn toàn về những hàm ý của họ. Tất cả những điều này có thể minh chứng một cách hùng hồn bởi sự tham khảo tác phẩm của các hệ thống.

II. SỰ PHÁT TRIỂN CỦA CÁC HỆ THỐNG TRIẾT HỌC HỮU NGÃ LUẬN

Quan tâm về phái Số luận và các hệ thống đã phát triển vượt ra ngoài chính nó là điều tất yếu để hiểu ra sự nổi bật của biện chứng pháp Trung quán. Biện chứng pháp chính là Ý thức về toàn thể mâu thuẫn về mâu thuẫn Lý tính và nỗ lực hoá giải xung đột. Điều này không thể sinh khởi mà không có sự hệ thống hoá và duy trì liên tục sự nuôi dưỡng hai ‘tâm quan trọng’ của biện chứng pháp.

Long Thụ và Thánh Thiên, những người sáng lập Trung quán học phái, đều hoàn toàn thông thạo các hệ thống triết học cổ điển của phái Số luận và Thăng luận, kể cả thông thạo hệ thống triết học Phệ-đàn-đa.[12] Họ lúc nào cũng nhận các hệ thống triết học đó là tiêu biểu của Thường kiến luận (śāśvata) và Hữu ngã luận (ātmavāda), và chúng ta nhận thức được những nan giải không thể vượt qua được của quan điểm đó, vì họ biết rõ về những vấn nạn của quan điểm đối phương. Biện chứng pháp có từ đây.

Giai đoạn đầu tiên của hệ thống triết học phái Số luận chính là sơ kỳ Phật giáo. Các bậc thầy của Đức Phật, như Ālara Kālāma[13] và Uddaka Ramaputta[14] đều là những triết gia của phái Số luận. Có lẽ phải có một dòng Hữu thần giáo

(theistic) thuộc triết học Số luận, [15] như chúng ta biết theo chừng mực nào đó; nhưng truy cứu lịch sử của phái Số luận sẽ rơi ngoài phạm vi của chủ đề này, nên chúng ta sẽ bỏ qua những chi tiết này. Phái Số luận nỗ lực tổng hợp giáo lý Áo nghĩa thư (Upaniṣad) trên nền tảng lý trí và độc lập. Có hai giáo lý nổi bật về tính không thay đổi và tính thuần khiết của tự ngã (asango' yam puruṣaḥ). Tự ngã là ý thức thuần tịnh (pure consciousness), và sự sáng tạo thế giới là từ Tự ngã vốn được xem như là thực tại duy nhất. Đối với phái Số luận, hiển nhiên cái gì biến dịch thì không được ý thức rõ và ý thức thì không biến dịch.

Họ cố gắng gỡ bỏ mâu thuẫn có sẵn trong Áo nghĩa thư bằng hy sinh thực tại đơn thuần của ngã (tức là brahman); và chia chẻ thực tại thành những ngăn riêng biệt, họ gán cho mỗi phân vùng với những tác dụng khác nhau. Họ thừa nhận hai dạng thực tế (s: nitya; real): thần ngã (puruṣa) thì bất biến (kūṭastha) và tự tánh (prakṛti) thì biến hoá (pariṇāmi).

Triết học Số luận là một tổng hợp sáng suốt của Áo nghĩa thư, được chứng tỏ là vượt trên các mối nghi ngờ, bởi thực tế *Phạm kinh (Brahma Sūtra)* thấy rằng cần thiết phải bác bỏ sự bất đồng với triết học Số luận khi nó biểu tượng cho ý nghĩa chân thật của kinh văn Áo nghĩa thư. Sự bài bác quá mạnh mẽ và liên tục đến mức họ không thể nào hiểu được nếu triết học Số luận không được xem như là một đối thủ trong lĩnh vực luận giải Áo nghĩa thư.[16] Danh xưng Ngụy lý kinh nghĩa (aśabdam),[17] phỏng đoán (anumānam), ước đoán (ānumānikam) [18] là được dành cho phái Số luận trong *Phạm kinh* có ý nghĩa cho thấy là cách hiểu của phái Số luận được xem là ‘tuỳ tiện’ và phi chính thống, và phái Số luận còn tuyên bố là kiến giải đúng đắn về Áo nghĩa thư.

Vấn đề biến dịch chiếm vị trí trung tâm trong phái Số luận cũng như các hệ thống triết học khác. ‘Trở thành/Đang là—

Becoming’, ‘Biến dịch—change’ đối với phái Số luận chính là ‘tự biến—self-becoming’ và ‘tự hiện—self-manifestation.’ Mỗi sự vật đồng thời là nhân (upādāna) làm nên sự biến đổi và là nguyên nhân động lực (nimitta; efficient cause) của sự biến đổi. Vật chất chính là động lực; nó chính là căn nguyên của năng lực (energy-stuff). Nhân chính là tự dung (self-contained) và tự tác (self-efficient).[19]Chỉ có phổ biến nhân (vaiśva-rūpya; universal cause)[20] là tự hoàn chỉnh (self-sufficient); tương sai biệt[21] là hạn độ về mặt hữu cơ của chỉnh thể nhân quả phổ quát. Nhân tạo nên biến dịch và những gì bị biến dịch là đồng nhất (satkāryavāda; identical).

Sự khác nhau giữa phạm trù ấy chẳng phải là khác nhau giữa hai vật thể mà là khác nhau giữa hai trạng thái của một vật thể: quả là tiềm tại nhân (avyakta; potential cause) [22] đang biến thành hiện thực (vyakta; actualised).[23] Quan hệ nhân quả là một dạng vận động với nhịp điệu tương tục. Phái Số luận không bài trừ sự sai biệt và tuyên bố biến dịch như là vô minh, như học phái Phi nhị nguyên Phệ-đàn-đa đã từng làm; mà chỉ nhấn mạnh vào khía cạnh đồng nhất của sự vật hơn là khía cạnh dị diệt của chúng. Phương pháp của phái Số luận là một dạng luận lý đồng nhất pha một chút dị biệt.[24]

Về phương pháp chặt chẽ cấu thành ‘chân thực’, điều này bị bác bỏ. Cái ‘chân thực’ không thể là hỗn tạp, đa dạng.

Những vấn đề về mặt lý luận của phái Số luận là điều nan giải. Có hai sự thật—một sự thật là biến dịch và sự thật kia là bất biến. Không có điểm nào chung cho cả hai sự thật trên và chúng hoàn toàn loại trừ lẫn nhau. Để gọi chúng là vừa tồn tại vừa có thực, là chúng ta đang dùng một phương pháp đo lường thông thường. Phái Số luận dùng hai mô thức riêng biệt về sự thật và không định giá chúng, có nghĩa là ưa chuộng mô thức này hơn mô thức kia. Hiển nhiên, tự tánh, nguyên lý vật chất (prakṛti) là một sự thật độc lập, cũng chân thật như là

nguyên lý tinh thần (*puruṣa*), và trong ý nghĩa đó, nó có thể được xem như là ‘tự ngã’, tồn tại bởi chính nó. Tự tánh, (*prakṛti*) tồn tại và hoạt động bởi chính nó; nhưng không phải vì chính nó; giá trị sự tồn tại của nó là cho cái khác (*sanghāta-parārthatvāt*). Phái Số luận sẽ không đi đến mức độ khẳng định rằng nguyên lý vật chất sẽ tiếp tục tồn tại dù không có nguyên lý tinh thần. Nguyên do tồn tại và hoạt động của nguyên lý vật chất chính là để thoả mãn nhu cầu của nguyên lý tinh thần.[25]

Không chỉ sự thật chia thành hai yếu tố tinh thần và vật chất, mà ngay trong bản chất của nguyên lý vật chất, còn có sự phân thành hai yếu tố hiện hữu và giá trị. Tính đa nguyên hoá tất yếu này của nguyên lý tinh thần là để bảo trì cho tiến trình của thế giới vận hành.[26] Nguyên lý vật chất tồn tại, nhưng nó không phải là điều chúng ta đạt được trong nỗ lực tinh thần của mình, thực ra nó là cái mà từ đó chúng ta tách ra khỏi chính mình. Thế nên cái tồn tại và cái gì có giá trị được tách riêng ra. Cùng một dự đoán này chúng ta cũng sẽ gặp trong hệ thống triết học A-tỳ-đạt-ma, nơi tính vô thường của các uẩn (*elements*) thật sự là căn bản của tồn tại tính; nhưng nó không được công nhận là mục tiêu của sự tu tập (niết-bàn). Nhược điểm căn bản này là không thể nào tránh khỏi trong mọi hệ thống triết học nhị nguyên luận hay siêu hình học đa nguyên luận.

Quan niệm của phái Số luận vốn đã không vững vàng. Trong đó có những nguyên tố (*elements*) xung đột lẫn nhau. Điều này phát sinh vì sự thừa nhận hai phạm trù chân thực—nguyên lý vật chất và nguyên lý tinh thần. Điều này hoá ra bắt buộc phải có sự tách đôi hiện hữu và giá trị, và sự thừa nhận tính đồng nhất và dị biệt đều là chân thực như nhau. Sự phê phán, khi đã kéo theo tính chính xác và kiên định trước sau như một, mới có thể đi theo một trong hai hướng này: Nếu biến dịch và vô thường là mô thức riêng biệt của thực tại, thì nguyên lý tinh thần ắt phải được thay thế bởi trạng thái tâm

lý;[27] và chính sự biến dịch ấy phải được hiểu như là ánh chớp loé nhất thời lung linh của sự vật. Do vì, sự thừa nhận một thực thể *hằng vĩnh* (tự tánh–prakṛti) vốn biến đổi sẽ mở ra cho tính đa dạng vào trong cấu trúc của thực tại. Nó cùng tham dự đồng thời trong quan niệm về thực thể và quan niệm về hình thái. Nếu sự biến dịch được quan niệm như là thật, thì thực thể thường hằng ấy phải được loại bỏ là không thực. Đây chính là điều mà Phật giáo nguyên thủy đã làm. Điều này thuận lợi đối với Phật giáo nguyên thủy, vì họ không ưa thích gì tính thường hằng; và vì thế nên có thể giải thích sự vật trên một mô thức giản đơn là vô thường và vô ngã (anitya, anātman; non-substantiality). Khuynh hướng khác mà phái Số luận có thể khẳng định trước sau như một là bác bỏ tính biến dịch và vô thường; có lẽ họ đã nhận nguyên lý tinh thần hay tính bất biến (unchanging) như là quy phạm của cái thực. Điều này sẽ dẫn đến Nhất nguyên luận (monism) và, trong hình thức nghiêm ngặt của nó, dẫn đến Tuyệt đối luận của Phệ-đàn-đa[28] bằng sự khước từ tính dị biệt và biến dịch, cho đó là huyễn ảo. Một quan niệm có phần trung gian là thuộc về học phái Thắng luận, vốn thừa nhận tính biến dịch cũng như tính thường hằng. Phái Số luận chủ trương rằng tính thường hằng (tự tánh–prakṛti) tự biến dịch trong chính nó; đối với phái Thắng luận, tính thường hằng (nguyên tử [29] phân tử nhỏ nhất của vật thể và những thực thể khác như tự ngã, thời gian,[30] *dik*, hư không)[31] thì không thay đổi chút nào; nhưng một vật thể mới sẽ sinh trưởng trong các yếu tố đó khi chúng kết hợp lại với nhau. Cùng một ý niệm cơ học nằm ở dưới ý niệm thực thể và thuộc tính, toàn thể và từng phần, v.v...

Trong phái Số luận, các khuynh hướng Quan niệm luận (idealistic) và Thực tại luận (realistic) này không kết hợp hài hoà với nhau. Chúng ta đã được lưu ý rằng tự tánh (prakṛti) tồn tại là vì nguyên lý tinh thần (puruṣa) và tự tánh không thể vận hành nếu không có nguyên lý tinh thần, dù nó không nhờ

vào sự hiện hữu của puruṣa và không vận hành với puruṣa. Điều đó có nghĩa là, phái Số luận thừa nhận tính độc lập của khách thể đối với chủ thể trong phạm trù thực tế của giá trị (tadārtha eva dr̥śyasyātmā) nhưng không thừa nhận trong phạm trù hiện hữu. Phái Số luận chủ trương đúng đắn rằng kinh nghiệm về tính chất hiện hữu (luân hồi-samsāra) là nhờ vào sự nhận biết sai lầm về tinh thần và khách thể; điều này là do vô minh. Nhưng không có nhiều lý lẽ biện minh trong chủ trương rằng tự tánh sẽ không bị ảnh hưởng nếu sự tiếp xúc dừng lại khi nhận ra sự phân biệt (viveka; discrimination). Ở đây cũng có hai khuynh hướng Thực tại luận (realistic) và Quan niệm luận (idealistic). Tính kiên định sẽ đòi hỏi rằng khuynh hướng này hay khuynh hướng kia phải được loại trừ. Hoặc tinh thần (spirit) là tất cả—Quan niệm luận (idealistic) trong ý nghĩa uy thế tối cao của tinh thần và khách thể là trình hiện bên ngoài; hoặc là vạn vật đều là khách thể (object), tinh thần được hiểu là tự nó có thể nhận biết được, giống như khách thể. Khuynh hướng thứ nhất là quan điểm mà phái Phệ-đàn-đa đã thừa nhận dứt khoát. Khuynh hướng thứ hai chính là Thực tại luận của phái Chính lý (Nyāya)—Thắng luận (Vaiśeṣika). Tất nhiên có vài giai đoạn trong khi những quan điểm này có thể được tiếp cận.

Từ quan điểm không bền vững của phái Số luận, một mặt có sự phát triển của phái Phệ-đàn-đa với sự nhấn mạnh trên yếu tố tinh thần và tính luận lý về đồng nhất và sau đó khước từ về tính dị biệt; và mặt khác chúng ta có học phái Chính lý—Thắng luận với sự thừa nhận về nhiều thực thể được xem như tương đồng với đối tượng của tư tưởng, và luận lý về tính dị biệt của họ. Phái Chính lý (Nyāya) là một dạng Thực tại đa nguyên luận, và là một phiên bản kinh nghiệm luận của phái Số luận; còn phái Phệ-đàn-đa là phiên bản Đa nguyên luận (pluralistic) của phái Số luận.

Chúng ta biết một thực tế là Sūtrakāra trong sơ kỳ Phệ-đàn-đa và các nhà luận giải kỳ cựu đã khẳng định thể tính duy nhất của thực thể—thực tại duy nhất (Phạm—Brahman) bằng cách chỉ ra tình trạng không thể đứng vững được của sự sáng tạo từ một thực thể vô thức (prakṛti). Xa cách hoàn toàn với tính dị biệt hay đối lập giữa tinh thần và vật chất, và quan niệm thể giới tự nhiên và thể giới tinh thần như là biểu hiện của nhất thể ẩn tàng trong Phạm (Brahman). Điều ấy dựa vào kinh văn [32] nói về vật chất và tinh thần như là hai khía cạnh của Phạm, và lấy sự giải thích về sự sáng tạo từ bản chất của tồn tại (sat)[33] hay nói theo nghĩa đen, chính là ngã (ātman). Sự khác nhau giữa vật thể và tinh thần là hai hình thái của một dạng thực thể căn bản. Phái cựu Phệ-đàn-đa thừa nhận phương pháp luận lý của Phái Số luận, đó là Nhân quả đồng nhất (Satkāryavāda), ý niệm đồng nhất với những gì dị biệt, nhưng trên bản thể luận (ontology) của Áo nghĩa thư thực tại riêng biệt của Phạm. Sự phát triển này không hiển bày ảnh hưởng gì của các trường phái Phật giáo và các truyền thống triết học khác và có thể được hiểu như là một phản ứng rất tự nhiên của trường phái Áo nghĩa thư chống lại Nhị nguyên luận (dualism) của phái Số luận (Sāṃkhya). Điều ấy có thể đánh giá như là Phiếm thần luận (Pantheism) hay Nhất nguyên luận (monism).

Hình thái tư tưởng của phái Phệ-đàn-đa này tiếp tục được hâm mộ trong vài thế kỷ từ bắt đầu thế kỷ thứ I ttl. cho đến thời kỳ của Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda) và Thương-yết-la. Rồi họ thay thế ý niệm ‘huyễn hiện’ (vivarta; appearance) cho ý niệm ‘chuyển hiện’ (pariṇāmavāda; modification); Nhất nguyên luận (monism) được chuyển thành Tuyệt đối luận (advaitism). Tính phê phán đúng là không phải có hai thành phần riêng biệt của sự thực đối lập với nhau. Phạm cũng không thể được hiểu như là có hai phương diện—một phương diện bất biến và phần kia là biến dịch; Phạm không thể có hai phần. Sự thật phải là nguyên toàn. Một cá thể hoàn chỉnh

(jīva) [34] là phải hoàn toàn đồng nhất với Phạm; sự khác nhau chính là biểu tượng bên ngoài.

Giai đoạn Phi nghị nguyên Phê-đàn-đa, tuy nhiên, không vươn tới được nêu không có ảnh hưởng của Trung quán và Duy thức như đã được nêu ra từ trước. Bản chất đặc biệt của sự hàm ơn sẽ được đề cập trong chương kế tiếp. Từ Nhị nguyên luận của phái Số luận, các giai đoạn phát triển của truyền thống Áo nghĩa thư là:

1. Nhị nguyên luận (dualism) của phái Số luận (Sāṃkhya);
2. Phiếm thần luận (Pantheism) hay Nhất nguyên luận (monism) của cựu Phê-đàn-đa (Vedānta).
3. Tuyệt đối luận của Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda), Maṇḍana Mīśra và Thương-yết-la (Śaṅkara).

Trong phái Chính lý (Nyāya)-Thắng luận (Vaiśeṣika), chúng ta có thể phân biệt ba giai đoạn phát triển tương tự.

Khởi điểm có thể chọn là phái Số luận, vì sự cân nhắc đã được nêu ra rồi. Phái Số luận có thể được xem là nhất quán qua việc giải thích mọi việc qua thuật ngữ Tinh thần hay ý nghĩa khách thể; họ riêng phải thừa nhận tính luận lý đồng nhất hay dị biệt. Tính đồng nhất được chủ trương bởi phái Chính lý; và phái Thắng luận chủ trương dị biệt.

Thời kỳ đầu của phái Chính lý-Thắng luận không thể hiện gì ảnh hưởng của Phật pháp. Chúng ta có thể nhận ra khởi đầu mờ nhạt của phái này trong bộ luận *Bảy yếu tố cơ bản* (*Seven Ultimates*) của Pakudha Kaccāyana,[35] ông là một trong Lục sư ngoại đạo quan trọng được mô tả trong kinh tạng Pāli. [36] Từ ban sơ, phái này đã là Duy thực Đa nguyên luận (realistic pluralistic), tán thành thuyết Nguyên tử luận (atomism) và thuyết kết hợp (ārambhavāda)—phương thức kết hợp và phân ly mang tính cơ giới của sự vật. Ảnh hưởng của Phật giáo khiến cho phái này trở nên Duy thực hơn; nó có khuynh hướng làm cho phái Chính lý-Thắng luận trở nên rất nhất

quán với chủ trương Tự giác thực tại luận (self-conscious realism).

Nguyên lý căn bản Thực tại luận của phái Chính lý Thắng luận) là tất cả sự vật đều là khách thể (viṣaya, padārtha, jñeya), ngã (ātman) và tri thức được bao hàm trong đó. Tính khách quan (viṣayatā; objectivity) có ba phương diện:

1. Tồn tại độc lập (viśeṣya; substantive)
2. Thuộc tính (viśeṣana; adjective)
3. Quan hệ (sambandha; relation);

Vì tri thức chúng ta là bất biến đối với những hình thức này, và có mối tương quan một đối một giữa tư tưởng và sự vật. Một thực thể nào đó chỉ có thể tồn tại như là đồ vật, vì những tính chất của nó (định rõ thuộc tính). Thuộc vào chủng loại này gồm có:

1. Thuộc tính: (đức; gunas), Chẳng hạn như màu sắc, mùi vị, khổ đau, niềm vui, v.v...
2. Vận động (nghiệp; karma).
3. Đặc thù (viśeṣa),
4. Phổ biến (sāmānya), cụ dịch là *đồng*.

Cho đến cả *không hiện hữu* (abhāva; absence) vốn được quan niệm như là tiêu chuẩn đặc trưng của vị trí (locus).[37] Tương phản với chủng loại này, chúng ta có *thực thể* (dravya; substances), [38] trong đó các thuộc tính có sự tồn tại, và những gì mà nó mô tả. Khác biệt với cả hai loại trên là mối liên hệ tương quan với ‘ở trong’, ‘thuộc về’; thuộc tính là ở trong hay thuộc về thực thể. Sự thực (Real) phải được hiểu như là một trong ba loại đặc biệt và căn bản này. Không thể nào loại trừ hay chọn lấy một trong ba loại đó.

Phổ biến (sāmānya) không chỉ là *chân thực*, mà còn là một thực thể tối chân thực, khác với *relata* (có nghĩa là thực thể và thuộc tính, toàn thể và từng phần). Riêng ý niệm này được tạo nên cho sự đồng hiện hữu của các thực thể khác nhau và mối liên hệ của chúng. Cả hai truyền thống Phi nhị nguyên

Phê-đàn-đa và Phật giáo đều khước từ mối quan hệ của thực tại tính, nhưng từ góc độ đối lập. Đối với trường phái Phi nhị nguyên Phê-đàn-đa, chỉ riêng thực thể hay toàn thể là chân thực, và thuộc tính hay từng phần chỉ là sự gán ghép; do vậy, nghĩa là không có cái gì tách lìa khỏi thực thể (*dravyātmakatā guṇasya*). [39] Phật giáo phủ nhận thực tại của thực thể và toàn thể, chỉ thừa nhận hình thức. Chúng chẳng có ích dụng gì cho mối quan hệ. Nhưng điểm đối nghịch với Phật giáo là điều mà phái Chính lý đã hướng đến sự tranh luận.

Hệ thống triết học phái Chính lý-Thăng luận sinh khởi vào đoạn cuối của tranh luận tay đôi với hệ thống tư tưởng Phật giáo đã kéo dài hàng thế kỷ rất khốc liệt, đã kiến lập nên tính khách quan cho mối quan hệ (*samavāya*), cho *toàn thể* (*avayavi*), *phổ biến* (*sāmānya*) và ngay cả cái *không hiện hữu* (*abhāva*; *absence*). Nó đã giảm trừ đến mức tối thiểu và thậm chí phủ nhận tiến trình của tư tưởng. Nó biến thành cụ thể và biểu hiện ra bên ngoài mọi hình thái tư tưởng, rồi nâng chúng lên thành những phạm trù khách thể. Chúng ta phải nhìn vào sự tranh luận thấy trong những tác phẩm luận giải của Vātsyāyana, Udyotakara, Vācaspati Mīśra, Jayanta, Udayana, Śrīdhara và số đông nhiều luận sư khác để nhận ra sự thật của điều nhận xét này. Phái Chính lý (Nyāya) đưa ra học thuyết về bản thể luận (*ontology*) và nhận thức luận (*epistemology*) hoàn toàn phù hợp với nguyên lý căn bản hay giả định của họ. Phái Chính lý chống lại thái độ chủ quan và tính phê phán của các trường phái Phật giáo trong suốt quá trình. Trong đó chú giải đặc biệt chính là sự phê phán từ trong *Chính lý kinh* (*Nyāya Sūtra*) [40] về quan điểm chung của học phái Trung quán, đã lên án tư tưởng là chủ quan và thế nên chỉ có khả năng ban tặng cho chúng ta trình hiện mà thôi. Phái Chính lý minh oan cho tính khách quan của *pramāṇas* (nguồn gốc đúng đắn của tri thức)[41] và khả năng cố hữu để được xem như là phương tiện để nhận thức cái chân thực.

III. SỰ PHÁT TRIỂN CỦA HỆ THỐNG TRIẾT HỌC A-TỠ-ĐẠT-MA [42]

Hiện hữu được tuyên bố là vô thường, vô ngã và khổ trong kinh tạng Pāli. Sự phân loại các pháp thành uẩn (khandha), xứ (āyatana) và giới (dhatu) cũng là một khía cạnh nổi bật trong kinh tạng. Thượng tọa bộ (Theravāda) và Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda) mặc dù có một vài khác biệt quan trọng, đều có thể được xem như là tiêu biểu cho lập trường siêu hình học. Hai trường phái đều phát triển trước tiên những gợi ý đã có trong giáo lý của Đức Phật; hai trường phái đều có trước tiên hệ thống triết học A-tỳ-đạt-ma, một hệ thống siêu hình học, sớm hơn các trường phái khác rất nhiều. Như chúng ta đã được lưu ý, trước tiên chính là biểu hiện khuynh hướng Thực tại luận (realistic) và mang tính giáo điều; và các hệ thống triết học mang tính Tuyệt đối luận sinh khởi như là sự phê phán về khuynh hướng triết học trước đó.

Các luận giải mang tính triết học, khác biệt với *Kinh* (Sūtra; Discourses) và *Luật tạng* (Vinaya Piṭaka; Rules of Discipline), đều có thể được xem là A-tỳ-đạt-ma của mỗi hệ thống. ‘A-tỳ-đạt-ma’ được định nghĩa trong *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận* (*Abhidharma Kośa*)[43] là ‘trí huệ trực giác về các pháp cùng sự chứng đắc trong công phu tu tập.’[44] Ngài Vô Trước (Asaṅga) định nghĩa A-tỳ-đạt-ma là ‘trực quán (abhīmukhataḥ; intimate) và duy trì (ābhīkṣnyāt; sustained) nhận thức về bản chất tồn tại’; đó chính là nỗ lực thể nhập sâu hơn giáo lý (sūtrārtha) của Đức Phật; sau cùng, A-tỳ-đạt-ma giúp cho việc diệt trừ phiền não.[45] A-tỳ-đạt-ma còn là siêu hình học cùng với phương pháp tu hành của mỗi trường phái được liên hệ một cách rất mật thiết.

Bảy bộ A-tỳ-đạt-ma trong tạng Pāli, cho dù được nêu lên như là lời dạy của Đức Phật, nhưng thực sự là cách giải thích và tổng hợp của Thượng tọa bộ về lời dạy của bậc Đạo sư. Cả chứng cứ từ bên trong lẫn bên ngoài rõ ràng đã chứng minh

cho điều này. Cuốn *Luận sử* (*Kathāvatthu*),[46] ngay trong trình bày của chính nó, được biên soạn vào triều đại vua A-đục. [47] Nhiều cách giải thích dị biệt và mâu thuẫn là phổ biến vào thời này, và có đến 18 bộ phái[48] Phật giáo. *Luận sử* rút ra từ tư tưởng chính thống trong hàng Trưởng lão, có thể đối chiếu, như Bà Rhys David đã sử dụng một cách tài tình, với tín điều Nicene.[49] Phương pháp ưa chuộng nhất của *Luận sử*, để bố trí thành một tranh luận về giáo lý, là trích dẫn một đoạn kinh và hỏi những những vị phản đối có công nhận không. Phong cách và phương thức xử lý các chủ đề trong tất cả bảy bộ A-tỳ-đạt-ma quá thiếu tự nhiên và gò bó đến mức khó có thể gọi đó là đối thoại. Trong *Pháp thí thiết luận* (*Dhammasaṅgāṇī*) và các luận giải khác, chúng ta được trình bày những liệt kê và phân loại tràng giang đại hải về các pháp, chuyển tải phần lớn những quan điểm đạo đức. Những nguyên lý phổ biến về siêu hình học tiềm ẩn hầu như không được nêu ra; nó chỉ được gọi ra bằng ngụ ý. Có rất ít nỗ lực để thảo luận, và không có đề xuất phạm trừ diễn dịch tiên nghiệm. Các phát biểu phần lớn là những tiêu đề hay là dạng giúp trí nhớ (*mātikās*),[50] có nghĩa là được bổ sung bằng truyền miệng. Có sự tiến bộ về những gợi ý rải rác trong Kinh tạng, trong mức độ liệt kê một cách cụ thể và phân loại phạm trừ ‘tồn tại’ trên nền tảng Thực tại luận và Đa nguyên luận. Đó là lý luận về các pháp, là lý luận về các thành tố.

Phái Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) có thể được xem lâu đời như Thượng toạ bộ. Hậu duệ của bộ phái này có Tam tạng kinh điển của mình bằng tiếng Sanskrit.[51] Các bản thất lạc vừa được phát hiện ở vùng Trung Á, và gần đây, một phần đáng kể của Luật tạng (*Vinaya*) được phát hiện ở Gilgit và đã được biên tập một cách thành thạo bởi Tiến sĩ N. Dutt. [52] Toàn bộ kinh điển của bộ phái này được bảo trì trong Tam tạng kinh điển bằng tiếng Hán. Về văn hiến A-tỳ-đạt-ma (luận tạng) của Nhất thiết hữu bộ, học giả Phật giáo Takakusu [53] nhận định như sau:

Hiển nhiên là chúng ta phải trích dẫn từ nguồn tiếng Sanskrit, Tây Tạng, và tiếng Hán không bị mâu thuẫn, thì chúng ta hoàn toàn có lý do chính đáng khi giả định rằng, trong thời kỳ đầu của lịch sử phân kỳ, Nhất thiết hữu bộ sở hữu nền văn hiến A-tỳ-đạt-ma gồm bảy bộ luận, một bộ căn bản và 6 bộ phụ, và bảy bộ luận này đã được nghiên cứu rộng rãi ở vùng Kashmir, lãnh địa của bộ phái này, và chúng ta có thể phát biểu thêm rằng truyền thống liên quan đến bộ phái này tương đối đáng tin, vì thực tế, nó đã được lưu hành với dạng tương tự ở các nước Ấn Độ, Tây Tạng, Trung Hoa và Nhật Bản.[54] Không như luận giải A-tỳ-đạt-ma của Thượng toạ bộ, bảy bộ luận, *Phát trí luận* và các bộ phụ thuộc (subsidiary pādas), là được gán cho tác giả ở trong nhân gian. Các luận giải của Nhất thiết hữu bộ không phải là tác phẩm tiêu biểu và là tác phẩm đồng thời của triết học Phật giáo, các bộ luận này cũng chẳng không hoàn toàn đồng ý về nội dung với bản sao bằng tiếng Pāli của bộ phái mình. Một so sánh chi tiết về những bộ luận này với phần đối chiếu riêng A-tỳ-đạt-ma là vấn đề mà chúng ta có thể được hứa hẹn với kết quả hài lòng chỉ khi nào toàn bộ văn hệ A-tỳ-đạt-ma bằng tiếng Hán, nơi mà văn hệ này riêng được lưu giữ toàn vẹn, được phiên dịch để có thể nghiên cứu được. *Luận Đại Tì-bà-sa (Mahā Vibhāṣā)* và *Tì-bà-sa luận (Vibhāṣā)* là chú giải những chương tương xứng trong *Phát trí luận*, nhưng kết hợp chặt chẽ nội dung từ những cú nghĩa (*pādas*)[55] khác. Các bản tiếng Sanskrit bị biến mất toàn bộ, chúng được bảo tồn trong tạng tiếng Hán (Nanjio, 1263, 1264; Hobogirin, 1545, 1546). Những bản này đại biểu cho Luận tạng đích thực trong văn hệ A-tỳ-đạt-ma, và ban tặng danh xưng cho hệ thống (Tỳ-bà-sa bộ; Vaibhāṣika). *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận (abhidharmakośa-sāstra)* của ngài Thế Thân là một lý giải có thẩm quyền về toàn bộ chủ đề bởi một bậc Thầy nổi tiếng. Chính ngài thuộc Kinh lượng bộ (Sautrāntika), cũng như Luận sư tài năng Xung Hữu (Yaśomitra),[56] tuy vậy, ngài Thế Thân đã trung

thành xiển dương học thuyết của phái Tỳ-bà-sa.[57] Nhờ vào công việc của các học giả như Poussin, Stcherbatsky, Rosenberg, Sylvain Levi, Wogihara và các vị khác mà chúng ta đang có trước mặt mình một bức tranh tương đối hoàn chỉnh và mạch lạc về hệ thống.

Một cách hiểu đúng đắn về hệ thống tư tưởng của học phái Tỳ-bà-sa là điều rất thiết yếu để hiểu rõ giá trị biện chứng pháp của Long Thụ; bởi vì, biện chứng pháp Long Thụ đối kháng trực tiếp với hệ thống tư tưởng bộ phái Tỳ-bà-sa. Tất cả những đề cập của hệ thống tư tưởng A-tỳ-đạt-ma và học thuyết của mình đều dẫn đến Nhất thiết hữu bộ. Ý kiến của các học giả có khả năng như McGovern [58] và Stcherbatsky là các trường phái Phật giáo Nam truyền hay Tích lan ít hoặc không chịu ảnh hưởng trực tiếp của sự phát triển của các trường phái Phật giáo ở Ấn Độ. Vì mục tiêu của chúng ta, điều ấy có thể được lơ đi; trong điều kiện tốt nhất, trường phái ấy có thể cung cấp những chứng cứ cho những điểm thích hợp.

Hệ thống tư tưởng Tỳ-bà-sa thuộc dạng Đa nguyên luận (pluralistic) triệt để, thiết lập trên nền tảng Vô ngã (denial of substance/soul), và thừa nhận luận điểm vô thường của những thực thể riêng biệt. ‘Pháp–dharma’ là ý niệm trung tâm trong hệ thống tư tưởng này, như trong các hệ thống tư tưởng Phật giáo [59] khác, Biến dịch, Hiện hữu là vấn đề trung tâm ở đây, như trong phái Số luận, với điểm khác biệt này đối với hệ thống tư tưởng Phật giáo, vấn đề này và mọi vấn đề khác đều được tiếp cận phần lớn từ quan điểm đạo đức. Chắc chắn rằng hệ thống triết học A-tỳ-đạt-ma đã kế thừa trước đó sự phát triển của phái Số luận và hệ thống A-tỳ-đạt-ma đã rập khuôn rất giống theo mô thức của hệ thống triết học phái Số luận.

Quan niệm như là một bước trong dòng tiến hoá của triết học Ấn Độ, Th. Stcherbatsky phát biểu, Phật giáo có lẽ đã đi

trước bởi một phát triển toàn diện từ hệ thống triết học phái Số luận với hình thái nhất quán và hoàn toàn tinh vi của tri thức của người Ấn Độ (śāstra; luận)... cả hai học thuyết có khi được gọi là phái cấp tiến (ekāntadarśana; radical systems), vì phái Số luận kế thừa học thuyết các pháp tồn tại thường hằng (sarvam nityam), trong khi phái kia (A-tỳ-đạt-ma) chủ trương các pháp đều vô thường (sarvam anityam). Ở đây sẽ lạc đề nếu đi sâu vào đối chiếu chi tiết cả hai hệ thống tư tưởng. Mỗi quan hệ rất mật thiết của hai học phái không thoát khỏi sự chú ý của các học giả. Điều tôi sẽ cần nhấn mạnh bởi thực tế là mối liên hệ rất mật thiết có thể diễn tả không chỉ bởi những điểm tương đồng, mà còn có những điểm đối kháng, cự tuyệt bằng sự phản đối.[60]

Quan điểm độc đáo của hệ thống triết học A-tỳ-đạt-ma có thể trình bày chi tiết như là cuộc luận chiến chống lại quan niệm về thực thể,[61] quan niệm thường hằng, và quan niệm pháp giới là có thực theo truyền thống Hữu ngã luận. Dù những tranh luận được định hình về sau trong dạng thức nghiêm túc mang tính luận lý học, và đúng hơn là thuộc về hệ phái Kinh lượng bộ (Sautrāntika), các cuộc tranh luận đó cũng hoàn toàn thích đáng ở đây.

Chân thực (Real) chính là tác dụng (arthakriyākāri). Tính thường hằng là không chân thực vì vô tác dụng. Tác dụng có thể hoặc là đồng thời hoặc là liên tiếp. Nếu là đồng thời, tất cả kết quả đều được hoàn chỉnh ngay một lúc, có thể đặt vấn đề rằng tính thường hằng có tồn tại không sau khoảnh khắc đầu tiên? Nếu tồn tại, thì sẽ phát sinh cùng một kết quả trong khoảnh khắc thứ hai và trong những khoảnh khắc kế tiếp, thế nên sẽ khiến sinh khởi một loạt vô cùng vô tận cùng một kết quả từ chỉ một nhân. Điều này vô lý. Nếu không phát sinh chuỗi kết quả này, dù có tồn tại tương tục trong những khoảnh khắc kế tiếp, thì hiển nhiên có biểu hiện khác biệt tự bản chất giữa khoảnh khắc đầu tiên và khoảnh khắc kế

tiếp; bởi vì, trong khoảng khắc đầu tiên là có hiệu quả (samartha; efficient) liên quan đến việc có đồng một kết quả. Điều ấy không thể là một trong hai hay nhiều đặc điểm vốn đã được khẳng định.[62] Cũng không phải hiệu quả thường hằng liên tục, Chẳng hạn, ban đầu A sinh ra B, rồi Y, rồi Z. Người ta sẽ hỏi lại rằng liệu A có thể sinh ra Y khi nó đang sinh ra X. Nếu có thể được, thì A sẽ tạo gấp mọi kết quả ngay cùng một lúc, và kết quả thứ hai có lẽ phải giảm sút so với kết quả thứ nhất trong cùng một sự sinh sản đồng thời. Nếu điều ấy không thể, thì nó sẽ không bao giờ tạo nên kết quả, như một tảng đá không thể sinh ra chồi non dù trải qua thời gian dài bao lâu. Nếu chúng ta vẫn cho rằng A là thực thể độc nhất và đồng nhất trong hai hay nhiều khoảng khắc, thì cả hai điều, tác dụng và vô tác dụng cùng một lúc được xem là có cùng một kết quả.

Có thể phản đối rằng một nhân (chẳng hạn, hạt giống) là giống nhau; duy chỉ có tác dụng là nhờ vào sự hiện hữu hay vắng mặt của yếu tố phụ trợ. Nhưng có phải yếu tố trợ duyên (sahakāri; auxiliaries)[63] có nghĩa là mọi sự thể đều thường hằng? Duy chỉ sự hiện hữu không hiệu quả của chúng sẽ không mang đến kết quả nào cả. Do vậy, chúng phải *điều chỉnh* (*modify*) hạt giống trước khi nó có thể nảy mầm; đó là hạt giống khi biết điều chỉnh để sinh ra kết quả. Nếu sự điều chỉnh là một phần tích hợp của hạt giống, lẽ ra nó phải luôn luôn có. Nếu không, thì hạt giống sẽ có hai đặc tính—một là, cái gì trong chính nó và trong cách khác, cái gì sẽ trở thành để đáp ứng cho trợ duyên của nó. Nhưng thừa nhận hai đặc tính của một vật thực sự là thừa nhận cả hai vật, theo như lời dạy của Đức Phật. Thế nên sự thể đều khác nhau trong mỗi khoảng khắc; dị biệt về thời gian chính là dị biệt của vật thể; không có một vật đồng nhất trong hai khoảng khắc. Hiện hữu là trong từng sát-na (kṣaṇika; momentary).

Cùng một kết luận có thể tuân thủ bởi sự suy xét về sự phân rã và huỷ hoại. Một khái niệm thông tục là một vật sẽ tiếp tục tồn tại trừ phi nó bị hoại diệt bởi một lực đối nghịch. Nhưng nếu một vật không có khả năng huỷ diệt bởi chính nó, thì dù ảnh hưởng bên ngoài đến đâu cũng không tác động đến nó, ít nhiều gì cũng giảm trừ đến triệt tiêu. Có thể nói rằng, làn gió từ cây gậy có thể phá vỡ bình đựng nước. Nhưng nếu sự huỷ diệt không có sẵn trong bình đựng nước, thì làn gió chẳng có nghĩa lý gì với nó; nó sẽ tiếp tục tồn tại như không có sự đụng chạm trước đó, như hư không. Nếu sự hoại diệt đã có sẵn trong cái bình, làn gió của cây gậy chỉ là cơ hội cho sự chấm dứt của nó; nó chẳng mang điều gì đến cả. Xem xét trong một khoảnh khắc, cái gì có nghĩa là già lão hay tàn hoại của một vật? Đó chẳng phải là trường hợp một vật tiếp tục hiện hữu mà không bị ảnh hưởng gì của thời gian kéo dài và rồi đột nhiên bắt đầu biến đổi. Nó biến đổi trong từng khoảnh khắc, một cách đều đặn, biến đổi không nhận biết được, biến đổi một cách không ngừng nghỉ. Biến dịch hay thậm chí sinh thành là chết đi trong từng khoảnh khắc; sự vật phải trở nên khác lạ trong từng phút giây hiện hữu của nó. *Các pháp thường hằng là một ảo tưởng*, giống như thấy cái duy nhất bất biến của ánh lửa hay dòng chảy.[64] Hiện hữu là một dòng chảy. Sự vật tồn tại trong một sát-na điểm (point-instant), chẳng có ‘trước’ chẳng có ‘sau’; không có khoảng thời gian, không có sự kéo dài. Hoại diệt đã có sẵn trong vật thể nguyên toàn cùng với vật thể (ahaituko niranvayo vināśah).

Đúng như cùng một luận lý được áp dụng để phủ nhận thực tại tính của Toàn thể (Avayavī; Whole). cái gì cấu thành *một* vật? Chúng ta có thể duy trì nhận thức thông thường rằng cái bàn là một thực thể, cái cây là một thực thể, dù chúng có thể gồm có từng phần. Nhưng cái bàn có một phần nào đó thấy được và phần nào đó không thấy được, vì không thể nào thấy được các phần cùng một lúc. Từng phần của cái bàn biến dịch và vài phần khác thì không; một phần cái bàn ở trong bóng

râm và một phần khác ở trong ánh nắng. Làm sao có thể một thực thể mà được gán ghép cho hai hay nhiều đặc tính tương phản nhau (chẳng hạn, thấy và không thấy, biến dịch và không biến dịch)? Không dễ gì thoát khỏi được luận lý này bằng tuyên bố rằng cái gì đang biến dịch là một phần, và cái gì không biến dịch là một phần còn lại. Bởi vì, cả hai phần đều thuộc về cùng một vật; đặc tính của từng phần thuộc về một vật—cái toàn thể—là của cái vốn là từng phần. Do vậy, có nhiều vật thể như có nhiều ‘phần’ hay khía cạnh có thể phân biệt được. Một thực thể không có tính tương nở hay tính phức hợp về mặt nội dung. Tính hợp nhất của nhiều vật (nhiều phần và nhiều khía cạnh) là huyền ảo giống như tính hợp nhất của đồng lúa mì.[65] Về mặt thời gian (theo chiều ngang), về mặt không gian, một vật không có sự tương nở. Không phải chỉ một khoảnh khắc (sát-na) là không kéo dài sự tồn tại, mà một điểm trong không gian cũng cũng có tầm rộng lớn và tính đa dạng của nó.

Cùng một luận lý, chúng ta được dẫn đến sự phủ định phạm trù phổ biến (sāmānya) hay đồng nhất của vật thể. Mỗi thực thể đều là riêng biệt và độc nhất (svalakṣaṇa).[66] Sự hiện hữu phổ biến, thống nhất và đồng nhất trong tất cả dạng đặc thù thì rắc rối với những nan giải không thể nào vượt qua được. Làm thế nào mà một thực thể tồn tại trong một số hình tướng đặc thù [67] của khoảng cách không thời gian, trong tính nguyên toàn, bất động bởi những gì xảy ra cho các tướng đặc thù? Lại nữa, khi nhận thức một vật, chúng ta không chắc chắn nhận ra nó (chỉ cho tướng riêng biệt) và bản sao (biến tướng) của nó. Lập luận của Phật giáo chống lại tính phổ biến là quá nổi tiếng không cần phải trình bày chi tiết nữa. Tất cả mọi hiện hữu, đối với Phật giáo, chỉ là tướng sai biệt; vạn vật chỉ là cấu trúc tư duy (thought-construct), là hư vọng phân biệt (vikalpa).[68]

Chân thực chính là vô thường, đơn thuần, đơn nhất; chân thực là đặc thù, là tự tướng. Quan điểm này ngược với khái niệm chân thực là thường hằng, là thực thể, là phổ biến và đồng nhất. Tất cả sự vật, vật chất và tinh thần, đều biểu hiện mô thức này; không có sự loại trừ. Không như phái Số luận, cho rằng khi vật thể biến dịch, thì tự ngã không biến dịch. Cũng chẳng phải biến dịch được xem như biến dịch của thường hằng, ẩn tàng trong thực thể vốn không ngừng có tác dụng. Biến dịch là sự *thay thế* một thực thể bởi một thực thể khác. Tồn tại là khoảnh khắc chớp loé để trở thành hiện hữu lắng xuống để trở thành không hiện hữu của sắc, thọ, tưởng, hành, v.v... Chắc chắn rằng các trạng thái có thể kết nhóm lại, dưới sự phối hợp đa dạng, để thành *uẩn* (skandha), *xứ* (āyatana), *giới* (dhatu), v.v... những sự kết hợp không phải là chân thực vượt qua và lên trên mọi cấu trúc. Các nguyên tố cấu thành là căn bản của tồn tại. Tổ hợp đó là biểu tượng của hư huyền (*prajñapati sat*).[69] Điều chúng ta thường nhận là ngã, hay linh hồn (ātman; soul) có thể phân tích, không chứa lại phần nào, thành vài trạng thái tinh thần, tâm (citta) và tâm sở (caitta). Không có cái ngã nào tồn tại mãi mãi và tương tục phủ lên trên những trạng thái này và trên cái mà nó kế thừa. Bỏ-đặc-già-la (pudgala) hay cái ngã riêng biệt (Individual) là một dạng hư huyền; nó tạo nên căn bản vô minh (primary avidya), gọi là tát-ca-da kiến (satkāya-dṛṣṭi).[70]

Phủ nhận thực thể, linh hồn, và tất cả mọi quan hệ là đặc điểm phương pháp của trường phái Hume. Hume thừa nhận hai nguyên lý triết học; ‘*tất cả mọi giác tri cá biệt của chúng ta đều là tồn tại cá biệt, và tâm lý chưa bao giờ nhận thức được mối liên quan thực sự trong tồn tại cá biệt*. Nhận thức của chúng ta có biết sự vật vốn có sự tồn tại hoặc là đơn thuần hoặc cá biệt chẳng? Hoặc là tâm lý chúng ta có thể nhận thức điều gì đó chân thực nối tiếp trong chúng chẳng? Sẽ không còn có vấn nạn trong trường hợp này.’[71]

Nhưng có một khác biệt rất quan trọng không nên bỏ qua. Hume giải thích ý niệm về thực thể, về quan hệ nhân quả, v.v... thông qua hoạt dụng của kinh nghiệm tính về liên tưởng và tập quán. Phật giáo nhận thức rõ rằng, giống như Kant, thực tế là những ý niệm này đều là *tiên nghiệm* (*a priori*) và không phải là kinh nghiệm nguyên thủy. Hữu thân kiến (Satkāyadrṣṭi)—khuyňh hướng thâm căn cố đế đợc đợc cái thường hằng, phổ quát, và đợng nhất ở trong những gì thực sự là vô thường, dị biệt và đặc thù—chính là vô thủy vô minh (primordial beginningless avidya). Bên cạnh sự phủ nhận quan niệm thực tại và thừa nhận chân thực chính là trạng thái vô thường (*Modal view*), Các trường phái Phật giáo phát triển học thuyết bổ sung về vô minh (avidya) và biến kế sở chấp (vikalpa); cũng giống như trường phái Hume bổ sung phần lớn lý luận về siêu hình học, họ đã chi tiết hoá những phân tích về tri giác ít nhiều đều dựa theo trường phái Kant. Điều này hiển nhiên từ những chuyên luận về luận lý học như *Tập lượng luận* (*Pramāna Samuccaya*) và *Chính lý nhất đích luận* (*Nyāyabindu*), nơi mà học thuyết về biến kế sở chấp (kalpanā; vikalpa) hay hoạt dụng tổng hợp của tâm thức đợc trình bày. Phật giáo đợa nhận thức luận (epistemology)[72] và đạo đức học đến sự hoà hợp toàn bộ với lý luận về siêu hình học-vô ngã (anātma-metaphysic) của họ.

Dù điều đó nên đợc quan tâm, cũng không dễ nghiên cứu những hàm ý sâu hơn của các trường phái Phật giáo nói trên. Tuy nhiên, nên chỉ ra rằng đó là một triết học rất phù hợp và bao hàm toàn diện của lập trường vô ngã và quan niệm hình thức. Nếu trong sự phù hợp với lập trường siêu hình học vô ngã, những vấn đề như làm sao giải thích cho sự biến dịch, đa nguyên, đặc thù và dị biệt, thì ở đây, vấn đề là làm sao giải thích cho sự biểu hiện của các phạm trù thường hằng, phổ quát và đợng nhất. Cả hai vấn đề đều phải cầu viện đến học thuyết vô minh hay cấu trúc siêu nghiệm (transcendental

construction) để thuyết minh cho sự biểu hiện của từng phạm trù đồng nhất hay dị biệt.

Trong chương này và chương trước chúng ta đã khảo sát hai lập trường của phái Số luận và các truyền thống khác trên truyền thống Hữu ngã luận (ātmavāda). Khuynh hướng một bên đi về phía hợp nhất, đồng nhất và phổ quát; bên kia đi về hướng đa nguyên, dị biệt và đặc thù. Phái Số luận, vốn là hệ thống căn bản của truyền thống Hữu ngã luận, chủ trương Nhân quả đồng nhất luận (satkāryavāda; identity of cause and effect); hệ thống triết học A-tỳ-đạt-ma quan niệm khác hẳn với điều đó. Lại kỳ thay, chúng đều dẫn đến cùng một bế tắc—sự vật không có sự sinh khởi và không có quan hệ nhân quả. Nếu quả đồng nhất với nhân, thì chẳng có gì mới sinh khởi; nên chẳng có quan hệ nhân quả. Nếu nhân và quả dị biệt, thì chẳng có sự phát sinh ra quả từ nhân; hai cái đều không liên quan nhau, và không có mối liên quan nhân quả. Sự kết hợp của hai khả năng này không làm tình trạng tốt hơn. Nếu sự kết hợp chỉ là một bộ sưu tập của cả hai, thì nó sẽ mở ra sự đối kháng nâng lên thành sự xung đột lẫn nhau. Nếu về một bên, nếu có cái gì đó độc nhất và không mô tả được thì lẽ ra nó phải thoát khỏi mọi đối kháng này; nhưng nếu nó vượt qua tầm ảnh hưởng của tư duy, thì kết luận không thể tránh khỏi, như lập trường học phái Trung quán đã kiến lập, là sai lầm không phải nằm trong mô thức tư duy này hay mô thức tư duy kia, mà nằm trong khuynh hướng thực sự để đưa ra nguyên mẫu cho cái Chân thực (Real).

Điều đã được khẳng định trước này hiển lộ trước chúng ta từ bề mặt ở khắp nơi. Hãy chọn cái mà các bạn gọi là vật thể, cái bàn chẳng hạn, có phải nó là tổ hợp của những phẩm chất hay thuộc tính mà không có sự hoà hợp (dharmamātram)? Thì chúng không thể nào hình thành nên một vật, mỗi hiện hữu là một thực thể độc lập tự nội (isolated and self-contained entity). Tính đơn nhất chẳng ở trong một cũng chẳng ở trong tất cả tập hợp của chúng. Tuy nhiên, điều này chính là quan

điểm của hệ thống triết học A-tỳ-đạt-ma, vì nó phủ nhận thực thể. Cũng chẳng phải cái bàn là đơn nhất thuần túy không có những thuộc tính, vì vật thể như vậy chẳng phải là kinh nghiệm chút nào cả. Một dạng thức phù hợp của Thực thể luận (Substance-view) tán thành uy thế của Hiện hữu (Being); nó phải phủ nhận biến dịch (change), trở thành (becoming) và vận động (movement). Cần thiết phải tận tụy với một khối vũ trụ. Quan điểm của Phật giáo, hứa hẹn trong tán thành của mình về uy thế của sự Trở thành, không hài lòng giải thích về biến dịch và vận động, giảm trừ sự biến dịch thành một chuỗi những thực thể sinh thành và hoại diệt; tuy vậy, mỗi thực thể sinh thành và hoại diệt trong sự nguyên toàn; không trở thành cái khác. Sự vận động đối với Phật giáo không phải là sự di chuyển của một thực thể từ điểm này sang điểm khác; đó là sự sinh khởi, tại một khoảng thời gian thích đáng, của một chuỗi các thực thể, giống như những hình ảnh riêng lẻ của một đoạn phim; đó là một loạt dấu chấm. Chẳng có sự trôi chảy cũng chẳng có sự vận động trong mỗi thực thể, cũng chẳng có sự vận động trong từng chuỗi: đó là khán giả phóng chiếu thực thể đó thành vài thực thể tĩnh. Cắt đứt cái Chân thực thành một số những lát mỏng không liên tục khiến không thể tạo nên sự vận động hay biến dịch.

Sự nhận thức về những nan giải không vượt qua này trong mỗi quan điểm này dẫn đến sự ra đời của biện chứng pháp Trung quán. Đó là ý thức về mâu thuẫn có hữu hiện hành trong nỗ lực của Lý tính để mô tả tuyệt đối (unconditioned) trong ý nghĩa của thường nghiệm (empirical). Biện chứng pháp trình bày kỳ vọng về siêu hình học tư biện (speculative metaphysics) của khuynh hướng tìm kiếm tính bất hợp lý để khoáng trương phạm trừ tư duy siêu việt phạm trừ thích đáng của nó. Như chúng ta đã được chỉ ra, có hai điểm trọng yếu, hay là hai cánh, trong Biện chứng pháp. Các hệ thống tư tưởng thuộc truyền thống Hữu ngã luận đại biểu cho chính đề, và các tư tưởng thuộc hệ thống A-tỳ-đạt-ma chính là phản đề

của mâu thuẫn nội tại. Đây là hình thái tổng hợp của cùng một mâu thuẫn vốn hiện hành trong dạng thức có tính gợi ý vào thời Đức Phật. Khước từ của Đức Phật được rút ra thành mạng lưới siêu hình học tư biện chính là ý thức về sự siêu việt thực tại đối với tư duy. Trong lập trường Trung quán, cùng một thái độ được tiến hành trong hình thái có hệ thống. Hệ thống triết học Trung quán đại biểu cho sự chín muồi của ý thức phê phán bên trong nếp gấp của đạo Phật. Tuy nhiên, có một bước nhảy không bắt ngờ từ Đa nguyên luận (pluralistic) trong sơ kỳ Phật giáo của Tiểu thừa (Hinayāna) sang tư tưởng Trung quán. Một số các trường phái và học thuyết trong thời kỳ quá độ và trung gian đã mở đường cho sự ra đời của triết học Trung quán Tuyệt đối luận (Mādhyamika Absolutism)– tức Tánh không (sūnyatā).

IV. SỰ CHUYỂN TIẾP SANG TRIẾT HỌC TRUNG QUÁN

Sự sinh khởi của Đại thừa như một tín ngưỡng trong nền tảng triết học riêng biệt là công trình của hàng thế kỷ; nhưng khởi nguyên của nó có thể đảo ngược lại một cách vắn gọn là sau khi Đức Phật nhập niết-bàn. Có ba khía cạnh có thể phân biệt một cách rất rõ nét với các trường phái Nguyên thủy:[73]

(i) Ý niệm về Nhân cách siêu việt thể gian của Đức Phật như là bản thể của mọi hiện tượng.

(ii) Bô-tát là lý tưởng giải thoát cho toàn thể chúng sinh, ngược lại sự giải thoát riêng và tự kỷ cho mình của Thanh văn thừa (Śrāvakayāna), và sự chứng đắc Phật quả viên mãn thay vì quả vị A-la-hán.

(iii) Siêu hình học về tánh không (sūnyatā)–Tuyệt đối luận– thay vì Đa nguyên luận (pluralistic) triệt để về các nguyên tố căn bản (tứ đại, ngũ uẩn).

Thuật ngữ Đại thừa và Tiểu thừa trở nên được nhiều sự tán thành về sau hơn là những khuynh hướng và các tín ngưỡng

được gán cho hai hệ thống này. Trong sự phân ly của các tỷ-khuru xứ Bạt-kỳ và sự ly khai của Đại chúng bộ (Mahāsaṅghika), chúng ta thấy rõ ràng khuynh hướng Đại thừa có lẽ đã nảy mầm từ trước rất lâu. Kimura,[74] người đã thực hiện một nghiên cứu đặc biệt về những thuật ngữ này, xác định rằng thuật ngữ Đại thừa và Tiểu thừa được đưa ra bởi Đại chúng bộ như là phần nào của sự trả đũa chống lại Thượng toạ bộ (Theravādin), những người đã gọi Đại chúng bộ là Pāpa Bhikkhus (tỷ-khuru phạm lỗi) và là những người theo dị giáo. Lại nữa, Đại chúng bộ đã phát triển giáo thuyết bí mật (esoteric) hay bản thể luận (ontology) của Đức Phật, trong khi các nhà Thượng toạ bộ vẫn bảo thủ cách thức y kinh giải nghĩa vốn nhấn mạnh trên giáo lý về hiện tượng luận và không vượt ra ngoài ý nghĩa thông thường (exoteric).[75]

Quá trình phát triển của Duy thức có thể nói là bắt đầu từ lúc Đức Phật nhập niết-bàn (năm 544 hay 487 Ttl.) và hầu như hoàn chỉnh vào thế kỷ thứ I Ttl. Tiến trình này kéo dài hơn ba hay bốn thế kỷ, trải qua thời gian của những ý tưởng chín muồi và sâu sắc hơn của bậc Thầy đã đạt được nền tảng trên phương diện tôn giáo, đạo đức, và siêu hình học. Trước hết, những người tán thành học thuyết này được gán cho nhãn hiệu ngoại đạo và phá hoại Tăng (breakers of the Order), dù họ có vẻ không tầm thường trong số đông. Sau đó, nhóm người này quay sang chống lại bộ phái Chính thống Thượng toạ bộ (Orthodox Elders), và vào khoảng đầu thế kỷ thứ I Ttl., Đại thừa trở nên có uy thế.

Lịch sử phát triển của Phật giáo, như là tôn giáo và triết học, không thể hoàn chỉnh nếu không có sự kết hợp đích thực của ba phương diện sau:

(i) Chúng ta phải đưa vào mô tả về ngoại sử của Tăng đoàn, sự sinh khởi của các bộ phái, sự phân bố và di trú của họ, cùng với những nỗ lực khác nhau từ lúc này đến lúc khác

trong các Hội nghị kết tập để dẹp trừ ngoại đạo và làm tiến triển giáo lý chính thống.[76]

(ii) Văn học sử Phật giáo cũng sẽ chiếu ánh sáng đáng kể vào sự hiểu biết về tôn giáo và triết học. Dưới ánh sáng này, chúng ta phải xem xét ngôn ngữ của các bộ phái, tính chất và phạm vi nền văn hiến của họ (phù hợp giáo nghĩa và phi giáo nghĩa) với sự đoán định về niên đại của chúng.[77]

(iii) Nhưng những suy xét ở trên chỉ là thứ yếu đối với nhận thức về hệ tư tưởng hay sự phát triển về mặt học thuyết. Và đối với điều này, đó chính là vấn đề quan tâm chủ yếu.

Những sử gia thời nguyên thủy, như Thế Hữu (Vasumitra) [78] và Thanh Biện (Bbhāvaviveka/Bhavya), phát biểu về 18 bộ phái Phật giáo, tất cả đều tuyên bố là thể hiện giáo lý chân thật của Đức Phật [79](astādaśa-nikāya-bheda-bhinnam bhagavato dharmaśāsanam).

Tách rời vấn đề giá trị lịch sử, mô tả này cung ứng cho chúng ta liên kết quan trọng trong dòng tiến triển của Đại thừa. Chỉ có bốn bộ phái cần được quan tâm:

1. Căn bản Thượng toạ bộ (Sthaviravāda).
2. Thuyết Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda).
3. Đại chúng bộ (Mahāsaṅghika), và
4. Chính lượng bộ (Sāmmiṭṭiya).

Các bộ phái khác đều là những bộ phái phụ và là những học phái diễn sinh từ những bộ phái này. Bộ phái Thượng toạ bộ (Sthaviravāda), chiếm ưu thế trong thời kỳ đầu, dần dần suy giảm tầm quan trọng và ảnh hưởng từ thời gian của Hội nghị kết tập lần thứ III (trong triều đại vua A-dục), cho đến khi biến mất hoàn toàn trong chính nơi nó phát sinh, nhưng vẫn tiếp tục thịnh hành ở Tích lan (Ceylon), Miến điện (Burma) và Thái lan (Siam). Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda) là bộ phái trội vượt và có ảnh hưởng nhất; có chi phái khắp cả quốc gia, bao gồm các vùng Kashmir, Gandhāra, v.v... Khi các Luận sư Trung quán hay Duy thức phê phán triết học A-tỳ-đạt ma, là lúc nào họ cũng muốn đề cập đến bộ phái này. Chính

lượng bộ (Độc tử bộ—Vātsīputrīyas) có lẽ là bộ phái hưng thịnh đáng để xem xét tiếp theo. Không có tác phẩm căn nguyên của bộ phái này còn lại cho chúng ta, và không thuận tiện khi chúng ta chỉ có được những hiểu biết quá nghèo nàn của bộ phái này từ phía những đối lập của họ. Điều quan trọng là giai đoạn chuyển tiếp giữa mô thức quan điểm một chiều của các bộ phái khác và lập trường không lập trường (no position) của học phái Trung quán. Tuy nhiên, Đại chúng bộ (Mahāsaṅghika) là bộ phái có thể dứt khoát gọi là tiền thân của triết học và tín ngưỡng Đại thừa.

Sự phát triển của nền văn học Đại thừa với mô thức và nội dung đặc trưng phát xuất từ Tiểu thừa đã được đi trước bằng một giai đoạn chuyển tiếp. Hiện còn một phần chính yếu các tác phẩm văn học vốn cấu thành một ranh giới thực sự, với một chân trên Tiểu thừa và chân khác trên Đại thừa.

Đại sự (Mahāvastu), [80] *Kinh Phổ diệu (Lalitā Vistara)*, [81] *Thí dụ kinh tập (Avadāna)*, [82] về mặt nội dung và hình thức đều đại biểu cho nền văn học Phật giáo, thể hiện một bước rõ rệt hướng về kinh điển Đại thừa.

Thần cách hoá (deification) Đức Phật, dùng tính chất truyền kỳ và thể tài cổ sự để ca tụng Đức Phật và Bồ-tát theo phong cách truyện kể (*purāṇic*) [83] với cách thức phóng đại, hướng về sự sùng tín Phật-đà và vinh danh lý tưởng Bồ-tát thù thắng là khía cạnh đặc sắc của thể loại này. Sử thi và kịch phẩm của ngài Mã Minh (Aśvaghoṣa) [84] (sống cùng thời với vua Ca-ni-sắc-ca—Kaniṣka) [85] đáp ứng cùng mục đích. Chúng ta thấy qua những tác phẩm này, những bước đi mà qua đó, đạo Phật trở thành một tôn giáo phổ thông với những truyện thần kỳ hấp dẫn và sự lộng lẫy của các vị thần.

Khởi nguyên của Đại thừa có thể truy nguyên rõ ràng từ Đại chúng bộ vốn đã tách ra từ Thượng tọa bộ (Sthaviravāda) trong Hội nghị kết tập kinh điển lần thứ II tại Vaiśālī. [86] Sự khác biệt về mặt giáo lý được quy cho bộ phận cải cách và có

ảnh hưởng về Phật pháp của Thế Hữu và Thanh Biện cùng các Luận sư khác còn có một chút nghi ngờ khiến phải mở ra quan niệm về Phật thân, lý tưởng Bồ-tát và tín ngưỡng sùng bái Phật-đà (Buddhabhakti). Qua hàm ý, họ còn có vài ý niệm mơ hồ về một thực tại tiềm ẩn như là nền tảng của mọi hiện tượng biến dịch. Đó là bản chất, đối với họ chính là đồng nhất thực tại này với Như Lai tạng (Tathāgata), điều mà họ cho xem như là siêu xuất thế gian (lokottara; supermundane, transcendent) và thiêng liêng. [87] Những ý niệm chưa phát triển này đánh dấu giai đoạn manh nha quan niệm về Phật-đà (Buddhology) của Đại thừa cùng Tánh không (śūnyatā) và lý tưởng Bồ-tát, vốn đã phát triển toàn diện trong kinh hệ Bát-nhã ba-la-mật-đa và các bộ luận khác.

Đạo vương thống sử (Dīpavamsa)[88] đưa ra một sơ đồ nhưng mô tả thiên lệch theo phương pháp của Đại chúng bộ (Mahasanghikas) và ‘sáng tạo’ một Phật điển mới. ‘Chư Tăng của kỳ Kết tập đại chúng (Great Council) đã hình thành một giáo lý tương phản (với Phật điển). Họ bác bỏ lời biên tập truyền thống và tạo nên một kết tập khác. Họ phá bỏ ý nghĩa và giáo lý trong 5 bộ kinh (Nikāya). *Quảng luật (Parivāra)*, tóm tắt ý nghĩa của giới luật, sáu phần của A-tỳ-đạt-ma, *Vô ngại giải đạo (Paṭisambhidā)*, *Nghĩa thích (Niddeśa)* và một phần của Bản sanh (Jātaka), họ gặt sang một bên rất nhiều và đưa vào những cái khác.’[89] Điều này chứng tỏ bản chất cách mạng giáo lý của Đại chúng bộ, và phản ứng tiêu cực nảy sinh trong nhóm những người bảo thủ. Về phía Đại chúng bộ, lời than phiền Trưởng lão bộ (Sthaviras) là những người y văn giải nghĩa (literalists) và không hiểu rõ ý nghĩa đích thực và thâm sâu của kinh điển.

Ảnh hưởng của ngoại đạo (Bà-la-môn) trong sự sinh khởi của Đại thừa đã được phỏng đoán bởi một số các học giả, chẳng hạn như Kern, Max Müller, Keith, Stcherbatsky[90] và một số vị khác. Có lẽ, ảnh hưởng được nói đến là về khái

niệm Thần thánh quan (Godhead), Tín ngưỡng (Bhakti) và quan niệm về Tuyệt đối như là nền tảng siêu việt của hiện tượng giới, một ý tưởng được định nghĩa rạch ròi cho khái niệm Brahman trong Áo nghĩa thư. Vấn đề khó quyết định là có ít chứng cứ trực tiếp. Nếu có gì vay mượn, điều đó là gián tiếp và tùy theo hoàn cảnh. Điều chắc chắn hơn là nó xảy ra do động lực nội tại của tư tưởng Phật giáo cũng đang hướng đến Tuyệt đối luận siêu hình học và tín ngưỡng phiếm thần (Pantheism).

Sự góp phần của vài bộ phái mang tính triết học, đáng kể là Độc tử bộ (Vātsīputriyas) và Kinh lượng bộ (Sautrantika) trong sự chứng minh như là một mắc xích chuyển tiếp cũng phải được đề cập đến. Bị lên án rộng rãi bởi các bộ phái Phật giáo là ngoại đạo,[91] Độc tử bộ kiên trì chủ trương giáo lý về Ngã bồ-đặc-già-la (pudgalātman; Individual) như là một thực thể bán vĩnh hằng (quasi-permanent), không hoàn toàn đồng nhất với tâm sở (mental states), cũng không hoàn toàn khác với tâm sở. Tuy nhiên, sự khập khiễng của luận thuyết này có lẽ là chứng cứ cho ý thức về sự không tương xứng của chuỗi những nguyên tố hoà hợp để giải thích cho những sự kiện về kinh nghiệm, ký ức, trách nhiệm đạo đức, v.v... Độc tử bộ (Vātsīputriyas) đã bày tỏ sự rỗng tuếch, ít nhất là không tương xứng, về lý luận các thành tố (doctrine of elements); cho rằng *uẩn* (skandhas, states) hoàn toàn không thể thay thế cho Ngã (ātman); một tổng hợp cố định đồng nhất phải được thừa nhận. Dĩ nhiên, không thể đạt đến lập trường phê phán (trung-middle) của Trung quán, có nghĩa là, lìa Uẩn không có Ngã, lìa Ngã không có Uẩn, và do vậy, cả hai đều không chân thực, đều là tương đối.

Kinh lượng bộ,[92] chủ trương phê phán thực tại luận (critical realistic), đã phát triển một lý luận khái niệm cấu trúc (conceptual construction), kinh luận Phật giáo gọi là phân biệt, như là bổ sung cho lý luận các thành tố (doctrin of

elements). Họ biết rõ tính chủ quan về hiện tượng đến một mức độ rộng lớn hơn Phân biệt thuyết bộ (Vaibhāsika) nhiều. Họ cắt đi những liệt kê những phạm trù được thổi phồng của Phân biệt thuyết bộ, rồi tuyên bố rằng thường rất nhiều phạm trù thực tại của Phân biệt thuyết bộ chỉ là tưởng tượng, cái thấy chủ quan (prajñapti-sat).[93] Có thể ứng dụng *luật giản hoá Occa* [94] ở đây nhưng có giới hạn về luận lý học; rằng tất cả các hiện tượng, không một loại trừ nào, đều tùy thuộc vào cấu trúc (construction) mà thành, và không có tự thể riêng biệt. Điều này chắc chắn đã mở đường hợp lý hơn cho sự phát triển lập trường Trung quán. Kinh lượng bộ, với tính khẳng định của mình về tác dụng sáng tạo của tư duy (creative work of thought) và học thuyết Sở tri bất thực luận hoặc Sở tri cần thị tương tự ư ngoại hiện[95] trực tiếp dẫn đến Duy tâm luận (Idealism) của Du-già hành tông (Yogācāra). Nếu chúng ta biết ý tưởng của mình và đối tượng khách quan luôn luôn chỉ là do suy luận, thì sự kết luận không thể thoát khỏi được là chỉ có ý tưởng là chân thật; thế giới khách quan của đối tượng chỉ là phóng chiếu của ý tưởng. Duy thức tông (Vijñānavāda) ra đời bởi sự phê phán sắc bén của học thuyết Kinh lượng bộ về sự tương tự (sārūpya; resemblance) giữa đối tượng/cảnh (Viśaya; object) và nhận thức (Vijñāna; knowledge)–học thuyết Sở tri bất thực luận (Representative Perception. Triết học phương Tây cũng như vậy, Duy tâm chủ nghĩa của Berkeley [96] ra đời như một phê phán về Sở tri bất thực luận (Representative Perception) do Descartes[97] và Locke [98] chủ trương. Sự phát triển song hành này sẽ giúp cho chúng ta hiểu ra một dòng tư tưởng tương tự ở đây.

Thành thật tông (Satya Siddhi)[99] của Ha-lê-bạt-ma (Harivarman) tuyên bố là trung gian giữa Tiểu thừa và Đại thừa. Yama-Kami Sogen[100] phát biểu rằng:[101] ‘Học thuyết của Ha-lê-bạt-ma (Thành thật tông) được cho là đỉnh cao nhất của triết học tâm trí mà Ha-lê-bạt-ma sở chứng được, và trong một ý nghĩa nào đó, học phái này đã cấu thành giai

đoạn chuyển tiếp giữa Tiểu thừa và Đại thừa.’ Nhưng niên đại của Ha-lê-bạt-ma là thế kỷ thứ 3 stl. sau rất xa sự ra đời của Long Thụ và Thánh Thiên (Ārya Deva), Thành thật tông có thể được xem là nỗ lực tổng hợp giữa Tiểu thừa và Đại thừa hơn là tiền thân của Đại thừa.[102]

V. BÁT-NHÃ-BA-LA-MẬT-ĐA VÀ SỰ HÌNH THÀNH HỆ THỐNG TRUNG QUÁN

Hệ thống Trung quán chính là hình thái[103] hệ thống hoá từ tư tưởng tánh không trong *Kinh Bát-nhã*; khía cạnh siêu hình học, sự đào luyện tinh thần (sat-pāramitā-naya), các pháp môn tu tập đều được thể hiện trong này, dù trong tính chất tiêu biểu và khái quát. Với *Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa*, [104] hoàn toàn một giai đoạn mới của Phật giáo bắt đầu. Một dạng Tuyệt đối luận khắt khe được thiết lập từ biện chứng pháp, bởi sự phủ định (tánh không; śūnyatā) của mọi quan niệm thường nghiệm và lý luận tư biện (speculative theories), thay thế Đa nguyên luận (pluralistic) và chủ nghĩa giáo điều của Phật giáo Nguyên thủy. *Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa (Mahāprajñāpāramitā Sūtra)* đã cách mạng hoá đạo Phật, trong mọi phương diện của triết học và tín ngưỡng, bằng ý niệm nền tảng là tánh không. Trong đó được tiếp cận sự chín muồi của sự phê phán được sinh ra đồng thời với đạo Phật. Phật giáo Nguyên thủy là một dạng Bán phê phán chủ nghĩa (semi-critical): họ phủ định thực tại tính của thực thể (Bổ-đặc giả-la vô ngã (pudgala-nairātmya), nhưng khẳng định một cách giáo điều về thực tại tính của các pháp, các thành tố riêng biệt. Giai đoạn mới này cũng phủ định thực tại tính của các pháp (pháp vô ngã; dharma-nairātmya). Bát-nhã ba-la-mật-đa không phải là sự cách tân; có thể nói Bát-nhã tuyên bố và đã quảng diễn sâu sắc hơn, thâm thúy hơn giáo lý của Đức Phật. Mười bốn pháp Vô ký (avyākṛta; Inexpressibles) của Đức Phật đã nhận được cách giải thích đầy ý nghĩa ở đây. Biện chứng pháp do Đức Phật đề xuất là đề tài chính trong

này. Hiển nhiên dễ tin rằng *Kinh Bát thiên Bát-nhã tụng* (*Aṣṭasāhasrikā*) là kinh văn thuộc hệ Bát-nhã cổ xưa và nền tảng nhất mà từ đó, có sự phát triển và rút gọn lại, mở rộng ra thành *Thập vạn tụng Bát-nhã kinh* (*Śatasāhasrikā*) và *Nhị vạn ngũ thập tụng Bát-nhã kinh* *Đại phẩm bát-nhã kinh* hoặc *Phóng quang bát-nhã* (*Pañcaviṃśatisāhasrikā*), [105] và rút gọn lại thành Văn-thù-sư-lợi sở thuyết Bát-nhã kinh và Bách ngũ thập tụng Bát-nhã kinh/ Bát-nhã lí thú phần (*Adhyardhaśatikā*), v.v..., cho đến bản kinh ngắn nhất Bát-nhã ba-la-mật-đa Tâm kinh (*Prajñāpāramitā Hṛdaya Sūtra*) chỉ bao gồm vài dòng (kệ). *Bát thiên Bát-nhã tụng* (*Aṣṭasāhasrikā*) [106] đã được ngài Lokarakṣa dịch sang tiếng Hán rất sớm, khoảng chừng năm 172 stl., và điều này cung cấp cho chúng ta giới hạn thấp nhất. Thừa nhận thực tế là các bản kinh ắt đã xác lập danh tiếng của nó ngay chính tại Ấn Độ, và ví sự khó khăn khi du nhập vào những quốc gia xa xôi, v.v... chúng ta sẽ không mắc sai lầm lớn khi cho rằng *Bát thiên Bát-nhã tụng* có thể đã lưu hành vào thế kỷ thứ I ttl., nếu không nói là sớm hơn. Tuy nhiên, sự hình thành của hệ tư tưởng Trung quán như là một hệ thống triết học là vào thời điểm khởi đầu của kỷ nguyên Tây lịch.

Thật khó để nói một cách xác quyết về các kinh luận khác có thể đã ra đời trước đó và có ảnh hưởng đến Long Thụ và Thánh Thiên (Ārya Deva). Chín bộ kinh [107] gồm:

1. *Bát thiên Bát-nhã tụng* (*Aṣṭasāhasrikā*)
2. *Diệu pháp Liên hoa kinh* (*Saddharma Puṇḍarīka*)
3. *Kinh Phổ Diệu* (*Lalita Vistara*)
4. *Kinh Lăng-già* (*Laṅkāvatāra*)
5. *Kinh Hoa Nghiêm* (*Gaṇḍavyūha*)
6. *Nhất thiết Như Lai Kim cang tam nghiệp tối thượng bí mật đại giáo vương kinh* (*Tathāgata-guhyaka*)
7. *Nguyệt Đăng Tam-muội kinh* (*Samādhirāja*)
8. *Kim Quang Minh kinh* (*Suvarṇaprabhāsa*)
9. *Thập địa kinh* (*Daśabhūmikā Sūtras*)

Đều chiếm được sự sùng kính lớn lao của cả hai học phái Trung quán và Du-già hành tông. Hiển nhiên là Long Thụ rất quen thuộc với *Kinh Diệu pháp Liên hoa* vì ngài trích dẫn khá nhiều.[108] Có lẽ, phần kệ tụng (gāthā) trong *Nguyệt Đăng Tam-muội kinh* (Samādhirāja-sūtra) [109](Candra-Pradīpa) cũng đã được ngài Long Thụ sử dụng. Tuy nhiên, Nguyệt Xứng (Candrakīrti) đã trích dẫn rất phong phú từ kinh này hầu như trong mỗi chương của *Minh cú luận* (Prasannapadā), một tác phẩm luận giải của ngài về *Trung quán luận tụng*. Nhất thiết Như Lai Kim cang tam nghiệp tối thượng bí mật đại giáo vương kinh (Tathāgata-guhyaka) [110] và *Kinh Lăng-già* (Laṅkāvatāra) cùng các bản kinh khác có lẽ ra đời sau Long Thụ. Chưa có một xác định nào có thể phát biểu về các bản kinh ấy trong tình trạng hiểu biết của chúng ta hiện nay.

Kinh Ca-diếp sở vấn (Kāśyapa Parivarta)[111] thuộc về một nhóm tương đối nhỏ của các kinh luận Đại thừa lưu hành trước năm 200 stl. có thể tin là không có thật.’ Quan điểm của Trung quán nhắm đến vượt thoát hai cực đoạn thường (nitya) và vô thường (anitya), ngã (ātman) và vô ngã (nairātmya), đều được nêu lên với sự nhấn mạnh và minh giải trong bản văn quan trọng này. Trung đạo Duyên khởi (Madhyamā Pratipad) là một gợi ý tiêu biểu như là tự ý thức hay là ý thức phản tỉnh về sự vật như chúng đang hiện hữu (dharmāṇām bhūtapratyavekṣā); Trung đạo tự nó chẳng phải là lập trường, và không thể diễn tả bằng ngôn thuyết được. [112] Trong tất cả mọi khả năng, đây là một trong những đoạn văn ngắn nhất để hình thành hệ thống Trung quán—đoạn văn đã được trích dẫn với sự tôn trọng bởi Nguyệt Xứng và Tịch Thiên.

Có vào khoảng 48 bộ kinh khác bao gồm trong *Kinh Bảo tích* (Ratnakūta) bộ loại trong sưu tập bằng tiếng Hán và Tây Tạng; [113] phần lớn các kinh này đều là dạng ‘vấn đáp’ (paripṛcchās), những tiểu luận ngắn đề cập đến những vấn đề

đặc biệt, và những bản kinh khác giống như *Bồ-tát Kiến thật kinh (Pitāputra Samāgama)*, [114] v.v... đều là những chuyên luận đáng lưu ý xuyên suốt toàn bộ nền tảng của triết học Trung quán. Luận giải *Đại thừa tập Bồ-tát học luận (Śikṣāsamuccaya)* của Tịch Thiên vẫn giữ lại phần cốt yếu, và trong hầu hết mọi trường hợp, nguồn tư liệu trích dẫn và làm mẫu đều là từ bản văn này. Ngài Nguyệt Xứng trích dẫn từ những bản kinh khác gồm có: *Vô Tận Ý vấn kinh (Akṣayamati)*, *Ưu-ba-ly vấn kinh (Upāliparipṛcchā)*, *Bồ-tát Kiến thật kinh (Pitāputra Samāgama)*, *Bảo vân kinh (Ratnamegha)*, *Bảo man Bồ-tát sở vấn kinh (Ratnacūda Paripṛcchā)*, *Satyadvayāvatāra*, v.v... Từ những điều này, không khó để kết luận rằng những bản kinh này tất yếu phải là có trước thời ngài Long Thụ và Thánh Thiên.

Trong kinh hệ Bát-nhã Ba-la-mật-đa và văn hệ phụ thuộc hệ thống Trung quán, một ý tưởng nền tảng được lập đi lập lại đến phát ngán là không biến dịch, không sinh khởi, bất diệt, bất khứ, bất lai; thực tại chẳng phải đồng nhất, chẳng phải đa thù; chẳng phải là ngã, chẳng phải vô ngã; là *pháp nhĩ như thị*. [115] Sinh, diệt, v.v... là khái niệm được tưởng tượng ra do người không hiểu biết; đó là những suy đoán mà những người không am hiểu bị dính mắc vào. Thực tại là hoàn toàn rỗng không các cấu trúc ý niệm này và các ý niệm khác; nó hoàn toàn siêu việt tư duy phân biệt và chỉ có thể nhận ra bằng diệu trí bất nhị (non-dual knowledge) –đó chính là Bát-nhã (Prajñā) hay trực giác (Intuition), vốn chính nó là Tuyệt đối (Absolute). Chúng ta cũng được cảnh báo một cách rất rõ, đừng xem tánh không (sūnyatā) như là một học thuyết khác, Pháp tánh là hiện tượng giới bên ngoài của sự vật. Tuyệt đối là một ý nghĩa siêu việt hiện tượng giới vì nó không dính líu đến tính chất thường nghiệm, và trong ý nghĩa sinh động, thì Tuyệt đối có nghĩa là nội tại hay đồng nhất với thực tại tính của nó. Sự phân biệt giữa hai sự thật, Chân đế (Paramārtha) và Tục đế (Saṃvṛti) được nhấn mạnh. Cái mốc của sự phê

phán chính là những suy đoán mang tính giáo điều (thực tại của Uân (skandha), xứ (āyatana) và giới (dhātu), v.v... của Phật giáo Nguyên thủy; sắc thọ, tưởng (vedanā), v.v...đều không phải là vô thường, mà là *Không*, không có tự tánh riêng của chính nó. Duyên khởi (pratitya-samutpāda) không phải là *sự kết hợp tạm thời của thực thể* mà là *yếu tính tồn tại tương quan của các thực thể*. Vô ngã (Nairātmya) tiếp nhận một kiến giải sâu hơn là vô tự tánh (niḥsvabhāvatva), và bằng biện chứng pháp gay gắt, cho thấy rằng không có gì thoát ra khỏi điều đã được khẳng định trước đây. Tất cả điều này đều tìm thấy sự thể hiện toàn diện nhất trong các luận giải của Long Thụ và đệ tử của Ngài.

VI. TRUNG QUÁN VÀ CÁC LUẬN ĐIỂN (Từ năm 150 đến 800)

Hệ thống triết học Trung quán [116] dường như đã hoàn chỉnh tức thời bằng một hành động duy nhất bởi thiên tài của người sáng lập ra nó—Long Thụ. Không có nhiều thay đổi quan trọng trong hệ thống triết học của họ kể từ thời kỳ đó. Trong một hệ thống mà hoàn toàn là biện chứng pháp, phê phán, thì sự phát triển không thể nào được đo lường bằng ý nghĩa lớn mạnh dần dần về mặt học thuyết hay sự biến thể. Hệ thống Trung quán trình bày hình thức cao tốt của triết học bằng sự lưu tâm đến chính nó từ lúc này đến lúc khác. Một nghiên cứu gần đây về hệ thống triết học này đã tiết lộ cho chúng ta biết những nỗ lực và khuynh hướng mà qua đó, triết học là chủ đề ở Ấn Độ đến hàng thế kỷ.

Hệ thống triết học Trung quán đã có một lịch sử phát triển liên tục từ lúc được hình thành bởi ngài Long Thụ (năm 150 stl.) cho đến khi Phật giáo hoàn toàn biến mất khỏi Ấn Độ (thế kỷ thứ 11). Chúng ta có một sự nối tiếp nhau của các bậc Thầy nổi tiếng một cách thiết thực trong mọi thời kỳ. Có thể phân định ba hay bốn trường phái chính, hay đúng hơn là các

giai đoạn trong tiến trình phát triển của hệ thống. Giai đoạn đầu tiên là hình thành hệ thống bởi ngài Long Thụ và đệ tử trực tiếp của ngài là Thánh Thiên. Giai đoạn kế tiếp có sự tách đôi Trung quán thành hai trường phái Quy mật luận chứng (Prāsaṅgika)[117] đại biểu là Phật Hộ (Buddhapālita) [118] và Y tự khởi tông (Svātantrika) đại biểu là Thanh Biện. [119] Trong giai đoạn thứ ba, Nguyệt Xứng (Candrakīrti), [120] (trước thế kỷ thứ 7) tái khẳng định lập trường của phái Quy mật luận chứng (Prāsaṅgika), xem quy kết bội lý (*reductio ad absurdum*) [121] như là quy phạm của Trung quán; tính khắc khe và sinh động của hệ thống có phạm vi không nhỏ do ở ngài. Tịch Thiên (691-743), dù đến cùng một thể hệ hay sau hai thể hệ, vẫn được xem như là trong phạm vi thời kỳ này. Hai vị này là nguyên nhân giải thích cho mức độ cao nhất mà hệ thống triết học Trung quán đã đạt được. Giai đoạn thứ tư và thời kỳ cuối là một tổng hợp của Du-già hành tông và Trung quán. Đại biểu chính của giai đoạn này là Tịch Hộ (Śāntarakṣita) [122] và Liên Hoa Giới (Kamalaśīla). Chính Trung quán đã chinh phục Tây Tạng về phương diện văn hoá và làm cho Tây Tạng trở thành một vùng đất Phật giáo. Trung quán vẫn còn lưu hành cho đến ngày nay hệ thống triết học theo đúng nghi thức của giáo hội Phật giáo Tây Tạng.

1. Thời kỳ đầu tiên—Long Thụ (năm 150 stl.) và Thánh Thiên (từ năm 180 đến 200 stl.).

Dù theo truyền thuyết, cuộc đời của Long Thụ phần lớn được bao phủ những chi tiết mang tính truyền kỳ, nhưng không có nguyên nhân nào để nghi ngờ Long Thụ là con người có thực. [123] Trường hợp cuộc đời của ngài [124] có thể mô tả vắn tắt rằng, rất có thể ngài là người thuộc dòng dõi Bà-la-môn ở miền Nam Ấn Độ, đến Tu viện Nālandā và truyền bá giáo lý Bát-nhã Ba-la-mật-đa mới mẻ.

Truyện ký xưng tán ngài là người đã mang *Thập vạn tụng Bát nhã kinh* từ Long cung về, có nghĩa ngài là người sáng lập của một tông phái mới quan trọng của Phật giáo. Tất cả mọi

giải thích của chúng ta đều nhất trí khi liên kết quê quán của ngài với Uy quang sơn (Dhānyaka-taka) hay Đạo sơn (Śrīparvata) [125] ở miền Nam, và ngài là bạn thân với vua Śātavāhana (xứ Ấn-đạt-la; Āndhra), người mà ngài đã viết thư khuyên bảo trong tác phẩm *Long Thụ Bồ-tát khuyến giới vương tụng* (*Suhrllekha*). Theo truyền thống, sắp xếp niên đại của ngài 400 năm sau khi Đức Phật nhập niết-bàn, trong khi đó, ý kiến nhất trí trong số các học giả Âu châu cho rằng ngài sống vào khoảng trung kỳ thế kỷ thứ 2 stl.[126]

Theo Buston (Vol. I, pp. 50-1), có 6 bộ luận chính của Long Thụ:

1. *Căn bản trung quán luận tụng* (*Prajñā-mūla; Mūla-Madhyamaka Kārikās*),[127] đó là tuyệt phẩm *Trung quán luận* (*Mādhyamika Śāstra*).
2. *Thất thập không tánh luận* (*Śūnyatā Saptati*),[128] giải thích lý thuyết vô tự tính của các pháp trong 66 bài kệ theo thể tán ca (anuṣṭup).
3. *Lục thập như lý luận* (*Yukti Ṣaṣṭikā*),[129] là tác phẩm luận giải gồm 60 bài kệ theo thể tán ca (anuṣṭup); nguyên bản bộ luận này đã bị thất lạc, chỉ còn được lưu giữ trong bản tiếng Tây Tạng.
4. *Hồi tránh luận* (*Vigraha-Vyāvartanī*), phản bác những chống đối có thể nảy sinh chống lại phương pháp phủ định của tánh không (biện chứng pháp); rất có giá trị đối với ánh sáng mà bộ luận này đã soi chiếu vào tính chất của biện chứng pháp Trung quán. Luận giải này rất có giá trị [130] với chú giải của Long Thụ. Chúng ta có chứng cứ hiển nhiên về Nguyệt Xứng phát biểu rằng Ācārya[131] (chỉ cho Long Thụ) đã chú giải cho luận giải của chính mình. Những nơi khác, *Hồi tránh luận* hầu như lập lại những bài kệ[132] từ *Căn bản trung quán luận tụng*.
5. *Quảng phá kinh* (*Vaidalya Sūtra*) và *Thích luận* (*Prakaraṇa*), tự phòng vệ của Long Thụ đối với sự tấn

công của những người hiểu sai luận lý. Còn được lưu giữ trong bản tiếng Tây Tạng.

6. Bộ luận thứ 6,[133] theo Buston, đó là *Viên mãn thi thiết luận (Vyavahāta Siddhi)*, ‘trình bày từ quan điểm Chân lý Tuyệt đối–Vô thực thể, và từ quan điểm thường nghiệm, thực tế thường tình, cùng chung với nhau.’

Có chứng cứ hiển nhiên để cho rằng *Bảo hành vương chính luận (Ratnāvalī)*,[134] thường bị Nguyệt Xứng và Bát-nhã Ca-la-ma-đề (Prajñākaramati) trích dẫn là luận giải của Long Thụ. Không có nghi ngờ hợp lý về *Bốn bài tán ca (Catuḥ Stava; Tán ca tứ thủ)*[135] (Nirupama, Lokāṭīta, Cittavajra và Paramārtha-stava) bằng thể thi kệ là tác phẩm của Long Thụ. Đây là những bài kệ cảm xúc về sự sùng kính tối cao; cho thấy ngài Long Thụ, cũng như Thương-yết-la (Śaṅkara) đã có khuynh hướng tôn giáo dâng tràn trong tâm tư. Cả hai vị Luận sư (Ācāryas) vĩ đại này đều có cùng một diễn đạt tài tình về ngôn ngữ và năng lực diễn đạt tư tưởng của mình ngay trong những tác phẩm rất ngắn. Một số tác phẩm giả mạo đã được sản sinh theo đó, và trong nhiều trường hợp, khó có thể bác bỏ chúng là không chân thực.

Nhân duyên tâm luận tụng (Pratītya Samutpāda Hṛdaya) [136] (Tanjur Mdo XVII) là một tiểu luận ngắn về bay vị Thánh (āryā) của Long Thụ; một bài kệ (svādhyāya-dīpa, v.v...) trong tác phẩm này được Nguyệt Xứng trích dẫn (MKV. p. 428, p. 551.). *Nhập Bồ-đề hành luận tế số (Bodhicaryāvatārapañjikā)* (trang 351), rõ ràng đã trích dẫn từ tác phẩm này, một cặp hai câu thơ và một nửa đi cùng nhau, với hàm ý là trong lĩnh vực hiện tượng giới, Duyên khởi, hay chuỗi nhân duyên 12 chi phần phần thành ba nhóm, liên tục không gián đoạn trong đời sống này và kiếp sống khác như nó đang diễn biến bởi phiền não (kleśa) và nghiệp

(karma).[137] Có một luận giải về tác phẩm này của Nguyệt Xứng.

Do từ một bài kệ của Tịch Thiên (Śānti Deva),[138] có thể đánh bạo cho rằng **Long Thụ là tác giả của toàn bộ kinh điển Đại thừa—Kinh điển tập yếu (Sūtra Samuccaya)**. [139] Buston cũng gộp tác phẩm này vào trong danh sách các tác phẩm của Long Thụ, ‘dành cho phương diện thực hành của giáo pháp. [140]

Còn có một số lớn các tiểu luận như *Upāyahrdaya*, *Mahāyāna Vimśaka*, [141] *Akṣara śataka* (đúng ra là tác phẩm của Ārya Deva), Abuddha Bodhaka, *Bhavasamkrānti Sūtra Vṛtti*[142] Prajñā Daṇḍa,[143]Dharma Saṅgraha, [144] v.v... được gán cho là của Long Thụ. Rất khó để quyết định tác giả đích thực của các tác phẩm này. Trong Hán tạng (Nanjio, p.368), có 24 tác phẩm được gán cho là của Long Thụ, một số các tác phẩm ấy đã được biên tập. Trong số còn lại, những tác phẩm quan trọng[145] là: *Đại trí độ luận (Mahāprajñāpāramitā sūtra śāstra)* (No. 1169), và *Thập trụ ti-bà-sa luận (Daśabhūmi vibhāṣā Śāstra)* (No. 1180), *Dvādaśa nikāya (Mukha) Śāstra* (No. 1186) và *Ekaśloka śāstra* (No. 1212); ba bộ luận đầu đã được Cưu-ma-la-thập dịch sang tiếng Hán vào khoảng năm 405 stl. và cuốn *Ekaśloka śāstra* đã được Bát-nhã-lưu-chi (Prajñā ruci; (538-43 stl.) dịch. Ngoài ra, rất nhiều tác phẩm về chú thuật (tantric) và y khoa (medical) đã được gán cho của Long Thụ trong Tạng bản (Tanjur).

Thánh Thiên (Ārya Deva, Kāna Deva, Pingalākṣa, Nīla-Netra, Deva) là trưởng tử và người kế thừa xứng đáng của Long Thụ. Hệ thống Trung quán phần nhiều nhờ vào tính phổ biến và tính kiên định của ngài. Long Thụ hướng biện chứng pháp chủ yếu là để chống lại hệ thống triết học A-tỳ-đạt-ma, và thiết định tư tưởng tánh không như là nội dung chân thực của

kinh điển Phật giáo. Việc đề cập đến Hữu ngã luận của Long Thụ chỉ qua loa và gián tiếp. Tuy nhiên, Long Thụ hoàn toàn quen thuộc với lập trường của cự phái Số luận và ngay cả phái Thắng luận. [146] Hệ thống triết học Trung quán chính là cuộc cách mạng trong tư tưởng đạo Phật, và thế nên sự tập trung của Long Thụ vào Phật giáo nguyên thủy là điều có thể hiểu được. Trong tư tưởng của Thánh Thiên, chúng ta không những tìm thấy những phê phán về triết học A-tỳ-đạt-ma mà còn thấy sự chú tâm vào quan niệm của phái Số luận và Thắng luận. Điều này có trong tác phẩm chủ yếu của Thánh Thiên là *Tứ bách luận (Catuhśataka)*. Có nhu cầu củng cố lập trường Trung quán để chống lại các học thuyết ngoại đạo và để thể hiện rằng biện chứng pháp là có hiệu lực đích thực để phá trừ học thuyết ngoại đạo. Kết hợp với những gì chúng ta đã có về Long Thụ, chúng ta biết Thánh Thiên là một người giỏi biện luận, trong những cuộc tranh luận, ngài thường đánh bại đối phương, chắc chắn rằng ngài đã chia phần danh dự trong việc sáng lập hệ thống tư tưởng Trung quán với bậc thầy của mình là ngài Long Thụ. Điều đáng tin nhất về những sự kiện chính trong cuộc đời ngài Thánh Thiên là được nêu ra bởi Nguyệt Xứng trong phần dẫn nhập của luận giải về *Tứ bách luận (Catuhśataka)*. [147] ‘Thánh Thiên sinh ở đảo Sinhala, là con trai của vị Vua cai trị đảo này. Sau khi được phong Thái tử, ngài xuất gia, về phương Nam, làm đệ tử ngài Long Thụ, học theo giáo lý của ngài. Do vậy, luận giải về *Tứ bách luận* không khác với luận giải về Trung quán luận (của Long Thụ). Sự khẳng định có sự khác biệt giữa học thuyết của hai vị chỉ cho thấy đó là điều kết luận vội vàng, vì, đó là một hư cấu sai lầm.’

Thánh Thiên ‘hầu như chắc chắn sống vào bước ngoặt của thế kỷ thứ 2 và 3 stl.’ [148] *Tứ bách luận* hay (*Catuh-Śatikā*) hay đơn giản *Śataha*, là tác phẩm nổi bật của Thánh Thiên. Ngoại trừ những phần rời, [149] nguyên bản tiếng Sanskrit

của luận giải bị thất lạc, chỉ được lưu giữ toàn bộ bằng tiếng Tây Tạng, từ đó được phục hồi[150] sang tiếng Sanskrit. Hộ Pháp (Dharmapāla) và Nguyệt Xứng đều đã có viết luận giải về bộ luận này. Hộ Pháp có lẽ đã viết nửa quyển đầu và Nguyệt Xứng nửa quyển cuối. Toàn bộ luận gồm 400 bài kệ tụng[151] được sắp xếp một cách đối xứng trong 16 phẩm, mỗi phẩm gồm 25 bài kệ. Nửa quyển đầu dành thảo luận về tư tưởng, pháp môn tu hành theo Trung quán, nửa quyển sau dành đề luận phá những quan điểm giáo điều cực đoan của Phật giáo và ngoại đạo, Chẳng hạn, như phái Số luận và Thắng luận.[152] Nội dung và văn phong tương đương như trong *Căn bản trung quán luận tụng* (*Mādhymika Kārikās*); và tầm quan trọng của nó trong hệ thống Trung quán chỉ là thứ nhì, sau *Căn bản trung quán luận tụng*. Nguyệt Xứng đã trích dẫn Śāntaka rất thường xuyên trong *Luận giải Trung quán luận* (MKV) của mình. Lập trường đúng đắn của Trung quán được Thánh Thiên xiển dương, và Luận giải chấm dứt bằng một bài kệ[153] đặc trưng của biện chứng pháp.

Bách luận (*Śata Śāstra*)[154] (Cưu-ma-la-thập dịch sang tiếng Hán năm 404 Stl.) và *Quảng bách luận* (*Śata Śāstra Vaipulya*) (Huyền Trang dịch năm 650 stl.) có lẽ đó là 8 phẩm sau của *Tứ bách luận*, nội dung đã được sắp xếp lại.

Bách tự luận (*Akṣara Śataka*)[155] rất có thể là tác phẩm của Thánh Thiên. Hoàn toàn bị mất nguyên bản Sanskrit, chỉ còn được lưu giữ trong bản tiếng Hán (*Śatākṣara Śātram*, Nanjio, No. 1254; Hobogirin, 1572), và trong bản tiếng Tây Tạng, nó bị gán ghép sai lầm là của Long Thụ. Về tính xác thực của bộ luận này, Ông Gokhale[156] nhận xét: ‘Về phần bản văn ngắn gọn cơ bản—*Bách tự luận* không có thực chút nào khi cho rằng Thánh Thiên là tác giả của nó; chính nhan đề đã rất tiêu biểu cho một tác phẩm theo phong cách Thánh Thiên khiến nội người có thể dễ bị lôi cuốn đến việc đưa ra giả thuyết một thứ tự theo niên đại trong số các luận giải: *Tứ*

bách luận, *Bách luận* và *Bách tự luận*, vốn bắt nguồn từ *Tứ bách luận*, những tranh luận mang tính luận lý học ngày càng trở nên có hệ thống và sắc bén cho đến ngày nay, chúng phát triển thành một phản luận ngắn gọn và tài tình chỉ để trực tiếp chống lại phái Số luận và Thắng luận, hai học phái có lẽ đã được hình thành vào thời của Thánh Thiên, là đối thủ mạnh nhất của Phật giáo.’ [157] Tuy nhiên, phải thừa nhận rằng *Bách tự luận* dường như không quá dễ hiểu ngay cả với lời chú thích. Khuynh hướng chung của bộ luận này là bác bỏ cả tính *đồng nhất* và *dị biệt* (*bhāvā naikatvaṃ bhinnatvaṃ api*), *hữu* (*sat*) và *phi hữu* (*asatkārya-vāda*), và xác định rằng sự vật đều là như huyễn (*svapnasamam*). Hai mươi tiền đề kỳ quặc đã cấu thành phần chủ yếu của bộ luận đã được đưa quá đột ngột, và với một vài tranh luận nhỏ, nó chắc chắn là khác thường để bổ sung cho kiến thức của chúng ta về hệ thống triết học Trung quán.

Cuốn Chương trung luận (*Hasta-vāla-Prakaraṇa; The Hand Treatise*)[158] (bản dịch tiếng Hán có nhan đề *Mustiprakaraṇa...* Nanjio Nos. 1255-6; Hobogirin, 1620, 1621, bị gán sai lầm cho Trần-na-Dignāga) có thể được xem như là nỗ lực khác của Thánh Thiên khi tóm tắt học thuyết của mình chỉ trong 6 bài kệ. Như ảo tưởng của ‘dây thừng-con rắn’ là không thực có, thế giới hiện tượng cũng giống như vậy, khi quán sát tường tận, chẳng có gì tách ra khỏi từng phần của nó; mà những phần không thể phân chia được hoàn toàn là không có thực. Người có trí nên giải trừ kiến chấp, như giữ sạch nỗi sợ ‘dây thừng-con rắn’ không có thực. Sự phân biệt giữa kinh nghiệm (*laukika*; empirical) chân lý tuyệt đối (*absolute truth*) được rút ra trong bài kệ sau cùng.

Thanh tịnh tâm luận (*Cittaviśuddhi Prakaraṇa*)[159] và *Cam Lộ Trí tập* (*Jñānasāra Samuccaya*)[160] cũng được gán cho là của Thánh Thiên, có lẽ với chút ít biện minh. Trong Hán tạng, còn có hai bộ luận được cho là của Thánh Thiên:

1. *Đề-bà Bồ-tát phá Lãng-già kinh trung ngoại đạo Tiểu thừa tứ tông luận. (Refutation of Four Heretical Hīnayāna Schools)*
2. *Đề-bà Bồ-tát Lãng-già kinh trung ngoại đạo Tiểu thừa Niết-bàn luận. (Conception of Nirvāṇa according to 20 heretical schools mentioned in the Laṅkāvatāra Sūtra).*

Nếu những điều này là chân thực, nó có khả năng cho biết về một số các hệ phái (sect) và tín ngưỡng như Māheśvara và Vaiṣṇava,[161] v.v...

2. Thời kỳ Phật Hộ (Buddha-Pālita) và Thanh Biện

Phật Hộ [162] và Thanh Biện [163] mở đầu một dòng mới trong sự phát triển hệ thống tư tưởng Trung quán. Thanh Biện [164] lấy bản chất phương pháp của tư tưởng Trung quán chủ yếu ở cách dùng Quy mâu luận chứng pháp (*reductio ad absurdum*) thành Ứng thành tông hay Cự duyên tông (prasanga vākya). Sự thực là Trung quán không thể đưa ra một lập trường của chính mình; thế nên họ không cần phải cấu trúc một tam đoạn luận (syllogisms) và viện dẫn luận cứ cùng ví dụ. Nỗ lực độc nhất của Thanh Biện là giảm trừ đến chỗ vô lý những luận cứ của đối phương trên nguyên tắc có thể chấp nhận được. Chúng ta có chứng cứ từ Nguyệt Xứng cho rằng Phật Hộ chủ trương Quy mâu luận chứng là phương pháp đích thực của Long Thụ và Thánh Thiên. Do vậy, ngài là người khai mở hệ phái Ứng thành tông của hệ tư tưởng Trung quán.

Thanh Biện người trẻ tuổi hơn cùng thời với Phật Hộ, phê phán Phật Hộ chỉ chuyên tâm bài phá mà không đề xuất một *phản lập trường (counter-position)*. [165] Đường như Thanh Biện chủ trương rằng Trung quán có thể tiến hành kiên định một luận điểm tương phản. Khi luận điểm Nhân trung hữu quả (satkāryavāda) bị phê phán, thì luận điểm nhân quả sai

biệt nên được đề xuất. Đó không phải hoàn toàn rõ ràng đúng với điều mà Thanh Biện, vốn chính ngài là Luận sư Trung quán, có ý định về điều đó. Có lẽ, Thanh Biện muốn có một lập trường riêng biệt về thực tại thường nghiệm (empirical reality), hay mục đích của ngài là xác nhận giá trị kinh nghiệm của cả hai quan điểm. Không may là chúng ta không còn những luận bản của Thanh Biện bằng tiếng Sanskrit để có thể chiếu ánh sáng vào sự dị biệt của hai trường phái. Thanh Biện là người khai sáng Trung quán Tự lập luận chứng phái (Svātantrika), vốn đã có nhiều tín đồ và sau này trở nên kết hợp với Kinh lượng bộ (Sautrāntika) và Du-già hành phái. Nguyệt Xứng đã phê phán Thanh Biện rất gay gắt vì không nhất quán, dù một Luận sư Trung quán,[166] khi tiến hành những luận cứ độc lập và do sở thích phô bày kỹ năng tinh xảo của mình như một nhà luận lý học. [167] Thậm chí Nguyệt Xứng còn trau chuốt những điểm bất toàn[168] của mình trong khi tuyên bố về lập luận của đối phương. Từ một đề cập đến Thanh Biện, hoá ra Thanh Biện chủ trương rằng nhận thức về tánh không tuyệt đối không cần thiết cho niết-bàn và ngài thừa nhận rằng Thanh văn (Śrāvakas) [169] và Bích chi Phật (Pratyekabuddhas) cũng có thể đạt được giải thoát tối hậu. Điều này chắc chắn trái với Nhất thừa đạo (Ekanayavāda)[170] của Long Thụ, theo đó, chủ trương tín đồ của các đạo khác phải thể nhập tinh thần tu tập tánh không để đạt được giải thoát tối hậu.

Trong tác phẩm của mình nhan đề *Chương trần luận* (*Karatalaratna*),[171] Thanh Biện đã nỗ lực thiết lập nền tảng lập trường Trung quán bằng những luận thức Tam đoạn luận (syllogistic). Thanh Biện tạo luận thức Tam đoạn luận như sau:[172] Các pháp hữu vi (saṃskṛta) đều là không từ quan niệm của sự thực tuyệt đối (tattvataḥ), vì chúng sinh ra do nhân duyên (pratyayodbhavāt), giống như những vật sinh ra từ huyễn thuật (māyāvat). Các pháp vô vi (asaṃskṛta) như hư không, niết-bàn, v.v...đều là không tồn tại từ quan niệm

của sự thực tuyệt đối (tattvataḥ), vì chúng là bất sinh (anutpādāḥ; non-originating), giống như là hoa đốm giữa hư không (khaṇusṣavat).[173]

Tam đoạn luận chủ yếu là dùng để thuyết phục những người theo Tiểu thừa tin vào sự thực của nghĩa Không (śūnya). Thanh Biện bênh vực cho lập luận của mình chống lại những nghi thức hợp lý và những phản đối cụ thể. Thanh Biện chỉ ra rằng ngài không có ý bác bỏ giá trị thường nghiệm của sự vật (saṃvṛisat), mà chỉ phản đối thực tại tuyệt đối (ultimate reality) [174] của nó. Do vậy, lập luận không bị hỏng bởi chứng cứ của tri giác (sense-perception), bởi vì tri giác chỉ quen với chúng ta bằng những hiện tượng huyễn hoá mà thôi. [175] Cũng chẳng phản đối sự chứng thực của kinh điển hay kiến thức thông thường. Có thể phản đối [176] rằng đối với tư tưởng của học phái tánh Không (śūnyatāvādin; Không tông), thì không có chủ thể phủ định, vì họ không thừa nhận một thực thể nào cả. Sự phản đối là vô giá trị; vì không nhất thiết một vật phải được chấp nhận là có thật trước khi chúng ta có thể phủ nhận nó; đủ biết là nó được xem là thật trong cách nói thông thường. Các nhà Thực tại luận có thể đi đến sự phản đối [177] rằng đó là sự phát sinh tác dụng, chẳng hạn, như các giác quan là chân thực (không giống như đứa con của thạch nữ). Điều này rõ ràng sai lầm, vì tác dụng cũng có thể là trong trường hợp của các hiện tượng huyễn hoá (apparitional things).

Một phản đối có thể chấp nhận khác nữa là lập luận cho rằng tánh không của các hiện tượng, chính nó cũng là không, vì chính nó tùy thuộc vào cùng một điều đã được khẳng định trước (có nghĩa là phụ thuộc vào nguyên nhân). [178] Ngược lại với điều thiếu sót, đây chỉ dùng để nêu lên tính có thể ứng dụng phổ quát của luật tắc: chứng tỏ rằng tất cả hiện tượng là không vì chính nó là không trong trình hiện. Thanh Biện đã minh chứng lập trường của mình rõ hơn bằng phát biểu rằng

tánh không, không có nghĩa là quyết đoán sự không hiện hữu của sự vật, mà chỉ khước từ sự khẳng định mang tính giáo điều của hiện hữu.[179] Thanh Biện còn phân biệt lập trường của mình đối với Duy thức tông. [180] Chỉ ra ngay rằng tánh không, không phải là làm vô hiệu hoá sự vật hay làm cho sự vật biến mất, mà chỉ hiển bày bản chất chân thực của chúng là không có tự thể (nihsvabhava–vô tự tánh).[181]

Thanh Biện có thành công khi ‘chứng minh’ tánh không bằng những luận chứng xác định chẳng? Có thể không nghi ngờ gì về sự tài tình và uyên bác của ngài; cũng chẳng phải ngài yếu kém hơn các nhà tư tưởng độc đoán khác. Tuy nhiên, có thể nào chúng ta thiết lập một liên kết (vyāpti) giữa Duyên khởi (dependent origination) (ý nghĩa trung tâm) vốn được tuyên bố là cái nhân phổ quát của tất cả sự vật, với tính không tồn tại của nó, tánh không (ý nghĩa chính) hay chẳng? Vì tất cả sự vật đều lưu hiện trong phạm vi quy luật, sẽ không có ví dụ phủ định (vipakṣa-dṛṣṭanta); chúng ta không phát biểu theo quan điểm: cái gì không có thực thì cũng không phát sinh do Duyên khởi. Lập luận đó không thuyết phục được, vì chỉ sử dụng phương pháp khế hợp (agreement) mà không sử dụng Phương pháp sai dị hoặc Luật bài trung (method of Difference or Exclusion). Phải nói rằng, như Thanh Biện đã tiến hành, phái Số luận và Thắng luận hay thậm chí cả những luận sư Thực tại luận của Phật giáo cũng đã sử dụng cùng một phương pháp chỉ để chứng tỏ rằng chúng đều không đi đến kết luận được, hay các nhà Trung quán đều là giáo điều. Đặc điểm của lập trường Trung quán là một sự xem xét lại hay phê phán tất cả các quan điểm và học thuyết nào mà không nảy sinh từ định thức của Thanh Biện. Và để duyệt xét lại một quan điểm, chúng ta phải có một lập trường của chính mình nhưng vẫn còn hiệu lực đối với mâu thuẫn của các quan điểm khác. Trung quán là một nền triết học của tầng bậc; nó là triết học của mọi nền triết học.

Cả Phật Hộ và Thanh Biện đều phát triển lập trường tương ứng của mình bằng cách trứ tác các luận giải [182] về *Trung quán luận tụng* (*Mādhyamika Śāstra*); các bộ luận này đều không còn nguyên bản tiếng Sanskrit, chỉ còn bản tiếng Tây Tạng. Thanh Biện hiển nhiên là một học giả trác việt; vì tác phẩm *Tư trạch minh luận* (*Tarkajvāla*) [183] của ngài là một trình bày toàn diện quan điểm của phái Số luận, Thắng luận, và Phệ-đàn-đa, thường có trích dẫn nguyên bản. Trong *Nhiếp trung quán nghĩa luận* (*madhyamārtha-saṃgraha*), [184] Thanh Biện hoà hợp với Tuyệt đối tính chân thật dị danh (*paryāya paramārtha*)[185] của hệ thống triết học Tiểu thừa và ngoại đạo. Việc này làm cho ông được nhận ra như là một người có tư tưởng tự do thuộc hệ Trung quán chứ không như Nguyệt Xứng. Bên cạnh những luận giải này và *Bát-nhã đăng* (*Prajñā pradīpa*), luận giải về *Căn bản trung quán luận tụng*, Thanh Biện đã trứ tác một chuyên luận độc lập, đó là *Nhập trung quán đăng luận* (*Madhyamakāvatāra-Pradīpa*; XVII, I) và chuyên luận (*prakaraṇa*) khác nhan đề *Trung quán nhân duyên luận* (*Mādhyamika Pratītya Samutpāda*).

3. Thời kỳ Nguyệt Xứng và Tịch Thiên (Śānti Deva)[186]

Chính Nguyệt Xứng [187] đã mang đến cho hệ thống tư tưởng Trung quán một hình thái chính thống và nghiêm cẩn. Nguyệt Xứng là một Luận sư và là nhà chú giải có phẩm đức vô song; kỹ năng biện chứng pháp của ngài là ở hàng cao nhất. Stcherbatsky mô tả rất chính xác ngài là ‘kiện tướng vô địch đã kiến lập phương pháp phủ định thuần túy của Nhất nguyên luận.’ ‘Nguyệt Xứng thành công khi đẩy trường phái Thanh Biện đi vào mờ nhạt và cuối cùng thiết lập dạng thức tư tưởng Trung quán. để bây giờ tư tưởng này được nghiên cứu trong tất cả các Tu viện Phật giáo Tây Tạng và Mông cổ, nơi được xem là đại biểu đích thực cho nền tảng của Phật giáo Đại thừa.’[188]

Theo sử gia Buston[189] và Tāranātha, Nguyệt Xứng sinh ở miền nam Samanta; ngài xuất gia và học tập kinh điển với

Giác Liên Hoa (Kamalabuddhi)—đệ tử của Phật Hộ và Thanh Biện. Nguyệt Xứng đã trứ tác những luận giải rất rõ ràng và có thẩm quyền bộ luận của Long Thụ và Thánh Thiên. Tác phẩm *Minh cú luận* (*Prasannapadā; The Clear-worded*) của ngài là chú giải về *Căn bản trung quán luận tụng* (*Mādhyamika Kārikās*)—có lẽ là tác phẩm chín muồi và sau cùng của ngài. Luận giải này có lẽ được viết sau *Nhập Trung luận* (*Madhyamāvatāra*), vốn trong đó đã trích dẫn và tham khảo *Nhập Trung luận* rất nhiều. Từ các nguồn tư liệu tiếng Tây Tạng, chúng ta còn biết thêm, ngài đã viết chú giải về *Thất thập không tánh luận* (*Śūnyatā Saptati*) và *Lục thập như lý luận* (*Yukti Saṣṭikā*) của Long Thụ. Chú giải của ngài về *Tứ bách luận* (*Catuḥ Śataka*) [190] của Thánh Thiên có tầm quan trọng và xuất sắc chỉ kể sau *Minh cú luận*. Nguyệt Xứng đã trứ tác một luận giải độc lập có giá trị tuyệt luân, đó là *Nhập Trung luận*, [191] với chú giải của chính ngài về tác phẩm đó. Không may là nguyên bản luận giải này đã không còn, nhưng còn bản được lưu giữ bằng tiếng Tây Tạng và một phần đã được phục hồi sang tiếng Sanskrit. [192] Hai chuyên luận ngắn khác, *Trung quán Bát-nhã luận* (*Madhyamaka-Prajñāvatāra*) và *Ngũ uẩn luận* (*Pañcaskandha*), trong Tạng bản Tanjur (Mdo. XXIII 5, and XXIV 3) đã gán cho ngài là tác giả.

Nguyệt Xứng khẳng định lại lập trường Quy mâu luận chứng (*prāsaṅgika*) của Phật Hộ và chống lại lập trường của Thanh Biện, người bị ngài phê phán kịch liệt vì lập trường phi Trung quán và những sai lầm khác. Nguyệt Xứng là người chủ trương chính của Trung quán Ứng thành tông (Quy mâu luận chứng phái), trường phái chủ yếu nhờ sự nỗ lực của ngài mà đã trở thành quy phạm cho tư tưởng Trung quán. Ngài cũng bác bỏ Duy thức tông vài điểm, [193] và đã chỉ ra tính không chính đáng của học thuyết Tự chứng phần (*svasaṃvṛtti*) [194] và thuyết chỉ có sự tồn tại của thức chứ không có vật.

Trong biện chứng pháp được duy trì liên tục, Nguyệt Xứng trình bày trong *Nhập Trung luận* (Chapter VI) rằng, nếu không có vật, thì thức cũng không có; ngay cả chúng ta cũng không thể hiểu được điều này, lại càng không nhớ điều đó. Nguyệt Xứng còn gợi ý rằng ‘thức–vijñāna’ chính là ‘ngã–ātman’[195] trá hình của ngoại đạo (tīrthakaras). Nguyệt Xứng không do dự khi kết luận rằng Duy thức tông là không nhất quán với sự thực về thực tại tính của kinh nghiệm (tức thế tục đế).[196] Theo Nguyệt Xứng, Duy thức tông không phải là Trung quán, vốn lập trường Trung quán là không chấp nhận ‘có’ hoặc ‘không’ (astitva / nāstitva), trong khi Duy thức tông chấp nhận cả hai, thừa nhận ‘không’ của biến kế sở chấp (parikalpita) và thừa nhận ‘có’ của y tha khởi tánh (paratantra). [197] Đối với Nguyệt Xứng, thức không phải là giáo lý liễu nghĩa (nītārtha; final teaching) mà chỉ là đang tiến đến đó (bất liễu nghĩa).[198]

Nguyệt Xứng còn xác minh là đúng, từ lập trường của thế tục đế, sự hoàn hảo quan niệm thường thức (common sense) về phía đối tượng của giác quan chống lại thuyết của Duy thức–Kinh lượng bộ (Sautrantika-Vijñānavāda)[199] về Tự tướng luận (svalakṣaṇa; unique particular) và Tri giác vô định tánh luận (kalpanāpōdha). Theo Nguyệt Xứng, những tinh chế này không được sử dụng nhiều hoặc là như phát biểu của chân lý thường nghiệm hay chân lý tuyệt đối. Những phê phán trực tiếp chống lại Duy thức tông và Kinh lượng bộ và tri kiến sâu sắc về thuật ngữ của họ là chứng cứ đầy đủ cho uy thế của các tông phái này vào thời đó và phản ứng của học phái Trung quán đối với họ. Thời của Nguyệt Xứng [200] chắc chắn là sau Trần-na (Dinnāga) và có lẽ đồng thời với Pháp Xứng (Dharmakīrti).

Tịch Thiên (Śānti Deva)[201] là Luận sư phái Ứng thành tông (prāsaṅgika) Trung quán, và các tác phẩm của ngài đều phổ biến và quan trọng. Theo sử gia Tāranātha và Buston,

Tịch Thiên là con vua Kalyāṇavarman xứ Saurāstra, và chính ngài là Thái tử chuẩn bị kế vị vua cha, nhưng ngài đã từ bỏ vương vị khi nghe lời khuyên của Văn-thù-sư-lợi Bồ-tát đến với ngài trong giấc mơ. ‘Tịch Thiên rời bỏ nhà ra đi và xuất gia ở Tu viện Na-lan-đà với ngài Thắng Thiên (Jayadeva), do đó ngài có pháp danh Tịch Thiên (Śānti Deva).’

Đại thừa tập Bồ-tát học luận (Śikṣāsamuccaya)[202] và *Nhập Bồ-đề hành luận (Bodhicaryāvatāra)*[203] của Tịch Thiên là hai tác phẩm[204] thông dụng nhất trong toàn bộ văn học Đại thừa, và chúng thật xứng đáng với tính phổ biến của nó. *Tập Bồ-tát học luận (Śikṣāsamuccaya)* là bản toát yếu giáo lý Đại thừa, đặc biệt là tư tưởng Trung quán. Toàn bộ tác phẩm là một chuỗi trích dẫn các kinh quan trọng, nay phần lớn nguyên bản kinh này đều bị mất. Tịch Thiên (Śānti Deva) đưa vào 27 bài kệ xem như là phẩm mở đầu và sau đó là những trích dẫn từ các bộ kinh được định trước. Mỗi ưu tư của Tịch Thiên trong tác phẩm này và *Nhập Bồ-đề hành luận*, là tinh thần tu tập và thực hành bồ-đề tâm. Hai bộ luận này là nền tảng chính yếu cho con đường chứng ngộ tâm linh của Trung quán tông. Phẩm thứ 9 của *Nhập Bồ-đề hành luận* được gọi là Bát-nhã ba-la-mật-đa (Prajñāpāramitā) có giá trị vô cùng đối với nhận thức về siêu hình học của Trung quán tông.

Giống như Nguyệt Xứng, Tịch Thiên kiên định với phương pháp của Ứng thành Trung quán tông (Prasanga), và ngài triệt để trong lập trường phê phán Duy thức của mình.[205]

Có sự yên tĩnh tâm linh và tinh thần xả ly rất cao, thấm đẫm trong các tác phẩm của Tịch Thiên. Người ta lúc nào cũng được gợi nhớ sự noi gương Thiên chúa (Imitation of Christ) khi đọc *Nhập Bồ-đề hành luận*, vốn có một hấp lực rất mạnh, vì nó sản sinh từ trực quán triết học sâu thẳm. Cung kính cúng dường (bhakti) chư Phật và Bồ tát, và hướng về các ngài thành tâm sám hối (papadeśanā) chính là đã thanh tịnh hoá tâm thức mình phần nào. Điều này không có nghĩa là một

cách tân của Tịch Thiên (Śānti Deva), trong *Bốn bài tán ca (Catuḥstava)* [206] của Long Thụ đã có chiều hướng này rồi.

4. Thời kỳ thứ tư: Tịch Hộ (Śāntarakṣita) và Liên Hoa Giới (Kamalaśīla)

Trong thời kỳ Tịch Hộ và Liên Hoa Giới chúng ta tìm thấy một dòng mới trong sự phát triển hệ thống tư tưởng Trung quán. Hai vị này thừa nhận quan điểm của Duy thức tông-Kinh lượng bộ về phương diện sự thật thường nghiệm (thế đế), và thừa nhận Trung quán về mặt chân lý tuyệt đối (chân đế). Hai vị đại biểu cho thuyết tổng hợp (syncretism) của Trung quán và Du-già hành tông.

Dấu tích cho điểm cần tranh luận của chúng ta gồm hai tầng: tính chất của các tác phẩm và sự nhận thực về phía các sử gia Tây Tạng. Toàn bộ cấu trúc của *Nhiếp chân thật luận (Tattvasaṅgraha)* là của Trung quán về mặt tính cách; mỗi phẩm đều dành để quán sát những phạm trù riêng biệt của hệ thống, phản luận là điểm nổi bật nhất. Bài kệ lời tựa mở đầu là tiếng vọng của lời tựa trong *Căn bản trung quán luận tụng (Mādhyamika Kārikā)* của Long Thụ.

Tịch Hộ cung kính đánh lễ Phật bậc tối thắng trong hàng Đạo sư người đã dạy pháp Duyên khởi (pratītya samutpāda), [207] điều đó được diễn tả bằng những thuộc tính phủ định. Cho chúng ta thấy được ngay rằng tác giả thể hiện khuynh hướng rõ ràng về Duy thức tông. [208] Nhưng tương tự như vậy, Tịch Hộ khoáng trương học thuyết vô thường, tự tướng (svalakṣaṇa), v.v... Tất cả những điều này có thể có thể giải thích với giả định rằng Tịch Hộ thừa nhận bất đồng của Duy thức tông về sự không tồn tại của vật thể từ quan điểm sự thật thường nghiệm (vyāvahārika).

Bên cạnh *Nhiếp chân thật luận*, Tịch Hộ còn trứ tác *Trung quán trang nghiêm luận tụng (Mādhyamikālaṅkāra Kārikā)* [209] và chú thích (vṛtti) cho bộ luận này, qua đó có số giải

của đệ tử ngài là Liên Hoa Giới (Kamalaśīla). Các tác phẩm khác của ngài là về Tantra và Bát-nhã ba-la-mật-đa. Không có tác phẩm độc lập nào về Duy thức.

Hiển nhiên Buston và các sử gia Tây Tạng khác hầu như giải quyết vấn đề. Chúng ta đọc thấy: ‘Phật Hộ và Nguyệt Xứng là tiêu biểu hàng đầu cho Quy mật luận chứng của Trung quán tông (Mādhyamika-prāsaṅgika). Bậc thầy Thanh Biện và những vị còn lại là đại biểu cho Trung quán Kinh lượng bộ (Mādhyamika-Sautrāntika), như Trí Tạng (Jñānagarbha), Cát Tường Hộ (Śrīgupta), Tịch Hộ (Śāntarakṣita), Liên Hoa Giới (Kamalaśīla), Sư Tử Hiền (Haribhadra) và các vị khác thuộc hệ Du-già-Trung quán (Yogācāra-Mādhyamika).’ [210] Tiến sĩ Obermiller [211] trong một ghi chú trích dẫn từ tác phẩm của một đệ tử của Tông-khách-ba là Khai-dub[212] như sau: ‘... Từ đó, Đại sư Tịch Hộ biên soạn *Trung quán tạng nghiêm luận* và sắp đặt nền tảng những hệ phái khác của Trung quán bác bỏ thực tại thường nghiệm của thế giới khách quan, thừa nhận trực giác nội quán, nhưng mặt khác, không công nhận ý thức là có một Thực tại tuyệt đối (Ultimate Reality) điều này khác với quan niệm của Du-già hành phái-Duy thức tông (Yogācāra-Vijñānavādins). *Trung quán quang minh luận* (Mādhyamikāloka) và *Tu tập thứ đệ tam thiên* (Bhāvanāktamas) của Liên Hoa Giới, cũng như các luận giải của Giải Thoát Quân (Vimuktasena), Sư Tử Hiền (Haribhadra), Giác Cát Tường Trí (Buddhajñānapāda), Vô úy Cấp-đa (Abhayakara Gupta), v.v..., đều nhất trí với Tịch Hộ về quan điểm chính (thuộc về Trung quán-Du-già hành tông-Tự lập luận chứng phái—Yogācāra-Mādhyamika-Svātantrika), trong khi đó Nguyệt Xứng và Trí Tạng (Jñānagarbha) thể hiện ủng hộ quan điểm Kinh lượng bộ-Trung quán-Tự lập luận chứng phái.’[213]

Tịch Hộ và Liên Hoa Giới [214] đã giới thiệu và truyền bá Phật giáo vào Tây Tạng. Nhờ vào nỗ lực của hai vị và của

những bậc Thầy khác như Nhiên Đăng Cát Tường Trí (Dīpaṃkara Śrījñāna), còn gọi (Atīsa), [215] tư tưởng Trung quán tiếp tục là triết học ưu việt ở Tây Tạng và Mông cổ cho đến ngày nay. Chúng ta cũng nên kể vào ngay cả đất nước Nhật Bản xa xôi cũng đặt niềm tin và Tam

-
- [1] Tương truyền là thủy tổ của Dạ-nhu Phệ-đà (Yajur-Veda).
[2] Hán: *Phạm kinh*.
[3]* Nguyên lý vật chất.
[4]* Nguyên lý tinh thần.
[5] Subjective—the doctrine of appearance. Hán: Như huyễn biểu tượng luận 如幻表象論.
[6]* David Hume. Hán: Thử Mẫu 休謨. Sinh năm 1711 mất năm 1776), là triết gia, kinh tế học và nhà sử học người Scotland, một trong những nhân vật quan trọng nhất trong thời kỳ Khai sáng của Scotland. Các sử gia thường xem triết học Hume như là một dạng thức triết đề của chủ nghĩa hoài nghi, nhưng nhiều người khác đã lý luận rằng trong triết học Hume, thành phần chủ nghĩa tự nhiên cũng không kém phần quan trọng. Hume chịu ảnh hưởng lớn bởi các nhà kinh nghiệm chủ nghĩa John Locke và George Berkeley, cùng với nhiều tác giả tiếng Pháp như Pierre Bayle, và nhiều tác giả tiếng Anh như Isaac Newton, Samuel Clarke, Francis Hutcheson, và Joseph Butler. Ông có ảnh hưởng lớn tới các triết gia và nhà khoa học khác như Adam Smith, Adam Ferguson, Kant, Bentham, James Madison, Alexander Hamilton, Auguste Comte, William James, Darwin, Russell, T. H. Huxley, J. S. Mill, Einstein, Ayer, J. L. Mackie.
[7] Kantian: Trường phái triết học Kant.
[8] Kinh Na-tiên tử-khư.
[9] Tức là Phạm (Brahman).
[10] Năng tri—Sở tri
[11] Năng thủ—Sở thủ.

[12] Tham khảo *Bảo hành vương chính luận (Ratnāvali)* của Long Thụ. *śasāṃkhyaulūkyā-nirgrantha pudgala-skandha-vādinam; prccha lokam yadi vadaty asti-nāsti-vyatikramam*. Trích trong MKV. p. 275.

Kimura trong tác phẩm *Hīnayāna and Mahāyāna*, trang 23) đã đưa ra những tin tức đáng chú ý sau: ‘Nếu bây giờ chúng ta nhìn vào các tác phẩm của Long Thụ, *Daśa-bhūmi Vibhāsa Śāstra*, chúng ta sẽ thấy danh xưng của phái Số luận và Du-già được đề cập đến, và trong tác phẩm *Ekaśloka Śāstra*, chúng ta thấy danh xưng của Kapīla và Ulūka, và trong tác phẩm *PrajñāpāramitāŚāstra*, trong phần tham khảo ngài dành cho học phái Số luận. Và trong tác phẩm *Dvādaśanikāya Śāstra*, chúng ta còn tình cờ gặp thuật ngữ ‘satkārya’, biểu thị cho học thuyết của phái Số luận (Sāṃkhya).

Xem ghi chú của Pt. Aiyāswami trong tác phẩm *Nāgārjuna and Satkāryavāda of the Sāṃkhyas*, *Sino-Indian Studies*, Vol. IV, Part I (1951).

[13] S: Ārāḍa kālāma; 阿羅邏迦藍

[14] S: Udraka Rāmaputra; 鬱頭藍弗

[15] Dasgupta: *History of Ind. Phil.* Vol. I, pp. 213 ff. Keith; *The Sāṃkhyā System*. Chương I và III.

[16] Có chừng 13 hay 14 tham khảo rõ ràng về cách giải thích của phái Số luận (Sāṃkhya) trong *Phạm kinh (Brahma Sūtras)*. Phần (adhikarana) thứ V (īkṣater nāsabdam, v.v...) giải thích rằng kiến giải của phái Số luận (Sāṃkhya) về kinh văn Áo nghĩa thư (Upaniṣad) là không bảo đảm. Tham khảo cũng có thể dành cho các Phần (adhikarana) khác trong *Phạm kinh (Brahma Sūtras)*.

[17]E: uscriptural; Hán: Ngụy ly kinh nghĩa 偽離經義

[18] E: conjectured, inferred. *aśabdam* (Br. Sūtr. I i 5); *ānumānikam* (Ibid I, iv, i) *anumānam* (Ibid II. Ū, I).

[19]* 自容, 自作.

[20]* Hán: biến tướng 遍相

[21]* Hán: thù tướng 殊相

[22]* Hán: tiềm tại nhân 潛在因

[23]*Hán: hiển liễu 顯了

[24]*E: Logic of identity with a tinge of difference.

[25] svārtha iva parārtha ārambhaḥ: *Sāṃkhya Kārikās*, 56.

[26] kṛtārthaṁ prati naṣṭam api anaṣṭam tad anyasādhārāpatvāt—*Yoga Sūtras*, III. 22.

[27] S: Buddhi; e: mind.

[28]* Phi nhị nguyên Phê-đàn-đa (Advaita Vedānta).

[29]* E: atoms.

[30]* S: Kāla.

[31]* Ākāśa.

[32] dve vāva brahmaṇo rūpe, mūrtarfi caivāmūrtam ca—*Br. Up*, II, iii, i.

[33] S: sat. Hán: hữu 有

[34]* E: individual self; Hán: mạng; linh hồn, linh hồn cá biệt.

[35] *Hán: *Thất vật bất biến* của Ba-phù-đà Ca-chiên-diên; còn gọi là Ca-la-cưu-đà Ca-chiên-diên (迦羅鳩駄迦旃延

[36] Tham khảo *Kinh Sa-môn quả* (*Sāmaññaphala*) và các kinh khác, Xem .*Barua's Hist, of Pre-Buddhist Ind, Philosophy*, pp. 282 5.

[37] Hán dịch: hư không. 虛空

[38] Cự dịch: Thực 實, thực từ 實詞

[39]* Hán: đức bất ly thực 德不離實.

Xem phê phán của Sankara trong học thuyết của phái Thắng luận trong luận giải của ông về *Br. Sūtras* II' ii, 17.

[40] Xem *Nyāya Sūtras* II, i, 8-19 và tất cả các luận giải cùng các bản giải thích các luận giải đó. Tham khảo Chapter VI, Phần chú thích iv, v

[41] Hán: Lượng luận 量論

[42] A-tì-đạt-ma 阿毗達磨; S: abhidharma; P: abhidhamma; T: chos mngon pa; cũng được gọi là A-tì-đàm (阿毗曇). Dịch nghĩa là Luận tạng, Thắng pháp tập yếu luận, có nghĩa là Thắng pháp (勝法) hoặc là Vô tỉ pháp (無

比 法), vì nó vượt (abhi) trên các Pháp (dharma), giải thích Trí huệ; Tên của tạng thứ ba trong Tam tạng. Tạng này chứa đựng các bài giảng của đức Phật và các đệ tử với các bài phân tích về Tâm và hiện tượng của tâm. A-tì-đạt-ma là gốc của Tiểu thừa lẫn Đại thừa, xem như được thành hình giữa thế kỉ thứ 3 trước và thế kỉ thứ 3 sau Công nguyên. Lần kết tập cuối cùng của A-tì-đạt-ma là khoảng giữa năm 400 và 450 sau Công nguyên. Có nhiều dạng A-tì-đạt-ma như dạng của Thượng toạ bộ (p: theravāda), của Nhất thiết hữu bộ (s: sarvāstivāda)... A-tì-đạt-ma là gốc của mọi trường phái và người ta dùng nó để luận giảng các bài Kinh.

[43] A-tì-đạt-ma câu-xá luận 阿毗達磨俱舍論; S: abhidharmakośa-sāstra, thường được gọi tắt là Câu-xá luận, nghĩa là ‘Báu vật của A-tì-đạt-ma’, Thông minh luận (通明論); Bộ luận quan trọng nhất của Nhất thiết hữu bộ, được Thế Thân (s: vasubandhu) soạn vào thế kỉ thứ 5 sau Công nguyên tại Kashmir. Luận gồm có hai phần: sưu tập khoảng 600 kệ A-tì-đạt-ma câu-xá luận bản tụng (s: abhidharmakośa-kārikā) và A-tì-đạt-ma câu-xá luận thích (abhidharmakośa-bhāṣya), bình giải về những câu kệ đó. Ngày nay người ta còn giữ bản tiếng Hán và tiếng Tây Tạng của luận này, đó là những tác phẩm đầy đủ nhất để trả lời các câu hỏi về kinh điển. A-tì-đạt-ma câu-xá luận phản ánh sự tiếp nối của giáo lí từ Tiểu thừa đến Đại thừa và cũng là tác phẩm nền tảng của các tông phái Phật giáo Trung Quốc, đóng góp phần chính trong việc truyền bá và phát triển đạo Phật nơi này. Có 9 điểm được phân tích và xử lí trong luận: 1. Giới phẩm (界品; s: dhātunirdeśa): nói về cái thể của các Giới (pháp); 2. Căn phẩm (根品; s: indriyanirdeśa): nói về cái dụng của chư pháp; Hai phẩm trên nói về thể và dụng chung cho Hữu lậu (有漏; s: sāsrava, tức là còn bị Ô nhiễm) và Vô lậu (無漏; s: anāsrava, không bị ô nhiễm); 3. Thế gian phẩm (世間品; s: lokanirdeśa): nói về các thế giới, Lục đạo, Ba thế giới; 4. Nghiệp phẩm (業品; s: karmanirdeśa); 5. Tuý miên phẩm (隨眠品; s:

anuśayanirdeśa); Các điểm 3., 4. và 5. nói về Hữu lậu, trong đó 3. là Quả (果; kết quả), 4. là Nhân (因) và 5. là Duyên (緣); 6. Hiền thánh phẩm (賢聖品; s: pudgalamārganirdeśa); 7. Trí phẩm (智品; s: jñānanirdeśa): nói về mười loại trí; 8. Định phẩm (定品; s: samādhinirdeśa); Các điểm 6., 7. và 8. nói về Vô lậu, trong đó 6. là Quả, 7. là Nhân và 8. là Duyên; 9. Phá ngã phẩm (破我品; s: pudgalaviniscaya): nói về lí Vô ngã (s: anātman), phá tà, chống lại thuyết của Độc Tử bộ. Phẩm này là một phẩm độc lập và cũng là phẩm cuối của bộ luận.

[44] AKV. p. 8.

[45] abhimukhato'thābhikṣṇyād abhibhāvagatito'bhidharmaś ca. abhigamyate sūtrārtha etenety abhidharmaḥ. *Mahāyāna Sūtrālaṅkāra* - XI, 3.

[46] *Luận sử* (p: kathāvatthu), tác phẩm của ngài Mục-kiền-liên Tử-đế-tu phản đối những quan niệm, Sư cho là ngoại đạo, không thể dung hoà được lần này. Trong lần kết tập thứ III, toàn bộ kinh sách bắt đầu được sử dụng và lần này trở thành cơ sở thành lập của Thượng toạ bộ (p: theravāda).

[47] A-dục 阿育; S: asoka; P: asoka; cũng gọi là A-du-ca, dịch nghĩa là Vô Ưu, không ưu sầu, lo nghĩ; Tên của một vị vua xứ Maurya miền Bắc Ấn Độ, trị vì từ năm 272 đến 236 trước TL, mất năm 231. Trong lịch sử Ấn Độ, ông đã để lại nhiều dấu tích quan trọng. Sau một cuộc viễn chinh đẫm máu năm 260 ông có dịp được nghe Phật pháp và tỉnh ngộ, quyết định thành lập một ‘Vương quốc phụng sự Phật pháp.’ Ông đích thân đi khắp các miền trong nước để bảo vệ luật lệ và chính pháp. Ông cũng là người cô vũ việc ăn chay và chống tệ nạn giết thú vật cúng tế. Trong thời A-dục vương, đạo Phật phát triển mạnh ở Tích Lan. Người con trai của A-dục vương là Ma-hi-đà (mahinda) cũng góp phần rất nhiều trong việc truyền bá đạo Phật. Tài liệu về A-dục rất nhiều sai khác. Theo tài liệu từ văn hệ Pā-li thì ông là một quốc vương chỉ phụng sự cho đạo Phật. Theo một số tài liệu của giới khảo cổ, nhất là tư liệu khắc trên đá do chính A-dục cho ghi lại thì ông cũng

ủng hộ rất mạnh các giáo phái khác, đúng như trách nhiệm của một nhà vua. Các tư liệu khắc trên đá hay dùng chữ ‘Pháp’ (s: dharma). Người ta thấy rằng Pháp nói ở đây không chỉ phải là Phật pháp mà là một hệ thống luân lý do nhiều trào lưu tôn giáo thời đó tổng hợp lại. Quan điểm của A-dục vương là làm sao thần dân có một cuộc đời hạnh phúc; trong đó gồm sự tự do, lòng từ bi, tránh chém giết, biết tuân lời, tôn trọng sự thật, hướng nội... Dưới thời A-dục vương có một sự can thiệp của triều đình vào Tăng-già khi Tăng-già đứng trước nạn chia rẽ. Lần đó, một số tỉ-khuru bị loại ra khỏi giáo hội, buộc phải hoàn tục.

[48]* Theo truyền thuyết, Tiểu thừa gồm có 18 bộ phái khác nhau, xuất phát từ Tăng-già nguyên thủy. Trong lần kết tập thứ ba, Tăng-già phân ra thành hai phái: Trưởng lão bộ (長老部; s: sthavira) và Đại chúng bộ (大眾部; s: mahāsāṅghika). Giữa năm 280 và 240 trước TL, Đại chúng bộ lại bị chia thành sáu phái: Nhất thuyết bộ (一說部; ekavyāvahārika), Khôi sơn trụ bộ (灰山住部; s: gokulika). Từ Nhất thuyết bộ lại sinh ra Thuyết xuất thế bộ (說出世部; s: lokottaravāda). Từ Khôi sơn trụ bộ lại tách ra 3 bộ phái là Đa văn bộ (多聞部; s: bahuśrutīya), Thuyết giả bộ (說假部; s: prajñaptivāda) và Chế-đa sơn bộ (制多山部; s: caitika). Từ Trưởng lão bộ (s: sthavira) của thời gian đó, khoảng năm 240 trước TL, phái Độc Tử bộ (犢子部; s: vātsīputrīya) ra đời, gồm có bốn bộ phái nhỏ là Pháp thượng bộ (法上部; s: dharmottarīya), Hiền trụ bộ (賢胄部; s: bhadrayānīya), Chính lượng bộ (正量部; s: saṃmitīya) và Mật lâm sơn bộ (密林山部; s: sannagarika, sandagiriya). Từ Trưởng lão bộ (sthavira) lại xuất phát thêm hai phái: 1. Nhất thiết hữu bộ (一切有部; s: sarvāstivāda), từ đây lại nảy sinh Kinh lượng bộ (經量部; s: sautrāntika) khoảng năm 150 trước TL, và 2. Phân biệt bộ (分別部; s: vibhajyavāda). Phân biệt bộ tự

xem mình là hạt nhân chính thống của Trưởng lão bộ (s: sthavira). Từ Phân biệt bộ (s: vibhajyavāda) này sinh ra các bộ khác như Thượng tọa bộ (上座部; p: theravāda), Hoá địa bộ (化地部; s: mahīsāsaka) và Âm Quang bộ (飲光部; cũng gọi Ca-diếp bộ; 迦葉部; s: kāśyapīya). Từ Hoá địa bộ (s: mahīsāsaka) lại sinh ra Pháp Tạng bộ (法藏部; s: dharmaguptaka).

[49] Do Công đồng Nicaea đầu tiên quy định năm 325, sau này có sửa đổi nhưng vẫn còn phổ biến ở hầu hết các giáo hội Cơ-đốc.

[50]* E: mnemonic aids. Hán: nghĩa mẫu.

[51] Học giả tăng sĩ Phật giáo Vinīta Deva vào thế kỷ thứ 8 đã có phát biểu nhưng điều này. Nhất thiết hữu bộ đã sử dụng tiếng Sanskrit, Đại chúng bộ (Māhāsāṅghikas) sử dụng tiếng Prākṛt, Chính lượng bộ (正量部; s: sammitīya) và Trưởng lão bộ (s: sthaviravādin) sử dụng tiếng Paisācī– Kimura, *Hīnayāna and Mahāyāna*, p. 7. Điều này khế hợp với lời Đức Phật cho phép môn đệ mình lưu hành kinh điển bằng chính ngôn ngữ riêng của xứ họ. ‘*Anujānāmi, bhikkhave, sakāyam niruttiyā buddhavacanampariyāpuṇitum.*’ Cūllavagga, V. 33, i.

[52] *Gilgit MSS.* 3 Vols, ấn hành với sự uỷ quyền của Kashmir Durbar.

[53] *Hán: Cao Nam Thuận Thứ Lang 高楠順次郎.

[54] Takakusu–*The Sarvāstivāda Literature*, pp. 81-2, J.P.T.S., 1905.

[55] 1, Cf. AKV. (p. 9): anye tu vyākaksate śāstram iti Jñānaprasthānam. Tasya śārīrabhūtasya ṣaṭ pādāḥ. *Prakaraṇapāda* ityādi . . . śrūyante hy Abhid-harṃśāstrāṇāṃ kartāraḥ. tad yathā *Jñānaprasthānasya* ārya Katyāyanī-putraḥ kartā, *Prakaratiā-Pādasya* sthavira Vasumitraḥ, *Vijñānakāyasya* sthavira-Devaśarmā, *Dharmaskandhasya* ārya Śārīputraḥ, *Prajñaptiśāstrasya* ārya Maudgalyāyanah, *Dhātukāyasya* Pūrṇaḥ, *Samgītiparyāyasya* Mahākauṣṭhilaḥ iti (Ibid. p. 11). Xem thêm *Buston* Vol. I pp. 49-50. Các bài viết

của Takakusu trên J.P.T.S., 1905 : *McGovern's Manual of Bud. Philipp.* 27 ff.

[56]* Hán: Xung Hữu

[57] 3 Cf. AKV. p. II. "uditah kilaiṣa sāstrā" . . . 'kila* śabdah parābhiprāyaili dyotayati. Ābhidharamikānām etan matam, na tv asmākaṁ Sautrāntikānām iti bhāvah ... cf. the kārīkā of the *Abhidharmakośa* (VIII 40) "Kāśmīra Vaibhāṣikanīti siddhah, prāyo mayāyam kathito'bhidharmah."

Tại rất nhiều nơi, ngài Xung Hữu đề cập đến ngài Thế Thân: "Sautrāntika-pāṣikas tv ayam ācāryah." (AKV. p. 26, etc.)

[58] 'Tự nhiên, một điểm đáng được lưu ý, và đó là việc hoàn toàn vắng bóng sự đề cập đến các luận giải A-tỳ-đạt-ma của miền Bắc Ấn Độ trong kinh tạng tiếng Pāli. Các trường phái Phật giáo có luận giải bằng tiếng Pāli có những tuyên bố ảnh hưởng rất sâu rộng về chính mình. Họ tuyên bố rằng tiếng Pāli là ngôn ngữ nguyên thủy của Đức Phật, và bảy bộ luận A-tỳ-đạt-ma là một phần giáo lý của Đức Phật, và luận tạng này được trùng tuyên trong kỳ kết tập lần thứ I. Và họ cũng phát biểu rằng một vị đại Luận sư, xuất thân từ một miền ở Bắc Ấn Độ, và là một học giả có nhiều danh tiếng trước khi đến Tích lan. Cả hai phát biểu này hàm ý một mối quan hệ giữa trường phái Phật giáo Tích lan và các trường phái Phật giáo Ấn Độ. Do vậy, vấn đề quan trọng là phải nêu ra những sự kiện sau: Chỉ riêng tạng A-tỳ-đạt-ma của Tiểu thừa mà chúng ta có thể chứng minh là được biết đến đối với Phật giáo miền Bắc Ấn Độ là thuộc về Nhất thiết hữu bộ. Trong một thời gian dài, bộ luận ấy được tưởng là bị bỏ đang đề cập, nhưng nó khác hẳn với A-tỳ-đạt-ma bản tiếng Pāli, hoặc nếu khác, A-tỳ-đạt-ma của Nhất thiết hữu bộ có lẽ là một nửa bộ luận hay được chép lại từ bộ luận được bảo tồn cho chúng ta ở Tích Lan. Tuy nhiên, nay chúng ta biết, không có mối liên quan nào giữa hai bộ luận của hai trường phái, các luận giải của Nhất thiết hữu bộ được biên soạn bởi những người chắc chắn là không thể nào nghĩ ra được có thể thấy trong luận giải tiếng Pāli, hay thậm chí có thể nghe được phẩm loại của họ. Chúng ta cũng

không tìm thấy học giả nào hoặc là trong hoặc là bên ngoài Nhất thiết hữu bộ được công nhận, trích dẫn hay thậm chí chỉ trích A-tỳ-đạt-ma tiếng Pāli. Họ hoàn toàn lơ đi chừng nào chúng ta có được sao lục nào đó, và dù Nhất thiết hữu bộ được trích dẫn thời này sang thời khác, cũng không có nơi nào để chúng ta có thể đồng nhất những phát biểu được trích dẫn của họ theo cách ấy để chứng tỏ sự sở hữu của Luận tạng. Cùng cách đó, bất luận lúc nào các Luận sư Trung quán đề cập đến các luận giải A-tỳ-đạt-ma của Tiểu thừa, Nhất thiết hữu bộ chính là bộ phái được trích dẫn duy nhất. Thực ra, trong các hệ thống tư tưởng Trung quán, thuật ngữ A-tỳ-đạt-ma được dùng như đồng nghĩa với Nhất thiết hữu bộ.’ *A Manual of Buddhist Philosophy* Vol. I, pp. 16-17.

[59] Định thức trong Phật giáo: ‘ye dharmā hetu-prabhavāḥ’ chứng minh một cách trọn vẹn cho nhận định này. Xem tác phẩm của Rosenberg; *Die Probleme der budd. Phil.* p. 17. Về ý nghĩa của thuật ngữ Pháp (dharma), xem tác phẩm của Buston Vol. I, pp. 18 ff. và tác phẩm *Central Conception of Buddhism*, pp. 2 ff, 73 ff.

[60] *Soul Theory*, p. 824.

[61] Đây là cuộc tranh luận cổ điển được dẫn giải và phê phán trong hầu hết các tác phẩm của Bà-la-môn và Kỳ-na giáo. Có thể tham khảo tác phẩm *Kṣaṇabkanga Siddhi* (cả 2 ấn bản) trong cuốn *Six Buddhist Nyāya Tracts*: TS pp. 131 ff. Trong số những trình bày vào thời hiện đại, có tác phẩm *Buddhist Philosophy of Universal Flux* của Dr. S. K. Mookerjee có thể tham khảo được, và cả tác phẩm *Buddhist Logic*, Vol. I, pp. 79 ff. của Stcherbatsky.

[62] Đây là tuyên bố chính thức của Đức Phật: *yo viruddhadharmādhyāsavān nāsāv ekaḥ*.

[63]* Hán: 能作因 năng tác nhân.

[64] arciṣāṃ santāne pradīpa iti upacaryate. eka iveti kṛtvā. sa deśāntareṣūtpadyamāṇaḥ, santānarūpaḥ, tam tam deśaṃ gacchatītyucyate. Evaṃ cittānāṃ santāne vijñānam ity upacaryate, ekam iveti kṛtvā. AKV. p. 713. *rāśivad dhārāvad*

iti . . . ekasmīn kṣaṇe sāmavahitānaiū bahūnām rāśiḥ; bahuṣu kṣaṇeṣu samavahitānām dhārā. rāśidr̥ṣṭāntena bahuṣu dharmeṣu pudgalaprajūaptimī darśayati. dhārādr̥ṣṭāntena bahutve sati rūpa-vedanā-dīnām skandhānām pravāhe pudgalaprajñaptim darśayati. Ibid. p. 705.

[65] Xem chú thích số 1 trong trang trước.

[66] *Hán: 自相 tự tướng, 自體相 tự thể tướng.

[67]* Thù tướng 殊相, tướng riêng.

[68] Hán: 遍計所執 Biến kế sở chấp.

[69]* Real in thought. Hiện hữu giả lập.

[70] *Hán: 身見 Thân kiến, 有身見 Hữu thân kiến.

A-tỳ-đạt-ma và các luận giải khác thường dùng phát biểu về 20 đỉnh núi của thân kiến (satkāya-dr̥ṣṭi) hay ngã kiến (ātma-dr̥ṣṭi): vimśatikotikā hi satkāyadr̥ṣṭiḥ paṭhyate: rūpam ātmeti samanupaśyati, rūpavantam ātmānam, ātmīyam rūpam, rūpe ātmeti; evaṁ yāvad vijñānam vaktavyam, AKV. p. 705.

vimśati-śikharasamunnatatarātīpr̥thu-satkāya-dr̥ṣṭimahāśailaḥ MKV. p. 294. vimśati-śikhara-samudgato'yaṁ satkiyadr̥ṣṭi-śailaḥ kumatīnām pravarttate yaduta rūpam ātmā etc. TSP. p, 131.

[71] *Treatise of Human Nature*. Appendix pp. 635-6 (Selby-Bigge's Edn.)

[72] Nếu vô thường và đơn nhất (unique) là hoàn toàn chân thực (paramartha sat–hiện hữu giả thuyết), thì chính nó là đối tượng của tri giác (pratyakṣam kalpanāpoḍham; tasya viśayaḥ svalakṣaṇam). Tính tương tục (santāna; continuum), dù nó không chân thực tuyệt đối, vẫn là có giá trị về mặt thường nghiệm; tuy nó không thể được nhận biết, mà chỉ ‘suy luận’, biết gián tiếp thông qua trầm tư về các phạm trù cấu trúc tư duy. Thế nên có hai phạm trù khách thể, tự tướng–svalakṣaṇa (riêng) và sāmānyalakṣaṇa (chung), và để nhận ra chúng, có hai phương thức, quán chiếu và suy luận (pratyakṣa/anumāna). Trên lĩnh vực thực tiễn, hiểu (lầm) về các thành tố riêng biệt là Ngã (như thực thể thường hằng đồng nhất) khiến sinh khởi sự chấp trước vào chúng và ác cảm với đối nghịch

của chúng và mê đắm nói chung. Đây là những phiền não (kleśa căn bản phiền não) và tùy phiền não (upakleśa—secondary passions), vốn phát khởi trực tiếp từ vô minh (avidyā) tức hữu thân kiến (satkāyadrṣṭi). Thuộc giải độc cho điều này là *pháp vô ngã* (*nairātmya bhāvanā*), cái nhìn chân thật về các pháp vốn chẳng có thực thể.

[73] Trong ASP (p. 24) cho Đại thừa có nghĩa là nơi trú ẩn cho vô số vô lượng chúng sinh, là con đường của chư vị Bồ-tát và là sự thực siêu việt tư duy, không sinh và không diệt.

Xem tác phẩm *Sūtrālamkāra*, I của ngài Vô Trước (Asaṅga) để phân biệt Đại thừa với Tiểu thừa: āsayasyopadeśasya prayogasya virodhataḥ;

upastambhasya kālasya yat hīnam hīnam eva tat. (I, 10).

...śrāvakayāne ātmaparinirvānāivāśayas tad artham eva prayogaḥ, paritṭaś ca puṇyasambhārasamgrhītaḥ upastambhaḥ, kālena cālpena tadarthaprāptir yāvat tribhiḥ api janmabhiḥ. mahāyāne tu sarvaṁ viparyayaṇa. (P- 4)

[74]* Hán: Mộc Thôn Thái Hiền 木村泰賢 (1881-1930). Học giả Phật giáo, người Nhật Bản.

[75] *Mahāyāna and Hīnayāna*, pp. 12, 15, 67, 115 ff.

[76] Một phần chính yếu đáng kể của văn học đã phát triển chung quanh lịch sử của các Hội nghị kết tập; để tham khảo, xin xem tác phẩm của Hastings E.R.E. và Winternitz, *History of Indian Literature* (Vol. II' pp. 71, 169 ff.). Về sự truyền bá của các bộ phái Phật giáo và các tông phái, xin xem tác phẩm của Tiến sĩ N. Dutt, *Early Hist of the Spread of Buddhism*, tác phẩm của S. Dutt's *Early Monastic Buddhism*, và tác phẩm của Kimura, *The Shifting of the Centres of Buddhism in India*, (Journal of Letters, Vol. I, Cal. Uni.) và *Hist. of the Early Budd: Schools*, Vol. IV (Asutosh Mukerjee. Comm. Volume).

[77] Rất nhiều những tóm tắt hay nhất về văn học Phật giáo được tìm thấy trong các tác phẩm đồ sộ của Winternitz, *History of Indian Literature*, Vol. II (sau đây được viết tắt là H.I.L.) và tác phẩm của Buston, *History of Buddhism* 2 Vols., Obermiller dịch. Tác phẩm của R. L. Mitra, *Nepalese*

Buddhist Literature và tác phẩm của Nariman, *A Literary History of Sanskrit Buddhism*, đều đã lỗi thời và không có hệ thống.

[78]*世友; C: shiyou; J: shou; S: Vasumitra; dịch âm là Bà-tu Mật-đa; Cao tăng Ấn Độ sống khoảng đầu thế kỉ thứ hai, người xứ Càn-đà-la (s: gandhāra). Là thượng thủ kiệt xuất của trường phái Hữu bộ (有部; s: sarvāstivāda). Vào lần Kết tập thứ tư, do Vua Ca-ni sắc-ca triệu tập. Sự phục vụ như là vị hướng dẫn 500 vị A-la-hán, những vị hỗ trợ sự biên soạn A-tì-đạt-ma đại tì-bà-sa luận (阿毘達磨大毘婆沙論; s: abhidharma mahāvibhāṣā-sāstra). Sự được xem là tác giả của A-tì-đạt-ma giới thân túc luận (阿毘達磨界身足論). Tương truyền Sự cũng là tác giả của hai bộ luận là *Dị bộ tông luận* (s: samayabhedavyūhacakra-sāstra) và *Tôn Bà-tu-mật Bồ Tát sở tập luận* (ārya-vasumitra-bodhi-sattva-saṃcita-sāstra). Dưới tên Bà-tu Mật-đa, Sự là Tổ thứ 7 của Thiền tông. Giáo lí của Sự nằm giữa Tiểu thừa và Đại thừa.

[79] Tác phẩm của Thế Hữu, *Nikāyālamhana Sāstra* (Nanjio, Nos. 1284-6), được J. Masuda dịch sang Anh ngữ nhan đề *Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools, Asia Major* Vol. II, 1925; Tác phẩm của Max Wellese, *Die Sekten des alten Buddhismus* (Heidelberg, 1927) đã nêu ra những mô tả của Thế Hữu (pp. 24 ff) và Thanh Biện (pp. 77 ff) về các bộ phái này. Xem thêm các tác phẩm *Buston* Vol. II, pp. 97 ff., *Geschichte* của Tāranātha, pp. 270 ff. Tác phẩm của Dr. K. Dutt, *Three Principal Schools of Buddhism* (Calcutta, 1939), có giá trị sâu hơn khi nghiên cứu tỉ mỉ về những nguồn tư liệu này với Luận sự (Kattthāvatthu). Tác phẩm của Rockhill, *Life of the Buddha* (pp. 181-202) đã nêu ra những thông tin về các bộ phái đức kết từ cá tác phẩm của Tây Tạng: *Nikāyabhedā Vibhanga* của Thanh Biện (Bbhāvaviveka), tác phẩm *Samayabhedoparacanācakra* và *Bkikṣuvarṣāgraprcchā* của Vinīta Deva.

[80]* *Đại sự* (*Mahāvastu*) (E. Senart, biên tập, Paris, 1892-97) khẳng định là Luật tạng (Vinaya Piṭaka) của Xuất thế bộ

(Lokottaravādins), thuộc Đại chúng bộ. Đây là một tác phẩm đồ sộ có tầm vóc sử thi, được viết một cách trôi chảy và lưu loát bằng ngôn ngữ Sanskrit hỗn chủng (Hybrid Sanskrit). Đó thực sự là kho tàng của Bản sanh truyện (Jātakas), những câu chuyện có tính cách giáo dục và kinh điển có tính giáo điều. Đức Phật được xem như người đã đến trần gian này và là người đã chịu những khổ hạnh, v.v...như là sự thị hiện. Trong một mức độ nào đó, *Đại sự* cũng đã báo trước tinh thần tu tập của Đại thừa, đặc biệt là quan niệm về Thập địa (bhūmi) của hàng Bồ-tát.

[81] *Kinh Phổ diệu; Lalitavistara* (R. Mitra biên tập, Bib. Indica, và S. Lefmann. 2 quyển. Halle). Dù hoàn toàn thuộc về Đàm-vô-đức bộ (Dharmagupta), một hệ phái của Nhất thiết hữu bộ, đó là, trong văn phong và nội dung, chính là *Phương đẳng kinh (Vaipulya Sūtra)* của Đại thừa, và được xem như là một trong 9 Pháp (thể loại) cùng với những tác phẩm như *Kinh Diệu pháp Liên hoa (Saddharma Puṇḍarīka)*, *Bát-nhã bát thiên tụng (Aṣṭasāhasrikā)*, *Kinh Lăng-già (Laṅkāvatāra)*, v.v...Niên đại của kinh này chưa xác định được (xem H.I.L. Vol. II, pp. 253 ff.). Với mục tiêu của chúng ta, tác phẩm này có thể được xem là một trong các tác phẩm phụ thuộc đã được định hình, có ảnh hưởng tư tưởng Trung quán. Chúng ta tìm thấy những đề cập đầy tán thưởng đối với *Kinh Phổ diệu* như là một thẩm quyền về mặt kinh điển trong luận giải của Nguyệt Xứng (Candrakīrti; MKV. pp. 26, 108, 377, 407, 551 etc.) và Thánh Thiên (Śānti Deva; SS pp. 203 ff và đặc biệt trong 237 ff), và Prajñākaramati (BCAP. p. 532). Những Luận sư Trung quán này đặc biệt bị lôi cuốn bởi những đoạn văn trong *kinh Phổ diệu*; ‘nhân (chúng từ) không đồng nhất với quả (mầm), cũng chẳng khác với quả, v.v...’

Bījasya sato yathankuro na ca yo bīja sa caiva ankuro; na ca anya tato na caiva tat, evam anuccheda aśāśvata dharmatā. (trích dẫn từ MKV. pp. 26, 108, 377 và 428 và SS p. 238), ‘một vật sinh ra nhờ vào những cái khác thì tự thể là không;

(MKV. p. 407;SS. p. 238., các vật thể trình hiện, māvika, như là ảo ảnh hay ảnh chiếu cũng thể hiện trong nhiều nơi (MKV. p. 532, SS. p. 239). Đây là những khái niệm căn bản trong *Trung quán luận*.

[82] Có một lưu ý đặc biệt dành cho *Avadāna Śataka* và *Divyāvadāna*.

Xem H.I.L. pp. 277 ff. Giá trị của thể loại văn học này về mặt tín ngưỡng và đạo đức khi tán thán lý tưởng Bồ-tát.

[83] Chuyện cổ tích Ấn Độ.

[84] Mã Minh (Asvaghosa) là tác giả của các tác phẩm *Phật sở hành tán (Buddha Carita)*, *Saundarānanda* và *Śāriputra Prakaraṇa*, ngoài ra còn là tác giả của rất nhiều thơ trữ tình. Mã Minh được xem là tác giả của *Đại thừa Khởi tín luận (Mahāyāna Śraddhotpāda Śāstra)*, bản tiếng Sanskrit hoàn toàn biến mất, chỉ còn được bảo tồn trong bản tiếng Hán, và đã được Suzuki và T. Richard dịch sang tiếng Anh với nhan đề *The Awakening of Faith*. Cho đến bây giờ, chúng ta được biết rõ ràng không có sự đề cập nào về tác phẩm này trong các kinh luận Đại thừa. Ý niệm Bhūta-Tathātā phát xuất từ tác giả của *Đại thừa Khởi tín luận* có vẻ sau Long Thụ. Có lẽ, đây là tác phẩm của Mã Minh II, thế kỷ thứ V sau Tl. Xem tác phẩm của Kimura nhan đề *Hīnayāna and Mahāyāna*, trang. 41, 84 v.v....

[85] Niên đại của vua Ca-ni-sắc-ca (Kaniṣka) vẫn còn chưa nhất định. Những ý kiến được xem là căn trọng hiện nay là bắt đầu từ thế kỷ thứ II sau Tl. Một số học giả tiếp tục bám chặt vào niên đại đã cho trước đây (năm 78 Tl. hay thậm chí năm 58 Tl.). Xem H.I.L. Vol. II, Appendix V.

[86] Khoảng 100 năm sau Đức Phật nhập niết-bàn, theo truyền thống, được đặt vào năm 544 Tl., hoặc theo các học giả là năm 487 Tl.

[87] Theo tác phẩm của Kimura: *Hīnayāna & Mahāyāna* pp. 86-7:

‘Nếu chúng ta nhìn vào tác Nikāyabkeda-dharma-mati cakṛa Śāstra (I-pu-tsun-lun-lun) của Thế Hữu (Vasumitra), chúng ta

sẽ gặp được câu này: ‘Giáo lý nền tảng và thông dụng của Đại chúng bộ, các bộ phái Ekavyāvahārika, Lokottaravāda và Kaukkutika là: Bốn bộ phái đồng lòng chủ trương rằng: (1) Đức Phật Thế tôn là siêu việt (lokottara). (2) Như Lai không những thuộc tính phạm tình/pháp hữu lậu (sāsrava dharmas). (3) Lời dạy của Như Lai tất cả đều là Chuyển pháp luân (dharmacakrapravartana). (4) Như Lai thuyết giảng tất cả giáo pháp chỉ bằng một viên âm (utterance). (5) Trong giáo lý của Thế Tôn, không có điều gì không khế hợp với Chân lý (Truth). (6) Sắc thân (rūpa-kāya) của Như Lai là vô hạn. (7) Năng lực vi diệu của Như Lai cũng vô hạn. (8) Đời sống của Như Lai cũng vô hạn. (9) Đức Phật không bao giờ mệt mỏi trong việc giác ngộ chúng sinh và thức tỉnh niềm tin trong họ, v.v... Xem thêm tác phẩm của Masuda, *Origin Doctrines of Early Ind. Buddhist Schools*, pp. 18 ff.

[88]* *Đảo sử* 島史: Dīpavaṃsa. Cũng gọi *Đảo vương thống sử*, *Châu sử*. Bộ sử được biên soạn vào thế kỉ thứ IV, V, không rõ tác giả. Đây là bộ sử thi biên niên xưa nhất hiện còn của Tích lan được ghi chép bằng tiếng Pāli, cùng với bộ Đại sử (Pāli: Mahāvamsa) đều là những tư liệu quan trọng cho việc nghiên cứu lịch sử Phật giáo Tích lan. Sách chia làm 22 chương, theo thể thơ tự sự, trình bày ngắn gọn về cuộc đời Đức Phật, sự tích hoàng pháp ở Tích lan, 3 lần kết tập kinh điển, lịch sử các bộ phái và việc qui y của vua A-dục v.v... Sách này chủ yếu dùng bộ *Nghĩa số* bằng tiếng Tích lan được soạn sớm hơn làm sách tham khảo, cho nên đã ghi chép khá rõ ràng về cuộc Kết tập kinh điển lần thứ 2. Hơn nữa, một số sự thực lịch sử được ghi chép trong sách này cũng rất phù hợp với sử liệu Ấn độ. Vì nội dung trùng lặp, thiếu tính nhất quán, sự kết cấu không được thống nhất, cho nên có thể suy ra mà biết rằng sách này không phải do một người mà là do nhiều thi nhân Tích lan soạn tập.

[89] Trích dẫn từ tác phẩm của E. J. Thomas, *Hist. of Buddhist Thought*, p. 32.

[90] Kern thấy có sự khu biệt song song giữa *Chí tôn ca* (*Bhagavad Gītā*) và *Kinh Pháp Hoa* (*Saddharma Puṇḍarīka*). Ngay cả Keith đã có những gợi ý nhẹ nhàng ảnh hưởng từ truyền thống Hy Lạp và Thiên chúa giáo. (*Buddhist Phil.* pp. 216-7). Stcherbatsky phát biểu: ‘Đại thừa vay mượn ít nhiều ảnh hưởng của *Áo nghĩa thư* (*Upaniṣad*) là điều có thể xảy ra.’ (*Buddhist Nirvāṇa* p. 51; xem thêm p. 61).

[91] Ngã bồ-đặc-già-la (pudgalātman) đã tỏ ra bị phê phán kịch liệt với sự tham gia của các bộ phái khác. Thế Thân đã dành trọn 1 chương (phụ lục của *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận*) để phê phán học thuyết này. *Luận sự* (*Kathāvatthu*) công khai với lời lên án học thuyết này. Ngay cả học phái Trung quán cũng không dung thứ học thuyết này. *Trung quán luận tụng*, chương IX và X. Xem thêm *Infra*. VII, phần nói về phá Ngã (ātmaparīkṣā), phê phán chi tiết về thuyết ngã bồ-đặc-già-la.

[92] *Saṅkrāntivāda* và *Dārṣāntikavāda* là những tên khác hay những giai đoạn khác của Kinh lượng bộ. Xem Masuda, op. cit. pp. 66-7.

[93] Chính Kinh lượng bộ tự đặt nền tảng giáo lý của mình trên đoạn kinh:

Pañcemāṇi bhikṣavaḥ saṃjñāmātraṃ pratijñāmātraṃ
vyavahāramātraṃ saṃvṛti-mātraṃ yad
utātīto'dhvānāgato'dhvākāśaṃ nirvāṇaṃ pudgalaś ceti. Trích
dẫn trong MKV. P. 393 : CSV. pp. 59-60. Họ cũng khước từ
sự thừa nhận *citta-viprayukta-saṃskāras*. MKV. p. 444.

Kinh lượng bộ giảm trừ số lượng của các pháp (75 đối với Phân biệt bộ–Vaibhāṣika) còn lại 43. Xem Appendix D of Pt. Aiyāsawāmi's edn. Of *Ālambana Parīkṣā*. (Adyar, Madras).

[94]* *Occam's razor*. Còn gọi là *law of parsimony*, luật giản hoá Ockham. Do W. Occam., chủ trương Duy danh luận Châu Âu vào thời trung thế kỷ.

[95] E: Representative Perception; s: bāhyānumeya-vāda / jñānākāra as viṣaya-sārūpya; Hán: 所知不實於論 *Bát thực luận* hoặc 所知 量是相似於外現 *Sở tri căn thị tương tự ư ngoại hiện*.

[96]* George Berkeley (1685 – 1753), là nhà triết học người Ireland. Ông chủ trương học thuyết *Chủ nghĩa phi vật chất* (immaterialism, sau được người khác gọi là *chủ nghĩa duy tâm chủ quan* (*subjective idealism*)). Học thuyết này, được tổng kết bởi câu châm ngôn của ông: *Esse est percipi* (*Tồn tại nghĩa là được nhận thức bằng tri giác*), cho rằng các cá nhân chỉ có thể biết trực tiếp các cảm giác và ý niệm về các khách thể, không biết về những thứ trừu tượng chẳng hạn như ‘vật chất’. Các tác phẩm nổi tiếng nhất của ông gồm: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (*Luận về các nguyên lý của tri thức con người*) (1710) và *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (*Ba cuộc hội thoại giữa Hylas và Philonous*) (1713). Năm 1734, ông xuất bản cuốn *The Analyst* với nội dung phê phán các nền tảng của môn giải tích (calculus), cuốn này đã có ảnh hưởng đối với sự phát triển của ngành toán học.

[97]* René Descartes. Sinh năm 1596, La Haye en Touraine, Indre-et-Loire, Pháp. Mất năm 1650, tại Stockholm, Thụy Điển. Những lĩnh vực nổi bật của triết gia này là Siêu hình học, Nhận thức luận, Khoa học tự nhiên, Toán học. Tư tưởng đáng lưu ý, và câu phát biểu nổi tiếng của ông là: *Tôi tư duy, nên tôi tồn tại—Cogito, ergo sum*". Những tư tưởng đáng lưu ý của ông là: Phương pháp nghi ngờ, Hệ tọa độ Descartes, Thuyết nhị nguyên Descartes, Chủ nghĩa duy lý lục địa, Luận cứ bản thể học về sự tồn tại của Chúa trời. Ông được xem là người đặt nền móng cho Triết học hiện đại. Tư tưởng của ông đã chịu ảnh hưởng bởi Plato, Aristotle, Anselm, Aquinas, William xứ Ockham, Suarez, Mersenne. Và tư tưởng, triết học của ông sau này đã có ảnh hưởng đến Spinoza, Arnauld, Malebranche, Locke, Leibniz, Kant, Husserl. Tác phẩm lớn đầu tiên của ông là *Essais philosophiques* (*Các tiểu luận triết học*), xuất bản năm 1637. Tác phẩm gồm bốn phần: một tiểu luận về hình học, một về quang học, phần thứ ba về sao băng, và *Discours de la méthode* (*Bản luận về phương pháp*), trong đó ông trình bày các nghiên cứu triết học của mình. Sau đó

lần lượt ra đời các tác phẩm khác, có thể kể ra *Meditationes de Prima Philosophia* (Suy ngẫm về Triết học Tiên khởi, năm 1641, viết lại năm 1642) và *Principia Philosophiae* (Các nguyên lý triết học, năm 1644)

[98]* John Locke (1632–1704) là nhà triết học, nhà hoạt động chính trị người Anh. Ông là nhà triết học theo trường phái chủ nghĩa kinh nghiệm Anh trong lĩnh vực nhận thức luận. Ông cũng phát triển lý thuyết về khế ước xã hội, vai trò của nó tới chức năng và nguồn gốc nhà nước. Qua các tác phẩm của mình, ông luôn đấu tranh chống lại chủ nghĩa chuyên chế và đóng góp lớn đối với chủ nghĩa tự do cả về mặt cá nhân và thể chế. Về cá nhân, ông muốn con người dùng lý trí để đi tìm chân lý thay vì chấp nhận ý kiến áp đặt hoặc sinh ra bởi niềm tin mù quáng. Về mặt thể chế, cụ thể là nhà nước và nhà thờ, ông tách biệt các chức năng chính đáng và không chính đáng của các thể chế này và từ đó mà có sự khác nhau trong việc sử dụng bạo lực của các thể chế này tương ứng với đúng các chức năng của nó. Chính những khái niệm về quyền của tự nhiên, khế ước xã hội và nhiều đóng góp khác đã khiến ông trở thành một nhà tư tưởng lớn của phong trào Khai sáng và ảnh hưởng trực tiếp tới cuộc Cách mạng Mỹ và bản Tuyên ngôn Độc lập của Hợp chủng quốc Hoa Kỳ.

[99]* 成實宗; C: chéngshí-zōng; J: jōjitsu-shū; Tông phái Phật giáo Trung Quốc, xuất phát từ giáo pháp của Kinh lượng bộ (s: sautrān-tika) Ấn Độ. Cơ bản của tông phái này là bộ Thành thật luận (s: satyasiddhiśāstra) của Ha-lê Bạt-ma (s: Harivarman) trong thế kỉ thứ 4, được Cưu-ma-la-thập (kumārajīva) dịch ra tiếng Hán trong thế kỉ thứ 5. Đại diện cho tông phái này là Tăng Đạo (僧導) và Tăng Khái (僧楷), cả hai đều là đệ tử của Cưu-ma-la-thập, là hai vị đã truyền bá Thành thật tông khắp Trung Quốc và vì vậy, tông này trở thành một tông phái mạnh của Trung Quốc ở đầu thế kỉ thứ 6. Tông phái này khác với Tam luận tông vì các vị Tam luận tông cho rằng luận sư của Thành thật tông đã hiểu sai ý nghĩa của biểu đạt tính Không. Các vị Luận sư quan trọng của Tam

luận tông như Pháp Lăng và Cát Tạng đã công kích Thành thật tông mạnh mẽ nên ảnh hưởng của phái này giảm dần. Tông này được xem là Tiểu thừa vì họ chỉ chuyên tâm nghiên cứu những lời giảng của đức Phật. Quan điểm chính của tông phái này là phủ nhận mọi sự hiện hữu. Tâm thức hay vật chất đều không hiện hữu thật sự. Theo tông phái này, có hai loại chân lí: một loại chân lí »thế gian«, chân lí có tính chất quy ước và chân lí kia là chân lí tuyệt đối. Dựa trên chân lí thế gian, tông này chấp nhận sự hiện hữu của các pháp (s: dharma), các pháp này hiện hành tùy thuộc lẫn nhau, vô thường và sẽ bị hoại diệt. Trên phương diện tuyệt đối thì mọi pháp đều là Không (s: śūnyatā). Như thế, Thành thật tông cũng cho rằng cả ngã lẫn pháp đều không (人法皆空; Nhân pháp giai không) nên cũng có khi tông này được xem là Đại thừa. Tuy thế, khác với các trường phái Đại thừa khác – vốn cho rằng có một cái Không làm nền tảng, biến hoá ra mọi hiện tượng (真空妙有; Chân không diệu hữu) – Thành thật tông nhìn nhận tính Không một cách tiêu cực hơn, đó chỉ là sự trống rỗng đằng sau các hiện tượng, thấy rõ được qua sự phân tích, phủ nhận, và vì thế tông này cũng có tên Nhất thiết không tông (一切空宗; sarvasūnyavāda). Quan điểm về tính Không này còn vướng mắc trong trạng thái phủ định, phủ nhận thế gian, khác hẳn quan điểm tính Không của Tam luận tông Trung Quốc.

[100]* Sơn Thượng Tào Nguyên 山上曹源

[101] *Systems of Buddhist Thought*, p. 173, trích dẫn trong tác phẩm của Tiến sĩ Dutt, *Aspects of Mahāyāna*.

[102] Nhận xét này là từ tác phẩm của Tiến sĩ Dutt, *Aspects of Mahāyāna*.

[103]* Nguyệt Xứng (Candrakīrti) phát biểu về Long Thụ rằng ngài đã hiểu một cách rất sâu và chính xác phương pháp của Bát-nhã ba-la-mật-đa:

Ācārya-Nāgārjunasya vīditāviparītaprajñā-pāramitā-nīteḥ (MKV. p. 3) và saddharmakośasya gabhirabbāvaṃ yathanubuddham kṛpayā jagāda (ibid p. i). Từ các nguồn tư

liệu tiếng Hán, chúng ta biết rằng Long Thụ là tác giả của bộ luận đồ sộ *Đại trí độ luận* (*Mahāprajñāpāramitā Śāstra*; Nanjio No. 1169; Hobogirin, 1509), do Cưu-ma-la-thập dịch sang tiếng Hán vào năm 402-5 Stl. Trường hợp này có thể sẽ dẫn đến vài sự suy xét Long Thụ như là tác giả của *Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa*; nhưng nay hoàn toàn xác định được là bản kinh đã có trước Long Thụ một thời gian đáng kể, và Long Thụ chỉ là người hệ thống hoá bộ kinh ấy. Xem tác phẩm H.I.L. Vol. II, pp. 341-2. Kimura: *Hinayāna & Mahāyāna*, pp. 10 ff

[104]* Bát-nhã ba-la-mật-đa kinh 般若波羅蜜多經; S: *prajñāpāramitā-sūtra*; cũng được gọi là Ma-ha bát-nhã ba-la-mật-đa kinh, dịch nghĩa là Huệ đáo bỉ ngạn kinh, ‘Kinh với trí huệ đưa người qua bờ bên kia.’ Là một bộ kinh bao gồm khoảng 40 bài kinh Đại thừa được gọi chung dưới tên này với nội dung, mục đích hướng dẫn hành giả đạt được trí Bát-nhã (s: *prajñā*). Bộ kinh này là một phần quan trọng của bộ kinh Phương đẳng (s: *vaipulya-sūtra*), có lẽ được ghi lại khoảng đầu Công nguyên. Ngày nay, phần lớn kinh này chỉ còn trong dạng chữ Hán hoặc chữ Tây Tạng, không mấy còn trong dạng Phạn ngữ (sanskrit). Trong bộ kinh này thì hai tập *Kim cương bát-nhã ba-la-mật-đa kinh* (s: *vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*) và *Ma-ha bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh* (s: *mahāprajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*) là nổi tiếng nhất, đã được dịch ra nhiều thứ tiếng, kể cả Anh, Pháp và Đức ngữ. Luận sư quan trọng nhất của kinh Bát-nhã là Long Thụ. Bộ kinh này có tính giáo khoa rất cao, tương tự như các bộ kinh văn hệ Pāli. Phần lớn các bài kinh là những lời khai thị cho Tu-bồ-đề (s, p: *subhūti*), được Phật thuyết giảng trên đỉnh Linh Thụ (s: *grdhrakūṭa*). Phần cổ nhất của kinh này là *Bát-nhã bát thiên tụng* (s: *aṣṭasāhasrikā*) – 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.

Những kinh điển trong Bát-nhã bộ còn nguyên văn Phạn ngữ:

1. *Adyardhaśatikā-prajāpāramitā*: *Bát-nhã lí thú phần*;
2. *Aṣṭasāhasrikā-p.* : *Bát thiên tụng bát-nhã hay Tiểu phẩm bát-nhã*;
3. *Mahāprajñāpāramitā-hṛdaya*: *Ma-ha bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh*;
4. *Mañjuśrīparivarta-p.* = *Saptaśatikā-p.*: *Văn-thù Sư-lị sở thuyết bát-nhã ba-la-mật kinh, gọi ngắn là Văn-thù bát-nhã kinh*;
5. *Pañcaviṃśatisāhasrikā-p.*: *Nhị vạn ngữ thiên bát-nhã tụng, hoặc Đại phẩm bát-nhã kinh, hoặc Phóng quang bát-nhã*;
6. *Śatasāhasrikā-p.*: *Đại bát-nhã sơ phần*;
7. *Suvikrāntavikrāmīparipṛcchā-p.* = *Sārdhadvisāhasrikā-p.*: *Thắng Thiên vương bát-nhã ba-la-mật kinh*;
8. *Vajracchedikā-p.* = *Trisatikā-p.*: *Kim cương bát-nhã ba-la-mật-đa*.

[105] Điều này mặc dù ý kiến chính thống cho rằng Thập vạn tụng Bát-nhã kinh (*Śatasāhasrikā*) đã được rút gọn lại thành *Nhị vạn ngữ thập tụng Bát-nhã kinh* (*Pañcaviṃśati*), thành *Bát thiên Bát-nhã tụng* (*Aṣṭa*), v.v... Xem AAA. p. 14. *Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa* (*Mahāprajñāpāramitā Sūtra*) được sắp xếp từ *Thập vạn tụng Bát-nhã kinh* (*Śatasāhasrikā*) (dài 100.000 bài kệ tụng) cho đến *Bát-nhã Tâm kinh* (*Prajñāpāramitā Hṛdaya Sūtra*) chỉ gồm vài dòng: bản kinh này ít nhiều gì chỉ là một đà-la-ni. Các ấn bản của hệ kinh Bát nhã này là:

1. *Thập vạn tụng Bát-nhã kinh*, Bib. Indica, (1902-13), Chương 1-13 hay ít nhất $\frac{1}{4}$ đã được ấn hành từ lâu.
2. *Nhị vạn ngữ thập tụng Bát-nhã kinh* (*Pañcaviṃśati*), được biên tập lại để thích ứng với *Abhisamayālaṃkāra*, Dr. N. Dutt biên tập trong Calcutta Oriental Series, 1934. Phần đầu của *Abhisamayā* hay khoảng chừng $\frac{1}{3}$ tác phẩm đã được ấn hành. Bản gốc *Nhị vạn ngữ thập tụng Bát-nhã kinh* tiếng

Sanskrit dường như đã bị thất lạc, chỉ còn lưu hành bản tiếng Tây Tạng.

3. *Aṣṭādaśa* (chỉ những đoạn rời). Do Bidyabinod (1927) và Sten Konow (1942) biên tập trong *Memoirs of the Arch. Survey of India*, Nos. 32 & 69 respy.

4. *Daśasāhasrikā*. Bị mất nguyên bản; Chương I và II đã được phục hồi từ tiếng Tây Tạng sang tiếng Sanskrit do Sten Konow, Oslo, 1941.

5. *Bát thiên Bát-nhã tụng* (*Aṣṭasāhasrikā*), bản hoàn chỉnh được R. Mitra biên tập trong *Bib. Indica*(1888) và Wogihara biên tập, Tokyo, 1932-35.

6. Bản tóm tắt hay bản gốc của *Aṣṭā* chính là *Ratnaguṇasamcaya Gāthā* Gồm khoảng chừng 300 bài kệ tụng tiếng Sanskrit. Do Obermiller biên tập. *Bib. Buddhica*, 1937.

7. *Thắng Thiên vương bát-nhã ba-la-mật kinh* (*Suvikrāntavikrāmīparipṛcchā; Sārdhadvisāhasrikā*); hai chương đầu đã được Matsumoto biên tập; ch. I (Bonn, 1932); ch. II (Kahle Studien, 1935.)

8. *Mañjuśrīparivarta-p.* = *Saptaśatikā-p.*: *Văn-thù Sư-lị sở thuyết bát-nhã ba-la-mật kinh*, gọi ngắn là *Văn-thù bát-nhã kinh*. Tucci biên tập trong *Mem. d. R. Acc. N. dei Lincei*, Vol. XVII, Rome, 1923; Chỉ còn phần thứ nhất. Do J. Masuda sửa chữa và biên tập trong *Taisho Uni*, Journal, 1930, Tokyo.

9. *Kim Cang* (*The Vajracchedikā*; thường gọi là *Diamond Sūtra*) Max Müller biên tập, Oxford, 1881.

10. *Adyardhaśatikā-prajāpāramitā: Bát-nhã lí thú phần*; Do E. Leumann biên tập (*Zur nordarischen Sprache und Literatur*, Strassburg, 1912; và Izumi, Toganoo biên tập, và Wogihara, biên tập Kyoto, 1917.

11. *Bát-nhã Tâm kinh* (*Prajñāpāramitā Hṛdaya Sūtra*), rõ ràng đây là bản kinh Bát-nhã thông dụng nhất, đã được biên tập và phiên dịch nhiều lần do nhiều học giả khác nhau: do Max Müller, Oxford, 1884; do Shaku Hannya trong *Eastern Buddhist*, 1922-23; do D. T. Suzuki trong chuyên luận *Essays*

in *Zen Buddhism*, 1934; và do E. Conze trong *JRAS*, 1948. Khá nhiều thông tin chi tiết và toàn diện về các bản kinh này và bản kinh khác trong kinh hệ Bát-nhã hiện chỉ còn lưu hành trong ấn bản tiếng Hán và Tây Tạng được đưa ra do Matsumoto trong tác phẩm của ông nhan đề *Die Prajñāpāramitā Literatur*, Bonner Orien. Studien, Heft. I, 1932.

Có rất nhiều vấn đề đa dạng liên quan đến kinh hệ Bát-nhã. Đề cập đến chỉ một vài vấn đề: mối tương quan của những bản kinh khác nhau đã được duyệt xét lại, sự sắp đặt các tầng lớp (stratifications) khác nhau để qua đó, mỗi bản kinh phải đưa ra một niên đại chính xác cho chính nó, và sự phân tích về mặt giáo lý cho nội dung từng bộ kinh, v.v... Một nền văn học luận giải đồ sộ cũng đã phát sinh từ đây. Nhiều bộ luận bằng tiếng Hán và Tây Tạng, đặc biệt là tiếng Tây Tạng. Bộ luận *Abhisamayālaṅkāraloka* của Haribhadra (G.O.S. No. LXII, Baroda) cũng là một luận giải phong phú từ kinh *Abhisamayālaṅkāra* và *Bát thiên Bát-nhã tụng*.

[106] *Die Prajñāpāramitā Literatur* pp. 4, 22 (Nanjio No. 5, *Daśasāhasrikā* tương tự như bản kinh *Aṣṭa* của chúng ta).

[107] Hán: Cửu pháp kinh; e: Nine Dharmas.

Tất cả 9 bộ kinh này đều đã được ấn hành. Các bộ Kinh như *Kinh Pháp Hoa*, *Kinh Lăng-già*, *Kinh Kim Quang Minh* (*Suvarṇaprabhāsa*) và *Nguyệt Đăng Tam-muội Kinh* (*Samādhirāja*) đã được biên tập hơn hai lần.

[108] Xem *Hist. of Ind. Lit* Vol. II, p. 304.

[109] Nguyệt Xứng đề cập đến Kinh này như là *Nguyệt Đăng Tam-muội Kinh* (*Samādhirāja*), trong khi Tịch Thiên gọi Kinh này là *Candra-Pradīpa-sūtra* theo danh xưng của đương cơ chính yếu trong kinh. Phần này (Chương I-XVI) đã được biên tập với sự phê phán với lời giới thiệu và chú thích của N. Dutt như là một phần của ấn bản *Gilgit MSS*. Ấn bản trước đó của kinh này, được Buddhist Text Society, Calcutta ấn hành, là có nhiều sai sót và chưa hoàn chỉnh. K. Regamney đã ấn hành 3 chương VIII, XIX, và XXII của kinh này,

Warsaw, 1938. Điểm đặc sắc của lập trường Trung quán được phát biểu như sau:

astīti nāstīti ubhe'pi antā tasmād ubhe anta vivarjaynayitvā madhye'pi sthānam na karoti paṇḍitaḥ, IX 27.

Sự phân biệt giữa liễu nghĩa (nītārtha) và bất liễu nghĩa (neyārtha) cũng được nêu ra một cách rất rõ ràng (VII 5, Gilgit MSS, Vol. II, p. 78).

[110] Trong lời giới thiệu rất uyên bác cho ấn bản của kinh này, Tiến sĩ B. Bhattacharya đã phân tích về niên đại và nguồn gốc tác giả của *Nhất thiết Như Lai Kim cang tam nghiệp tối thượng bí mật đại giáo vương kinh* (*Tathāgata-guhyaka*) hay *Guhya Samāja*. Sau phần phân tích chu đáo, học giả này kết luận rằng ‘Tuy nhiên, rất có khả năng là Vô Trước (Asaṅga) thuộc thế kỷ thứ III Stl. là tác giả của *Nhất thiết Như Lai Kim cang tam nghiệp tối thượng bí mật đại giáo vương kinh* (*Tathāgata-guhyaka*).’ (p. XXIV).

[111] Thuộc *Kinh Đại Bảo tích* (*Ratnakūta*), Phổ Minh Bồ-tát hội. *Kinh Ca-diếp sở vấn* (*Kāśyapa Parivarta*), ấn bản của Baron A, von Staël-Holstein, Shanghai, 1926.

[112] Ibid. pp. 82-90. Chú thích được trích dẫn nhiều nơi trong sách này.

[113] Tạng Kanjur liệt kê 49 bản kinh thuộc bộ loại này. *Cat. of the Tibetan Buddhist Canons* (Nos. 45-93) thuộc Đại học Tōhoku University.

[114] *Kinh Đại Bảo tích*, hội thứ 16.

[115] E: it is as it is always.

[116] *Madhyamaka* hay *Madhyamaka Darśana* là thuật ngữ có thể dùng thế cho nhau, và có lẽ là thuật ngữ được dùng sớm hơn để chỉ cho Trung đạo (Middle Way) của Long Thụ; nó xuất phát từ *Madhya* (*Middle*) kết hợp thêm tiếp vĩ ngữ *taddhita*, được dùng cho cả hệ thống triết học và những người chủ trương. Các tác giả ngoài Phật giáo lúc nào cũng đề cập đến hệ thống triết học và những người chủ trương là *Mādhyamika*. Long Thụ và ngay cả Thánh Thiên dường như đã không dùng cả hai thuật ngữ này.

[117]* S: prāsaṅgika: Cụ duyên tông 具緣宗; cũng được gọi là Ứng thành tông (應成宗); Qui mậu biện chứng phái

[118]* Phật Hộ; C: fóhù; J: butsugo; S: buddhapālita; Là Luận sư kiệt xuất của Trung quán tông của Đại thừa Ấn Độ. Sư nổi tiếng với sự phát triển pháp biện chứng phủ định để chứng minh khái niệm về Tính không, và cách biện chứng này đã dẫn đến những điểm bất đồng với các Đại luận sư Trung quán như Thanh Biện (bhāvaviveka, 490-570), nhưng lại có những điểm hoà đồng với những hàng hậu bối như Nguyệt Xứng (candrakīrti, –650). Một vài quan điểm đối lập quan trọng trong truyền thống rộng rãi của Trung Quán tông có thể được thấy qua những quan điểm bất đồng giữa Thanh Biện và Phật Hộ: trong khi Thanh Biện dùng luận lí học để khẳng định chân lí Tính không theo lập trường xác định, Phật Hộ từ chối giá trị của việc dùng tiền đề luận lí học, và quan điểm này của sư dẫn đến một sự từ khước mọi quan điểm tích cực, mọi lập trường có tính chất khẳng định nói chung. Lập trường của hai vị Phật Hộ và Nguyệt Xứng sau này kết thúc ở sự phân phái Trung luận ra một nhánh mới gọi là Qui mậu biện chứng phái (歸謬論證派; s: prāsaṅgika). Sư có để lại một bài luận quan trọng về Trung quán luận của Long Thụ với tên *Phật Hộ căn bản trung sơ (buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti)*, còn được giữ lại trong Tạng ngữ.

[119]* Thanh Biện: áp dụng luận lí 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. Cho Trung quán tông thì việc Thanh Biện đưa những quan niệm trung tâm của Duy thức tông vào – tất nhiên là có biến đổi đôi chút chỉ làm thêm phong phú và thúc đẩy sự phát triển. Tất nhiên

qua đó Thanh Biện có nhiều sai biệt với các luận sư khác, như về thể tính của ý thức, sư xem nó chỉ là một phần của thể giới hiện tượng.

[120] Nguyệt Xứng (月稱; candrakīrti) thì cố gắng trở về với giáo lý nguyên thủy của Long Thụ. Sư tự xem mình là người thừa kế Phật Hộ và từ chối quan điểm của Thanh Biện, từ chối đưa ra bất cứ một hệ luận nào vì cho rằng Trung quán tông đích thật không chủ trương một quan điểm nào cả. Sư soạn một bài luận giải tác phẩm Trung quán luận của Long Thụ và trong đây, sư chứng minh hệ thống của Phật Hộ là đúng. Với xác nhận này, sư phản ứng những quan điểm được Thanh Biện đề ra để bài xích một vài điểm trong hệ thống của Phật Hộ. Sư nêu rõ là một người có quan điểm trung dung không nên đề ra những luận tam đoạn (三段論法; Tam đoạn luận pháp; e: syllogism) độc lập mà trong đó, cả ba chi của một luận điểm tự lập, tự khởi.

[121]* Quy kết bội lý 歸結背理. Phương pháp bác bỏ một luận đề bằng cách chứng minh, nếu lý giải chính xác theo từng chữ, nó sẽ dẫn đến một cách vô lý; hay còn được gọi là phương pháp chứng minh đảo ngược. Những nghịch lý này cũng được ghi nhận như là nguồn gốc của biện chứng pháp được Socrates sử dụng.

[122]* Tịch Hộ (寂護; śāntarakṣita) và môn đệ là Liên Hoa Giới (蓮華戒; kamalaśīla). Thời đó, hai vị này đại diện cho tông Trung quán-Duy thức (yogācāra-svātantrika-mādhyamika), đưa những quan điểm Duy thức vào giáo lý của Long Thụ. 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.

[123] Max Walleser (*Life of Nāgārjuna, Asia Major* Hirth Ann. Vol.) viết trong một nguồn cảm hứng hoài nghi về tính chất lịch sử của Long Thụ: ‘Sự phát triển mang tính hệ thống của tư tưởng tánh không được thừa nhận qua Kinh Bát-nhã ba

la-mật-đa được đưa ra với sự kết nối với danh xưng của nhân vật mà chúng ta không thể nói một cách xác định là ông ta có thực sự hiện hữu hay không, lại càng không thể cho rằng ông ta là tác giả những tác phẩm được gán cho ông. Danh xưng này là Long Thụ.’ (p. 1). Có thể, giải thích theo khuynh hướng Trung Hoa và Tây Tạng được học giả này sử dụng đã nhầm lẫn với Long Thụ nhà giả kim (Alchemist) và Long Thụ nhà chú thuật (Tāntrika).

[124] Xem Buston—Vol. II, pp. 122 ff.

[125] Chứng cứ lịch sử đáng tin cậy là có giá trị khi liên kết Long Thụ với dấu tích của đại Tu viện Phật giáo và đền thờ Nāgārjona ở vùng Ấn-đạt-la (Āndhra). Xem *Buddhist Remains of Āndhra*, pp. 53-63.

[126] ‘Phải đồng ý rằng ngay cả đến ngày nay, yêu cầu xác định cuộc đời của Long Thụ hoàn toàn vẫn còn trong nghi vấn, về phía các nguồn tư liệu mâu thuẫn về truyền thống, luôn luôn giả định rằng tác giả của danh xưng này là tồn tại. (Walleser, *ibid*, p. 6).

‘Đây là một giả thuyết có tác dụng tốt, dù không phải như vậy, ông ta sống vào nửa sau thế kỷ thứ 2 stl. (H.I.L. Vol. II, p. 342).

[127] Đây là luận văn quan trọng của hệ thống triết học Trung quán; nó có tầm ảnh hưởng và quan trọng có thể so sánh với Kinh Phạm võng (Brahma Sūtras) hay Chính lý kinh (Nyāya Sūtras). Bộ luận này cùng với Minh cú luận (Prāsannapadā) đã được biên tập bởi Buddhist Text Society Calcutta và do L. de Vallee Poussin trong Bibliotheca Buddhica No. IV, 1913. Ấn bản gần đây là công trình rất giá trị của giới học giả. Toàn bộ luận gồm 27 phẩm, bắt đầu với phẩm Quán Nhân duyên (Pratyaya Parīkṣa) và kết thúc với phẩm *Quán tà kiến (Drṣṭi Parīkṣa)*; gồm tất cả 448 kệ tụng. Mỗi phẩm là mỗi khảo sát về một phạm trù riêng biệt của phạm trù hay học thuyết. Những học thuyết thuộc về hệ thống A-tỳ-đạt-ma là đối tượng bị phê phán chủ yếu ở đây. Tám luận giải đã được tạo ra bởi những Luận sư danh tiếng: Long Thụ (Akutobhaya), Phật Hộ

(Buddhapālita), Thanh Biện (Bbhāvaviveka) với *Bát-nhã đẳng* (*Prajñāpradīpa*); Đức Huệ (Guṇamati), An Huệ (Sthiramati), Nguyệt Xứng (Candrakīrti) với *Minh cú luận* (*Prasannapadā*); Deva Śārman với Sītābhyudaya và Guṇasrī. Tất cả các bộ luận, ngoại trừ *Minh cú luận* của Nguyệt Xứng, nguyên bản đều bị thất lạc, chỉ còn được lưu giữ trong bản tiếng Tây Tạng. Theo Wassilief (Stcherbatsky trích dẫn trong tác phẩm *Nirvāṇa*, p. 66), ‘tính xác thực của bộ luận (Akutobhaya) bị nghi ngờ ngay cả đối với những người Tây Tạng cả tin.’ Một số phẩm đã được Stcherbatsky dịch sang Anh ngữ, phẩm I & XXV. Và Phẩm V, XII-XVI do Schayer dịch sang Đức ngữ.

[128] Có luận giải về *Thất thập không tánh luận* (*Śūnyatā Saptati*), một của Long Thụ, hai là của Nguyệt Xứng và ba là của Parahita—đã bị thất lạc nguyên bản nhưng còn lưu giữ bản tiếng Tây Tạng (Mdo. XVII 4). Một bài kệ từ *Thất thập không tánh luận* (paṭaḥ kāraṇataḥ siddhaḥ, v.v...) được trích dẫn trong *Căn bản trung quán luận tụng*, p. 89.

[129] Còn được lưu giữ trong bản tiếng Hán và Tây Tạng. Phil. Schaefier dịch từ bản tiếng Hán sang tiếng Đức, Heidelberg, 1923. Nguyệt Xứng đã trích dẫn từ luận này một nửa bài kệ: *tat tat prāpya yad utpannam notpannam tat svabhāvataḥ* (MKV. pp. 9 & 10.)

Để xác quyết ý nghĩa chân xác của Duyên khởi là đáng tin.

Một bài kệ khác từ *Lục thập như lý luận* (hetutaḥ sambhavo yeṣāṃ) được trích trong MKV. (p. 413) và trong BCAP. (p. 583), và một bài kệ có hơi khác trong BCAP.(p. 500). Một bản sao của ý tưởng này được tìm thấy trong BCA. IX, 145.

[130] *Hồi tránh luận* (*Vigraha-Vyāvartanī*). Do K. P. Jayaswal và R. Sankrityayana, biên tập, Appendix to J.B.O. R.S. Vol. XXII : Được G. Tucci dịch sang Anh ngữ từ bản tiếng Hán trong *Pre-Dinnāga Buddhist Texts*, G.O.S.No. XLIX. Có lẽ tác phẩm này được biên soạn sau *Căn bản trung quán luận tụng*. Vì *Hồi tránh luận* trích dẫn *Căn bản trung*

quán luận tụng: vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate.
V.v...

[131] MKV. p. 25: vigrahavyāvartanyā vṛtim kurvatāpy
ācāryeṇa prayoga- vākyānabhidhānāt.

[132] VV 37 = MK VII 12; VV 38. 39, 40 = MK VII 9, 10,
11.

[133] Theo Tāranātha, chỉ có 5 bộ luận trên là của Long Thụ.
Một số người cho tác phẩm thứ 6 là *Akutobhaya*, nhưng điều
này sai lầm. Bộ luận này không phải của Long Thụ. Xem
Obermiller–*Doc. of Prajñā-pāramitā*, pp. 4-5.

[134] Tác phẩm này được sử dụng trong giải thích của chúng
tôi về học thuyết Trung quán. G. Tucci đã biên tập luận văn
với sự phiên dịch một vài đoạn trong J.R.A.S.1934» 1936.
(Chỉ có Phần 1, 2 và 4 chưa hoàn chỉnh).

[135] *Bốn bài tán ca (Catuḥ Stava)* được trích dẫn nhiều nơi
trong MKV. pp. 55. 64, 215 và trong BCAP (nhiều chỗ).
Những trích dẫn này được sử dụng trong tác phẩm này. Tán
ca *Nairaupamyā* và *Paramārtha* đã được Tucci biên tập trong
J RAS (1932), pp. 312ff. Prabhubhai Patel đã phục hồi toàn
bộ *Bốn bài tán ca (Catuḥ Stava)* từ tiếng Tây Tạng sang tiếng
Sanskrit trong IHQ. Vol. VIII (1932), pp. 316-331; 689-705).
Theo Patel, nhan đề của bốn tán ca là: *Nirupama, Lokātita,*
Acintya and Stutyatīta.

[136] Bản văn bằng tiếng Tây Tạng do Poussin biên tập và
phiên dịch là phần phụ lục Appendix IV trong tác phẩm của
ông nhan đề *Theorie des douze Causes*, Gand. 1913. Pt. N.
Aiyaswami đã phiên dịch tác phẩm này sang Anh ngữ từ bản
tiếng Hán (Taishō, Vol. XXXII, 1654) trong K, V.
Rangaswami Aiyangar Com. Vol. pp. 485-91. Luận giải về
tác phẩm này của Ullangha có nhan đề
Pratītyasamutpādaśāstra Đã được V. Gokhale dịch từ bản
tiếng Hán, Bonn, 1930.

[137] BCAP. p. 389.

[138] BCA. V. 106: *saimkṣpeṇāthavā paśyet*
Sūtrasamuccayam; *ārya-Nāgārjunābaddham dvitīyam ca*
prayatnataḥ.

[139] Ông Anukulchandra Banerjee trong một ghi chú cho chủ đề này, ông đã kết luận I.H.Q. Vol. XVII, pp. 121 ff., Ông đã nêu ra một thông tin quý báu về tác phẩm này. Ông kết luận: ‘Từ những chứng cứ này, rõ ràng có hai bản *Kinh điển tập yếu (Sūtra Samuccaya)*, một của Tịch Thiên và một của Long Thụ, và điều Tịch Thiên cho rằng tác phẩm của Long Thụ là quan trọng nhất và đề nghị nên nghiên cứu tác phẩm đó kỹ lưỡng hơn tác phẩm của mình.’ (p. 126).

[140] Buston. Vol. II, p.

[141] Bản tiếng Sanskrit khôi phục lại, biên tập từ bản tiếng Tây Tạng và tiếng Hán, và bản dịch tiếng Anh của Giáo sư Vidhushekhar Bhattacharya, Sāntiniketan. Ý kiến chung quy của các học giả về tác phẩm này là của một người tên Long Thụ khác, sống vào thế kỷ thứ VII. Tác phẩm này tuy vậy, được trích dẫn trong *Jñānasiddhi*.

[142] *Bhavasamkrānti Śāstra* của Long Thụ, phục hồi sang bản Sanskrit do Pt. Aiyāswāmi Sāstri, Adyar, 1938. Như có vài bài kệ trích dẫn từ tác phẩm này. Chẳng hạn, ‘*na cakṣuḥ prekṣate rūpam*, v.v...) đây phần lớn có lẽ đúng là tác phẩm của Long Thụ.

[143] Tác phẩm gồm 260 châm ngôn, Major W. L. Campbell. phiên dịch và biên tập. Calcutta xuất bản năm 1919. Không có điểm gì đặc biệt Phật pháp về tác phẩm này.

[144] Kasawara và Max Müller biên tập. Oxford xuất bản năm 1885. Đây chỉ là bản chú giải thuật ngữ chuyên môn Phật học.

[145] ‘Không có cơ sở để bác bỏ Long Thụ là tác giả của của các bộ Luận: *Đại trí độ luận (Mahāprajñāpāramitā sūtra śāstra)* và *Thập trụ tì-bà-sa luận (Daśabhūmi vibhāṣā Śāstra)*. Bản dịch Đại trí độ luận sang tiếng Pháp của Giáo sư Lamotte đang tiến hành và đã được xuất bản 2 quyển (pp. 1-1118) (Louvain, 1944, 1949). Tiểu luận ngắn, *Ekaśloka*

Śāstra, chỉ còn trong bản tiếng Hán, được soạn thảo để chứng minh thực tánh (svabhāva) tức vô tánh (abhāva), có lẽ đúng là đã gán cho Long Thụ. H.I.L. Vol. II, p. 348. Bản này đã được Edkins dịch sang tiếng Anh (*Chinese Buddhism*, pp. 302-317) và được R. R. Iyengar phục hồi sang tiếng Sanskrit, *Mysore Univ. Journal*. 1, 2; 1927.

[146] Xem *Supra*-pp, 55-6 n.

[147] Phục hồi của Giáo sư V. Bhattacharya về Tứ bách luận (*Catuhśataka*) Intr. XIX. Tiến sĩ N. Dutt nghi vấn về tính xác thực của những sự kiện này, và Giáo sư Bhattachaiya trả lời sự phê bình. Xem I.H.Q. ix (1933) pp. 18 ff. và 193 ff.

[148] H.I.L. Vol. II, p. 350.

[149] Những đoạn rời bị lẫn lộn với vṛtti, được phát hiện và ân s hành do

MM. Pt. H.P. Śāstri, *Memoirs of the A.S.B*, Vol. III. No. 8. pp. 449-514. Ấn bản này gồm chỉ 129 bài kệhay chừng 1/3 toàn thể bộ luận.

[150] Phần II, Phẩm VIII-XVI, được phục hồi và biên tập với những trích dẫn phong phú từ luận giải của Nguyệt Xứng do Giáo sư Vidhusekhar Bhattacharya, Visvabharati, 1931. Tác phẩm này phát triển như là một phê phán về việc phục hồi của do Tiến sĩ P. L. Vaidya thực hiện trong tác phẩm của ông nhan đề *Études sur Ārya Deva et son Catuh Śataka*, Paris, 1923. Giáo sư Bhattacharya trước đó cũng đã phục hồi Phẩm thứ VII trong *Proc. of IV Oriental Conference* (Allahabad, 1926) pp. 831 ff. Tôi đã do dự khi sử dụng phần phục hồi của vị học giả trứ danh này trong trình bày về hệ thống triết học Trung quán.

[151] Về số lượng các bài kệ và sự sắp đặt từng phẩm, xin xem Lời tựa cho các phẩm rời của Catuh Satikā được trích dẫn ở trên và Dẫn nhập của Tiến sĩ Vaidya cho lần phục hồi của ông (*Études*).

[152] Xem các Phẩm. IX, X, XI của CS.

[153] sad asat sadasac ceti yasya pakṣo na vidyate; upālabhaś cireṇāpi tasya vaktum na śakyate. CS, XVI 25.

[154] Giáo sư G. Tucci in dịch trong *Pre-Diñnāga Buddhist Texts an Logic*, G.O.S. XLIX. Baroda.

[155] *Akṣara Śatakam* –Một trăm mẫu tự– một cuốn sách giáo khoa về tư tưởng Trung quán do Thánh Thiên biên soạn. Theo tài liệu tiếng Hán và Tây Tạng. V. Gokhale dịch; Heidelberg xuất bản năm 1930.

[156]* Hán: Qua-hạp-lý 戈合理

[157] *Akṣara Śatakam* , p. 14.

[158] Giáo sư F. W. Thomas đã biên tập bản văn và Luận giải tiếng Sanskrit được phục hồi từ bản tiếng Hán và Tây Tạng, cùng với bản dịch tiếng Anh trong J.R.A.S. 1918, pp. 267-310. Trong phần ghi chú là đề tựa cho bản dịch này, Thomas bàn luận về tính xác thực của tác phẩm và tính chất khác thường của nhan đề.

[159] Các bản rời được phát hiện và biên tập do MM. Pt. H. P. Shastri, JASB, 1898, pp. 178-184; Prabhuphai Patel biên tập, Visvabharati Series 1933, 1949. Tác phẩm thuộc Kim cương thừa. Xem I.H.Q. ix (1933) pp. 705 và dẫn nhập cho ấn bản của ông về thảo luận nội dung và tính xác thực của tác phẩm này của Patel.

[160] Giáo sư V. Bhattacharya trích dẫn một song đoạn từ bản này (Basic Conception, p. 11). Song đoạn này được trích dẫn lại trong TSP. pp. 72, 878.

[161] Xem Kimura: *Hīnayāna and Mahāyāna* pp. 28-9 and 350.

[162]* Phật Hộ; C: fohù; J: butsugo; S: buddhapālita; Là Luận sư kiệt xuất của Trung quán tông của Đại thừa Ấn Độ. Sư nổi tiếng với sự phát triển pháp biện chứng phủ định để chứng minh khái niệm về Tính không, và cách biện chứng này đã dẫn đến những điểm bất đồng với các Đại luận sư Trung quán như Thanh Biện (清辯; s: bhāvaviveka, 490-570), nhưng lại có những điểm hoà đồng với những hàng hậu bối như Nguyệt Xứng (月稱; s: candrakīrti, ~ 650). Một vài quan điểm đối lập quan trọng trong truyền thống rộng rãi của Trung Quán tông có thể được thấy qua những quan điểm bất

đồng giữa Thanh Biện và Phật Hộ: trong khi Thanh Biện dùng luận lí học để khẳng định chân lí Tính không theo lập trường xác định, Phật Hộ từ chối giá trị của việc dùng tiền đề luận lí học, và quan điểm này của sư dẫn đến một sự từ khước mọi quan điểm tích cực, mọi lập trường có tính chất khẳng định nói chung. Lập trường của hai vị Phật Hộ và Nguyệt Xứng sau này kết thúc ở sự phân phái Trung luận ra một nhánh mới gọi là Qui mậu biện chứng phái (歸謬論證派; Sư có để lại một bài luận quan trọng về Trung quán luận của Long Thụ với tên Phật Hộ căn bản trung sở (buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti), còn được giữ lại trong Tạng ngữ.

[163] Về niên đại, quan điểm N.Peri là vào nửa đầu thế kỷ thứ V stl. (*A propos de la date de Vasubandhu j'ai place Buddhapālita dans la premiere moitié du cinquième siècle – 1st half of the 5th century A.D.*) BEFEO, 1911, như được trích dẫn trong tác phẩm của Tiến sĩ Vaidya *Études sur Āryadeva*, v.v.... p. 17. Winternitz đồng ý với niên đại này. H.I.L. Vol. II, p. 362.

[164]* Thanh Biện 清辯; S: bhāvaviveka, bhavya; Một Luận sư quan trọng của tông Trung quán (s: mādhyamika), sống khoảng giữa 490 và 570. Sư sinh tại Nam Ấn Độ, theo học giáo lí của Long Thụ (nāgārjuna) tại Ma-kiệt-đà (magadha). Sau đó Sư trở về quê hương và trở thành một luận sư danh tiếng. Trong các tác phẩm được dịch ra chữ Hán và chữ Tây Tạng (phần lớn của nguyên bản Phạn ngữ đã thất truyền), Duy thức tông (s: vijñānavāda, yogācāra) là đối tượng bị Sư chỉ trích. Là người sáng lập hệ phái Trung quán-Y tự khởi (中觀依自起; mādhyamika-svātantrika), một trong hai trường phái của Trung quán, Sư cũng đã kích Phật Hộ, người sáng lập hệ phái Trung quán-Cụ duyên (中觀具緣; prāsaṅgika-mādhyamika) bằng một phương pháp suy luận biện chứng trên cơ sở nhân minh học (s: hetuvidyā), Nhận thức học (s: pramāṇavāda). Vào thế kỉ thứ 8, trường phái của Sư được Tịch Hộ (s: śāntarakṣita) biến thành phái Trung quán-Duy thức (mādhyamika-yogācāra). Các trứ tác của Sư (trích):

1. Đại thừa chương trần luận (mahāyānatālaratnāsāstra), Huyền Trang dịch; 2. Bát-nhã đẳng luận thích (prajñāpradīpa, cũng có tên prajñāpradīpa-mūlamadhyamaka-vṛtti), Ba-la-phả Mật-đa dịch; 3. Trung quán tâm luận tụng (madhyamakahrdayakārikā), Tạng ngữ; 4. Trung quán tâm quang minh biện luận (madhyamakahrdaya-vṛttitarkajvālā), chú giải Trung quán tâm luận tụng (madhyamakahrdayakārikā), Tạng ngữ; 5. Trung quán nhân duyên luận (madhyamikapratītyasamutpāda-sāstra), Tạng ngữ; 6. Nhập trung quán đẳng luận (madhyamakāvatārapradīpa), Tạng ngữ; 7. Nhiếp trung quán nghĩa luận (madhyamārtha-saṃgraha), còn bản Tạng ngữ và Phạn ngữ; 8. Di bộ tông tinh thích (nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna), chỉ còn lưu lại trong Tạng ngữ, nói về các tông phái Phật giáo sau khi Phật diệt độ đến thời Thanh Biện, rất giống Di bộ tông luận luận (samayabhedavyūhacakraśāstra) của Thế Hữu (vasumitra).

[165] ācārya-Bhāvaviveko dūṣṇam āha: tad atra prasangavākyatvāt, etc.

MKV. p. 36. Xem thêm pp. 38. 14-15.

[166] angīkṛta-madhyamaka-darśanasyāpi yat
svatantraprayoga-vākyābhidhānam ... asya
tārkikasyopalakṣyate. MKV. p. 25.

[167] ātmanas tarkaśāstrātikauśalamātram āviścikīrṣayā.
MKV. p. 25. tasmāt priyānumānatām evātmana ācāryaḥ
prakaṭayati, MKV. p. 16.

[168] iti paravyākhyānam anūdyā dūṣṇam abhidhatte, tasya
parapakṣānuvādākauśalam eva tāvat sambhāvya. MKV. p.
8; pp. 9-10.

[169] Xem MKV. pp. 351-3. Nguyệt Xứng kết luận như thế
này về Thanh Biện: tad ayam ācāryo yathaivamvidhe viṣaye
nācārya-matānuvartī tathā pratipāditaṁ Madhyamakāvatāre
'dūrangamāyām tu dhiyādhika ity atreti na punas tad dūṣane
yatna āsthīyate.

[170] Xem AAA. trang. 120: ārya Nāgājunapādās tan-matānusārinas caikayānanaya-vādina āhuḥ. 'labdhvā bodhidvayam' . . . v.,. Xem *infra* Chapter X.

[171] Poussin đã dịch tác phẩm Mahāyānatālaratna Śāstra của Thanh Biện sang tiếng pháp (*Le Joyau dans la Main*) trong MCB ii (1932-33) pp. 68-138. Học giả N. Aiyāswāmi Śāstri đã phục hồi tác phẩm này từ bản dịch tiếng Hán của Huyền Trang (Nanjio, 1237, Taisho, 1578) sang tiếng Sanskrit với nhan đề *Karatalaratna (The Jewel in Hand)* Visva-Bharati, Santiniketan, 1949.

[172] *Karatalaratna*, p. 34.

[173] Hán dịch: không hoa; e: sky-lotus.

[174] *Ibid*—p. 35.

[175] *Ibid*—pp. 40 ff.

[176] *Ibid*, p. 42.

[177] *Karatalaratna*, p. 43.

[178] *Ibid*—pp. 44 ff.

[179] *Ibid*—pp. 49-51

[180] *Ibid*—pp. 56 ff.

[181] *Ibid*—pp. 62 ff

[182] Theo Stcherbatsky (*Nirvāṇa* , p. 66) hai quán quân lừng danh của hệ thống tư tưởng Trung quán đã ra đời ở miền Nam. Phật Hộ là tác giả của *Madhyamakavṛtti* (Bản tiếng Tây Tạng còn một phần trong Bib. Buddhica); chúng ta không còn có tác phẩm nào của ngài. Bát-nhã đăng (*Prajñāpradīpa*) (Bản tiếng Tây Tạng còn một phần trong Bib. Buddhica) chính là tên luận giải của Thanh Biện.

[183] * Hán: 思擇明論

Đây là một tự chú giải về *Trung quán tâm luận tụng (Madhyamaka-Hṛdaya-kārikā)* của chính Thanh Biện, có lẽ (*Madhyamaka-hṛdaya-vṛttitarkajvālā Tattvāmṛtāvatāra* là tên gọi khác của luận này. (Xem trang. 58 & 76 trong *Karatalaratna* của Thanh Biện). Một bản *Tư trạch minh luận (Tarkajvāla)* bằng tiếng Sanskrit trên *palm-leaf MS* được R. Sanskritayana phát hiện trong Tu viện Shalu Monastery

(Tibet) năm 1936. Một bản sao do ông thực hiện từ bản chính thức này, và hiện nay đang chờ để ấn hành. Những chi tiết đáng chú ý từ bản *palm-leaf MS* được nêu ra trong JBORS Vol. XXIII, Part I. (p. 48). Trước hết là bài kệ mở đầu. Tên của các phẩm là: (1) Bodhicintāparityāga, (2) Munivrata-samāśraya, (3) Tattvajñānāvatāra, (4) Śrāvaka-Tattva-nīscaya, (5) Yogācāra-tattva-nīscaya, (6) Sāmkhya-Tattva-nīscaya, (7) Vaiśeṣika-tattva-nīscaya (8) Vedānta-tattva-nīscaya v.v...

[184] Bản văn được phục hồi sang tiếng Sanskrit do Phật tánh. Aiyāswāmi Śāstri; JOR (Madras) Vol. V. pp. 41 ff.

[185] Xem *infra* Chap. IX (Section, *Two Truths*).

[186]*Tịch Thiên 寂天; S: śāntideva; Cao tăng thuộc phái Trung quán. Truyền thuyết cho rằng Sư là một vương tử miền Nam Ấn Độ, sống trong thế kỉ thứ 7, 8, và hoạt động tại viện Na-lan-đà. Sư là tác giả của hai tác phẩm quan trọng là (Đại thừa) Tập Bồ Tát học luận (s: śikṣāsamuccaya) và Nhập bồ-đề hành luận (bodhicaryāvatāra). Một tác phẩm thứ ba cũng thường được nhắc đến là Tập kinh luận (s: sūtrasamuccaya) đã thất truyền (theo Thánh Nghiêm thì được dịch ra Hán ngữ dưới tên Đại thừa thật yếu nghĩa luận). Nhập bồ-đề hành luận rất thông dụng trong Phật giáo Tây Tạng, là kinh điển giáo khoa.

Nhập bồ-đề hành luận trình bày các bước tu học vị Bồ Tát, từ lúc phát Bồ-đề tâm (bodhicitta) cho đến lúc đạt trí Bát-nhã (prajñā), dựa trên Lục độ (pāramitā). Nhập bồ-đề hành luận là tác phẩm nhằm hướng dẫn cho Cư sĩ hay người mới nhập môn. Tịch Thiên giảng giải trong tác phẩm này hai phương pháp nhằm giúp vị Bồ Tát tương lai nhận biết tại sao mình lại cứu độ cho người và xuất phát từ đó các hành động cần thiết. Một mặt hành giả phải tu học phép quán chiếu cái nhất thể giữa mình và người (parātmasamatā), mặt khác phải học phép hoán đổi mình và người (parātmaparivartana, xem thêm Bát hại) giữa, tức là đặt mình vào địa vị của chúng sinh để thấu rõ tâm trạng của Hữu tình (s: sattva).

[187]* Nguyệt Xứng 月稱; S: candrakīrti; 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. 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-saptativṛtti), 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 tứ bách luận thích (bodhisattvayogācāra-catuhśataka-ṭīkā), chú thích bộ Tứ bách luận (catuhśataka) của Thánh Thiên (āryadeva), chỉ còn bản Tạng ngữ; 8. Trung quán luận tụng (madhyamaka-sāstra-stuti).

Nguyệt Xứng trở về với giáo lý nguyên thủy của Long Thụ. Sư tự xem mình là người thừa kế Phật Hộ và từ chối quan điểm của Thanh Biện, từ chối đưa ra bất cứ một hệ luận nào

vì cho rằng Trung quán tông đích thật không chủ trương một quan điểm nào cả. Sự soạn một bài luận giải tác phẩm *Trung quán luận* của Long Thụ và trong đây, sự chứng minh hệ thống của Phật Hộ là đúng. Với xác nhận này, sự phản ứng những quan điểm được Thanh Biện đề ra để bài xích một vài điểm trong hệ thống của Phật Hộ. Sự nêu rõ là một người có quan điểm trung dung không nên đề ra những luận tam đoạn (三段論法; Tam đoạn luận pháp; e: syllogism) độc lập mà trong đó, cả ba chi của một luận điểm tự lập, tự khởi.

[188] *Budd. Con. of Nirvāṇa*, p. 67.

[189] Xem Buston. Vol. II, pp. 134 ff, về cuộc đời và tác phẩm của ngài, xem tác phẩm của Tāranātha nhan đề *Geschichte*, pp. 147 ff.

[190] Phẩm VII-XVI được Giáo sư V. Bhattacharya phục hồi sang tiếng Tây Tạng với những trích dẫn phong phú từ luận giải của Nguyệt Xứng.

[191] Một phần được Poussin dịch sang tiếng Pháp trong Le Muséon, 1907, 1910. 1911. Bản tiếng Tây Tạng được Bib. Buddhica. ấn hành. Có một chú giải của Jayānanda cho ấn bản này.

[192] Phẩm thứ VI (chưa hoàn chỉnh) được phục hồi sang tiếng Sanskrit với chú giải của Học giả N. Aiyāswāmi Sāstri J. O. R. (Madras) 1929 ff.

[193] Xem MKV. trang. 61 ff-274 ff; MA. pp. 40 ff.

Sự phê phán của Trung quán về Duy thức được đề cập trong chương sau (Chap. XIII) của tác phẩm này.

[194] Hán: Chứng chỉ tự tri; e: Self-Consciousness

[195] MA. p. 59.

[196] MA. p. 64 bhrasṭā hi te saṃvṛtitattva-satyāt.

[197] tasya parikalpitasyāvidyamānatvāt paratantrasya ca vidyamanatvād astitva-nāstitva-darśanadvayasyāpy upanipātāt kuto'ntadvayaparihārah MKV. p. 275.

[198] MKV. p. 276.

[199] MKV. pp. 596.

[200] Có vài ý kiến khác nhau về thời gian chính xác của Nguyệt Xứng.

There is some difference of opinion with regard to the exact time of Wintemitz (H.I.L. Vol. II, p. 363) cho rằng ‘Một trong những đệ tử của Hộ Pháp là Nguyệt Xứng, theo đó người ấy phải sống vào thế kỷ thứ 6, nếu không, giả dụ cứ cho là vào thế kỷ thứ 7.’ Peri và những người khác cho rằng Nguyệt Xứng sống vào năm 575-625.

[201] Chứng cứ từ *Tattvasiddhi* nơi mà Tịch Hộ trích dẫn một dòng kệ hoàn chỉnh từ *Nhập Bồ-đề hành luận* (*Bodhicaryāvatāra*) một lần cho tất cả mọi chỗ dựa cho vấn đề (về niên đại của Tịch Thiên). Chứng tỏ một điều là Tịch Thiên có ảnh hưởng vào thời kỳ giữa cuộc hành hương của Nghĩa Tịnh (I-Tsing) vào Ấn Độ năm 695 và trước khi Tịch Hộ viếng thăm Tây Tạng lần đầu năm 743.’ Lời nói đầu của Tiến sĩ cho tác phẩm *Tattvasaṃgraha*, p. xxiii.

[202] Do C. Bendall biên tập và ấn hành trong *Bib. Budd.* No. 1. Bản dịch tiếng Anh của Bendall & Rouse là có giá trị; London. 1922.

[203] Bản văn có nhan đề *Pañjikā* của Prajñākaramati do Poussin biên tập trong *Bib. Indica*. Tính thông dụng của luận văn này chứng tỏ một thực tế là có đến 11 luận giải về tác phẩm này. *Pañjikā* của Prajñākaramati (khoảng năm 1078 stl.) là bản hiện đang lưu hành bằng tiếng Sanskrit, là luận giải hay nhất trong tất cả các bản.

[204] ‘Tāranātha p. 165 và Buston. Vol. II, pp. 163, 166, nói về 3 tác phẩm của Tịch Thiên, *Tập Bồ-tát học luận* (*Śikṣāsamuccaya*), *Tập kinh luận* (s: *sūtrasamuccaya*) và *Nhập Bồ-đề hành luận* (*Bodhicaryāvatāra*). Tiến sĩ Vaidya (trong tác phẩm của ông *Études sur Ārya Deva* v.v....) gợi ý rằng *Tập Bồ-tát học luận* (*Śikṣāsamuccaya*) đề cập đến 27 bài kệ của Tịch Thiên hình thành nên khung sườn của tác phẩm, và *Tập kinh luận* (s: *sūtrasamuccaya*) là những trích dẫn từ Kinh điển Đại thừa hình thành nên phần chủ yếu của *Tập học luận* (*Śikṣā*) hiện thời. Sự liệt kê này có lẽ đã có nguồn gốc

trong tham khảo của chính Tịch Thiên về *Tập kinh luận* (s: *sūtrasamuccaya*) của Long Thụ và một bản thứ hai của chính ngài. Xem Winteraitz op. cit. p. 366 n.

[205] BCA pp. 389 ff.

[206]* Hán: Tán ca tứ thủ 讚歌四首

[207] Tham khảo bài kệ mở đầu của *Nhiếp chân thật luận* (*Tattvasaṅgraha*) vốn được xem như là chìa khoá cho toàn bộ tác phẩm cùng với bài kệ mở đầu của *Căn bản trung quán luận tụng* (*Mādhyamika Kārikā*): prakṛtīśobhayātmādivyāpāra-rahitaṁ calam;... yaḥ pratītya-samutpādaṁ jagāda gadatām varaḥ taṁ sarvajñaṁ praṇamyāyaṁ kriyate Tattvasaṅgrahaḥ va: anirodham anutpādam—... yaḥ pratītya-samutpādaṁ prapañcopaśamaṁ śivam; deśyāmāsa sambuddhas taṁ vande vadatām varam. MK (Kệ mở đầu).

[208] Xem cả hai bản dẫn nhập bằng tiếng Sanskrit và tiếng Anh cho *Nhiếp chân thật luận* (*Tattvasaṅgraha*), pp. xxi ff và 14 ff. and 14 ff.

[209] Xem Buston, Vol. II. p. 136; Bhattacharya, *Āgama Śāstra*, p. lxxvi.

[210] Buston, Vol. II. p. 135. Poussin, viết về Thanh Biện Bhāvaviveka (MCB, ii.p. 67): ‘Phật giáo Tây Tạng phân chia Trung quán Tự lập luận chứng phái thành hai chi phái: Tự lập – Kinh lượng bộ (Svātantrika-Sautrāntika); gồm Thanh Biện v.v... và Tự lập- Du-già hành phái; gồm Tịch Hộ và các vị khác. Sự phân định này chỉ dựa trên quan niệm về thực tại thường nghiệm (empirical reality).

[211]* Hán: Âu-bá-nhĩ

[212]* Hán: Khai-đạt

[213] Buston, Vol. II, p. 136 n; Xem thêm tác phẩm của Obermiller, *The Doctrine of the Prajñā pāramitā*, p. 90 n.

[214] Tịch Hộ (Śāntarakṣita) sống vào khoảng 705-762 và Liên Hoa Giới sống vào khoảng 713-763. Về thảo luận niên đại và cuộc đời các vị Đạo sư vĩ đại này, xin xem tác phẩm của Tiến sĩ Bhattacharya, *Foreword to the Tattvasaṅgraha*, G.O.S. XXX-XXXI, Baroda.

[215]* A-đề-sa. 阿 提 沙; S: atīsa, atīsa; A-đề-sa là cách đọc theo âm Hán Việt, dịch ý là ‘Người xuất chúng’, cũng được gọi là Nhiên Đăng Cát Tường Trí (燃 燈 吉 祥 智; s: dīpaṅkaraśrījñāna); Đại sư người Đông Ấn (982-1054), người đã đóng góp rất nhiều trong việc truyền Phật giáo sang Tây Tạng. Sư chuyên nghiên cứu các phương pháp phát triển Bồ-đề tâm (s: bodhicitta). Là Tổ của dòng Ma-kiệt-đa và thuyết sư tại đại học Siêu Giới (s: vikramaśīla), Sư được mời qua Tây Tạng và sống ở đó 12 năm cuối đời mình. Sư là người sáng lập trường phái Cam-đan (t: kadampa), gây ảnh hưởng rất lớn cho nền Phật giáo Tây Tạng, nhất là dòng Cách Lỗ (t: gelugpa) của Tông-khách-ba (t: tsong-kha-pa). Đề tử quan trọng nhất của Sư là Lạc-mẫu-đông (hoặc Đông-đốn [t: dromton], 1003-1064). Thế kỉ thứ 10 được xem là thời đại truyền pháp lần thứ hai từ Ấn Độ qua Tây Tạng, thông qua vương triều miền Tây. Ban đầu nhà vua cử sứ giả qua Ấn Độ thỉnh kinh, như dịch giả Lâm-thân Tang-pha (t: rinchen sangpo). Về sau nhà vua mời hẳn một Luận sư Ấn Độ và người đó là A-đề-sa. Năm 1042, Sư bước chân vào đất Tây Tạng, sống ở Netang và bắt đầu giáo hoá. Trong tác phẩm *Bồ-đề đạo đẳng* (s: bodhipathapradīpa), Sư trình bày toàn cảnh giáo pháp Đại thừa và chia hành giả theo ba căn cơ khác nhau: 1. Hạ sĩ: loại người mong được tái sinh nơi tốt lành, 2. Trung sĩ: loại người tu vì sự giác ngộ của chính mình (Tiểu thừa) và 3. Thượng sĩ: loại người tu vì sự Giác ngộ của tất cả chúng sinh (Bồ-tát). Công trình chính của A-đề-sa là xếp đặt thứ tự kinh sách, không phổ biến bừa bãi. Sư là người đưa Đa-la (s: tārā) trở thành một vị nữ Hộ Thần quan trọng trong hệ thống Phật giáo Tây Tạng. Trong các trú tác, Sư thống nhất hai trường phái chính của giáo pháp Bát-nhã ba-la-mật: quan điểm tính Không của Long Thụ và tính bao trùm của tâm thức giác ngộ theo Vô Trước.

CHƯƠNG 4

ẢNH HƯỞNG CỦA BIỆN CHỨNG PHÁP TRUNG QUÁN

I. ẢNH HƯỞNG CỦA TRUNG QUÁN ĐỐI VỚI DUY THỨC TỔNG

Triết học không bao giờ quay trở lại trạng thái yên tĩnh trước đó sau cơn sóc của một triết gia vĩ đại. Đó lại là phát biểu phản đối của của Hegel, cho rằng những phản ứng triết học là chứng cứ cho tính sinh động và chín muồi của nó. Khuynh hướng Tánh không-Tuyệt đối luận (śūnyatā-advayavāda) của hệ thống tư tưởng Trung quán đã đến chỗ trụ vững. Trung quán thường thừa nhận rằng Thực tại là Tuyệt đối ngay nơi đó siêu việt định tánh kinh nghiệm (empirical determinations) và bản chất nội tại sâu thẳm của sự vật. Cần có sự tách biệt rõ ràng giữa những gì trong chính nó—vật tự thân (what is in itself) và cái thấy của riêng mình thông qua tri giác. Tuyệt đối luận đưa đến sự phân biệt giữa chân thực (paramārtha) và quy ước (vyāvahārika): hình thành học thuyết về hai ‘chân lý’—nhị đế; nó cũng hàm ý học thuyết về huyền hoá (illusion).

Những ý tưởng căn bản của hệ thống tư tưởng Trung quán này đều được thừa nhận; nhưng có vài phản ứng chống lại những gì có biểu hiện là chủ nghĩa cực đoan và phủ định tuyệt đối về hiện tượng giới. Quan niệm luận (Idealism) của Du-già (Yoga)—Duy thức tông phải được hiểu là một biến thể quan trọng của Tánh không-Trung quán trên một nền tảng được hiểu ngầm. Định thức bây giờ là: Cái gì trình hiện là chân thật, nhưng không theo cách thức mà nó trình hiện; [1] *cái gì là rỗng không (devoid) thì chân thật, trong khi cái gì thuộc về rỗng không thì không chân thực....* [2] ‘tất cả là thực’ hay ‘tất cả là không’ đều là hình thức sai lầm của tánh không (sūnyatā). Sợi dây thừng vốn không có tướng của ‘con rắn,’ con rắn vốn nằm ngoài dây thừng, nhưng con rắn không vắng bất bản chất nội tại cố hữu như là dây thừng.[3] Với luận lý này, Duy thức tông cho rằng thực tại của thức phải được thừa nhận vì nó không thể bị bác bỏ toàn bộ, trong khi cặp phạm trù nhị nguyên chủ quan và khách quan đã gây ảnh hưởng rõ ràng thì phải được xem là không tồn tại (non-existent); tánh không [4] là để áp dụng cho phương diện bất thực này. Còn Thực tại thì được đồng nhất với thức (vijñāna). Các Luận sư Duy thức kiên trì với hai luận điểm:

1. Thức là chân thực, không phải là biểu tượng;
2. Chỉ riêng thức là chân thực, đối tượng thì không.

Luận điểm đầu tiên trái nghịch với lập trường Trung quán. Đối với Trung quán, cả thức nhận biết và đối tượng được nhận biết đều tương quan lẫn nhau, do vậy chính nó là không, có nghĩa là không chân thực. Luận điểm thứ hai trái nghịch với lập trường của Duy thực luận (Realism)—như A-tỳ-đạt ma, vốn chấp nhận không phê phán đối tượng là chân thực theo nghĩa giả danh cùng với thức. Cả hai đều là những luận điểm cực đoan, và các luận sư Duy thức đã tách sang hướng giữa hai luận điểm đó.[5]

Các luận sư Duy thức tin chắc tính chất bất thực của các đối tượng căn cứ trên 4 cơ sở hợp lý:

1. Có nhu cầu liên hợp giữa hình thái thông thường của cái biết (như cái bàn, cái ghế, v.v...) và đối tượng là nguyên tử, đơn thể hay kết hợp. Nhận thức là thuộc về tổng thể (sthūla-pratibhāsa); nhưng nguyên tử (atom) không thể được xem như sở duyên (object-condition; alambana pratyaya) của nhận thức.[6] Cái gì đã trình hiện trong nhận thức thì không có bản sao giống hệt bên ngoài, và cái gì giả sử bên ngoài thì không trình hiện trong nhận thức. Cái toàn thể hay là cái thực do kết hợp nhiều phần là không được chấp nhận, như lập trường Phái Chính lý-Thắng luận (Nyāya-Vaiśeṣika) đã có; phái Tỳ-bà-sa-Kinh lượng bộ (Vaibhāṣika-Sautrāntika) đã lên án tính thực tại của toàn thể/hoà hợp tướng (avayavī).

2. Biểu hiện nan giải cố hữu trong mô tả về nhận thức trên cơ sở nhị nguyên, có nghĩa là nhận thức ở nơi này mà đối tượng thì ở chỗ kia với mối tương quan biểu trưng (sārūpya) giữa chúng, và tính bất khả tri một đối tượng chưa biết, nghi nan về giả thuyết thực tại tính của nó.[7]

3. Những ảo tưởng như vật trong mơ, sóng nắng, ảnh chiếu, v.v... chứng tỏ rằng thức có thể có một trạng thái mà không cần phải có một đối tượng tương ứng ở bên ngoài.[8] Điều này cho thấy bản chất *tự thủ/nhậm trì tự tánh* (self-contained nature) của thức; trạng thái đó là kết quả của tự ngã biến hiện bên trong.

4. Chúng ta có thể giải thích hợp lý mọi dữ kiện kinh nghiệm theo quan niệm thức biểu hiện đối tượng từ lúc này sang lúc khác nhờ vào sự biến cải nội tại như là kết quả của sự huân tập (vāsanā; latent forces).[9]

Khuynh hướng của đạo Phật vốn là chủ quan (subjective); từ khởi thủy, đã phủ định thực tại khách quan của nhiều thực

thể, vốn thường được nhận thức là chân thật, có nghĩa là toàn thể (hoà hợp tướng), thường hằng, và phổ biến, đồng thời giản trừ, cho rằng chúng chỉ là hư vọng phân biệt (*kalpanā*; ideas). Loại quan niệm luận này đạt đến độ chín muồi trong Duy thức tông, không chỉ là hình thái của khách quan, mà còn chính tự thân khách thể, là sản vật của tư duy.

Duy thức tông là Vô tự tánh tông (*niḥsvabhāvatā-vāda*), [10] vì nó phủ nhận khách thể hoàn toàn; và theo đó, nó phủ nhận nhị nguyên chủ thể và đối tượng, qua đó, thức bị ảnh hưởng một cách rõ ràng. Hệ tư tưởng Trung quán cũng là Vô tự tánh tông, vì bản chất các pháp là tùy thuộc lẫn nhau (có nghĩa là thực thể dựa vào thuộc tính, tự thể dựa vào trạng thái và ngược lại), và chính nó là không: các pháp là không vì chúng là Duyên khởi (*pratityasamutpanna*). Tùy thuộc lẫn nhau là dấu hiệu của không. Sự khác nhau giữa hai tông phái là Trung quán quan tâm phần cấu trúc luận lý của vật thể và nhận thấy nó không có tự thể (essence); còn Duy thức nhìn sự vật ở phương diện tâm lý (psychologically): sự vật không thể nào tồn tại bởi chính nó; chẳng có gì ngoài ý thức kế chấp (*parikalpita*; super-imposed) về sự vật. Thức (*vijñāna*) có thể trải qua sự biến đổi và nó có thể tự tịnh hóa [11] chính nó bằng cách từ bỏ kế chấp nhị nguyên.

Với khuynh hướng thiên về thức như là thực tại duy nhất, *Du-già hành tông* (*Yogācāra*) phê phán Trung quán đã bác bỏ thực tại của thức. Phê phán có hiệu quả nhất của Duy thức đối với Trung quán là mọi vật đều được phân tích một cách biện chứng là huyền ảo; nhưng chính huyền ảo đã hàm ý một nền tảng để trên đó, cấu trúc của huyền ảo có thể diễn ra.[12] Duy thức thừa nhận tánh không (*sūnyatā*)[13] trong *Bát-nhã ba-la-mật-đa* (*Prajñā paramitā*) và thậm chí quả quyết rằng họ hiểu tánh không (*sūnyatā*) rất đúng đắn, họ giảm nhẹ ý nghĩa tánh không của Trung quán; họ gán thực thể (substance) cho Không bằng cách đồng nhất Không với thức đơn thuần

(vijñapti mātratā; pure consciousness), có nghĩa là vắng bất nhị nguyên tính (dvaya-sūnyatā). Duy thức tự xem chính mình là Trung quán đích thật–thừa nhận tiến trình trung gian giữa hai cực đoạn Hư vô chủ nghĩa (Nihilism) và Thực tại luận (realism).[14] Toàn thể bộ luận *Biện trung biên* (*Madhyānta Vibhāga*)[15] là dành cho sự minh giải quan điểm của Duy thức, đối nghịch với các trường phái khác. [16] Du-già hành–Duy thức tông (Yogācāra-Vijñāna vāda) là *tổng hợp toàn diện lần thứ ba và cũng là lần sau cùng của giáo lý đạo Phật*. Duy thức nhất định đã kết hợp với học thuyết về ‘pháp’ của bộ phái Tỳ-bà-sa (Vaibhāṣika), xem các pháp là tâm (citta) và tâm sở (mental states; caitta); thậm chí Du-già hành tông đã tăng số lượng các pháp lên đến 100.[17]

Vị sáng lập Du-già hành tông là Di-lặc (Maitreya-natha; 270-350 stl.)[18] tính chất lịch sử[19] của ngài nói chung ngày nay đã được chấp nhận. Nhưng ngài chỉ có một đệ tử kiệt xuất là Vô Trước (Asanga (–350) và em trai là Thế Thân (Vasubandhu).[20] Quan điểm của Du-già hành tông ở đây tương ứng với quan điểm của Long Thụ và Thánh Thiên trong hệ thống tư tưởng Trung quán. Các vị này đã thành lập và hệ thống hóa triết học Du-già hành tông. Du-già hành tông được tiếp nối bởi Duy thức tông (Vijñānavāda) do Trần-na [21] và Pháp Xứng,[22] cả hai vị này đều có khuynh hướng thiên trọng về Kinh lượng bộ; điều này được phản ánh trong các tác phẩm về Luận lý học của họ.

Vô Trước [23] là nhân vật rất đáng quan tâm, có ảnh hưởng rất lớn trong sự phát triển tư tưởng Đại thừa. Ba tác phẩm luận giải của ngài, *Đại thừa kinh tạng nghiêm luận* (*Mahāyāna-Sūtralaṅkāra*), *Pháp pháp tính phân biệt luận* (*Dharma-Dharmatā-Vibhāga*), *Biện trung biên luận tụng* (*Madhyānta-Vibhāga-Kārikā*) đều là từ quan điểm của Du-già hành tông và giải thích Tánh không (sūnyatā) trên nền tảng của Duy tâm luận (idealism).

Trong tác phẩm *Hiện quán trang nghiêm luận* (*Abhisamayā-Lankāra*), không có một lời riêng biệt nào đề cập đến tạng thức (*ālaya vijñāna*), về ba hình thái tồn tại, v.v... Học thuyết chính trong bộ luận này là tính chất vô thực thể và tương quan tính của các thành tố hiện hữu không có một giới hạn nào. Đây là chính quan điểm đúng đắn của Trung quán.

Tác phẩm *Vô thượng đát-đặc-la* (*Uttaratantra*) cũng là một chuyên luận dành để trình bày Tuyệt đối luận chặt chẽ nhất của Trung quán. Obermiller có một nhận xét rất đáng giá về vấn đề này: Như vậy chúng ta có hai dạng văn bản để xem xét: Một là *Kinh Giải thâm mật* (*Samdhinirmocana*), *Kinh Lăng-già* (*Lankāvatāra*), v.v... chứa đựng giáo lý Du-già hành tông và thoả hiệp giải thích giáo lý Bát-nhã ba-la-mật-đa; ba bộ luận Du-già hành tông của Di-lặc, và toàn thể luận điển được hình thành từ hệ này. Dạng kia chúng ta có hình thái thuần túy không thoả hiệp Nhất nguyên luận (monism) về tư tưởng Bát-nhã ba-la-mật-đa, được tóm tắt trong *Hiện quán trang nghiêm luận* (*abhisamayā-lankāra*), dẫn đến sự phát triển xa hơn trong *Trí quang minh trang nghiêm* (*Jñāna-āloka-alaṃkāra*), *Kinh Thắng man* (*Śrī-mālā-devīsīhanāda*) và các kinh tương tự khác đều được trình bày chi tiết trong *Vô thượng đát-đặc-la* (*Uttaratantra*). Như một nhân vật trung tâm, ở đây chúng ta có bậc Thánh Vô Trước, như là người khoáng trương và giải thích hai hệ thống khác nhau.

Làm thế nào mà quan điểm kỳ lạ này được giải thích bởi một trong những bậc Thầy ưu việt nhất của đạo Phật? Lập trường đích thực của Vô Trước là gì?

Trong dẫn nhập cho *Vô thượng đát-đặc-la* (*Uttaratantra*), chúng ta có hai khả năng, đó là, có thể có một cuộc cách mạng trong tư tưởng của Vô Trước, từ Quan niệm luận (Idealism) sang Nhất nguyên luận (Monism), hoặc có thể đơn giản hơn, Vô Trước đã trừ tác các chuyên luận từ các quan

điểm khác nhau. Trước hết chúng ta được đặt vào sự sở hữu của những tài liệu mới mà nó sẽ giúp chúng ta trong việc giải đáp vấn đề, chúng ta sẽ chỉ xác định rằng Vô Trước ‘rõ ràng đã qua về giữa hai khuynh hướng tư tưởng mà Đại thừa đã phân phái.’[24]

Vô Trước là một nhân vật quan trọng trong một lĩnh vực khác nữa. Ngài dường như là một thượng thủ của Phật giáo Kim cương thừa (Vajrayāna/Tantric Buddhism), nếu sự liên hệ của ngài với tác phẩm *Bí mật tập hội tan-tra (Guhyasamāja-Tantra–Athāgata Guhyaka)* được thừa nhận.[25] Tantra chắc chắn có trước sớm hơn Vô Trước, và ý tưởng nền tảng cùng pháp tu tập đã có trong mọi thời kỳ. Tantra là kết hợp vô song của chân ngôn (mantra), nghi lễ, hiến tế và yoga trong một nền tảng tuyệt đối. Nó vừa mang tính triết học vừa tín ngưỡng, và nhắm vào sự chuyển hoá cá tính và tập khí của con người, bởi pháp tu tập Tantra thích nghi với khí chất tâm linh và nhu cầu cá nhân để trở thành Tuyệt đối. Điều mà người tham cứu triết học, đặc biệt là hệ thống tư tưởng Trung quán, quan tâm đến là để chỉ ra được rằng, chính tánh không đã cung ứng nền tảng siêu hình học cho sự ra đời của Tantra. Về phương diện hiện tượng hoá, ý niệm từ bi (karuṇā) (tương ứng ý niệm tận hiến–*śakti* trong đạo Hindu), vô hình vô sắc Tuyệt đối (Śūnya; Absolute) tự biểu hiện chính nó như là một thể giới cụ thể. Nhưng hình thái của nó không bao giờ cùng tận, cũng không dẫn đến chỗ tuyệt đối. Chính qua những hình thức này mà con người thăng hoa và tìm thấy sự thành tựu cùng với nguyên lý vũ trụ. Các vị thần rất đa dạng, mỗi vị một hình thể khác nhau, có một chủng tự chân ngôn (bija mantra) khác nhau (biểu tượng bí mật), cách thức thờ cúng, v.v... khác nhau, đã cấu thành một đền thờ bách thần, từ đó đạo Phật, đạo Hindu và ngay cả Tantra Kỳ-na giáo đã rút ra được nhiều điều, đôi khi vay mượn lẫn nhau. Những điều ấy không thích đáng để trình bày chi tiết trong cuốn sách này. Tuy nhiên, tư tưởng *không* của Trung quán đã làm cho tín ngưỡng Tantra có thể tồn tại được. Thế nên có thể nói rằng tín

ngưỡng Tantra đã bắt đầu một dòng mới trong tư tưởng và tín ngưỡng đạo Phật; điều này do nhờ ảnh hưởng với dòng tương ứng của đạo Bà-la-môn.[26]

TƯƠNG QUAN GIỮA HỆ TƯ TƯỞNG TRUNG QUÁN VÀ PHÊ-ĐÀN-ĐA

Về mặt ảnh hưởng của hệ thống tư tưởng Trung quán trên triết học Phê-đàn-đa chúng ta ít có nền tảng chắc chắn. Đó là vấn đề của phỏng đoán và giả định, và đến mức độ nào đó đã có sự vay mượn lẫn nhau của hai bên. Vấn đề quá rộng lớn và phức tạp; tính công bằng tối thiểu có thể thực thi là đề cập đến nó trong phạm vi vài trang. Tuy nhiên, vì lợi ích của sự hoàn hảo, chúng ta phải thể hiện khả năng ảnh hưởng của Trung quán vào sự phát triển của triết học Phê-đàn-đa. Ở đây chỉ với phác thảo cơ bản có thể được nỗ lực thực hiện. Để đánh giá đúng ảnh hưởng có thể xảy ra, chúng ta có thể bắt đầu với xem xét bản chất cuộc cách mạng trong tư tưởng Áo nghĩa thư được đánh dấu sự khởi đầu bởi Thương-yết-la và Cao-đạt-phạ-đạt. Không may là chúng ta không còn được thư tịch các luận giải lưu hành trước thời kỳ đó. Điểm đặc trưng chính yếu của cựu Phê-đàn-đa đã bị chấp nối với nhau gồm những đối chiếu và trích dẫn từ những chú giải của những tác giả đã được tìm thấy trong các tác phẩm của Thương yết-la (Śaṅkara) và những luận sư thuộc hệ phái phi tuyệt đối chủ nghĩa Phê-đàn-đa, như Rāmānuja. [27] Chúng ta có chứng cứ về sự hiện hữu ban đầu của những luận sư Phê-đàn-đa ngay sau tác giả của *Brahma Sūtras*: Bodhāyana, Upavarṣa, Guha Deva, Kapardī, Bhāruci, Bhartṛmitra, Brahmanandī, Tanka, Dramiḍa, Brahmadatta, Bharṭṛapañca, và Sundara Pāṇḍya. Các học giả thành thạo [28] đã lược lặt quan điểm của những vị này và đã nỗ lực trình bày bức tranh Phê-đàn-đa thời kỳ tiền Thương yết-la (Śaṅkara). Quan điểm của Brahma Dattā và Bhartiprapanca xứng đáng được đặc biệt chú ý;

trong nhiều nơi [29] trong chuyên luận (bhāṣya) của mình, Thương-yết-la (Śaṅkara) đã phê phán trong cuốn *Bṛhadāraṇyaka* tư tưởng của Bhartṛprapañka. Bỏ qua những chi tiết thứ yếu và dị biệt, chúng ta có thể mô tả triết học Phê-đàn-đa thời kỳ tiền Thương-yết-la (Cao-đạt-phạ-đạt-Gauḍapāda) như sau:

1. Chủ trương Phạm (Brahman) là Thực tại duy nhất, chống lại Nhị nguyên luận (dualism) của phái Số luận. Tuy vậy, chấp nhận thuyết chuyển biến về Brahman (pariṇāma), và thậm chí quy từng phần vào cho Brahman. Kinh văn Áo nghĩa thư xem sự sáng tạo thế giới đại lược là: cá thể tự ngã (jīva; individual) và thế giới tự nhiên được xem như là từng bộ phận (amśa) chân thực của Brahman.

2. Brahman được quan niệm là có nhiều phẩm tính và nhiều phương diện. Brahman là hình thái cụ thể (rūpa-sắc) và trạng thái vô hình (arūpa-vô sắc). Brahman là độc nhất và cũng là đa dạng trong chủng loại, vừa đồng nhất vừa dị biệt và không xung đột lẫn nhau.[30] Trong khi tính dị biệt về chủng loại bị phủ nhận, thì sự khu biệt trong mỗi cá thể lại được thừa nhận. Hệ quả triết học xảy ra có thể gọi là thuyết Đồng trung hữu dị luận (Viśiṣṭābheda) hay Đồng dị tịnh tồn luận (Bhedābheda).

3. Giải thoát không phải là chỉ qua tri thức. Trong nhiều nền tảng khác nhau, các triết gia Phê-đàn-đa thời kỳ tiền Thương-yết-la đều chấp nhận một trạng thái quan trọng thậm chí giống như là ‘kiền tín’[31] và nghiệp. Họ chủ trương kết hợp tri thức và nghiệp thành Tri thức nghiệp lực kết hợp luận (jñāna-karma samuccaya-vāda), mà Thương-yết-la và đệ tử của ngài là Tô-lạp-ngoã A-xà-lê (Sureśvarācārya), đã nhiều lần bác bỏ. Cũng có lẽ họ không tán thành đồng nhất toàn diện giữa tự ngã (jīva) và Brahman trong trạng thái giải thoát (mukti), mà chỉ chấp nhận trạng thái tương tự (sarūpya; similarity).

4. Như hệ quả từ quan điểm trên, họ tiếp cận rất gần với tư tưởng học phái Tiền Di-man-sai (Pūrva Mīmāṃsā), họ đòi hỏi Phạm phải được xem như là một phần tích hợp, hay ít nhất, là hệ quả tất yếu của nhận thức về quả báo (karma jijñāsā) theo Tiền Di-man-sai (Pūrva Mīmāṃsā). Đó chính là do Thương-yết-la, người đã cắt đứt toàn bộ với hệ thống triết học này, và dẫn đến sự phê phán toàn diện học thuyết phi nhị nguyên Phê-đàn-đa.[32]

5. Tính chất của vô minh (avidya)[33] hầu như không rõ ràng. Nó được xem như là tác dụng của Brahman biến hiện thành sự vật đa dạng, sự chuyển hoá và tái chuyển hoá thế giới trở lại thành Brahman (prapañca-pravilaya-vāda).[34] Quan niệm về trình hiện/ảnh tượng (adhyāsa) dường như không được biết đến hay được đánh giá đúng.

Chắc chắn rằng, có nhiều điểm dị biệt khác nữa, nhưng những điểm này đủ để biểu thị cho sự phân biệt về triết học Phê-đàn-đa mà chúng ta muốn rút ra giữa hai thời kỳ tiền Thương-yết-la và quan điểm của chính Thương-yết-la. Triết học Phê-đàn-đa thời kỳ tiền Thương-yết-la không đề xuất một học thuyết về biểu tượng (vivartavāda); không cần thiết cảm thấy phải rút ra sự phân biệt giữa chân thực (paramārtha) và biểu tượng hay là phân biệt giữa kinh văn đệ nhất nghĩa (para) với phi đệ nhất nghĩa (apara); triết học Phê-đàn-đa thời kỳ tiền Thương-yết-la được mô tả đúng nhất là Nhất nguyên luận (ekatvavāda; monism) chứ không phải là Tuyệt đối phi nhị nguyên luận (Advaita absolutism). Phi nhị nguyên luận (dualism) chính là ý thức phản đối tính nhị nguyên và dị biệt, cho đó là ảo tưởng. Brahman được thiết định không phải bằng xác định tích cực, mà qua sự phủ định tính nhị nguyên.

Đây là bản chất của của cuộc cách mạng trong truyền thống tư tưởng Áo nghĩa thư do sự dẫn đường của Thương-yết-la. Tất cả những điều này biểu hiện một cách cơ bản trong tác

phẩm *Māṇḍūkya Kārikās*[35] của Cao-đạt-phạ-đạt. Ông đã tuyên bố một cách dứt khoát rằng Nhị nguyên là không chân thực (*mithyā*; unreal), và phi nhị nguyên (*advaita*; non-duality) là chân thực (*paramārtha*);[36] có điều hoàn toàn không am hiểu khi đồng nhất tự ngã (*jīva*) và Brahman; dị biệt đó chỉ được biểu hiện và có trong điều kiện cá biệt bởi sự phân định [37] của thuộc tính phụ trợ (*upādhi*).[38] Không có sự sáng tạo hay chia tách ra từng phần khỏi Brahman, và tất cả những mô tả về sáng tạo trong kinh điển chẳng qua chỉ là phương sách để truyền dạy tính đồng nhất của Brahman và thế giới. [39] Cao-đạt-phạ-đạt (*Gauḍapāda*) trong ba tác phẩm *Kārikās* đầu tiên của mình, đã có sự kiên trì và nỗ lực thành công để biểu thị ý nghĩa sâu xa trong kinh văn Áo nghĩa thư. [40] Cũng bằng những luận cứ lời cuốn, Cao-đạt-phạ-đạt trình bày một cách hợp lý làm thế nào mà sự vật xuất hiện và bị hiểu lầm là chân thực; ông viện dẫn những ví dụ như vật trong mơ, ‘dây thừng-con rắn’, v.v... Vô sinh luận (*ajāti-vāda*), [41] Biểu tượng luận (*vivartavāda*) và Như huyền luận (*Māyāvāda*) đều được thiết định như là nội dung đích thực của tư tưởng Phệ-đàn-đa.

Sự vĩ đại của Thương-yết-la ở chỗ sự nắm bắt những gợi ý này và vận dụng chúng một cách mạch lạc vào trong một hệ thống. Dù đồng nhất với Thương-yết-la, người chú giải về *Kārikās*, được đặt vấn đề, như có thể, chắc chắn rằng Thương-yết-la hoàn toàn quen thuộc với *Kārikās*; ông đã trích dẫn hai bài kệ từ tác phẩm đó, [42] và đề cập đến Cao-đạt-phạ-đạt với lòng tôn kính như là bậc thầy thông thạo của truyền thống Phệ-đàn-đa.[43] Truyền thống cũng nhận ra rằng Cao-đạt-phạ-đạt là thầy của thầy ông.

Vấn đề bây giờ có thể được đặt ra; triết học thời kỳ tiền Cao-đạt-phạ-đạt -Thương-yết-la là Nhất nguyên luận, chứ không phải là Phi Nhị nguyên luận; làm sao mà nó đột nhiên chuyển sang Tuyệt đối luận? Có hai giả thuyết: một là vay mượn, hay

ít nhất là sao chép lại từ Tuyệt đối luận và biện chứng pháp đã được thiết định hoàn chỉnh trong hệ thống tư tưởng Trung quán và Duy thức; thứ hai là, nhờ vào sự vận động nội tại chính nó, truyền thống Áo nghĩa thư cũng hướng đến Tuyệt đối luận. Không có gì thiếu hợp lý trong cả hai giả định, cũng chẳng loại trừ lẫn nhau. Nhưng nên lưu ý rằng đằng sau sự phê phán của Áo nghĩa thư về Nhị nguyên luận của phái Số luận và sự xác lập Thực tại luận về Brahman, thì không có nhiều phát triển trong trường phái Áo nghĩa thư; chỉ sản sinh một số lượng đáng kể các tác phẩm chú giải và mở ra học phái Di-man-sai (Mīmāṃsā), nhưng chỉ về mặt căn nguyên và gây ấn tượng về một hướng đi mới, nó vẫn còn chậm chạp và thiếu linh động.

Tuy nhiên, tư tưởng Phệ-đàn-đa vốn dĩ không thể có sự phát triển thành Phi nhị nguyên luận; vì, nếu Đa nguyên luận (Pluralistic) cực đoan của Phật giáo nguyên thủy có thể dẫn đến Tuyệt đối luận của hệ tư tưởng Trung quán, thì ở đây sự phát triển tương tự cũng có thể xảy ra, có lẽ dễ dàng hơn nhiều. Chính Áo nghĩa thư đã đề xuất một cách nhằm lẫn cho rằng Brahman là thực tại duy nhất; điều sai khác đã bị chỉ trích công khai là hiển nhiên; việc Thương-yết-la nhắc đến Cao-đạt-phạ-đạt, như mọi người biết là truyền thống (sam-pradāyavid),[44] có thể nghĩa là cũng có một trường phái Phi nhị nguyên luận của Phệ-đàn-đa, dù có thể không phải là một trường phái ưu việt. Nếu có thể, chắc chắn là như vậy, thì trường phái ấy đã tồn tại và đưa ảnh hưởng của mình vào hệ thống tư tưởng Trung quán và nó trở nên một trường phái Phệ-đàn-đa ưu việt nhờ vào những nỗ lực của Cao-đạt-phạ-đạt và Thương-yết-la.

Dù giả định mở ra Tuyệt đối luận này không có sự giúp sức bên ngoài thì sẽ không bị bác bỏ hoàn toàn, nhưng thực ra, Tuyệt đối luận (phi nhị nguyên luận) đó đã được mở ra trong khuynh hướng Vô ngã luận (anātma vāda). Đã có sự trao đổi

sinh động giữa các nhà Luận lý học Phật giáo và Bà-la-môn trong nhiều thế kỷ. Học phái Trung quán và Áo nghĩa thư không bị vây bọc cách biệt hẳn với mọi người. Chúng ta không thể phủ nhận chứng cứ Trung quán và Du-già hành tông ảnh hưởng *Māṇḍūkya Kārikās*: Toàn bộ vấn đề đã được xem xét một cách thành thạo và xuyên suốt do Giáo sư Bhattacharya trong tác phẩm của ông nhan đề *Āgama Śāstra của Cao-đạt-phạ-đạt*. [45] Vấn đề đã được đưa ra gần như là một giải pháp cho hiểu biết của chúng ta hiện nay về Phật giáo Đại thừa và những biện hộ cho truyền thống Phệ-đàn-đa. Vấn đề ưu thế của Áo nghĩa thư *Māṇḍūkya* (*Māṇḍūkya Upaniṣad*) đối với *Māṇḍūkya Kārikās*, trong đó bao nhiêu phần là của Áo nghĩa thư và vấn đề về sự đồng nhất của người chú giải *Kārikās*—Thương-yết-la và Bhagavatpāda, có thể bị gạt sang một bên vì không phù hợp với yêu cầu của chúng ta. Người ta không thể quên ấn tượng bởi những điểm rất tương đồng giữa *Kārikās*, đặc biệt là phẩm IV và các kinh điển của Đại thừa. Những điều này rơi vào 3 vấn đề gây tranh cãi: cách dùng các thuật ngữ [46] vốn có ý nghĩa quan trọng chỉ trong văn hệ triết học Phật giáo; các bài kệ [47] hầu như trích dẫn đúng nguyên văn hay phỏng theo từ các bộ luận nổi tiếng của hệ tư tưởng Trung quán và Du-già hành tông; thứ ba là những học thuyết như bất sanh bất diệt (non-origination), ly tứ cú (sad asad, v.v...; svataḥ parātaḥ, v.v...) nhất thiết bốn lai thanh tịnh, nhất thiết duy tâm tạo (citta-spandana; mind-vibration), v.v... Đây là những điều phiền tạp và dứt khoát phải được loại trừ như là thứ yếu và là những điều ngẫu nhiên không có ý nghĩa. Kết luận không thể cưỡng lại được là trong *Māṇḍūkya Kārikās*, Cao-đạt-phạ-đạt, một triết gia của Phệ-đàn-đa, đã có một nỗ lực giải thích triết học Phệ-đàn-đa theo khuynh hướng phi Nhị nguyên luận trong ánh sáng của hệ tư tưởng Trung quán và Du-già hành tông. Thậm chí ông đã trích dẫn hào phóng và thích thú với khuynh hướng đó. Tuy nhiên, kết luận này chinh phục hai điều cần nhắc quan trọng một là kinh điển và hai là về giáo lý. Với điều đầu tiên,

từ lâu chúng ta đã đi đến giả định rằng bốn chương trong *Māṇḍūkya Kārikās* gồm:

1. Thánh truyền chương 聖傳章 (Āgama)
2. Luận giả tướng 假相 (Vaitathya)
3. Luận bất nhị mẫn nhiên 不二泯然 (Advaita)
4. Luận hoả chi chỉ tức 火之止息 (Alātaśānti).

Là của cùng một tác giả. Tuy nhiên, nên lưu ý rằng trong 3 chương đầu tiên, không có một triết gia thuộc hệ tư tưởng Phệ-đàn-đa truyền thống nào có sự phản đối về mặt ngôn ngữ và nội dung luận lý học. Thực ra, tác giả của 3 chương này gây ấn tượng cho chúng ta như là một triết gia thuộc hệ tư tưởng Phệ-đàn-đa sâu sắc, đã đưa ra một kiến giải thâm thúy về kinh văn Áo nghĩa thư. Những luận cứ của tác giả đều thuộc về truyền thống Phệ-đàn-đa, có rất ít kiến giải phảng phất hương vị Phật giáo trong 3 chương đó.[48] Những ví dụ được tác giả viện dẫn, như dây thùng-con rắn (II, 17-8), dụ bình gồm (ghaṭākāśa) (III, 3-7) đã trở nên được tích hợp vào trong triết học Phệ-đàn-đa sau này. Không có một tác giả trong truyền thống Phệ-đàn-đa nào đã trích dẫn chương thứ tư, trong khi các kệ tụng thường được trích dẫn từ 3 chương đầu. Thanh Biện và Tịch Hộ [49] đã có trích dẫn cũng chỉ riêng phần này trong giải thích của các vị ấy về trường phái triết học Áo nghĩa thư.

Chúng ta hít thở một bầu không khí khác lạ trong chương 4 (*Luận hoả chi chỉ tức; Alātaśānti*). Chính Giáo sư Bhattacharya nhận xét điều ấy rằng ‘trong Quyển 4, Cao-đạt-phạ-đạt đã không thảo luận trực tiếp về triết học Phệ-đàn-đa, vì không có quan điểm triết học Phệ-đàn-đa nào được tìm thấy trong đó; ngay cả những từ như Brahman và tự ngã (ātman) cũng không thấy trong đó.’[50] Phần này bắt đầu với sự quy kính (mangalācarāṇa) xưng tán Đức Phật (dvipadām varam) và kết thúc bằng lời xưng tán khác. Điều này chứng tỏ đây là một tác phẩm độc lập. Về nội dung của tác phẩm, Giáo sư nhận xét rằng mối tương quan giữa chương này và

chương trước đó không phải là ‘mối tương quan giữa một tác phẩm và các chương khác nhau.’[51] Vô sinh luận (Ajātivāda) được thiết định lại, nhưng lần này như là nội dung quan trọng giáo lý của Đức Phật. Hầu như mỗi dòng trong quyển 4 đều có đề cập đến các luận giải của Trung quán và Duy thức tông. Mọi nơi chúng ta đều được bảo rằng như thế này chính là lời dạy của Đức Phật, như thế kia không phải là lời dạy của Đức Phật. Điều đó có thể thấy rằng có một nỗ lực tổng hợp hai trường phái của Đại thừa. Chỉ riêng chứng cứ nội tại, chúng ta có thể xem chương *Alātaśānti Prakaraṇa* trong *Māṇḍūkya Kārikās* như là một tác phẩm độc lập, hầu như được trứ tác bởi một Phật tử. Do vậy, thiết định sự tương quan (concordance) giữa phần này (quyển IV) và các trường phái của Đại thừa chứng tỏ là rất ít; vì đó là sự phù hợp giữa hai tác phẩm Phật học, và không phải là mối tương quan giữa một luận giải của triết học Phệ-đàn-đa và Phật giáo. Giáo sư Bhattacharya hầu như đi đến cùng kết luận khi ông phát biểu: ‘Điều này dẫn đến suy nghĩ rằng quyển IV là một tác phẩm độc lập’ và thậm chí mạnh mẽ hơn: ‘Thế nên chúng ta đi đến kết luận rằng 4 chương này là 4 chuyên luận độc lập và được đặt cùng nhau trong một bộ sách với nhan đề *Thánh truyền luận (Āgama Śāstra)*.’[52]

Nếu tính độc lập của *Thánh truyền luận (Āgama Śāstra)*, đặc biệt là quyển IV được công nhận,[53] thì điều ấy sẽ sửa đổi sự bất đồng của chúng ta về sự vay mượn đã được viện dẫn. Chúng ta không có văn bản gốc làm chứng cứ trực tiếp cho điều đó. Chúng ta chỉ mạo muội và đoán chừng từ những gì đã được công nhận trước của khuynh hướng Tuyệt đối phi Nhị nguyên luận của Trung quán và Du-già hành tông đến thuyết Bất nhị mẫn nhiên (advaita) của Cao-đạt-phạ-đạt và Thương-yết-la, và từ sự vắng bóng của khuynh hướng như vậy trong giới hậu duệ của họ.

Điều này đưa chúng ta đến mối quan tâm về giáo lý. Chúng ta đã thảo luận về sự vay mượn, ảnh hưởng và mối tương quan trong ý nghĩa rất chung nhất. Rất cần thiết phải định nghĩa tính chất khả dĩ của sự vay mượn, sự chuyển nhượng như đã xảy ra. Đó là điểm bất đồng của chúng ta, thấy khó có thể được chấp nhận về bất kỳ nội dung giáo lý hoặc là phía này hoặc phía bên kia, vì mỗi trường phái đều có một nền tảng truyền thống và quan niệm về thực tại khác nhau. Các triết gia Phệ-đàn-đa đều đặt cược mọi thứ vào Ngã tức Phạm và thừa nhận thẩm quyền của Áo nghĩa thư. Chúng ta đã chỉ ra đầy đủ chi tiết rằng quan điểm Vô ngã luận (nairātmya) của Phật giáo và lập trường phủ nhận toàn diện về Ngã (các khái niệm linh hồn, thực thể, vĩnh hằng và phổ biến). Chương ngại vật này luôn luôn còn đó. Ngoài ra, thường có giả định rằng không có gì dị biệt giữa Tuyệt đối luận của Phệ-đàn-đa và Tuyệt đối luận của hệ tư tưởng Trung quán và Du-già hành tông. [54] Nếu chúng ta phân tích kỹ lưỡng từng lập trường của mỗi trường phái, chúng ta sẽ thấy rằng tất cả các quan điểm này đều nhất trí với nhau về hình thức luận lý của tuyệt đối, vì vượt qua định tánh kinh nghiệm, do bản chất của các hiện tượng, và còn do trực giác hiện quán mới thực chứng được. Những các quan điểm đó khác nhau trên phương diện bản chất của Tuyệt đối (điều mà quan điểm đó đồng nhất) và phương thức mà các quan điểm đó tiếp cận. Bỏ qua những dị biệt khiến chỉ có thể gây nhầm lẫn mà thôi.[55]

Kiên định với điểm bất đồng nêu trên, chúng ta chỉ có thể hy vọng rằng các nhà tư tưởng Phệ-đàn-đa sẽ có thuận lợi bởi kỹ thuật hay phương pháp của Trung quán. Phệ-đàn-đa đã có trước đó sự phân biệt từ hệ tư tưởng Trung quán về Thắng nghĩa đế (paramārtha) và Tục đế (saṃvṛti), phân biệt về kinh liễu nghĩa (nītārtha) và bất liễu nghĩa (neyārtha), cách tiếp cận thực tại bằng phương pháp phủ định biểu tượng phi thực, v.v.. Hệ tư tưởng Trung quán và Du-già hành tông cũng có học thuyết Như huyễn để thuyết minh sự sinh khởi các biểu

tượng. Hiểu biết về khuynh hướng này trong Phật giáo có lẽ sẽ đưa những nhà tư tưởng Phệ-đàn-đa trở về lại với kinh điển riêng của hệ thống mình và khiến họ nhận ra được ý nghĩa chân xác hơn của Áo nghĩa thư về Tuyệt đối luận. Có lẽ, đã có sự vay mượn kỹ thuật, [56] chứ không phải giáo lý.

[1] yat khyāti paratantro'sau yathā khyāti sa kalpitaḥ; pratyayādhīnavrttitvāt kalpanāmātra-bhāvataḥ. tasya khyātur yathākhyānam yā sadā vidyamānatā; jñeyah sa parinispāna-svabhāvo'nanyathātvataḥ: *Trisvabhāva Nirdeśa*, 2, 3.

[2] aviparītaṁ sūnyatālakṣaṇam udbhāvitam: yac chūnyam tasya sadbhāvad, yena sūnyam tasya tatrābhāvāt. sarvabhāvaḥ sarvābhavo vā viparītaṁ sūnyatālakṣaṇam sūnyatāyā evābhāvaprasaṅgāt. MVBT. p.13

[3] yathā rajjuḥ sūnyā sarpatvabhāvena tatsvabhāvatvabhāvāt sarvakālam

sūnyā, na tu rajjusvabhāvena. tatthehāpi. MVBT. p. 12.

[4] Tham khảo bài kệ mở đầu của *Madhyāntavibhāga*: abhūtaparikalpo'sti dvayaṁ tatra na vidyate; sūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate. MVBT. p. 9.

[5] Vijñānavad vijñeyam api dravyata eveti kecin manyante vijñeyavad vijñānam api samvṛtita eva na paramārthata ity asya dviprakāśyāpy ekāntavādasya pratiṣedhārthah prakaraṇāram- bhaḥ. *Trimśikā Bhāṣya*, p. 15.

[6] na tadekaṁ na cānekaṁ viśayaḥ paramāṇusaḥ;

na ca te saṁhatā yasmāt paramāṇur na siddhyati. *Viṃśatikā*, 11

Đối chiếu thêm: yady apīndriya-vijñapter grāhyārśaḥ (anavaḥ) kāraṇam bhavet; atadābhatayā tasya nākṣavad viśayaḥ sa tu (anavaḥ).

yadābbāsā na tasmāt sā dravyābhāvād dvicandravat, evaṁ bāhya-dvayaṁ caiva na yuktaṁ matigocaraḥ. *Ālambana Parīksā*. I, 2. Xem thêm TS. pp 551 ff.

[7] TS pp. 571 ff. *Pramāpavārttika* pp. 242 ff. (*Manoratha-Nandinī- Vṛtti*).

[8] vijñaptimātram evedam asadarthāvabhāsanāt. *Vimśatikā*, 1. yataḥ svabījād vijñaptir yadābhāsā pravartate; dvividhāyatanatvena te tasyā munir abravīt *Vimśatikā*, 9. yadantar jñeyarūparh tu bahirvad avabhāsate; so'rtho vijñānarūpatvāt tatpratrayatayāpi ca. *Ālambana Parīkṣā*, 6.

[9] *Vimśatikā*, pp.3 ff.

[10] trividhasya svabhāvasya trividhām nihsvabhāvatām ; saṁdhāya sarvadharmāṇām deśitā nihsvabhāvatā. *Trimśatikā*, 23

Hán: *Tức y thử chi tánh, lập bỉ tam vô tánh. Cổ Phật mật ý thuyết, nhất thiết pháp vô tánh.*

[11] saṁkliṣṭā ca viśuddhā ca samalā vimalā
ca; abdhātukanakākāśasuddhivac chuddhir iṣyate.

MVBT. pp. 42-43.

[12] upacārasya ca nirādhārasya cāsambhavad avaśyaṁ
vijñānapariṇāmo vastuto'stīty upagantavyo
yatrātmadhannopacāraḥ pravarttate.

Trimśatikā Bhāṣya, p. 16.

[13] nanv evaṁ sūtra-virodhaḥ, sarvadharmā śūnyā, iti sūtre vacanāt. Nāsti virodhaḥ, yasmād dvayaṁ tatra na vidyate etc. MVBT. p. 9.

[14] na śūnyaṁ nāpi cāśūnyaṁ sarvaṁ vidhīyate
Prajñāparamitādiṣu sattvād iti, asattvād iti . . . madhyamā
pratipac ca seti . . . sarvāstitve sarvanāstitve vanta eva syān na
madhyamā pratipat. MVBT. pp. 13-14. Xem thêm p. 18.

[15]* *Trung biên phân biệt luận* 中 邊 分 別 論; C: zhōngbiān fēnbié lùn; J: chūben funbetsu ron; Cũng được gọi tắt là *Trung biên luận* (中 邊 論), và còn được gọi là *Biện trung biên luận* (辯 中 邊 論). Là luận văn tinh yếu của Du-già hành tông. Theo truyền thống, trứ tác này được xem của ngài Di-lặc với lời luận giải của Thế Thân, nhưng theo các học giả thì luận giải này có vẻ là tác phẩm biên soạn chung của Vô Trước và Thế Thân hơn. Đặc điểm chính của luận văn

này là phân tích của Du-già hành tông về sự phân biệt sai lầm (Hư vọng phân biệt 虛妄分別) khi chối từ ý niệm về Không tính, với mục đích giải trừ sự chấp trước vào hai cực đoạn Hữu và Vô. Có 2 bản dịch Hán văn về luận giải này: 1. Bản dịch của Huyền Trang, gồm 3 tập; 2. Bản dịch của Chân Đế (眞諦) gồm 2 tập.

[16] Đối chiếu giữa Duy thức tông và Trung quán Tuyệt đối luận và đề xuất về Luận lý học của từng tông phái được trình bày trong chương kế tiếp nhan đề ‘Tuyệt đối luận của Trung quán, Duy thức và Phê-đàn-đa.’ (Chapter XIII).

[17] Xem McGovern; *Manual of Buddhism* pp. 109 ff. Pt. Aiyāsawāmi; *Ālambana Parikṣā* Appendix C. pp. in ff. Trong đó đã đưa ra một bản phục hồi từ bản Tiếng Hán *Mahāyāna Śatadharma Vidyāmukham* của Thế Thân.

[18]* Di-lặc 彌勒; S: maitreya, P : metteyya; dịch nghĩa là Từ Thị (慈氏), cũng có tên là Vô Năng Thắng(無能勝; s, p: ajita), hoặc theo âm Hán Việt là A-dật-đa; Một vị Đại Bồ-tát và cũng là vị Phật thứ năm và cuối cùng sẽ xuất hiện trên trái đất. Trong Phật giáo Tây Tạng, Phật Di-lặc được thờ cúng rất rộng rãi. Cõi giáo hoá của Ngài hiện này là trời Đâu-suất (s: tuṣita). Theo truyền thuyết, Phật Di-lặc sẽ giáng sinh trong khoảng 30.000 năm nữa. Tranh tượng hay vẽ Ngài ngồi trên mặt đất, biểu tượng sẵn sàng đứng dậy đi giáo hoá chúng sinh. Tại Trung Quốc, Phật Di-lặc cũng hay được biểu tượng là một vị mập tròn vui vẻ, trẻ con quần quít xung quanh. Theo truyền thuyết thì đó chính là hình ảnh của Bồ Đại Hoà thượng, một hoá thân của Di-lặc ở thế kỉ thứ 10. Nếu năm đức Phật xuất hiện trên trái đất nói trên được xem là hoá thân của Ngũ Phật thì Phật Di-lặc được xem như hoá thân của Thành sở tác trí (xem Phật gia, Năm trí).

Có thuyết cho rằng, chính Ngài là người khởi xướng Đại thừa Phật giáo hệ phái Duy thức. Một số học giả cho rằng, vị này chính là Mai-tre-ya-na-tha (s: maitreya-nātha), thầy truyền giáo lí Duy thức cho Vô Trước (s: asaṅga). Truyền thông Phật giáo Tây Tạng cho rằng, Ngài là tác giả của năm bài Luận (s:

śāstra), được gọi là Di-lặc (Tỳ Lặc) ngũ luận: 1. Đại thừa tối thượng (đát-đặc-la) tan-tra (s: mahāyānottaratantra); 2. Pháp pháp tính phân biệt luận (s: dharmadharmatāvibhaṅga); 3. Trung biên phân biệt luận (s: madhyāntavibhāga-śāstra); 4. Hiện quán trang nghiêm luận (s: abhisamayālaṅkāra); 5. Đại thừa kinh trang nghiêm luận (s: mahāyānasūtralaṅkāra).

[19] Xem Tucci—*Some Aspects of the Doctrines of Maitreyañātha and Asanga*. pp. 2 ff. H. Ui và trước đó, M. M. H. P. Sastri đã thiết định tính chất lịch sử của Di-lặc (Maitreyañātha)

[20] Có nhiều ý kiến khác nhau về niên đại của Thế Thân. ‘Điều quan trọng nhất những một số ý kiến đặt niên đại của ngài vào giữa năm 280-360 stl. và 420-500 stl.’ (Dẫn nhập cho TS. p. LXVI). Năm 280-360 stl. nay đang được công nhận phổ biến.

[21]* Trần-na 陳那; S: (mahā-) dignāga, (mahā-) diṇnāga; 480-540; dịch nghĩa là (Đại) Vực Long; Một Luận sư nổi tiếng của Duy thức tông (s: vijñānavāda, yogācāra), cũng là người cải cách và phát triển Nhân minh học (s: hetuvidyā), một môn lí luận học độc đáo cho tông này và Ấn Độ nói chung. Phần lớn tác phẩm của Sư nhấn mạnh đến tính lí luận và chỉ còn trong bản dịch tiếng Hán và Tây Tạng. Tác phẩm quan trọng nhất của Sư là *Tập lượng luận* (s: *pramāṇasamuccaya*). Sư sinh ra trong một gia đình Bà-la-môn tại Kiến-chí (kāñcī). Lúc đầu Sư thụ giới và tham học với Na-già Đạt-đa (nāgadatta), một tỉ-khưu theo Độc Tử bộ. Giáo lí của bộ này không làm Sư hài lòng nên chẳng bao lâu, Sư đến học với Thế Thân giáo lí Tiểu thừa và Duy thức. Sau khi học xong, Sư đến một khu rừng tại Oḍiśā và dừng bước tại đây. Một cuộc tranh luận giáo lí của các tôn giáo được tổ chức tại viện Na-lan-đà và Sư được mời đến để đại diện cho Phật giáo. Sư thừa nhận có hai ‘hòn đá thử vàng’ của nhân minh học: chứng minh trực tiếp và nhận thức từ suy luận (lượng; s: pramāṇa: e: valid cognition). Sư phân tích cặn kẽ

tính chất của nhận thức suy luận cũng như mối liên hệ của chúng. Nhân minh học này của Sư được Pháp Xứng (s: dharmakīrti) thừa kế và phát triển.

Các tác phẩm của Sư còn được lưu lại (trích): 1. Phật mẫu bát-nhã ba-la-mật-đa viên tập yếu nghĩa luận (buddhamatṛkā-prajñāpāramitāmahārthasāṅgītiśāstra, có người xem là tác phẩm của Tam Bảo Tôn, s: triratnadāsa), Thí Hộ dịch; 2. Vô tướng tư trần luận (ālambanaparīkṣā), 1 quyển, Chân Đế (paramārtha) dịch; 3. Chương trung luận (tālāntaraka-sāstra hoặc hastavālaprakaraṇa), 1 quyển, Nghĩa Tịnh dịch; 4. Thủ nhân giả thuyết luận (prajñaptihetu-saṃgraha), 1 quyển, Nghĩa Tịnh dịch; 5. Quán tổng tướng luận tụng (sarvalakṣaṇa-dhyāna-sāstra-kārikā), 1 quyển, Nghĩa Tịnh dịch; 6. Quán sở duyên duyên luận (ālambanaparīkṣā, ālambanaparīkṣā-vṛtti), chú giải Vô tướng tư trần luận; 7. A-tì-đạt-ma câu-xá luận chú yếu nghĩa đăng (abhidharmakośa-marmapradīpa[-nāma]), còn bản Tạng ngữ; 8. Nhập du-già luận (yogāvatāra), còn bản Tạng ngữ; 9. Nhân minh chính lý môn luận bản (nyāyamukha, nyāyadvāra, nyāyadvāratarka-sāstra), 1 quyển, Huyền Trang dịch; 10. Nhân minh chính lý môn luận (nyāyadvāratarka-sāstra), 1 quyển, Nghĩa Tịnh dịch; 11. Tập lượng luận (pramāṇasamuccaya [-nāma-prakaraṇa]), tác phẩm Nhân minh quan trọng nhất của Sư; 12. Tập lượng luận thích (pramāṇasamuccaya-vṛtti), chú giải Tập lượng luận, chỉ có bản Tạng ngữ.

[22]* Pháp Xứng 法稱; S: Dharmakīrti; Một trong những Luận sư quan trọng nhất của triết học đạo Phật, đại diện quan điểm của Duy thức tông (vijñānavāda) và Nhân minh học (s: hetuvidyā), sống trong thế kỉ thứ 7 (~ 600-650) tại Nam Ấn Độ và là môn đệ của Hộ Pháp (dharmapāla) tại Na-lan-đà (Mười đại luận sư). Sư sinh ra trong một gia đình theo đạo Bà-la-môn và đã tinh thông tất cả những môn học thời đó lúc còn trẻ. Sau đó, Sư bắt đầu nghiên cứu, tu học Phật pháp với tư cách của một Cư sĩ. Phật học lôi cuốn Sư đến mức Sư bỏ đạo Bà-la-môn, đến viện Na-lan-đà thụ giới cụ túc và tham

học với Hộ Pháp. Các tác phẩm của Trần-na (s: Dignāga, Diñnāga) tại viện Phật học này chính là yếu tố ngọ đạo của Sư. Sau khi kết thúc giai đoạn tu tập, Sư bắt đầu công việc hoằng hoá, xiển dương đạo Phật, viết nhiều luận giải, đại diện Phật giáo tham dự nhiều cuộc tranh luận. Trong những cuộc tranh luận này, Sư dùng Nhân minh học để hàng phục đối phương và trong lĩnh vực này, truyền thống Tây Tạng đặt Sư lên một địa vị cao hơn cả Trần-na. Trong những năm cuối đời mình, Sư từ bỏ việc chu du đây đó và lui về một trụ trì một Tinh xá tại Orissa (bây giờ là Kālinga) và mất tại đây.

Sư viết nhiều luận giải nhưng quý giá hơn hết là các tác phẩm về Nhân minh học Phật giáo. Trong lĩnh vực này, truyền thống Tây Tạng có giữ lại bảy tác phẩm của Sư, được gọi chung là Pháp Xứng nhân minh thất bộ, là luận lí học nền tảng của Phật giáo Tây Tạng (tất cả đều chưa được dịch ra Hán ngữ). Bảy tác phẩm chính về Nhân minh học của Sư là:

1. Quan tướng thuộc luận (saṃbandhaparīkṣāprakarāṇa), chỉ còn bản Tạng ngữ; 2. Lượng quyết định luận (pramāṇaviniścaya), chỉ còn bản Tạng ngữ. Bộ luận này được chia làm 3 phần với chủ đề thụ tướng, kết luận và trình bày phương pháp suy diễn ba đoạn (e: syllogism). Luận này được xem là bản nhỏ của Lượng thích luận vì hơn nửa phần được trích ra từ đây; 3. Lượng thích luận (pramāṇavarttika-kārikā), luận quan trọng nhất, chú giải Tập lượng luận (pramāṇasamuccaya) của Trần-na (dignāga); 4. Chính lí nhất đích luận (nyāyabindu-prakarāṇa); 5. Nhân luận nhất đích luận (hetubindu-nāma-prakarāṇa), bản Tạng ngữ có, bản Phạn ngữ mới được tìm thấy. Bộ luận này được chia làm 3 phần, giảng giải về ba đoạn của suy luận; 6. Luận nghị chính lí luận (vādanyāya-nāma-prakarāṇa), chỉ còn bản Tạng ngữ, nói về cách tranh luận với địch thủ; 7. Thành tha tướng thuộc luận (saṃtānāntarasiddhi-nāma-prakarāṇa), triết luận chống đối quan niệm Duy ngã và nói về »sự thật« của ý nghĩ người khác [23]* Vô Trước 無著; S: asaṅga; dịch âm là A-tăng-già (阿僧伽), dịch nghĩa là Vô Trước, nghĩa là không bị ô nhiễm,

cầu uế, vương mắc. Là một Đại luận sư của Phật giáo Ấn Độ, người sáng lập Duy thức tông (yogācāra). Sư khước từ quan điểm của Long Thụ (nāgārjuna) về tính Không tuyệt đối và thiết lập giáo pháp của mình dưới ảnh hưởng của Nhất thiết hữu bộ (s: sarvāstivāda). Tương truyền Sư được Bồ-tát Di-lặc trực tiếp giáo hoá. Có một số luận sư cho rằng Di-lặc này là một nhân vật lịch sử với tên Mai-tre-ya-na-tha (s: maitreya-nātha). Theo Bà-tu Bàn-đầu pháp sư truyện (tức là Thế Thân truyện) của Chân Đế (paramārtha), Sư sinh ra trong một gia đình Bà-la-môn và là người anh cả, Thế Thân (vasubhandu) là người em kế và người em út có tên Tì-lân-trì Bạt-bà (virīncivatsa). Cả ba anh em đều tu học giáo pháp của Nhất thiết hữu bộ. Riêng Sư chú tâm tu tập để chứng ngộ được lí Không của Long Thụ nhưng không đạt được. Đang lúc thất vọng thì một vị A-la-hán tên là Tân-đầu-la (piṇḍola) đến, dạy Sư nhập môn phép quán Không theo Tiểu thừa. Sư theo học và đạt được kết quả nhưng vẫn không thoả mãn. Cuối cùng, Sư vận dụng Thần thông (s: ṛddhi) lên Đâu-suất thiên (s: tuṣita) để được nghe đức Di-lặc thuyết giảng về tính Không. Về lại nhân thế, Sư truyền bá lí thuyết mới này nhưng không ai tin. Sau, Sư lại lên Đâu-suất để thỉnh đức Di-lặc xuống giáo hoá và sau đó đức Di-lặc giảng trần, thuyết giảng Thập thất địa (s: saptadaśabhūmi, tức là 17 quyển của Du-già sư địa luận) trong một khoảng thời gian bốn tháng. Trong lúc này, Sư ban ngày thì thuyết giảng những lời dạy của Di-lặc, ban đêm lắng nghe và ghi chép lại những lời thuyết đó. Sau đó, Sư bắt đầu trình bày tất cả giáo lí Đại thừa qua những trứ tác quan trọng của mình và cũng khuyến dụ Thế Thân, người em cùng mẹ khác cha, vốn theo học giáo lí của Hữu bộ và cũng đã viết bộ luận lừng danh là A-tì-đạt-ma câu-xá (abhidharmakośa-sāstra). Thế Thân nghe lời khuyên của Sư và từ đây, hai anh em trở thành hai Luận sư tối trọng của Đại thừa Phật pháp, đại diện cho nhánh Duy thức, để lại những tác phẩm vô cùng quý giá cho hậu thế.

Các tác phẩm quan trọng của Vô Trước là Du-già sư địa luận, Đại thừa kinh trang nghiêm luận, Đại thừa A-tì-đạt-ma tập luận và Nhiếp Đại thừa luận, một bộ luận viết bằng văn vần trình bày giáo pháp của Duy thức tông, hiện nay chỉ còn bản dịch chữ Hán và Tây Tạng. Tác phẩm này gồm có mười chương và bàn luận các điểm sau: 1. A-lại-da thức; 2. Lí thuyết cho rằng tất cả thế giới đều từ tâm thức hiện nên, thuần túy duy tâm (s: cittamātra); 3. Cách chứng ngộ được thuyết này; 4. Các hạnh Ba-la-mật; 5. Thập địa; 6. Giới; 7. Thiền định; 8. Bát-nhã; 9. Trí huệ siêu việt vô phân biệt; 10. Ba thân (trikāya). Có thuyết cho rằng, Sư cũng là tác giả của *Bí mật tập hội (guhyasamāja-tantra)*, một tác phẩm quan trọng thuộc hệ Vô thượng du-già tan-tra, và nếu vậy Sư giữ một vị trí quan trọng trong Mật tông Phật giáo.

Các tác phẩm còn lưu lại dưới tên Sư hoặc dưới tên Di-lặc (trích): 1. Hiền dương thánh giáo luận (prakaraṇāryasāsanaśāstra, ārya-sāsana-prakaraṇaśāstra), 20 quyển, Huyền Trang dịch; 2. Du-già sư địa luận (yogācārabhūmi-śāstra), 100 quyển, Huyền Trang dịch; 3. Nhiếp Đại thừa luận (mahāyānasamgraha), 3 quyển, Chân Đế dịch; 4. Đại thừa a-tì-đạt-ma tập luận (abhidharma-samuccaya), 7 quyển, Huyền Trang dịch; 5. Đại thừa kinh trang nghiêm luận tụng (mahāyāna-sūtralaṅkāra-kārikā), 13 quyển, Ba-la-phả Mật-đa-la (prabhakāramitra) dịch, cũng có bản Phạn và Tạng ngữ; 6. Thuận trung luận (madhyāntānusāra-śāstra), 2 quyển, Bát-nhã Lưu-chi (praññāruci) dịch; 7. Năng đoạn kim cương bát-nhã ba-la-mật-đa kinh luận tụng (2 bản), āryabhagavatī-prajñāpāramitā-vajracchedikā-saptārtha-ṭīkā và trīsatikāyā-prajñāpāramitāyā-kārikā-saptati); 3 quyển, Bồ-đề Lưu-chi dịch, Nghĩa Tịnh cũng dịch một bản; 8. Giải thâm mật kinh chú (ārya-saṃdhinirmocana-bhāṣya), chỉ còn bản Tạng ngữ; 9. Hiện quán trang nghiêm luận tụng (abhisamayā-lāṅkāra-nāmaprajñāpāramitā-upadeśa-śāstra [-kārikā] thường được viết ngắn là abhisamayā-lāṅkāra-śāstra), còn bản Phạn và Tạng ngữ; 10. Biện trung biên luận tụng (madhyānta-vibhāga-

kārikā), bản Hán và Tạng ngữ vẫn còn. Có hai bản dịch tại Trung Quốc, Huyền Trang dịch ra 3 quyển, Chân Đế dịch ra 2 quyển dưới tên Trung biên phân biệt luận; 11. Pháp pháp tính phân biệt luận (dharma-dharmatā-vibhāga).

[24] *The Doctrine of Prajñāpāramitā* . pp. 99-100.

[25] Xem tác phẩm *Intr. to the Guhya Samāja* pp. XXIV ff. của Tiến sĩ B. Bhattacharya.

[26] Hầu như không có tí ngưỡng Tantra trong văn hệ của đạo Hindu. Tiến sĩ Bhattacharya phát biểu trong tác phẩm của ông, *Buddhist Esoterism* (p. 163), ‘vốn không bị ảnh hưởng nhẹ bởi ý niệm Phật giáo trong Kim cương thừa và nguyên lý dẫn đạo của nó, gồm cả Mahāsukhavāda; chẳng phải cường điệu khi nói rằng một vài Tantra của đạo Hindu như *Mahācīna-krama-tantra* là hoàn toàn có nguồn gốc từ Phật giáo...Thế nên đủ để chứng tỏ rằng Tantra Phật giáo ảnh hưởng rất lớn đến Tantra trong văn hệ của đạo Hindu.’

[27]* Hán: La-ma-nô-xà 羅摩奴闍

[28] MM. Pt. Gopinath Kaviraj đã có một khảo sát toàn diện về triết học Phệ-đàn-đa thời kỳ tiền Thương-yết-la trong Dẫn nhập của ông bằng tiếng Hindi, (trang 8 ff) cho bản dịch về *Br. Sūtra Śaṅkara Bhāṣya with the Ratna Prabhā* (Acyut, Vol. III, 4). Bài viết này, hầu như có kích thước một cuốn sách trung bình, xứng đáng được biết đến rộng rãi hơn vì sự phong phú của thông tin và những gợi ý chín muồi. Xem thêm Hiriyanna: *Brahma Datta-an Old Vedāntin*. Proc. IV. Oriental Conf. (pp. 787 ff); *Bharṭṛprapañka-Ind Ant*. 1924, pp. 76-86 và Proc. III *Orient, Conf*. pp. 439 ff.

[29] Br. Up. *Bhāṣya* (Ānandāśrama Edn.): pp. 150 ff., 190, 207, 236, 393 ff, 323 ff, 331,560, 622-3 v.v....

[30] atra kecid vyācakṣate: ātmavastunaḥ svata evaikatvaṁ nānātvaṁ ca, yathā gor godravyatayaikatvaṁ sāsnaḍīnām dharmānām parasparato bhedaḥ. yathā sthūleṣvekatvaṁ nānātvaṁ ca taṭhā niravauaveṣv amūrtavastuṣv ekatvadi nānātvaṁ cānumeyam. *Bf. Up. Bhāṣya* p.622. Xem thêm *Br.*

Sūtr, Bhāṣya on II, i, 14. ekatvaṃ nānātvaṃ cobhayam api satyam eva, vṛkṣa ityekatvam śākhā iti nānātvaṃ, v.v...

[31] s: upāsanā; devotional contemplation; Hán: 虔信

[32] Cf. *Śrī Bhāṣya* I, i, i.

[33] Cf. *Br. Up. Bhāṣya* (p. 330) avidyāyās ca svata utthānam ūṣarādivad ity ādikalpanānupapannaiva.

[34] Xem Chú giải của Thương-yết-la (Śaṅkara) về *Br. Sūt.* III, ii, 21, phê phán học thuyết này và những hàm ý của nó.

[35]* Hán: *Mạn-đà khước da tụng* 曼陀却耶頌

[36] māmātram idaṃ dvaitaṃ advaitaiḥ paramārthataḥ. (I, 17) advaita yojayet smṛtim (II, 36); advaitaṃ paramārthaḥ hi (III 18) v.v...

[37] Xem *Māṇḍ. Kā.* II 3-7, 13-14-

[38] *Hán: 受屬性 thụ thuộc tính.

[39] Ibid. III 15.

[40] *Māṇḍ. Kāri.* II 3, 11-15; III 23-26.

[41] *Ibid.* II 32. III 2 ff. III 20 ff.

[42] ‘anādi māyayā’ được trích dẫn trong *Br. Sūt. Bhāṣya* II. i, 9 và ‘mṛlloha visphulinga” v.v... trong II. iv, 14 (ibid).

[43] atoktaṃ vedantārtha-sampradāyavidbhir ācāryaiḥ.

[44] Chính Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda) dùng từ ngữ biểu thị ông ta đang theo to Phệ-đần-đa (Vedānta), Chẳng hạn, ‘vedānteṣu vicakṣaṇaiḥ;’ ‘vedapāragaiḥ. . . dṛṣṭaḥ; āhur manīṣiṇaḥ’ v.v...

[45] *The Āgama Śāstra of Gaudapāda*, Giáo sư Vidhushekhara Bhattacharya biên tập, phiên dịch, chú thích. Calcutta, 1943; Ấn bản tiếng Sanskrit cùng một tác giả, 1950.

[46] sāmṛta (II, i, 4, IV 33, IV 57): kalpita sāmṛti và paramārtha IV 73,

74. dharmāḥ trong nghĩa các thành tố (IV, 10, 33, 58, 81. 91, 92, 93, 96, 98, 99); ajāti (IV 19, 42 v.v...) . . . buddha IV 19, 42, 80, 88, nāyaka IV 98. 99—sambuddha, dvipadām vara IV, i. prajñāpti, saṃkleśa, paratantra (IV 24), abhūtūbhīniveśa IV 79; lokottaram IV 88. Vaiśāradyam IV 94. tātpar—IV 99, advayatā, prapañcopaśama, asparśayoga II 39. II 2.

[47] Trích dẫn từ các bộ luận của học phái Trung quán: svato vā parato vā, IV 22, hetor ādih phalam IV 15, asti nāstyasti ... IV 83, kotyaś catasrah; IV 84, ādiśāntāh...sarvadharmāh IV 93. Trích dẫn từ các bộ luận của Du-già hành tông: abhūtābhīniveśo'sti dvayaṃ tatra na vidyate~IV 75. cittaspanditam evedam, IV 72; cittaṃ na saṃsprṣatyartham IV 26.

Tất cả các trích dẫn đều được truy nguyên nguồn gốc của chúng với tính thấu đáo nghiêm túc trong *Āgama Śāstra*, đặc biệt trong chú giải cho Quyển IV.

[48] Những diễn đạt như sāmṃvṛta, advaya, prapañcopaśama, ajāti, vikalpa, v.v...thường xảy ra, nhưng trong một nền tảng yếu ớt không thể do tích tập mà được.

[49] Xem *Āgama Śāstra* pp. Ixxv-vi.

[50] *Ibid*—p. cxliv.

[51] *Āgama Śāstra* p. iv.

[52] *Āgama Śāstra* p. lvii.

[53] Bằng cơ duyên nào mà những tác phẩm độc lập này được nối kết với nhau và được gán cho cùng một tác giả là vấn đề còn phỏng đoán. Những hình thức tương tự (ajātivāda và advayavāda) có thể đáng tin cậy trong mối liên kết ngẫu nhiên này.

[54] Đây là ý kiến thông thường về những dạng Tuyệt đối luận này. Tuy nhiên, MM. Pt. Kaviraj có gợi ý giàu trí tưởng tượng (op. cit. p. 73) rằng những quan niệm này là không đồng nhất, và dù rằng chúng đều là Tuyệt đối luận, nhưng tánh không luận (śūnyatā vāda) của Trung quán, Duy thức luận (Vijñānadvaya vāda) của Du-già hành tông (Yogācāra), Hữu thân kiến (Śaktyadvayavāda) của phái Śāktas, Hữu thanh luận (Sabdādvayavāda) của phái Grammarians và các phái cực Phê-đàn-đa như phái Maṇḍana Miśra đều khác nhau từ mức độ lớn đến nhỏ. Phi nghị nguyên luận do Cao-đạt-phạ-đạt truyền dạy có khía cạnh đặc biệt riêng của nó. Trong nhiều điều kiện, khó đánh giá liệu có chăng, và với mức độ

nào, tư tưởng Thương-yết-la đã bị ảnh hưởng bởi những hệ thống triết học khác.

[55] Điều gì là chân thực với cái này lại là biểu tượng của cái kia. Trong suốt tác phẩm này, lập trường tiêu biểu của Trung quán đã được trình bày nhất quán, và những phân biệt giữa học phái Trung quán, Phệ-đàn-đa, và Duy thức đã được rút ra theo từng học thuyết quan trọng. Vấn đề này được thảo luận trong Chương XIII, một chương riêng biệt nhan đề *Tuyệt đối luận của hệ tư tưởng Trung quán, Duy thức tông và Phệ-đàn-đa (Vedānta)*.

[56] Śrī Harṣa, như chúng ta được biết, đã sử dụng phương pháp Trung quán trong tác phẩm của ông nhan đề *Khaṇḍana Khaṇḍa Kkādya* và cũng đã phát biểu như vậy trong rất nhiều nhận xét. Giải thích của chúng ta về tính tương tự của kỹ thuật và phương pháp về sự cáo buộc của Bhāskara và các nhà tư tưởng Phi Tuyệt đối luận Phệ-đàn-đa (Vedānta) chống lại Thương-yết-la (Śaṅkara) và các môn đệ của ông khi thì giới thiệu Mahāyānika-naya (praveśa), khi thì Phật tử trá hình (pracchāṇṇa-bāuddhas); đồng thời giữ gìn được giáo lý nguyên thủy của Phệ-đàn-đa.

VÀI NÉT VỀ TÁC GIẢ

Murti, T. R. V. (Tirupattur Ramaseshayyer Venkatachala)

Vào năm 1973, Harold Coward bảo vệ Luận án Tiến sĩ thành công với nhan đề *Grammairian Philosophy of Bhartrhari*, dưới sự hướng dẫn của Giáo sư T.R.V. Murti. Và đây là những dòng chữ rất ít ỏi mà Harold Coward đã dành cho Thầy mình sau sự kiện trọng đại của cuộc đời ông:

‘T.R.V. Murti là nhà tư tưởng hàng đầu và độc đáo trong số những triết gia Ấn Độ của thế kỷ thứ XX. Ông có một tâm thức triết học rực sáng, yêu thích phân tích và lập luận, và là người tận tâm với kinh sách, đặc biệt là những tác phẩm có quan điểm bất đồng với ông, như chúng ta được thấy trong những tác phẩm quan trọng của ông. Cuốn *The Central Philosophy of Buddhism* với cả hai truyền thống học thuật *Sāstri* và phong cách Tây phương, Murti có thể đạt được cả hai sức mạnh cho việc trừ tác và giáo dục của ông. Murti biết rõ mọi điều từ trong tâm ông, từng bản Kinh, Áo nghĩa thư và các nền triết học cổ điển khác, Văn pháp học của Pāṇini, bộ Đại luận (Great Commentary) đồ sộ của Patanjali và các văn bản quan trọng khác. Trên nền tảng đó, ông đã đánh giá các học thuyết và tư tưởng. Dù là triết gia chuyên nghiên cứu những đề tài cổ điển, nhưng ông còn sống với dòng triết học gần đây nhất của đời mình, đặc biệt có liên hệ từ tri thức của nền giáo dục truyền thống cho đến những vấn đề đương thời. Đó chính là phẩm tính còn lại đã làm cho ông trở nên là bậc Thầy được nhiều sinh viên khắp thế giới tìm đến. Murti nói chuyện rất hùng biện và đầy thẩm quyền đến nỗi không ai dám ngắt lời ông. Ông là đại biểu ưu tú nhất cho triết học truyền thống Ấn Độ trên thế giới qua những nơi ông giảng dạy như các Trường Đại học Oxford, Copenhagen, Harvard, Hawaii, và Viện Đại học McMaster University ở Canada...’