

T. R. V. MURTI

TRIẾT HỌC TRUNG TÂM  
CỦA PHẬT GIÁO



NGHIÊN CỨU TRIẾT HỌC  
TRUNG QUÁN

*A Study of the Mādhyamika System*



THÍCH NHUẬN CHÂU

dịch

2012



## 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 *Grammarian Philosophy of Bhartrhari*, dưới sự hướng dẫn của Giáo sư T.R.V. Murti. Và đây là những dòng chữ rất ít ỏi mà Harold Coward đã dành cho Thầy mình sau sự kiện trọng đại của cuộc đời ông:

‘T.R.V. Murti là nhà tư tưởng hàng đầu và độc đáo trong số những triết gia Ấn Độ của thế kỷ thứ XX. Ông có một tâm thức triết học rực sáng, yêu thích phân tích và lập luận, và là người tận tâm với kinh sách, đặc biệt là những tác phẩm có quan điểm bất đồng với ông, như chúng ta được thấy trong những tác phẩm quan trọng của ông. Cuốn

*The Central Philosophy of Buddhism* với cả hai truyền thống học thuật *Śāstri* và phong cách Tây phương, Murti có thể đạt được cả hai sức mạnh cho việc trừ tác và giáo dục của ông. Murti biết rõ mọi điều từ trong tâm ông, từng bản Kinh, Áo nghĩa thư (Upaniṣad) và các nền triết học cổ điển khác, Văn pháp học của Pāṇini, bộ Đại luận (Great Commentary) đồ sộ của Patanjali và các văn bản quan trọng khác. Trên nền tảng đó, ông đã đánh giá các học thuyết và tư tưởng. Dù là triết gia chuyên nghiên cứu những đề tài cổ điển, nhưng ông còn sống với dòng triết học gần đây nhất của đời mình, đặc biệt có liên hệ từ tri thức của nền giáo dục truyền thống cho đến những vấn đề đương thời. Đó chính là phẩm tính còn lại đã làm cho ông trở nên là bậc Thầy được nhiều sinh viên khắp thế giới tìm đến. Murti nói chuyện rất hùng biện và đầy 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...’

**MỤC LỤC**

**TẬP I**



**NGUỒN GỐC VÀ SỰ PHÁT TRIỂN TRIẾT HỌC TRUNG QUÁN**

**CHƯƠNG I: HAI TRUYỀN THÔNG TRONG TRIẾT HỌC ÁN ĐỘ**

- I. Hệ thống Triết học Trung quán–Vai trò và Ý nghĩa.
- II. Tổng quan về hai truyền thống chính trong Triết học Ấn Độ.
- III. Áo nghĩa thư (Upaniṣad) và Đạo Phật.
- IV. Phải chăng Phật giáo Nguyên thủy thừa nhận Hữu ngã luận?
- V. Những bình luận phản ứng Vô ngã luận của Phật giáo.

**CHƯƠNG II: SỰ IM LẶNG CỦA ĐỨC PHẬT VÀ KHỞI NGUYÊN CỦA BIỆN CHỨNG PHÁP**

- I. Vài cách hiểu về Vô ký.
- II. Đặc tính tương phản của Vô ký.
- III. Giải pháp của Đức Phật về vấn đề.
- IV. Kiến giải về Vô ký của A-tỳ-đạt-ma.
- V. Thực tại siêu việt tư duy phân biệt.
- VI. Chân nghĩa sự im lặng của Đức Phật.
- VII. Dữ liệu của tư tưởng Trung quán.

**CHƯƠNG III: SỰ PHÁT TRIỂN CỦA HAI TRUYỀN THÔNG VÀ SỰ HƯNG KHỞI CỦA HỆ THỐNG TRIẾT HỌC TRUNG QUÁN**

- I. Khái quát sự phát triển hai truyền thống triết học Ấn Độ.
- II. Sự phát triển của các hệ thống triết học Hữu ngã luận.
- III. Sự phát triển của các hệ thống triết học A-tỳ-đạt-ma.

- IV. Sự chuyển tiếng sang Triết học Trung quán.
- V. Bát-nhã Ba-la-mật-đa và sự phát triển hệ thống triết học Trung quán.
- VI. Trung quán và các luận điển (từ năm 150 đến 800)
  - 1. Thời kỳ đầu tiên–Long Thụ (năm 150 stl.) và Thánh Thiên (từ năm 180 đến 200 stl.)
  - 2. Thời kỳ Phật Hộ (Buddhapālita) và Thanh Biện (Bhāvaviveka)
  - 3. Thời kỳ Nguyệt Xứng và Tịch Thiên (Śānti Deva)
  - 4. Thời kỳ thứ tư: Tịch Hộ (Śāntarakṣita) và Liên Hoa Giới (Kamalaśīla).

#### CHƯƠNG IV: ẢNH HƯỞNG CỦA BIỆN CHỨNG PHÁP TRUNG QUÁN

- I. Ảnh hưởng của Trung quán đối với Duy thức tông
- II. Tương quan giữa hệ tư tưởng Trung quán và Phệ-đàn-đa (Vedānta).

**T. R. V. Murti**

**BÁNG VIẾT TẮT**

- AAA *AbhisamayĀlamkārĀloka 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. Wintemitz, 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 Tikā* of Sthiramati, Part I. Ed. by Prof. V. Bhattacharya & G. Tucci (Luzac & Co., 1932).

ŚS *Śikṣā Samuccaya* of Śānti Deva, Ed. by Bendall (Bib. Buddhica, I).

TS *TattvaSaṅgraha of Śāntarakṣita* (G.O.S., Baroda) 2 Vols.

TSP *TattvaSaṅgrahaPañjikā* by Kamalaśīla (G.O.S.) (Commentary on TS.)

VV *VigrahaVyāvarttani* of Nāgārjuna. Ed. by K. P. Jayaswal and R. Sāṅkṛityāyana, J.B.O.R.S., Patna.



## 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 cô Giáo sư Stcherbatsky trong tác phẩm *Conception of Buddhist Nirvāṇa* vào năm 1927, đến hôm nay vẫn còn lưu lại không ít tính xác thực. Đó cũng là thước đo những khó khăn mà người ta gặp phải trên lĩnh vực này. Tính chất bao quát của đạo Phật rộng lớn đáng kinh ngạc. Tính đa dạng và đồ sộ của các văn hiến, kinh điển, luận giải và tính hệ thống, đã trải dài một thời kỳ hơn 15 thế kỷ, rải rác trong vết cắt của các ngôn ngữ Sanskrit, Pāli, Tây Tạng, Hán và vài ngôn ngữ của người Mông Cổ. Sự phức tạp gây không ít khó khăn; các bộ phái và chi phái bị bối rối trong số lượng tác phẩm và những khúc quanh gập ghềnh của tư tưởng. Khó khăn lớn nhất gặp phải là cách giải thích về các truyền thống đã được công nhận để có thể đương đầu với những điều thiếu chính xác và thiếu chuẩn mực trong cách hiểu của chúng ta. Cho dù với những khó khăn đã được thừa nhận này, một nỗ lực nhất định cần được tiến hành để nhận thức về đạo Phật. Điều này rất cần thiết cho một nhận thức được hiệu chỉnh và có kết quả về triết học và tôn giáo Ấn Độ mà trên đó, Phật giáo đã vận dụng được những ảnh hưởng sâu sắc và nhất định. Lại nữa, Phật giáo định hình nên nền văn hóa chủ đạo của của các quốc gia Đông Nam Á và Viễn Đông. Nghiên cứu Phật giáo cũng nên chứng minh giá trị như là một sự góp phần cho văn hóa thế giới. Và điều này có lẽ là chẳng phải không có ý nghĩa trong bối cảnh thế giới ngày nay.

Triết học Trung quán kêu gọi sự chú ý của chúng ta,

nhu 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 (*sūnyatā*) 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*),<sup>1</sup> rõ ràng là chuẩn bị cho sự phê phán triệt để và biện chứng về ý thức tự nội (*self-conscious dialectic*) của Long Thụ. Quan niệm luận của Du-già Duy thức tông mặc nhiên chấp nhận học thuyết Tánh không (*sūnyatā*) của Trung quán, và chuyển cho nó một ý nghĩa Duy tâm luận (*idealistic*). Khuynh hướng phê phán và tuyệt đối luận trong tư tưởng Bà-la-môn cũng có thể tìm thấy dấu tích trong Trung quán.

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

---

<sup>1</sup> Tức hợp thể Ngũ uẩn.

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<sup>1</sup> (Thực thể thực tại luận) và Vô ngã luận.<sup>2</sup> Việc sử dụng biện chứng pháp có thể được tìm thấy trong sự ‘im lặng’<sup>3</sup> trừ 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 Phê-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 các phạm trù tư tưởng, ý niệm về Tuyệt đối, và đạo đức tôn giáo. Chương bản 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 Phê-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 tỉ mỉ. 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

---

<sup>1</sup> S: Ātmavāda; e: substance view of reality.

<sup>2</sup> S: anātmavāda; e: modal view of reality.

<sup>3</sup> Hán: 沉默; E: silence.

chủ đề quan trọng, giữa Trung quán, Duy thức, và Phê-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 nhấn mạnh vào Kant như là một khía cạnh giải thích sáng tỏ về Trung quán. Tôi đã gắng hết sức mình xem xét sự khác nhau về quan điểm và nền tảng triết học Ấn Độ và triết học phương Tây. Cho dù những khiếm khuyết của nó, phương pháp tỉ mỉ 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*)<sup>1</sup> 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.

---

<sup>1</sup> 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: Bodhicaryāvātārapañjikā; e: Commentary on Śāntideva's Introduction to the Practice of the Bodhisattva). và *Hiện quán trang nghiêm luận chủ nhiếp nghĩa*; 現觀莊嚴論注攝義; s: Abhisamayāla-mkāravṛttipiṇḍārtha.

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 gởi 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<sup>1</sup> năm 1949 ở Đại học Oxford, nơi tôi đang là Trợ giảng cho Giáo sư Spalding môn Tôn giáo và Đạo đức học Đông phương trong 1 năm. Sự qua đời của Giáo sư Spalding là một mất mát lớn lao đối với sự nghiệp văn hóa Ấn Độ. Xin thể hiện lòng tri ân sâu xa đến người bạn trẻ của tôi, Tiến sĩ Rama Kanta Tripathi, Tiến sĩ Ashok Kumar Chatteree và Ngài K. Sivaraman về những hỗ trợ sinh động và hợp tác trong khi viết tập sách này; tôi đã có những lợi ích rất to lớn khi thảo luận với các bạn về nhiều đề tài liên quan đến sách này.

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

---

<sup>1</sup> Học kỳ vào mùa thu ở các trường Đại học Oxford và Cambridge.

**T. R. V. Murti**

trong ấn phẩm của bản trường.

T. R. V. Murti.  
*Tháng 12, 1954.*

**PHẦN 1**

NGUỒN GỐC VÀ SỰ PHÁT TRIỂN CỦA  
TRIẾT HỌC TRUNG QUÁN



CHƯƠNG I

I. 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<sup>1</sup> ngay từ khởi đầu.<sup>2</sup> 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).<sup>3</sup> 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.

---

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

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

<sup>1</sup>\*S: Vibhajjya-vāda; e: critical analysis 分別說部, 分別論師。

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

<sup>3</sup>\* Nhân minh luận. Hán: La-tập học 邏輯學

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:<sup>1</sup>

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)<sup>2</sup> 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

---

<sup>1</sup> S: dharmacakra-pravartana; e: Three Swings of the Wheel of Law.

<sup>2</sup> Empirical Reality: thực tại thường nghiệm.

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,<sup>1</sup> giáo lý thời kỳ đầu (Sơ kỳ) và thời kỳ thứ ba đều là giáo lý phương tiện (quy ước) (ābhīprāyika; conventional), chỉ có thời kỳ thứ hai (Trung đạo) mới thực sự là giáo lý liễu nghĩa.<sup>2</sup>

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:

---

<sup>1</sup> Đây là quan điểm của Nguyệt Xứng (Candrakīrti) và các Luận sư khác: *tad evam Madkyamaka darśana evāstitva-nāstitva-dvaya-darśanasyā-prasango na Vijñānavādidarśaneṣv iti vijñeyam . . . tathāvidha-viñeyajanabodhānurodhāt tu paramārtha darśanasyopāyabhūtatvān neyārthatvena mahākārunāparatantratayā vijñādivādo deśitah, Sāmatīyapudgalavādat, na nītārtha iti vijñeyam.* MKV, pp. 275-6.

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

<sup>2</sup> 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 Prajnāpāramitā* (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.

I. *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 (śūnyatā-vāda).<sup>1</sup>

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<sup>2</sup> (1290-1364) và Tāranātha<sup>3</sup> (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

---

<sup>1</sup> Còn gọi Tuyệt đối luận (Absolutism)

<sup>2</sup> Bồ-đốn (t: buston): Nhà sử học nổi tiếng của Tây Tạng

<sup>3</sup> Tác giả của *Đa-la-na-tha Phật giáo sử*, còn gọi là *Án 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.

vai trò của Kant<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup>\* 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 Urteilskraft*). 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 "thẳng 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.

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 ký 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 rất 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 nhợt nhạt của điều mà, tuy thế, vẫn tiếp tục tuyên bố là hậu duệ chung của cùng một người sáng lập tôn giáo.<sup>1</sup>

Về siêu hình học (metaphysics),<sup>2</sup> có một cuộc cách mạng từ Đa nguyên luận cực đoan<sup>3</sup> 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: đṛṣṭi-vāda; dogmatism) sang biện chứng pháp phê phán

---

<sup>1</sup> *Conception of Buddhist Nirvāṇa* trang 36. Xem thêm trang 4 và trang 46 về nhận xét tương tự.

<sup>2</sup>\* Hán: Hình thượng học 形上學.

<sup>3</sup> S: dharma-vāda; e Radical Pluralism; Theory of Elements.

(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-nivṛṭtiḥ), 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.<sup>1</sup> Bi (karuṇā; Universal love) và Trí (prajñā) hay tánh không (śūnyatā)<sup>2</sup> 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<sup>3</sup> hân hoan gọi là ‘ấn mật lớn lao.’<sup>4</sup> Phật giáo Nguyên thủy (Theravāda) trong ý nghĩa này không

---

<sup>1</sup> 'ye'pi te Subhūte, etarhy aprameyeṣv asamkhyeṣu lokadhātuṣu Tathāgatā arhantaḥ samyaksambuddhāḥ daśadiśi loke tiṣṭhanti dhriyante yāpayanti bahujana-hitāya bahujanasukhāya lokānukampāyai mahato janukāyasyārhlhāya hitāya sukhāya devānām ca manusyānām cānukampāyai anukampām upādāy-ānuttarām samyak-sambodhim abhisambuddhās te'pi sarve eṇām eva prajñāpāramitām āgamyā 'nuttarām samyaksambodhim abhisambuddhāḥ. ASP.P255. Cf. *Itivuttakam* (84), p. 78.

Tiền 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 sứ 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 ngăn 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.

<sup>2</sup> śūnyatā-karuṇābhinnam bodhicittam iti smṛtam.

<sup>3</sup>\* Hán: 奧圖

<sup>4</sup>\* E: mysterium tremendum; Hán: Cự đại đích áo bí 巨大的奧秘.

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 nghi; 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);<sup>1</sup> Ngài có sắc thái rực rỡ thiêng liêng (Báo thân)<sup>2</sup> và tùy ý nguyện mà có vô số thân để cứu độ chúng sinh và để truyền dạy giáo pháp (Hóa thân).<sup>3</sup>

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.<sup>4</sup> 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

---

<sup>1</sup>\*S: dharmakāya; e: essence of all Being.

<sup>2</sup>\* S: sambhogakaya; e: glorious divine form. Còn gọi Thọ dụng thân.

<sup>3</sup>\* S: nirmānakāya; e: forms to deliver beings from delusion and to propagate the dharma. Còn gọi Ứng hóa thân, Ứng thân.

<sup>4</sup> *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 tathāgatasyātyayena *dakṣiṇāpathe* pracariṣyanti, vartanyāḥ punaruttarāpathe pracariṣyanti navamaṇḍapṛāpthe dhannavinaye saddharmasyāntardhānakālasamayā samanvāhṛtās te. Śāriputra, Tathāgatena.” ASP. p. 225,



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 can*<sup>1</sup> có nói: ‘Người nào thấy được Duyên khởi (pratīyasamutpāda), người đó thấy Phật, người nào thấy Phật, người đó thấy Pháp.’<sup>2</sup> 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).’<sup>3</sup> Đạo Phật luôn luôn là một giáo pháp (Dharma-theory)<sup>4</sup> dựa trên nền tảng Duyên khởi luận (pratīyasamutpāda), 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

---

<sup>1</sup> *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 pan'etam Bhagavatā: yo paticcasamuppādam passati so dhammam passati; yo dhammam passati so paticcasamuppādam passati.*

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).

<sup>2</sup> Dharma (Truth or Reality).

<sup>3</sup>\* 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,

<sup>4</sup> 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).

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<sup>1</sup> và Đoạn kiến.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> Toàn bộ hệ thống tư tưởng Trung quán chính là một giải thích mới mẻ về thuyết Duyên khởi.<sup>4</sup> Bây giờ Duyên khởi tương đồng với ý nghĩa tánh không (śūnyatā)—tức là nền tảng kinh nghiệm về pháp giới và bản chất bất thực tại tánh (ultimate unreality) của các pháp.<sup>5</sup> 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 (śūnyatā) 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

<sup>1</sup>\* Eternalism (nityadr̥ṣṭi-vāda; śāsvatadr̥ṣṭi-vāda; substance or soul), Hán dịch: Vĩnh hằng luận.

<sup>2</sup>\* Nihilism (uccheda-vāda; denial of continuity). Hán dịch: Đoạn diệt luận; Hư vô chủ nghĩa.

<sup>3</sup> S: naiṣṣvābhāvya, dharma-nairātmya; e: Unreality of separate elements Hán dịch: pháp vô ngã.

<sup>4</sup> tad atrānirodhādyaṣṭaviśeṣaṇaviśiṣṭaḥ prafītyasamutpādaḥ śāstrābhidheyārthaḥ. MKV. p. 3.

<sup>5</sup> yah prafītyasamutpādaḥ śūnyatām 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)

thực.<sup>1</sup> 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).<sup>2</sup>

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)<sup>3</sup> 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 (sūnyatā) của Trung quán, giống như Duy tâm luận của Hegel<sup>4</sup> là được vay mượn từ tác phẩm *Phê bình lý tính thuần túy (Critique)* của Kant vậy, do vì cách 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

---

<sup>1</sup> abhūtaparikalpo 'sti dvayam tatra na vidyate; sūnyatā vidyate tvatra tasyam api sa vidyate. MVBT. p. 9.

Tham khảo thêm:

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

*Trisvabhāvanirdeśa*, 4.

<sup>2</sup> 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; *Trisīkā*, pp. 15-6.

<sup>3</sup> Hán: Lý tánh chủ nghĩa.

<sup>4</sup> Hán: 黑格爾

nói ra được.<sup>1</sup> 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<sup>2</sup> 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 thuẫn 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

---

<sup>1</sup> S: avyākṛta; e: insoluble or inexpressible. Hán: vô ký無記

<sup>2</sup>\* 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.

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,<sup>1</sup> 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)<sup>2</sup> 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-

---

<sup>1</sup>\* S: advaya; non-dual.

<sup>2</sup>\* Còn gọi: Tuyệt đối chủ nghĩa Phệ-đàn-đa 絕對主義吠檀多

dualism) của Thương-yết-la (Śaṅkara)<sup>1</sup> được lập trên nền tảng biện chứng pháp, bằng lối phê phán hệ thống của phái Số luận (Sāṃkhya), phê phán các hệ thống cụ thể Phệ-đà và các hệ thống khác. Vì về mặt kỹ thuật biện chứng, Phệ-đàn-đa (Vedānta) rõ ràng đã vay mượn từ Trung quán.<sup>2</sup> 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)<sup>3</sup> hay

---

<sup>1</sup>\* Śaṅkara: Cũng gọi Thương-yết-la A-xà-lê (s: Śaṅkara-caryā), Thương-ca-lạp. Nhà triết học thuộc bộ phái Phệ-đàn-đa (Vedānta) Ấn Độ, nhà cải cách đạo Bà-la-môn. Ông sinh ở Ma-lạp-ba-nhĩ 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-đà và lí luận “vạn pháp nhất thể” của Áo nghĩa thư (Upaniṣad), 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 (Jaina), 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 huyền 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)*, *Chí Tôn Ca chú (s: Bhagavad-gita)*, *Ngã Chí Giác Tri (s: Atman-bodha) Vấn Đáp Man (s: Upadesa-sahasri)*, *Ngũ Phần Pháp*.

<sup>2</sup> Infra Chapter IV

<sup>3</sup>\* Hán: Đoạn diệt luận, Đoạn kiến.

đồng nhất với Phê-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.

## II. TỔNG QUAN VỀ HAI TRUYỀN THỐNG<sup>1</sup> 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 (Upaniṣad) 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 Phê-đàn-đa (Advaita Vedānta), nó phủ nhận thực tại tánh của hiện tượng bên ngoài, phủ nhận tính vô thường biến

---

<sup>1</sup> 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.

hóa của sự vật; và đánh đồng những hiện tượng đó là sai lầm. Phái Số luận (Sāṃkhya)<sup>1</sup> không đi quá xa; vẫn có khuynh hướng nghiêng về lập trường thường hằng, phổ biến và thực tại luận. Phái Chính lý-Thăng 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 (epistemological), quan niệm thực thể là để cho sự liên kết và

---

<sup>1</sup>\* 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 (*ahaṃkāra*), ngũ đại, thập lục biến 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-khur tụng* (*Sāṃkhyakārikā*) do ngài Tự tại hắc (Phạn: *Īvara-kṛṣṇa*) trứ tác vào khoảng thế kỉ IV, V. Những sách chú thích *Tăng-khur 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 khur 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 thể 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



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 cấu trúc chính là mê lầm về cái Ngã hay là nhận thức sai lầm, Phi ngã (non-self) mà cho là Ngã (*ātmany anātmādhyāsa*). Giải thoát là sự phân biệt rõ ràng giữa hai ý niệm đó.

Truyền thống thứ hai được đại biểu bởi Vô ngã luận<sup>1</sup> 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 (epistemological) 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

---

<sup>1</sup> Śāntarakṣita explicitly states that Nairātmavāda is that which distinguishes the teaching of Buddha from all others:

etac ca sugatasyeṣṭam ādau nairātmakīrtanāt ;

sarvatīrthakīrtām tasmāt sthito mūrdhani tathāgataḥ. TS. 3340.

Và: ātmadrstau hi vinastāḥ sarvatīrthikāḥ. TS. 3325.

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)

2. Hình thức luận (paryāyārthika naya; modal view).<sup>1</sup>

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),<sup>2</sup> và riêng Phật giáo (*Tathāgatamatam*) là đại biểu của *Hình thức luận*.<sup>3</sup>

Kỳ-na giáo<sup>4</sup> bên ngoài có vẻ như hóa giải hai lý luận

---

<sup>1</sup> sāmānyatas tu dvibhedo, dravyārthikaḥ paryāyārthikaś ceti. *Pramāṇā Naya*, VII, 5; Sanmati Tarka, Gāthā 3 (pp. 271 ff.), tathāhi paraspara vivikta-sāmānya-viśesa-ṣaṣyatvād dravyārthika-paryāyārthikāv eva nayau, na ca tṛtiyaṁ prakāraṅtarain asti. (p. 272).

<sup>2</sup> sattādvaitam svīkurvānaḥ sakala-viśeṣān nirācakṣānaś tadābhāsaḥ. yathā *satiāiva tattvaṁ* tataḥ pṛthagbhūtānām viśeṣānām adarśanāt, *Pramāṇa Naya*, VII. 17 & VII, i8.

<sup>3</sup> tju 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.

<sup>4</sup>\* 耆那教. Một giáo phái ở Ấn độ, do ngài Ni-càn-đa-nhã-đề -tử (Nirgrantha-jñātaputra), cũng gọi Đại hùng (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

đôi 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*.<sup>1</sup> Thực tại (Reality) thì rất đa dạng (anekāntātmakam); 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.<sup>2</sup> Kỳ-na giáo định hình Nhận thức luận (epistemological) của mình trong mô thức này và hình thành một quan điểm gọi là Tương đối chân thực luận lý (syādvāda; logic of the

---

giáo lý, 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), Chi 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 sờ đấc (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, chi diệt, giải thoát... gọi là Cửu 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 lý tinh yếu* và *Ngũ nguyên lý tinh yếu* do Kundakunda soạn vào thế kỉ V và *Đế nghĩa chứng đấng thư* do ông Ô-ma-tu-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.

<sup>1</sup> dravyam paryāyaviyutaṁ paryāyā dravyavamjitaḥ; kva kadā kena kimrūpā drṣṭā mānena kena vā. *Sanmatitarka* I.

<sup>2</sup> Tham khảo Umāsvāti's Sātra: utpāda-vyaya-dhruavya-yuktaṁ sat. *Tattvārthādihigama*, V. 30.

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 (*ātma-vāda*) và Vô ngã luận (*anātma-vāda*). 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*),<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Tham khảo *The Brahmasūtras*: *Evam cātma-kārtasuyam* 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 (*anu*). Nhưng không có trường phái nào chịu tăng hay giảm so với kích thước nguyên thủy.

nguồn cảm hứng nguyên sơ của mình. Hệ thống tư tưởng Bà-la-môn xem thật tại (real) là Tồn thể (Being).<sup>1</sup> Phật giáo xem thật tại (real) là cái đang Trở thành (Becoming).<sup>2</sup> 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 (nişedhamukhena) 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 thẩm quyền của tư tưởng Phệ-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)<sup>3</sup> 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.

---

<sup>1</sup>\* Hán: Tồn hữu 存有

<sup>2</sup>\* Hán: Biến hóa 變化

<sup>3</sup> Còn gọi Phi nhị nguyên luận. Bất nhị chủ nghĩa (non-dualism)

Nhất nguyên luận (Monism) đã được đề cập trong Áo nghĩa thư (Upaniṣad), và luận thuyết này đã được truyền bá bởi tư tưởng cựu Phệ-đà với sự trợ thủ của các luận thuyết có tính hệ thống của học phái Di-man-sai (Mīmāṃsā).<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup>\* 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 đạt đến việc cúng tế. Kinh điển, các bộ Phệ-đà (Veda), đối với họ chẳng gì khác hơn là tập hợp của 70 điều 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.

luận trong *Phạm kinh (Brahmasūtra)*<sup>1</sup> tương thích với tính sai biệt và biên dịch. Tất cả những điều này đều phải chịu trải qua sự cải cách của Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda)<sup>2</sup> và Thương-yết-la (Śaṅkara), là những người kiên quyết phủ nhận tính sai biệt và biên dịch. Họ chủ trương tư tưởng Bất nhị như là chân ý của Áo nghĩa thư (Upaniṣad).

---

<sup>1</sup>\* 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 (Vedānta) trong 6 phái Triết học Ấn độ, do Bạt-đa-la-diễn-na (Bādarāyaṇa) soạn vào khoảng thế kỉ I t.tl. 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 (Vedānta). 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 đáng Phạm tuyệt đối (Brahma) là nguyên nhân, là động lực cho sự sinh thành, tồn tục và huyền 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 huyền 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-già, Thắng luận, Phật giáo, Ki-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.

<sup>2</sup>\*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.

Cùng thời hay sớm hơn, xuất hiện một cuộc cách mạng trong triết học ngôn ngữ, đó là một tuyệt đối luận về Logos,<sup>1</sup> gọi là Phạm-thanh luận (Sabda-Brahma-vāda)<sup>2</sup> thông qua một phân tích về biểu tượng của ý thức, được tiếp cận bởi Bhartṛhari<sup>3</sup> trong tác phẩm của ông nhan đề *Văn pháp học căn bản luận* (s: *Vākya-pādiya*).

Cuộc cách mạng này trong truyền thống Áo nghĩa thư (Upaniṣad) 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

---

<sup>1</sup>\* *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.

<sup>2</sup>\* 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-đa - Ấn độ, Phệ-đa được cho là tiên thiên thường trụ, là 1 thực tại chân thực tuyệt đối, cho nên âm thanh của Phệ-đa 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 (Vedānta) .. 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.

<sup>3</sup>\* Hán: Bạt-đức-hợp-lê 跋德合梨



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 (śūnyatā) 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 lờ 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)<sup>1</sup> và phái Chính lý (Nyāya),<sup>2</sup> 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

---

<sup>1</sup>\*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 tứ 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.

III. ÁO NGHĨA THU<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup>\* *Áo nghĩa thu* thường được ghép vào trong phần phụ lục của *Sâm lâm thu* (*Āraṇyaka*), có khi lại được ghép vào trong phần phụ lục của *Phạm thu* (*Brāhmaṇa*), nhưng tính chất đặc biệt của nó thì như một chuyên luận riêng. Có vào khoảng 112 Áo nghĩa thu (Upaniṣad) đã được *Nirṇaya Press*, Bombay, ấn hành năm 1917. Đó là: 1. Isā, 2. Kena, 3. Kaṭha, 4. Praśna, 5. Muṇḍaka; 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. Triśikhibrāhmaṇa, 47. Sītā, 48. Yogacūdamāṇi, 49. Nirvāṇa, 50. Maṇḍalabrāhmaṇa, 51. Dakṣiṇāmṛti, 52. Śarabha, 53. Skanda. 54. Tripādvibhūtimanārāyaṇa, 55. Advayatāra, 56. Rāmarahasya, 57. Rāmapūrvatāpinī, 58. Rāmottaratāpinī, 59. Vāsudeva, 60. Mudgala, 61. Sāṅḍilya, 62. Paingala, 63. Bhiṣuka, 64. Mahā, 65. Śārika. 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. Dattātreya, 106. Garuḍa, 107. Katisantaraṇa, 108. Jābāli, 109. Saubhāgyalakṣmī, 110. Sarasvatīrahasya, 111. Bahvṛca, 112. Muktika.

thur (Upaniṣad). 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 (ātma-vāda). 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)*<sup>1</sup> vấn đề.

Trương 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 (Sāṃkhya), Du-già (Yoga), Di-man-sai (Mīmāṃsā), và Chính lý-Thăng 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,<sup>2</sup> và không phải là một hệ thống bất khả phân. Phật

---

<sup>1</sup>\* Hán: 束單代而化之 giản đơn đại nhi hóa chi.

<sup>2</sup> 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).

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-đà có thể được phân tích như là tri thức về thần minh (devatā-vidyā).<sup>1</sup> Thần chính là nhân cách siêu nhiên (supernatural 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-đà 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). Câu 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 (Upaniṣad), ‘thần’ và ‘ngã’ là thuật ngữ thường được dùng thay thế cho nhau.<sup>2</sup> Bị thúc ép bởi động lực của chính mình, có hai tầng vận động trong việc đào sâu tri thức về thần. Vì

---

<sup>1</sup>\* S: devatā-vidyā; knowledge of the deity. Hán: Hữu quan thần kỳ đích tri thức 有關神祇的知識

<sup>2</sup> adhyātmamayogādhigamēna devam matvā dhīro harsāsokau jahāti (Katha, I, ii, 12); seyam devataikṣata (*Chā. Up.* VI, iii, 2); devātmaśaktim (*Śvetās.* Up. I, 3); cakṣuh śrotraṁ ka vu devo unakti (*Kena Up.* I, i); yadaitam anupaśyaty ātmānaiti devam anjasā (*Br. Up.* IV, iv. 15).

thần được hiểu như là linh hồn hay bản chất nội tại của sự vật,<sup>1</sup> 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-đà (Ṛg-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<sup>2</sup> hay Hiranyagarbha,<sup>3</sup> đều được hàm ẩn ngay từ khởi thủy. Tính cách của các vị thần (Indra, Agni, Viṣṇu v.v...) trở lại là vị Thần (God) tối cao, cái được gọi là Kathenotheism,<sup>4</sup> 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 để 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

---

<sup>1</sup> Đối chiếu với câu: gūḍham anupaviṣtam; guhāhitam gahvareṣṭham; nihitam guhāyām; eṣa gūḍhotmā nā prakāśate; ya atmā sarvāntaraḥ, etc.

<sup>2</sup> \* 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 (Ṛg-Veda) R.V. 1. 121.

<sup>3</sup>\* 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 mệnh mông và lập lánh!—Còn vị thần nào nữa, v.v...? Lê-câu Phệ-đà (Ṛg-Veda) R.V. 1. 121.

*tad yad idam āhur amum yajāmum yajety ekaikam devam etasaiva sāvīśṛṣṭir eṣa u hyeva sarve devāḥ* (Bf. Up. I, iv, 6). *yasmād etasyaiva prajāpateḥ sāvīśṛṣṭir devabhedah sarva eṣa u hayaiva prajāpatir eva prāṇah sarve devāḥ*. "indram mitram varunaṃ agnim āhuḥ" iti śruteḥ "esa brahmaīṣa indra eṣa prajāpatir ete sarve devāḥ" iti ca śruteḥ.

(Saṅkara's *Bhāṣya*, p. 109, Ānandāśrama Edn.)

<sup>4</sup> \*Hán: Giao thế thân giáo 交替神教. Do Max Müller tạm gọi.

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.<sup>1</sup> Nguyên lý đó được tìm thấy trong Thức (Vijñāna; Consciousness) và Hỉ lạc (ānanda; bliss). Bước kế tiếp là đồng nhất tính chất chủ quan và khách quan của Thức 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.<sup>2</sup> 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).<sup>3</sup> 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 Thức tại căn bản.

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Cf. *ātma hy eṣām sa bhavati, atha yo'nyām devatām upāste' nyo' sāvanyo'ham asmīti na sa veda. Br. Up. I, iv, 10; Và , neha nānāsti kimcaṇa.*

<sup>3</sup> Cuộc vận động của tư tưởng có thể được diễn tả bằng biểu thức: Thần (Devatā)=Ngã (Ātman)=Bản chất nội tại (Inner Essence)=Thức tại duy nhất (Sole Reality)=Tuyệt đối=Phạm (Absolute=Brahman).

Trong các cuộc đối thoại của Đức Phật, chúng ta thờ 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 hổ sấu của chủ nghĩa nghi thức (ritualism)—chính Áo nghĩa thư (Upaniṣad) 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 (Upaniṣad) 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.<sup>1</sup> 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 (ditthivāda) 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.<sup>2</sup>

Nếu Hữu ngã luận (ātmavāda) đã là giáo lý chính đối với Phật giáo, tại sao quá ẩn mật với sự phong kín, thậm chí các đệ tử trực tiếp của Thầy đã không có một lời gợi ý xa xôi

---

<sup>1</sup> 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; sadevakasmirī lokasmirh na'tthi me paṭipuggalo.

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

<sup>2</sup> I.P. Vol. I, pp. 691 ff.



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)<sup>1</sup> 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 điếm rất then chốt trong siêu hình học đạo Phật và giáo lý giải thoát của Phật giáo.<sup>2</sup>

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

---

<sup>1</sup>\*Tát-ca-da kiến 薩迦耶見; Hữu ngã kiến 有我見; Hữu thân kiến 有身見, thân kiến 身見.

<sup>2</sup> Bài kệ trong Áo nghĩa thư (Upaniṣad): ātmānam ced vijāniyād', v.v... có thể với một chút thay đổi, có thể dùng để biểu hiện phương thức của đạo Phật: ātmānam ced vijāniyān nāsty ayam iti pūrusah :  
kim icchan kasya kāmāya tv anusamjvared ātmānam.

Vân hà đặc phước chi<sup>1</sup>  
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 đặc đại lạc.<sup>2</sup>

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<sup>3</sup> 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.’<sup>4</sup> Một học giả nổi tiếng khác, Giáo sư quá cố Th. Stcherbatsky, đã có một nhấn mạnh về ý đồ 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)

---

<sup>1</sup> aniccā vata sankhārā uppādavayadhammino;  
uppajjitvā nirujjhanti, tesam vūpasamo sukho'ti.  
Mahāsudassana Sutta, ii, 17 : *Mahā Pari Nib.* VI, 10. *Kinh Đại Bát Niết-bàn*

<sup>2</sup> "vayadhammā saṅkhāra, appamādena sampādetthā'ti".  
ayam tathāgatassa pacchimā vācā.  
*Kinh Đại Bát Niết-bàn Mahā Pari Nibbāna*, VI, 7.

<sup>3</sup>\* Hán: Ba-tháp-tra-nhã 巴塔查雅

<sup>4</sup> *Basic Conception*, p. 70; see also p. 95.

hay nói về kiến chấp sai lầm về hiện hữu (Hữu thân kiến),<sup>1</sup> chiêu 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 đắc 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<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

Nay chúng ta đang ở trong một quan niệm chính xác để trình bày mối liên hệ giữa Áo nghĩa thư (Upaniṣad) 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 ānandam brahma). Đức Phật nhấn mạnh vào khía cạnh phủ nhận trạng thái ấy. Niết-bàn là sự vắng bật 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

---

<sup>1</sup>\* S: Satkāyadrṣṭi; Wrong Personalism.

<sup>2</sup> Rhys Davids:

<sup>3</sup> *Soul Theory of the Buddhists*, pp. 824-25.

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.<sup>1</sup> 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).<sup>2</sup>

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—saṃsāra). 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 (Upaniṣad), 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 (Upaniṣad), đều đi đến cùng mục tiêu hoàn toàn vô dục, nhưng thông qua các phương tiện

---

<sup>1</sup> Đối chiếu đoạn văn:

tatra ko mohaḥ kaḥ śoka ekatvam anupaśyataḥ;

yatra sarvam ātmaivābhūt; abhayaṃ vai, Janaka, prāpto'si, etc.

<sup>2</sup> athākāmayamāno yo'kāmo niṣkāma āptakakāma ātmakāmo na tasya prāṇa utkrānti brahmaiva san brahmāpyeti (*Br. Up. IV, iv, 6*).

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 (Upaniṣad): ‘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–samsāra), mà là khác biệt quan niệm về thực tại (niết-bàn; nirvāṇa).’<sup>1</sup>

Khác nhau căn bản giữa Phật giáo và Áo nghĩa thư (Upaniṣad) 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.<sup>2</sup>

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,’<sup>3</sup> 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).

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

---

<sup>1</sup> *Gautama—the Buddha*, p. 33.

<sup>2</sup> *IP. Vol. I*, p. 375.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 676.

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 đấng 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,<sup>1</sup> Beck,<sup>2</sup> và những người khác,<sup>3</sup> khẳng định rằng pháp thiền định Du-già (Yoga)<sup>4</sup> 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.

---

<sup>1</sup>\*Hán: Phổ-lâm (普林)

<sup>2</sup>\* Hán: Cụ-khắc (具克)

<sup>3</sup> Xem Stcherbatsky—*Buddhist Nirvāṇa*, pp. 6 and 23.

<sup>4</sup>\* 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

Bà Rhys Davids<sup>1</sup> 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 (Upaniṣad). 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, gần nhất cũng 5 thế kỷ khi những giá trị đang trải qua sự biến đổi.<sup>2</sup>

Đức Phật, theo Bà Rhys Davids,<sup>3</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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., Viéabhāratī, 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 luận nhằm chán. Bà ta đã hoàn toàn trở lại với những cách lý giải trước đây của Bà.

<sup>2</sup> *Sākya or Buddhist Origins* pp. 5; 339.

<sup>3</sup> 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.

sử sau này.”<sup>1</sup> “Nhưng tôi cho rằng con người là, dù anh ta không phải là sự vật mà anh ra 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.”<sup>2</sup> “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.”<sup>3</sup> Thừa nhận tư tưởng Áo nghĩa thư (Upaniṣad) 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 hiển 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 rất ráo sẽ thành tựu Tối cao (Most) hình thái mà chư Thần (Deity) nội tại đã có trong tín ngưỡng Ấn Độ đương thời.<sup>4</sup>

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.<sup>5</sup> Bà Rhys Davids gọi đó là ‘Tăng đoàn lảm chuyện.’ Bà ta tìm tòi và thấy Phật giáo nguyên thủy

---

<sup>1</sup> *Outlines of Buddhism*, p. 46.

<sup>2</sup> *Gotama the Man*, p. 68.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>4</sup> *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.’

<sup>5</sup> 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.



không vương 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*<sup>1</sup> và ngay cả một phần của cùng bản kinh (như kinh *Sāmaññaphala*)<sup>2</sup> vốn đã nói về Vô ngã như được thêm vào sau này.<sup>3</sup> 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 (*saṃādhi*), 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<sup>4</sup> và Uddaka

---

<sup>1</sup>\* Bó-thác-bà-lậu: Tương đương bản Hán dịch trong Trường A-hàm, kinh số 28 nhan đề *Bó-tra-bà-lậu kinh*.

<sup>2</sup> Kinh Sa-môn quả, Trường A-hàm, kinh số 27.

<sup>3</sup> *Buddhist Psychology*, pp. 194 ff.

<sup>4</sup> A-la-la-ca-ma-la.

Rāmaputta.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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.

---

<sup>1</sup>\* 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 để ra đi. Tên gọi Uất-đầu-lam-phát được dịch nghĩa là Mạnh Hỷ hay Cự 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.

<sup>2</sup> Tham khảo: sa tasmai mṛdita-kasāyāya tamasah pāram darsayati bhagavān Sanat Kumārah-*Chā. Up.* VII, 26, 2. tasmai sa vidvān upasannāyā samyakpraśānta-cittāya śamānitāya; yeñāsaram purusam veda satyam provāca tām tattvato brahmavidyām. *Mundaka 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.

<sup>3</sup> Điểm này sẽ đề cập ở 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 nhạt lầy những đoạn văn tán đồng học thuyết của mình rồi lờ đi phần 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 đổi 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.<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> Chúng ta chỉ cần quan tâm đến ba tổng đề quan

---

<sup>1</sup> 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 nơi trú ẩn, như là họ có pháp đối với ánh đèn, có pháp đối với nơi 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 tinh 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-sarana).’

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: “ātma 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).

<sup>2</sup> *Luận sự (Kathāvatthu)* là một nỗ lực được duy trì liên tục, một mặt của Thượng tọa 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.

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 tông 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.<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup> ātmety api prajāpitaṃ 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.

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 phiến tỏa hay là vô giá trị.<sup>1</sup>

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-

---

<sup>1</sup> 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*).

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 câu 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 tâm 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 (*ātma-vāda*); 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 (*ātma-vāda*) 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 (*ātma-vāda*) 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 (*ātma-vāda*). 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<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup>\* Pháp ngã phẩm, chương thứ 9.



ngoại đạo trong Phật giáo, giáo lý đặc biệt của Độc tử bộ,<sup>1</sup> vốn thừa nhận một dạng hầu như là ngã thường hằng, chẳng đồng nhất cũng chẳng khác với *uẩn* (skandha; mental states).<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> Vô ngã luận là nền tảng của Phật giáo

---

<sup>1</sup> 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-phất vấn* và *Đạo sử* 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 luân 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.

<sup>2</sup>\* Bất tức uẩn bất ly uẩn ngã. Chủ trương của Độc tử bộ (犢子部 ; Vātsīputrīya).

<sup>3</sup> Tham khảo bài kệ của Stotrakāra được gán cho Thế Hữu (Yaśomitra):

sāhaihkāre manasi na śamaṃ yāti janmaprabandho,  
nāhamkāraś calati hṛdayād ātmadrstau ca satyām;  
anyah śāstā jagati ca yato nāsti nairātmya-vādī  
nānyas tasmād upaśama-vīdhes tvan-matād asti mārgah.

cho đến những thế kỷ sau. Tịch Hộ (Śāntarakṣita)<sup>1</sup> 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 (ātma-vāda).<sup>2</sup> 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

---

<sup>1</sup>\* 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 giới là Liên Hoa Giới (s: kamalaśīla) được xem là đại biểu của hệ phái Trung quán-Duy thức (madhyamaka-yogācāra). Một trong những trúc 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 ldebsan]), Sư liền thu xếp hành lí đến Tây Tạng. Cuộc hành trình của Sư đến Tây Tạng đầy vất vả và chông gai và điều quan trọng nhất là rất nhiều thiên tai xảy ra trong thời điểm này. Những dấu hiệu này được quần chúng xem là dấu hiệu chống đối Phật pháp của các thần linh tại miền núi cao và nghe lời vua Tri-song Đet-sen, Sư trở về Ấn Độ và khuyên vua nên thỉnh cầu Liên Hoa Sinh đến giáo hoá. Chỉ một thời gian ngắn sau đó, Liên Hoa Sinh đặt chân đến Tây Tạng với tư cách của một người chinh phục tà ma, gây ấn tượng lớn và thuyết phục được niềm tin của người xứ này. Sau khi được Liên Hoa Sinh dọn đường, Sư đến Tây Tạng một lần nữa và cùng với Liên Hoa Sinh thành lập ngôi chùa Phật giáo đầu tiên tại Tây Tạng, đó là chùa Tang-duyên (t: samye [nsam-yas]), nằm phía Đông nam thủ đô Lha-sa. Sư là người đầu tiên thực hành nghi lễ Thụ giới cho người Tây Tạng. Sư hoằng hoá 13 năm tại chùa Tang-duyên và trong thời gian này, rất nhiều kinh sách được phiên dịch từ Phạn ngữ (sanskrit) sang tiếng Tây Tạng. Theo các nhà Ấn Độ học thì Sư mất năm 802 vì bị móng ngựa (hoặc lừa) đạp.

<sup>2</sup> TS. p. 867 and p. 866.

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<sup>1</sup> 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 (ātma-vāda), sẽ không có gì nguy hại hơn là phủ nhận về Ngã. Udayanācārya<sup>2</sup> đã gọi rất có ý nghĩa tác phẩm Tịch Phật luận (Bauddha-dhikkāra; Refutation of Buddhistic Doctrines của ông là Biện ngã luận Ātmatattvaviveka.<sup>3</sup> 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 tầm 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 (ātma-vāda) 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

---

<sup>1</sup>\* Hán: Mã-đạt-a-xà-lê.

<sup>2</sup>\* Hán: Ưu-đạt-nhã-a-xà-lê

<sup>3</sup>\*S: Bauddha-dhikkāra-Ātmatattvaviveka; e: Refutation of Buddhistic Doctrines-Distinction of the Reality of Self).

trường thiết yếu có lẽ chỉ được đáp ứng từ Hữu ngã luận (ātma-vāda) 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)*<sup>1</sup> 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 (dharmāṅīh bhūta-pratyavekṣā), đó chính là Trung đạo (madhyamā pratipad; middle path) của Trung quán học phái.

## V. 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 để 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

---

<sup>1</sup> *Kāśyapaparivarta*, pp. 86-7.

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 của dạng rất dửng dưng. Phản đối bằng cách lơ đi tính chất căn nguyên và thiên tài của Đức Phật. Và nếu điều này được thừa nhận, sẽ không có cái 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 sùng tín 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 sau 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 ngớ ngẩn 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 kỹ 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 Mālunkyaputta<sup>1</sup> và Vaccha Gotta.<sup>2</sup> Ý kinh kết luận rằng Đức Phật khắc sâu phương thức của cuộc sống, nhưng không quan tâm đến việc phát biểu

---

<sup>1</sup>\* Hán: Man đồng tử 鬘童子

<sup>2</sup>\* Bà-ta 婆嗟, Ngõa-kháp 佉恰. *Kinh Trung bộ*, số 63 và 72.

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 chẳng? 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 (dharma) 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).<sup>1</sup> Chủ nghĩa khắc kỷ (Stoicism)<sup>2</sup> và chủ nghĩa khoái

---

<sup>1</sup> karmibhyaḥ phalasambandhaḥ pāralaukyaihalaukike;  
sarvam ityādy ayuktaṁ syad artha-śūnyāsu buddhisu.  
tasmād dharmārthibhiḥ pūrvam pramānair lokasammataih ;  
arthasya sadasadbhāve yatnaḥ kāryaḥ kriyām prati.

*Sloka Vārt. Nītālamhanavāda, 3-4.*

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

<sup>2</sup>\* 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.’ TU TỬ ỜNG trường phái này ảnh hưởng vào thế kỷ thứ II t.l. 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.

lạc (Epicureanism)<sup>1</sup> 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),<sup>2</sup> 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

---

<sup>1</sup>\* Do Epicurus thành lập năm 306 t.đ. ngay ngoài bức tường thành Athen. Chủ trương lối sống hướng 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.

<sup>2</sup>\* Hán: trực quan đích đồng kiến 直觀的洞見



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 chăng?

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 Sureśvarācārya<sup>1</sup> 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.’<sup>2</sup>

Biểu thị vai trò của Bát-nhã, Ngài Tịch Thiên (Śāntideva) 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 (sūnyatā) 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

---

<sup>1</sup>\* Hán: Tô-đoan-giai A-xà-lê

<sup>2</sup> utpannātma-prabodhasya tv adveṣṭṛdayo guṇāḥ;  
ayatnato bhavanty asya na tu sādhanarūpinaḥ.

*Nāiṣkarmya Siddhi*, IV, 69.

BCA IX, I : imam parikaram prajnartham munir jagau.

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 dường như là ngớ ngẩn này. Trong Kinh tạng ngài thường đặc biệt nêu rõ: ‘Có tác nghiệp, nhưng không có tác giả.’<sup>1</sup> Trong *Kinh Phiền não phụ đảm giả đích giáo thuyết (Sermon of the Bearer of the Burden)*,<sup>2</sup> 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).<sup>3</sup> Con người áp ủ niềm tin ưa thích phủ nhận tự ngã–thực thể thường hằng siêu hình

---

<sup>1</sup> iti hi bhikṣavo'sti karma asti karmaphalam;  
kāraṅkaś tu nopalabhyate ya imān skandhān vijahāti  
anyānś ca skandhān upādatte, anyatra dharma-sanketāt.

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

<sup>2</sup> \*煩惱負擔者的教說

<sup>3</sup> Trích dẫn từ AKV, p. io6; BCAP, p. 474; TSP, p. 130. Xem thêm *Sam. N. XXII S2* trong tạng kinh Pāli.

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)<sup>1</sup> là tránh khỏi hàm bẫy 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 trợ mãi với bất kỳ mọi cái cách hay đối với mọi diễn biến. Chính Đức Phật đã tránh khỏi vấn nạn khó vượt qua 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),<sup>2</sup> *thay thế* bằng một loạt các trạng thái tâm lý được quy định một cách rất nghiêm khắc như

---

<sup>1</sup> \* atma-metaphysics; substance-view.

<sup>2</sup>\* Hán: tâm lý đích liên tỏa 心理的連鎖

đổi 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 (Śālistamba 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.’<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup> *atra na kaścīd dharmo'smāt lokāt paralokaṃ samkrāmati asti ca karmaphala prativijñaptir hetu-pratyayānām avaikalyāt.*

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

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

dòng tương tục.<sup>1</sup> 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*<sup>2</sup>: ‘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 (ātman) nhớ được tất cả mọi thứ? Ký ức không chỉ là sự tương tục của ý thức, mà chỉ là cái

---

<sup>1</sup> Trong AKV. (trang. 710) có đoạn: *Sunetro nāma śāsteti–Sapiasūryodaya Sūtre'yam eva Bhagavān ṛṣiḥ Sunetro nāma babhūveti–eka-saṃtānātām 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.*

<sup>2</sup> 3 *Soul Theory*, pp. 452-3 : AKV. pp. 711-2.

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 phái Số luận (Sāṃkhya) và học phái Phệ-đàn-đa (Vedānta) 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 (s: svarūpajñāna; unchanging awareness) khác với nhận thức 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 lia xa nhau ra, và sẽ không tạo nên sự cố kết nào từ kinh nghiệm, cả phái Số luận (Sāṃkhya) 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.<sup>1</sup> 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 ngăn ngại 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 (Sāṃkhya) 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

---

<sup>1</sup> Cf. The *Sāṃkhya Kārikā*, 20.

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. Dữ kiện 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 (anātma) 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 (ātma-vāda) 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.



PHẦN II

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.<sup>1</sup>

Vấn đề *vô ký* (*avyākata; avyākṛavastūni*)<sup>2</sup> vốn đã diễn

---

<sup>1</sup> 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 (dṛṣṭi)–học thuyết suy lý (speculative theories). Xem Phần cuối cùng nhan đề *Phá tà kiến Dṛṣṭi Parīksā*, XXVII trong *Trung quán luận tụng* và các phần pp. 446 ff., 536 ff. MKV : ÄSP, pp. 269 ff.

<sup>2</sup>\* Hán: 無記; e: Inexpressibles

ra trong rất nhiều cuộc đối thoại.<sup>1</sup> 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 gọi 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 Tiễn dụ*,<sup>2</sup> 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 thỏa 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

---

<sup>1</sup> 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.) . . . *Poṭṭhapāda Sutta* (D.N.), Mahānidāna Sutta (D.N.) *Maj. N. II* pp. 228-38. *Sam. N. III*, pp. 213-24 (Diṭṭhisamyutta). Milinda Panho, pp. 144 ff. Abhidharma Kośabhāṣya, Appendix (Pudgala-viniścaya). MK, XXVII, và trong XXII và XXV; ASP, pp. 269 ff. *Mahāvīyutpatti*, p. 64 (§206); *Dharmasangraha*, p. 67

<sup>2</sup> *Cūla Mālunkya Sutta*, kinh *Trung A-hàm* . N. I. 426 ff. ; A.N. IV. 67 ff.

sống tinh thần. Một số người khác<sup>1</sup> 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).’<sup>2</sup>

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,<sup>3</sup> một đánh giá rõ ràng 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

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Trích dẫn từ *History of Buddhist Thought*, p 127. Của J. Thomas

<sup>3</sup> Đề tài này đã được thảo luận trong chương trước.

nghĩa hư vô, Tiên 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.<sup>1</sup>

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 (AVYĀKṚTA)

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:<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *History of Buddhist Thought*, p. 128.

<sup>2</sup> MKV. p. 446.

A. Thời gian của Thế giới là:

1. Vô hạn, tồn tại thường hằng (eternal)?<sup>1</sup>
2. Hữu hạn?
3. Vừa vô hạn vừa hữu hạn?
4. Chẳng phải hữu hạn, chẳng phải vô hạn?

B. Không gian của thế giới là:

1. Vô hạn, tồn tại thường hằng (eternal)?
2. Hữu hạn?
3. Vừa vô hạn vừa hữu hạn?
4. Chẳng phải hữu hạn, chẳng phải vô hạn?

C. Như Lai (Tathāgata) sau khi nhập niết-bàn là:

1. Vẫn tiếp tục tồn tại?
2. Không còn tồn tại?
3. Vừa còn tồn tại, vừa không còn tồn tại?
4. Chẳng còn tồn tại, vừa chẳng phải không còn tồn tại?

D. Linh hồn (jīva; soul) với thân (body) là:

1. Đồng nhất?
2. 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)

---

<sup>1</sup> 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.

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 (catuskoṭi) của *Trung quán luận tụng* không thể nào không gây sững 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 tột cùng của vạn vật. Họ mong tìm ra thực thể tính siêu việt (transcendent substance) giống như quan niệm về Prakṛti<sup>1</sup> của phái Số luận (Sāṃkhya), 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)<sup>2</sup> (có nghĩa là tranh luận từ kết quả đến nguyên nhân) đã dần 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 (śāśvato'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 (Sāṃkhya)

---

<sup>1</sup>\* Tự tánh; Nguyên lý vật chất.

<sup>2</sup>\* Hán: 回溯推理

đôi với chính đề và sự bác bỏ mang tính duy vật luận về phi thường nghiệm của phần 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 lia hẳn thân và các trạng thái tâm lý (mental states). Sự tách lia 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.<sup>1</sup> Ý niệm về linh hồn như vậy được tán thành trong học thuyết Thần ngã (*puruṣa*) của phái Số luận (*Sāṃkhya*). Đức Phật có lẽ đã lấy quan niệm này như là minh họa cho chính đề. Phần đề (*sa jīvas tac chaṭṭam*) 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 Kesakambalin<sup>2</sup> và các nhà duy vật khác. Câu hỏi về Như Lai thật sự là vấn đề nền tảng tuyệt đối của cả linh

---

<sup>1</sup> *Kinh Phạm võng (The Brahma Jāla Sutta)* (D.N. I, p 34) nói rằng:

‘Trong trường hợp này một vài đạo sĩ ần 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).

<sup>2</sup> A-ki-đa Sí-xá-khâm-bà-la (阿耆多翅舍欽婆羅; p: ajita-kesakambalin): chủ trương Duy vật luận.

hồn và khách thể<sup>1</sup>—về vấn đề Tuyệt đối (unconditioned) nói chung. Như Lai là con người hoàn mỹ,<sup>2</sup> 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 (parammaraṇāt)—thực ra có nghĩa là sự hiện hữu tách lìa với sự liên hệ với hiện tượng giới. Phán 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 mối 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 khăn 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

---

<sup>1</sup> 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 trãth tự của Vô ký.

<sup>2</sup> Perfect Man; *uttama puriso parama puriso*. Sam, N IV, p. 380.



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.<sup>1</sup> Trong cuộc đối thoại mở đầu từ *Trường bộ kinh (Kinh Phạm võng)*,<sup>2</sup> 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. Qua

---

<sup>1</sup>\* 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-curu-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-đà Nhã-đề-tử (尼乾陀若提子; p: niganṭha-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 Tạp A-hàm quyển 43, kinh *Tiền mao thuộc Trung A-hàm quyển 57*).

<sup>2</sup> *Dīgha Nikāya (Brahmajāla Sutta)*

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 (śāśvata-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<sup>1</sup> là là một dạng bán chủ nghĩa phê

---

<sup>1</sup> A-tỳ-đạt-ma 阿毗達磨; S: abhidharma; P: abhidhamma; T: chos mngon pa; cũng được gọi là A-tỳ-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-tỳ-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-tỳ-đạt-ma là khoảng giữa năm 400 và 450 sau Tl. Có nhiều dạng A-tỳ-đạt-ma như dạng của Thượng toạ bộ (p: theravāda), của Nhất thiết hữu bộ (s: sarvāstivāda)... A-tỳ-đạt-ma là gốc của mọi trường phái và người ta dùng nó để luận giảng Kinh.

A-tỳ-đạt-ma của Thượng toạ bộ được Phật Âm (佛音; s: buddhaghōṣa) hoàn chỉnh, được viết bằng văn hệ Pāli và bao gồm bảy bộ: 1. Pháp tập luận (法集論; p: dhammasaṅgaṇi): 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: pañcakaṅḍhā), 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; paṭṭhāna hoặc mahāprakaraṇa): nói về những mối liên hệ giữa các Pháp (p: dhamma).

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*

---

Trong Nhất thiết hữu bộ, A-tỳ-đạt-ma được viết bằng Phạn ngữ (sanskrit) và Thế Thân (世親; s: vasubandhu) là người tổng hợp. A-tỳ-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-tỳ-đạt-ma của Thượng toạ bộ; 3. Thi thiết túc luận (施設足論; s: prajñaptiśāstra): 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-tỳ-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 Tuý miên (隨眠; s: anuśaya), Trí (智; jñāna), Thiền (禪; s: dhyāna) v.v..

luận (*Ahhidharma Kośa*).<sup>1</sup> Xuất phát từ một bậc A-xà-lê

---

<sup>1</sup>\* *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 V sau Tl. tại Kashmir. Luận gồm có hai phần: suu 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: sāśrava, tức là còn bị Ô nhiễm) và Vô lậu (無漏; s: anāśrava, 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: anusāyanirdeśa); 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: pudgalavinīscaya): 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.

(*ācārya*),<sup>1</sup> 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 (*Vaibhāṣika*). 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*).

---

<sup>1</sup>\* 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 Ti-khuru. 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*), vị 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 Maha Tát-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 Thiền 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.

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.<sup>1</sup> Mười bốn dạng Vô ký là thuộc về cách trả lời thứ tư (sthāpaniya). *Kinh Milinda Pañha*<sup>2</sup> cũng đưa ra đồng quan điểm về vấn đề Vô ký.

Quan điểm dị biệt của Độc tử bộ<sup>3</sup> về Ngã-bất tức uẩn

---

<sup>1</sup> 1 AK. V, 22 ; AKV, pp. 465-7.

kasmāḍ bhagavatā sa jīvas taccharīram anyo veti na vyākṛtam iti. Ayam eṣāṃ abhiprāyaḥ, yadi skandheṣu pudgalopacāraḥ kasmāc charīram eva jiva iti noktam iti, AKV. p. 708. Đoạn văn trích dẫn ở đây là bản dịch của Stcherbatsky từ cuốn *Soul Theory*, pp. 846 ff.

<sup>2</sup> *Di-lan-đà vấn đạo kinh* 彌蘭陀問道經; P: milindapañha, cũng được gọi là *Na-tiên tỉ-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 tỉ-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.

<sup>3</sup>\* Độc Tử bộ 犢子部; S: vātsīputrīya; còn được gọi là Trụ tử bộ (s: pudgalavāda); Bộ phái Phật giáo, tách ra từ Trưởng lão bộ (s: sthavira) trong năm 240 trước Công nguyên. Đó là bộ phái dăm đi xa nhất so với các nguyên 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 Bồ-đặc-già-la (補特伽羅; s: pudgala; p: puggala), không giống cũng không khác với Ngũ uẩn. Con người đó là kẻ đi tái sinh, là kẻ chịu tất cả các nghiệp báo, thậm chí là kẻ tiếp tục hiện diện trong niết-bàn. Trong thời đại bấy giờ Độc Tử bộ là một trong những bộ phái lớn, nhưng quan điểm của bộ phái này bị các tông phái chống đối vì họ cho rằng ‘Bồ-đặc-già-la’ của Độc tử chẳng qua chỉ là biến dạng của một tự Ngã (s: ātman), là quan niệm bị Đức Phật phủ nhận.

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 (Vātsīputrīya) 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.<sup>1</sup>

Độc tử bộ (Vātsīputrīya) hỏi: Và tại sao Thế Tôn tuyên bố Bổ-đặc-già-la (individual) hoàn toàn không tồn tại?<sup>2</sup>

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 bị 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

---

<sup>1</sup> pūrvakair eveti—Sthavira Nāgasenādibhiḥ. AKV. p. 708.

<sup>2</sup> itara āha—yadi nāvaktavyaḥ kasmān nokto nāsti eveti AKV. p. 708.



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<sup>1</sup> đã bỏ đi. Điều này đã được Curu-ma-la-đa (Kumāralābha)<sup>2</sup> 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 quá 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 (soul) 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.’<sup>3</sup> Tác giả trình bày tiếp: ‘Vì 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

---

<sup>1</sup> Hán: Du phương tăng Ngoã Kháp 瓦 恰

<sup>2</sup>\*Curu-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 Thọ và Mã Minh.

<sup>3</sup> āha cātreṭi, bhadanta Kumāralābhah! dṛṣṭi-damṣṭrāvabhedam ca bhraṃ-śam cāveṣya karmaṇām; deśayanti jinā dharmam vyāghrīpotāpahāravat.

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

yathā vyāghrī nāṭiniṣṭhureṇa danta-grahaṇena svapotam apaharati, nayati, māsyā daihstrayā śarīram kṣatam bhūḍ iti, nāpy atīśithilena dantagrahaṇena tam apaharati. māsyā bhraihśapāto'smin visaye bhūḍ iti. AKV. p. 708.

rằng Linh hồn (vũ trụ)<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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

---

<sup>1</sup>\* Thế giới đệ nhất nhân; e: Universal Soul.

<sup>2</sup> Stcherbatsky: *Soul Theory*, pp. 846-849.

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<sup>1</sup>—du sĩ ngoại đạo—chính là nhân vật đối thoại chủ yếu, người khăng khăng 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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

---

<sup>1</sup>\*S: Vatsagotra; p: Vacchagotta; Hán: Du phương tăng Ngoã Kháp 瓦 恰

<sup>2</sup> Sam. N, TV. pp. 392-3 & 396.

<sup>3</sup> E: Unconditioned; Hán dịch: vô vi

mọi khẳng định.<sup>1</sup> 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 thù dật các học thuyết tư biện.<sup>2</sup> 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

---

<sup>1</sup> *mahāyye samuddo gambhīro appameyyo duppariyogāhoṭṭh evam eva kho, mahārāja, yena rūpena tathāgatam paññapāyamāno pannapeyya, taṃ rūpam tathāgatassa pahīnam ucchinna-mūlam tālavatthukatam anabhāvakatam āyatim annuppādakataṃ. rūpasāṅkhāya-vimmutto kho, mahārāja, tathāgato gambhīro appameyyo duppariyogāho . . . v.v...., tương tự như với vedanā, saññā, v.v... Sam, N. IV, pp. 376 ff. Maj. N. I, pp. 487-8 (Sutta 72),*

<sup>2</sup> *Sam. N. IV pp. 395-7.*

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 chẳng?’ 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.’<sup>1</sup>

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 mặc 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 ẩn 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 chẳng?’ 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, dùng bặt, bị dập tắt và từ bỏ.<sup>2</sup>

Thay vì những đối lập thông thường giữa Thường hằng luận (śāśvata-vāda) và Đoạn diệt luận (uccheda-vāda), xác định và phủ định, Đức Phật đã thay thế một điều căn bản hơn

---

<sup>1</sup> *Sam. N.* pp. 400-1 (Kindred Sayings. IV, p. 282. Trans, by Woodward).

<sup>2</sup> *Majj. N. I.*, p. 486 (Dis. 72) Trans, by Warren—Buddhism in Translations: P. 125.

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.<sup>1</sup> Đối với người hỏi khác, Ma-ha Câu-hy-la (Mahakotṭhika), Xá-lợi-phất đã đưa ra cùng một câu trả lời.<sup>2</sup> 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).<sup>3</sup>

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;

---

<sup>1</sup> *Sam. N. III*, pp. 258 ff.

<sup>2</sup> *Sam. N. IV* pp. 386-7.

<sup>3</sup> rūpe kho āvuso avigata-rāgassa avigatachandassa avigatapemassa avigatapiṇḍāsassa avigataparilāhassa avigatataṇhassa, hoti tathāgato parammaranā ti pissa hoti *Sam. N. IV* p. 387.

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

và do vậy hoá giải được nó. Đây là sự tự tại.<sup>1</sup>

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 (dṛṣṭi) 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. Đât là nguy hiểm mà Như Lai nhận ra trong những quan niệm này khiến cho Ta trừ bỏ tất cả.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> kiñ ca bhikkhave jānato kim passato āsavānañ khayoti. iti rūpam iti rūpassa samudayo itī rū passa aṭṭagamo, iti vedanā . . . evam kho bhikkhave jānato evam passato āsavānañ khayoti. *Sam. Nik*, III pp. 152-3.

<sup>2</sup> *Majjh. N. p.* 485-6 (Chalmers dịch, có ít sửa đổi).

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);<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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 căn 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

---

<sup>1</sup> 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...

<sup>2</sup> *Kinh Đại bát niết-bàn. (Mahāparinibhāna Sutta)*, ii, 25.



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.<sup>1</sup> Từ một đoạn kinh nổi tiếng trong *Udāna*,<sup>2</sup> 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,

---

<sup>1</sup> *Sam. N. IV p. 369 ff.*

<sup>2\*</sup> 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. Kê-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 Kê; 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: jātaka), 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-dà-đạt-ma (阿浮陀達磨), kinh nói về thần lực chư Phật thị hiện, cảnh giới kì diệu, hi hữu mà phạm 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 lí luận cho rõ lí tã, chính.

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...<sup>1</sup> 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<sup>2</sup> 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).<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup>

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 (nirdharmaka; asthūlam, anaṇu, v.v....). Siêu việt nghĩa bất thực trong mô tả này, đó là

---

<sup>1</sup> *Udāna* p. 80 (VIII. I).

<sup>2</sup> Sarvepalli Radhakrishnan, Tiến sĩ. Hán: La-đạt-khắc-na-tu-nam. 羅達克那斯南

<sup>3</sup> *Gautama the Buddha*, p. 59.

<sup>4</sup> I.P. Vol. I pp. 682-3.

thại 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 (Upaniṣad), thì đối với Đức Phật, dị biệt tính trong sự tiếp cận phải được thừa nhận. Các bậc thầy 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 dẫn dắt đệ tử 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, tổ 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 dẫn dắt 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 (Upaniṣad) 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<sup>1</sup> 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 (sūnyatā) 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

---

<sup>1</sup> s: praṭītya-samutpāda; e: Causal Law.

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 (śūnyatā) là bản chất không thực của các pháp (pháp vô ngã—dharma-nairātmya). Các học giả Phật giáo thời hiện đại như Kimura<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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 hóa 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.

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 (vedanā), v.v... là huyễn ảo, chỉ là bọt bóng,<sup>1</sup> v.v... Trong *Trung bộ kinh* (*Majjhima Nikāya*) có nói rằng:<sup>2</sup> ‘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 (Śūnyatā)–tính Duyên khởi của các pháp.’<sup>3</sup>

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-khuru trong tương lai như vậy:

Các tỷ-khuru 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

<sup>1</sup> phena-piṇḍūpamaṃ rūpaṃ; vedanā bubbulūpamā maricikūpamā saññā, sankhārā kadalūpamā, māyūpamaṃ 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, bālatāpanam. 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.

<sup>2</sup> *Majjh. N. III, p. 245* Dialogue, 140.

<sup>3</sup> tan mṛṣā moṣadharmā yad yadi kim 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.

trang sức bởi ngôn từ và âm vận hoa mỹ.<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> Lập trường Trung quán rõ ràng đã được phát biểu trên những bài kệ trú danh. Đức Phật dạy chúng ta có hai lập trường chủ yếu—hữu kiến (*bhavadiṭṭhi*; existence views;) và vô kiến (*vibhava-diṭṭhi*; 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*).<sup>3</sup>

Ca-chiên-diên (*Kaccāyana*)<sup>4</sup> mong muốn được biết bản chất của Chánh kiến (Right View; *sammādiṭṭhi*), 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

---

<sup>1</sup> *Sam*, N. II p. 267.

<sup>2</sup> *sarvopalambhopaśamaḥ prapañcōpaśamaḥ śivaḥ*

*na kvacit kasyacit kaścid dharmo Buddhena deśitaḥ. MK. XXV, 24.*

<sup>3</sup> *Majjh. N, I, p. 65. Xem thêm trong Udāna p. 33; Itivuttaka, pp. 43-4.*

<sup>4</sup> *dvayanissito khvāyaṃ, kaccāyana, loko yebhuyyena atthitañ ceva natthitañ ca . . . sabbam atthīti kho, kaccāyana, ayam eko anto; sabbam natthīti ayaṃ 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.*

(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.’<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup>

Đức Phật so sánh, trong kinh *Alaguddūpama Sutta*,<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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 Ti-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 cấu trúc<sup>5</sup> và sự dừng bất vọng

---

<sup>1</sup> kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam; pratiṣiddham bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā. MK. XV, 7.

<sup>2</sup> ātmeti, kāśyapa. ayam eko'ntaḥ : nairātmyam ity ayam dvitīyo'ntaḥ; yad ātmanairātmyayor madhyam tad arūpyam anidarśanam . . . iyam ucyate, kāśyapa, madhyamā pratipad dharmānām bhūtapratyavekṣā. *Kāśyapaparivarta* p. 87.

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

<sup>3</sup> Trung bộ kinh, tương đương Trung A-hàm, *A-lê-tra kinh*, số 200.

<sup>4</sup> evam eva kho, bhikkhave, kullūpamo mayā dhammo desito nittharaṇatthāya na gahaṇatthāya. kullūpamam vo bhikkhave ājanantehi dhammā pivo pahātabbā; pāḅ eva adhammā. *Majj. N. I*, p. 135 (Sutta. 22) cf. *Mādhyamika conception*: upāyabhūtam samvṛti satyam; upeyabhūtamparamārtha-satyam.

<sup>5</sup> *Sam. N. IV*, p. 202.



tướng 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 Thu.<sup>1</sup> 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–*ditṭhi*; *ditṭhigatānīmāni*), 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.<sup>2</sup> 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<sup>3</sup> 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

---

<sup>1</sup> MK. XVIII, 5.

<sup>2</sup> *Majj. N*, I, p. 486 (72nd Sutta) Tham khảo thêm *Makānidāna Sutta*, 32 (*Dīgh. N*.XV, p. 32) *yāvatānanda adhivacanāṃ yāvatā adhivacanapatho, yāvatā nirutti yāvatā niruttipatho, yāvatā paññatti yāvatā pannatti-patho, yāvatā paññā yāvatā paññāvacaraṃ, yāvatā vattam yāvatā vattam vaṭṭati, tad abhiññā vimutto bhikkhu, tadabiññā vimutto bhikkhu na jānāti na passatūti'ssa ditthī tad akallam.*

<sup>3</sup> *Kinh Phạm võng* (*Brahmajāla*) và các kinh khác. Đây chính là tứ cú (*catuskoṭi*) của *Trung quán luận tụng* (*Mādhyamika*).

xem kinh vẫn có một giá trị chủ yếu và ý nghĩa tuyệt đối (liễu nghĩa; *nīrārtha*), và không xem kinh vẫn với giá trị bất liễu nghĩa (*neyārtha*; secondary import).<sup>1</sup> *Trung quán luận tụng* trình bày một cách kiên định và giải thích kinh vẫn 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,<sup>2</sup> Otto,<sup>3</sup> Franke,<sup>4</sup> Poussin<sup>5</sup> và ngay cả nhận định của Keith.<sup>6</sup> Kern nói rằng: ‘Từ khởi thủy, Phật giáo là một dạng duy tâm luận hư vô (idealistic nihilism).’<sup>7</sup> ‘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.’<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> *nīrārthaiḥ ca sūtram prati-śaranam uktaṃ iti: catvārīmāni, bhikṣvaḥ, pratiśaranāni. katamāni catvāri? dharmah pratiśaraṇam na pudgalaḥ; arthaḥ pratiśaraṇam, na vyañjanam, nīrārtha-sūtra pratiśaraṇam na neyārtham; jñānam pratiśaranam na vijñānam iti.*

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

<sup>2</sup> Hán: Khắc-ân

<sup>3</sup> Hán: Áo-dồ

<sup>4</sup> Hán: Pháp-lan-khắc

<sup>5</sup> Hán: Phổ-sâm

<sup>6</sup> Hán: Cam-tur

<sup>7</sup> *A Manual of Indian Buddhism*, p. 50.

<sup>8</sup> 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 Sinhalese 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.’

‘*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.’<sup>1</sup>

Xá-lợi-phất đương đầu với Yamaka<sup>2</sup> 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, tưởng, 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?<sup>3</sup> Cách giải thích có thể hiểu, và trong trong sự hài hoà toàn bộ với lập trường Trung quán.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Buddhist Phil* p. 49.

<sup>2</sup> Hán: 那摩迦 Na-ma-ka.

<sup>3</sup> Đây chính là kết luận mà Long Thụ đã đạt đến trong *Phẩm Quán Như Lai* (MK. XXII):

*prapañcayanti ye buddham prapañcātūtam avyayam; te prapañcahatāḥ sarve na paśyanti tathāgatam.*

*tathāgato yatsvabhāvas tatsvabhāvam idam jagat;*

*tathāgato niḥsvabhāvo niḥsvabhāvam idam jagat.* MK. XXII, 15-16.

<sup>4</sup> *Buddhist Phil.* p. 67. Xem thêm trang 66.

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.



**CHƯƠNG BA**

**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.<sup>1</sup> 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 tốt nhất thông qua biểu tượng và khái niệm. Một vài hệ thống tư tưởng, kể cả truyền thống Hữu ngã luận (ātma-vāda) thuộc Áo nghĩa thư (Upaniṣad) 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 (Upaniṣad), 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—Vaibhāṣika), v.v... đều thể hiện giáo lý của Đức Phật, nhưng chính hệ thống tư tưởng Trung quán mới là đại biểu

---

<sup>1</sup> Tương truyền là thủy tổ của Dạ-nhu Phệ-đa (Yajur-Veda).

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 (Sāṃkhya) 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 Cựu Phệ-đàn-đa (Vedānta) của tác giả *Brahma Sūtra*<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup> Hán: *Phạm kinh*.



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 cựu Phệ-đàn-đa (Vedānta), 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 (Vedānta) 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 (Sāṃkhya) trong hệ tư tưởng Áo nghĩa thư (Upaniṣad), 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 (Sāṃkhya) 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)<sup>1</sup> và Thần ngã (Puruṣa)<sup>2</sup> của triết học Số luận (Sāṃkhya).

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 biện chứng pháp Trung quán. Nhip điều 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 dụng. 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 (Sāṃkhya) 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 mãnh 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 (Sāṃkhya) và Phê-đàn-đa (Vedānta) về một phía, và phía kia

---

<sup>1</sup>\* Nguyên lý vật chất.

<sup>2</sup>\* Nguyên lý tinh thần.

là triết học A-tỳ-đạt-ma là toàn diện và cơ bản hơn là giữa chủ nghĩa Duy lý (Rationalism) và chủ nghĩa Kinh nghiệm (Empiricism). 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.<sup>1</sup> Trong khi phái Số luận (Sāṃkhya) chỉ lấy sự tương quan giữa Tự tánh (Prakṛti) và Thân 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) chồng chất 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

---

<sup>1</sup> Subjective—the doctrine of appearance. Hán: Như huyễn biểu tượng luận 如幻表象論.

thủy đã có cùng sự chia xẻ quan điểm với trường phái Hume<sup>1</sup> và trường phái Kant<sup>2</sup> 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-đa vấn (Milinda Pañho)*.<sup>3</sup>

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,

---

<sup>1</sup>\* David Hume. Hán: Thể Mẫu 体姆. 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 triệt để 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.

<sup>2</sup> Kantian: Trường phái triết học Kant.

<sup>3</sup> Kinh Na-tiên tỷ-khuru.

vốn là bất biến. Điều Phật giáo cho là phi nhị nguyên thì đối với phái Số luận và Phê-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 (śūnyatā). 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 (śūnyatā), mà còn có khuynh hướng phê phán và Tuyệt đối luận về truyền thống Hữu ngã luận (ātmavāda) 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 Phê-đàn-đa (Vedānta) 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 (śūnyatā). 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),<sup>1</sup> 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 (avidyā) cốt ở chỗ Thức (Vijñāna) trình hiện như đối lập với một khách thể<sup>2</sup>—với nhị nguyên tính của người nắm bắt và đối tượng được nắm bắt.<sup>3</sup>

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-mātratā) 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 (śūnyatā) 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 huyễn 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

---

<sup>1</sup> Tức là Phạm (Brahman).

<sup>2</sup> Năng tri—Sở tri

<sup>3</sup> Năng thủ—Sở thủ.

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 để theo dõi chủ đề. Các hệ thống triết học Duy thực luận (realism)— Kỳ-na giáo, Chính lý (Nyāya)—Thắng 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 (Sāṃkhya) 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 (Sāṃkhya) và Thắng luận (Vaiśeṣika), kể cả thông thạo hệ thống triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta).<sup>1</sup> Họ lúc nào cũng nhận các hệ thống triết học đó là tiêu biểu của Thường kiến luận (śāsvata) 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 (Sāṃkhya) chính là sơ kỳ Phật giáo. Các bậc thầy của Đức Phật, như Ālara Kālāma<sup>2</sup> và Uddaka Ramaputta<sup>3</sup> đều là những triết gia của phái Số luận (Sāṃkhya). Có lẽ phải có một dòng Hữu thần giáo (theistic) thuộc triết học Số luận (Sāṃkhya),<sup>4</sup> 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

---

<sup>1</sup> Tham khảo *Bảo hành vương chính luận (Ratnāvali)* của Long Thụ. *sasāṃkhyaulūkyā-nirgrantha pudgala-skandha-vādinam; pṛccha 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 Vibhāsā Śāstra*, chúng ta sẽ thấy danh xưng của phái Số luận (Sāṃkhya) và Du-già (Yoga) được đề cập đến, và trong tác phẩm *Ekaśloka Śāstra*, chúng ta thấy danh xưng của Kapīla và Ulūka, và trong tác phẩm *Prajñāpāramitā Śāstra*, trong phần tham khảo ngài dành cho học phái Số luận (Sāṃkhya). 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).

<sup>2</sup> S: Āraḍa kālāma; 阿羅邏迦藍

<sup>3</sup> S: Udraka Rāmaputra; 鬱頭藍弗

<sup>4</sup> Dasgupta: *History of Ind. Phil.* Vol. I, pp. 213 ff. Keith; *The Sāṃkhyā System*. Chương I và III.



chúng ta sẽ bỏ qua những chi tiết này. Phái Số luận (Sāṃkhya) 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): thân ngã (puruṣa) thì bất biến (kūṣastha) 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.<sup>1</sup> Danh xưng Ngụy lý kinh nghĩa (aśabdām),<sup>2</sup> phỏng đoán (anumānam), ước đoán (ānumānikam)<sup>3</sup> là được dành cho phái Số luận (Sāṃkhya) trong *Phạm kinh (Brahma Sūtra)*—có ý nghĩa cho thấy là cách

---

<sup>1</sup> 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 (Tṛṣater nāśabdām, 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)*.

<sup>2</sup>E: uscriptural; Hán: Ngụy lý kinh nghĩa 偽離經義

<sup>3</sup>E: conjectured, inferred.

*aśabdām* (Br. Sūtr. I i 5); *ānumānikam* (Ibid I, iv, i) *anumānam* (Ibid II. Ū, I).

hiểu của phái Số luận được xem là ‘tuyệt đối’ và phi chính thống, và phái Số luận còn tuyên bố là kiến giải đúng đắn về Áo nghĩa thư (Upaniṣad).

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).<sup>1</sup> Chỉ có phổ biến nhân (vaiśva-rūpya; universal cause)<sup>2</sup> là là tự hoàn chỉnh (self-sufficient); tương sai biệt<sup>3</sup> 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)<sup>4</sup> đang biến thành hiện thực (vyakta; actualised).<sup>5</sup> 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 (avidyā) như học phái Phi nhị nguyên Phệ-đàn-đa (Vedānta) 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.<sup>6</sup> Về phương pháp chặt chẽ cấu thành ‘chân thực’, điều này bị bác bỏ. Cái ‘chân thực’ không thể là hỗn tạp, đa

---

<sup>1</sup>\*自容, 自作.

<sup>2</sup>\* Hán: biến tướng 遍相

<sup>3</sup>\* Hán: thù tướng 殊相

<sup>4</sup>\* Hán: tiềm tại nhân 潛在因

<sup>5</sup>\*Hán: hiện liễu 顯了

<sup>6</sup>\*E: Logic of identity with a tinge of difference.

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 (saṅghāta-parārthatvāt). Phái Số luận sẽ không đi đến mức độ khẳng định rằng nguyên lý vật chất (prakṛti) sẽ tiếp tục tồn tại dù không có nguyên lý tinh thần (puruṣa). Nguyên do tồn tại và hoạt động của nguyên lý vật chất (prakṛti) chính là để thoả mãn nhu cầu của nguyên lý tinh thần (puruṣa).<sup>1</sup> Không chỉ sự thật chia thành hai yếu tố tinh thần và vật chất, mà ngay trong bản chất của nguyên lý vật chất (prakṛti), 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 (puruṣa) là để bảo trì cho tiến trình của thế giới vận hành.<sup>2</sup> Nguyên lý vật chất (prakṛti) 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

---

<sup>1</sup> svārtha iva parārtha ārambhaḥ: *Sāṃkhya Kārikās*, 56.

<sup>2</sup> kṛtārtham prati naṣṭam api anaṣṭam tad anyasādhārāpatvāt—*Yoga Sūtras*, III. 22.

(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 (prakṛti) và nguyên lý tinh thần (puruṣa). 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 (puruṣa) ắt phải được thay thế bởi trạng thái tâm lý;<sup>1</sup> và chính sự biến dịch ắt 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 ắt 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 (Sāṃkhya) 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 (puruṣa) 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 (Vedānta)<sup>2</sup> bằng sự khước từ tính dị biệt và biến dịch, cho đó là huyền ảo. Một

---

<sup>1</sup> S: Buddhi; e: mind.

<sup>2</sup>\* Phi nhị nguyên Phệ-đàn-đa ( Advaita Vedānta).

quan niệm có phần trung gian là thuộc về học phái Thắng luận (Vaiśeṣika), 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<sup>1</sup>–phân tử nhỏ nhất của vật thể và những thực thể khác như tự ngã, thời gian,<sup>2</sup> *dik*, hư không)<sup>3</sup> 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 (puruṣa), dù nó không nhờ vào sự hiện hữu của puruṣa và không vận hành với puruṣa. Điều đó có nghĩa là, phái Số luận (Sāṃkhya) thừa nhận tính độc lập của khách thể đối với chủ thể trong phạm trù thực tế của giá trị (tadārtha eva drśyasyātmā) 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 (prakṛti) 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

---

<sup>1</sup>\* E: atoms.

<sup>2</sup>\* S: Kāla.

<sup>3</sup>\* Ākāśa.

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 (s: jaḍa; object). Khuynh hướng thứ nhất là quan điểm mà phái Phê-đàn-đa (Vedānta) đã thừa nhận dứt khoát. Khuynh hướng thứ hai chính là Thực tại luận (realistic) 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 (Sāṃkhya), một mặt có sự phát triển của phái Phê-đàn-đa (Vedānta) với sự nhấn mạnh trên yếu tố tinh thần (spirit) 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 Phê-đàn-đa là phiên bản Đa nguyên luận (pluralistic) của phái Số luận.

Chúng ta biết một thực tế là Sūtrakāra trong sơ kỳ Phê-đàn-đa (Vedānta) 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 thế giới tự nhiên và thế giới tinh thần như là biểu hiện của nhất thể ẩn tàng trong Phạm (Brahman). Điều ấy dựa vào kinh văn<sup>1</sup> nói về vật chất và tinh thần như là hai khía cạnh của Phạm (Brahman), và lấy sự giải thích về sự sáng tạo từ bản chất của tồn tại (sat)<sup>2</sup> 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 Phê-đàn-đa thừa nhận phương pháp luận lý của Phái Số luận, đó là

---

<sup>1</sup> dve vāva brahmaṇo rūpe, mūrtarfi caivāmūrtaṃ ca–Br. Up, II, iii, i.

<sup>2</sup> S: sat. Hán: hữu 有

Nhân quả đồng nhất (Satkāryavāda), ý niệm đồng nhất với những gì dị biệt, nhưng trên bản thể luận (ontology) của Áo nghĩa thư (Upaniṣad)—thực tại riêng biệt của Phạm (Brahman). 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 Phê-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 (Śaṅkara). 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 (Brahman) cũng không thể được hiểu như là có hai phương diện—một phương diện bất biến và phần kia là biến dịch; Phạm (Brahman) không thể có hai phần. Sự thật phải là nguyên toàn. Một cá thể hoàn chỉnh (jīva)<sup>1</sup> là phải hoàn toàn đồng nhất với Phạm (Brahman); sự khác nhau chính là biểu tượng bên ngoài.

Giai đoạn Phi nghị nguyên Phê-đàn-đa (Vedānta), tuy nhiên, không vươn tới được nếu 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 (dualism) của phái Số luận (Sāṃkhya), các giai đoạn phát triển của truyền thống Áo nghĩa thư (Upaniṣad) là:

1. Nhị nguyên luận (dualism) của phái Số luận (Sāṃkhya);

---

<sup>1</sup>\* E: individual self; Hán: mạng; linh hồn, linh hồn cá biệt.

2. Phiếm thần luận (Pantheism) hay Nhất nguyên luận (monism) của cựu Phệ-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 (spirit) hay ý nghĩa khách thể (object); họ riêng phải thừa nhận tính luận lý đồng nhất hay dị biệt. Tính đồng nhất được chủ trương bởi phái Chính lý (Nyāya); và phái Thắng luận (Vaiśeṣika) 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,<sup>1</sup> ông là một trong Lục sư ngoại đạo quan trọng được mô tả trong kinh tạng Pāli.<sup>2</sup> 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 (viśaya, padārtha, jñeya), ngã (ātman) và tri thức được bao hàm trong đó. Tính khách quan (viśayatā; objectivity) có ba phương diện:

---

<sup>1</sup> \*Hán: *Thất vật bất biến* của Ba-phù-đa Ca-chiên-diên; còn gọi là Ca-la-cưu-đa Ca-chiên-diên (迦羅鳩馱迦旃延)

<sup>2</sup> Tham khảo *Kinh Sa-môn quả* (*Sāmaññaphala*) và các kinh khác, Xem . *Barua's Hist. of Pre-Buddhist Ind, Philosophy*, pp. 282-5.



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).<sup>1</sup> Tương phản với chủng loại này, chúng ta có *thực thể* (dravya; substances),<sup>2</sup> 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

---

<sup>1</sup> Hán dịch: hư không. 虛空

<sup>2</sup> Cụ dịch: Thực 實, thực từ 實詞

nguyên Phệ-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 lia khỏi thực thể (dravyātmkatā gunasya).<sup>1</sup> 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 (samavāya). Nhưng điểm đối nghịch với Phật giáo là điều mà phái Chính lý (Nyāya) đã hướng đến sự tranh luận.

Hệ thống triết học phái Chính lý-Thắng luận sinh khởi vào đoạn cuối của tranh luận tay đôi với hệ thống tư tưởng Phật giáo đã kéo dài hằng 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 tiên 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 (Nyāya) 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)* <sup>2</sup> 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 (Nyāya) minh oan cho tính khách quan của *pramānas* (nguồn

---

<sup>1</sup>\* Hán: đức bất ly thực 德不離實。

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

<sup>2</sup> 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

gốc đúng đắn của tri thức)<sup>1</sup> 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<sup>2</sup>

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 toạ 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*

---

<sup>1</sup> Hán: Lượng luận 量論

<sup>2</sup> A-tỳ-đạt-ma 阿毗達磨; S: abhidharma; P: abhidhamma; T: chos mngon pa; cũng được gọi là A-tỳ-đam (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-tỳ-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-tỳ-đạt-ma là khoảng giữa năm 400 và 450 sau Công nguyên. Có nhiều dạng A-tỳ-đạt-ma như dạng của Thượng toạ bộ (p: theravāda), của Nhất thiết hữu bộ (s: sarvāstivāda)... A-tỳ-đạt-ma là gốc của mọi trường phái và người ta dùng nó để luận giảng các bài Kinh (s: sūtra; p: sutta).

(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*)<sup>1</sup> là ‘trí huệ trực giác về các pháp cùng sự chứng đắc trong công phu tu tập.’<sup>2</sup> Ngài Vô Trước (Asaṅga) định nghĩa A-tỳ-đạt-ma là ‘trực quán (abhīmukhataḥ; intimate) và duy trì (ābhīkṣyāt; 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

---

<sup>1</sup> A-tỳ-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-tỳ-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: suru tập khoảng 600 kệ A-tỳ-đạt-ma câu-xá luận bản tụng (s: abhidharmakośa-kārikā) và A-tỳ-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-tỳ-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 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. 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: pudgalaviniścaya): 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.

<sup>2</sup> AKV. p. 8.

giúp cho việc diệt trừ phiền não.<sup>1</sup> 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 toạ 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)*,<sup>2</sup> ngay trong trình bày của chính nó, được biên soạn vào triều đại vua A-

---

<sup>1</sup> abhimukhato'thābhikṣṇyād abhibhāvagatito'bhidharmaś ca.  
abhigamyate sūtrārtha etenety abhidharmaḥ. *Mahāyāna Sūtrālaṅkāra*  
XI, 3.

<sup>2</sup> *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 lẫn 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).

dục.<sup>1</sup> Nhiều cách giải thích dị biệt và mâu thuẫn là phổ biến

---

<sup>1</sup> 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 tinh 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 cổ 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 ti-khuu bị loại ra khỏi giáo hội, buộc phải hoàn tục.

vào thời này, và có đến 18 bộ phái<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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 thi 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

---

<sup>1</sup>\* 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: sthāvira) 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; s: 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: bahusrutīya), Thuyết giả bộ (說假部; s: prajñāptivāda) và Chế-đa sơn bộ (制多山部; s: caitika). Từ Trưởng lão bộ (s: sthāvira) 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: bhadrāyānīya), Chính lượng bộ (正量部; s: sammitīya) và Mật lâm sơn bộ (密林山部; s: sannagarika, sandagiriya). Từ Trưởng lão bộ (sthāvira) 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: sthāvira). 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: mahīśāsaka) và Âm Quang bộ (飲光部; cũng gọi Ca-diếp bộ; 迦葉部; s: kāśyapīya). Từ Hoá địa bộ (s: mahīśāsaka) lại sinh ra Pháp tạng bộ (法藏部; s: dharmaguptaka).

<sup>2</sup> Do Công đồng Nicea đầu tiên quy định năm 325, sau này có sửa đổi nhưng vẫn còn phổ biến ở hầu hết các giáo hội Cơ-đốc.

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 trù diễn dịch tiên nghiệm. Các phát biểu phần lớn là những tiêu đề hay là dạng giúp trí nhớ (*mātikās*),<sup>1</sup> 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 trù ‘tồn tại’ trên nền tảng Thực tại luận (*realistic*) và Đa nguyên luận (*pluralistic*). 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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<sup>4</sup> 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

<sup>1</sup>\* E: mnemonic aids. Hán: 義母 nghĩa mẫu.

<sup>2</sup> Học giả tăng sĩ Phật giáo Vinīta Deva vào thế kỷ thứ 8 đã có phát biểu nh điều này. Nhất thiết hữu bộ đã sử dụng tiếng Sanskrit, Đại chúng bộ (*Māhāsāṅghikas*) sử dụng tiếng Prakṛt, Chính lượng bộ (正量部; s: *saṃmitīya*) và Trường 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, sakāya-niruttiyā buddhavacanāṃ pariyāpuṇitum.*’ Cūllavagga, V. 33, i.

<sup>3</sup> *Gilgit MSS. 3 Vols*, ấn hành với sự uỷ quyền của Kashmir Durbar.

<sup>4</sup>\*Hán: Cao Nam Thuận Thứ Lang 高楠順次郎.



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.<sup>1</sup>

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*)<sup>2</sup> 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

---

<sup>1</sup> Takakusu-*The Sarvāstivāda Literature*, pp. 81-2, J.P.T.S., 1905.

<sup>2</sup> 1, Cf. AKV. (p. 9): anye tu vyācaksate śāstram iti Jñānaprasthānam. Tasya śārīrabhūtasya ṣaṭ pādāḥ. *Prakaraṇapāda* ityādi . . . śrūyante hy Abhidharmaśāstrāṇām kartāraḥ. tad yathā *Jñānaprasthānasya* ārya Katyāyānīputraḥ kartā, *Prakaratiā-Pādasya* sthavira Vasumitraḥ, *Vijñānakāyasya* sthavira-Devaśarmā, *Dharmaskandhasya* ārya Śārīputraḥ, *Prajñaptiśāstrasya* ārya Maudgalyāyanah, *Dhātukāyasya* Pūrṇah, *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. Phil* pp. 27 ff.

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),<sup>1</sup> tuy vậy, ngài Thế Thân đã trung thành xiển dương học thuyết của phái Tỳ-bà-sa.<sup>2</sup> 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

---

<sup>1</sup>\* Hán: Xung Hữu 稱有

<sup>2</sup> 3 Cf. AKV. p. II. "uditaḥ kilaiṣa śāstrā" . . . 'kila\* śabdaḥ parābhiprāyaili dyotayati. Ābhidharmikāṇām etan mataṁ, na tv asmākaṁ Sautrāntikāṇām iti bhāvaḥ ... cf. the kārīkā of the *Abhidharmakośa* (VIII 40) "Kāsmīra Vaibhāṣikanīti siddhaḥ, prāyo mayāyaṁ kathito'bhidharmaḥ."

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

các học giả có khả năng như McGovern<sup>1</sup> 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 bỏ 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

---

<sup>1</sup> ‘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 (Hīnayāna) 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 biệch đàng 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 bỏ 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.

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<sup>1</sup> khác, Biến dịch, Hiện hữu là vấn đề trung tâm ở đây, như trong phái Số luận (Sāṃkhya), 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 (Sāṃkhya) 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 (Sāṃkhya) 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, cực tuyệt bằng sự phản

---

<sup>1</sup> 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.

đôi.<sup>1</sup>

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,<sup>2</sup> 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 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 khoảnh 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

---

<sup>1</sup> *Soul Theory*, p. 824.

<sup>2</sup> 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 Stecherbatsky.

khẳng định.<sup>1</sup> 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 giám sát 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 khác, 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)<sup>2</sup> 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 đề 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 khác; dị biệt về thời gian chính là dị biệt của vật thể; không có một vật đồng nhất trong hai khoảng khác. 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

---

<sup>1</sup> Đây là tuyên bố chính thức của Đức Phật: *yo viruddhadharmādhyāsavān nāsāv ekah.*

<sup>2</sup>\* Hán: 能作因 năng tác nhân.

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.<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup> arciṣāṃ santāne pradīpa iti upacaryate. eka iveti kṛtvā. sa deśāntareṣūtpadyamāṇaḥ, santānarūpaḥ, tam tam deśāṃ gacchatiṭyucyate. Evaṃ cittānāṃ santāne vijñānam ity upacaryate, ekam iveti kṛtvā. AKV. p. 713. *rāśivad dhārāvad iti . . . ekasmīn kṣaṇe sāmavahitānāiḥ bahūnāṃ rāśiḥ; bahuṣu kṣaṇeṣu samavahitānāṃ dhārā. rāśidṛṣṭāntena bahuṣu dharmeṣu pudgalaprajñaptim darśayati. dhārādrṣṭāntena bahutve sati rūpa-vedanā-dīnāṃ skandhānāṃ pravāhe pudgalaprajñaptim darśayati. Ibid. p. 705.*

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.<sup>1</sup> 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).<sup>2</sup> 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<sup>3</sup> 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

---

<sup>1</sup> Xem chú thích số 1 trong trang trước.

<sup>2</sup> \*Hán: 自相 tự tướng, 自體相 tự thể tướng.

<sup>3</sup>\* Thù tướng 殊相, tướng riêng.



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 (thù tướng); vạn vật chỉ là cấu trúc tư duy (thought-construct), là hư vọng phân biệt (vikalpa).<sup>1</sup>

Chân thực (real) 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 (Sāṃkhya), 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 (*prajñāpati sat*).<sup>2</sup> Điều chúng ta thường nhận là ngã, hay linh hồn (ātman; soul) có thể phân tích, không chừa 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. Bồ-đặc-già-la (pudgala) hay cái ngã riêng biệt (Individual) là một dạng hư huyền; nó tạo nên căn bản vô

---

<sup>1</sup> Hán: 遍計所執 遍 kế sở chấp.

<sup>2</sup>\* Real in thought. Hiện hữu giả lập.

minh (primary avidya), gọi là tát-ca-da kiến (satkāya-dṛṣṭi).<sup>1</sup>

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 chăng? Hoặc là tâm lý chúng ta có thể nhận thức điều gì đó chân thực nối tiếp trong chúng chăng? Sẽ không còn có vấn nạn trong trường hợp này.’<sup>2</sup>

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 ràng, 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 (Satkāyadṛṣṭi)—khuyh hướng thâm căn cố đế được cái thường hằng, phổ quát, và đồng 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 (*Mẫu thức quan—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

<sup>1</sup> \*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-dṛṣṭi) hay ngã kiến (ātma-dṛṣṭi):

viṃśatikōṭikā hi satkāyadṛṣṭiḥ paṭhyate: rūpam ātmeti samanupaśyati, rūpavantam ātmānam, ātmīyam rūpam, rūpe ātmeti; evaṃ yāvad vijñānam vaktavyam, AKV. p. 705.

viṃśati-śikhārasamunnatatarātipṛthu-satkāya-dṛṣṭimahāśailaḥ MKV. p. 294.

viṃśati-śikhāra-samudgato'yaṃ satkiya-dṛṣṭi-śailaḥ kumatīnām pravarttate yaduta rūpam ātmā etc. TSP. p, 131.

<sup>2</sup> *Treatise of Human Nature*. Appendix pp. 635-6 (Selby-Bigge's Edn.)

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 được trình bày. Phật giáo đưa nhận thức luận (epistemology)<sup>1</sup> 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 được 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 đồng nhất. Cả hai vấn đề đều phải cầu viện đến học thuyết vô minh (avidyā) hay cấu trúc siêu nghiệm (transcendental construction) để thuyết minh cho sự biểu hiện

---

<sup>1</sup> Nếu vô thường và đơn nhất (unique) là hoàn toàn chân thực (paramartha sat-hiễn hữu giả thuyết), thì chính nó là đối tượng của tri giác (pratyakṣam kalpanāpoḍham; tasya viṣayaḥ 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). Thuốc giải độc cho điều này là *pháp vô ngã (nairātmya bhāvanā)*, cái nhìn chân thật về các pháp vốn chẳng có thực thể.

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 (*ātmavāda*), 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 (Becoming), 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 cố hữu hiện hành trong nỗ lực của Lý tính (Reason) 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 trù tư duy siêu việt phạm trù 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 (ātma-vāda) 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 tiên 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 (Hīnayāna) 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 (śūnyatā).

#### 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 hằng thế kỷ; nhưng khởi nguyên của nó có thể đổi 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

thuyết:<sup>1</sup>

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

(ii) Bồ-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 (śūnyatā)–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,<sup>2</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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:

āśayasyopadeśasya prayogasya virodhataḥ;

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

...śrāvakayāne ātmaparinirvāṇāyāvāśayas tad artham eva prayogaḥ,

parīttas ca puṇyasambhārasamgrhītaḥ upastambhaḥ, kālena cālpena tadarthaprāptir yāvat tribhiḥ api janmabhiḥ. mahāyāne tu sarvaṃ viparyayeṇa. (P- 4)

<sup>2</sup>\* Hán: Mộc Thôn Thái Hiền 木村泰賢(1881-1930). Học giả Phật giáo, người Nhật Bản.

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).<sup>1</sup>

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 tiên

---

<sup>1</sup> *Mahāyāna and Hīnayāna*, pp. 12, 15, 67, 115 ff.



triển giáo lý chính thống.<sup>1</sup>

(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.<sup>2</sup>

(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

---

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> 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.

(Vasumitra)<sup>1</sup> 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<sup>2</sup> (astādaśa-nikāya-bhedabhinnam bhagavato dharmasāsanam).

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

---

<sup>1</sup>\*世友; C: shiyōu; 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-nị sắc-ca triệu tập. Sư phục vụ như là vị hướng dẫn 500 vị A-la-hán, những vị hỗ trợ sư biên soạn A-tì-đạt-ma đại ti-bà-sa luận (阿毘達磨大毘婆沙論; s: abhidharma-mahāvibhāṣā-sāstra). Sư được xem là tác giả của A-tì-đạt-ma giới thân túc luận (阿毘達磨界身足論). Tương truyền Sư 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, Sư là Tổ thứ 7 của Thiền tông. Giáo lí của Sư nằm giữa Tiểu thừa và Đại thừa.

<sup>2</sup> Tác phẩm của Thế Hữu, *Nikāyālamhana Śāstra* (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 Welleseer, *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 (Kathāvatthu). Tác phẩm của Rockhill, *Life of the Buddha* (pp. 181-202) đã nêu ra những thông tin về các bộ phái đúc kết từ cả tác phẩm của Tây Tạng: *Nikāyabhedā Vibhanga* của Thanh Biện (Bbhāvaviveka), tác phẩm *Samayabhedoparacanācakra* và *Bkikṣuvarṣāgraprachā* của Vinīta Deva.

4. Chính lượng bộ (Sāmmitīya).

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),<sup>1</sup> Kinh Phổ diệu (Lalita Vistara),<sup>2</sup> Thí dụ kinh tập (Avadāna),<sup>3</sup> về mặt nội dung và hình thức đều đại biểu cho nền văn học Phật giáo, thể hiện một bước rõ rệt*

<sup>1\*</sup> *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 tâm 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.

<sup>2</sup> *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 phẩm 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...’ bijasya sato yathankuro na ca yo bīja sa caiva ankuro; na ca anya tato na caiva tat, evam anucedha 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, māyika, 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*.

<sup>3</sup> 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.

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*)<sup>1</sup> 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 (Aśvaghōṣa)<sup>2</sup> (sống cùng thời với vua Ca-nị-sắc-ca-Kaṇiṣka)<sup>3</sup> 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 toạ bộ (Sthaviravāda) trong Hội nghị kết tập kinh điển lần thứ II tại Vaiśālī.<sup>4</sup> 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 (Bbhāvaviveka) cùng các Luận sư khác còn có một chút nghi ngờ khiến phải mở ra quan niệm về Phật thân, lý tưởng Bồ-tát

---

<sup>1</sup> Chuyện cổ tích Ấn Độ.

<sup>2</sup> Mã Minh (Aśvaghōṣa) 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 linh luận Đại thừa. Ý niệm Bhūta-Tathātā phát xuất từ tác giả của *Đại thừa Khởi tín luận* (*Mahāyāna Śraddhotpāda Śāstra*) có vẻ sau Long Thọ. 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....

<sup>3</sup> Niên đại của vua Ca-nị-sắc-ca (Kaṇiṣka) 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.

<sup>4</sup> 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.

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.<sup>1</sup> 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 (sūnyatā) 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.

---

<sup>1</sup> Theo tác phẩm của Kimura: *Hīnayāna & Mahāyāna* pp. 86-7:

‘Nếu chúng ta nhìn vào tác Nikāyabkeda-dharma-mati cakra 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 (dharma-cakrapravartana). (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.

*Đào vương thống sử (Dīpavaṃsa)*<sup>1</sup> 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 lối 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 gạt sang một bên rất nhiều và đưa vào những cái khác.’<sup>2</sup> 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,

---

<sup>1</sup>\* *Đào sử* 島史: Dīpavaṃsa. Cũng gọi *Đào 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.

<sup>2</sup> Trích dẫn từ tác phẩm của E. J. Thomas, *Hist, of Buddhist Thought*, p. 32.

chẳng hạn như Kern, Max Müller, Keith, Stcherbatsky<sup>1</sup> 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 (Upaniṣad). 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 thân (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,<sup>2</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> 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.



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, lia Uẩn không có Ngã, lia Ngã không có Uẩn, và do vậy, cả hai đều không chân thực, đều là tương đối.

Kinh lượng bộ,<sup>1</sup> 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 (vikalpa), như là bổ sung cho lý luận các thành tố (doctrine of elements). Họ biết rõ tính chủ quan về hiện tượng đến một mức độ rộng lớn hơn Phân biệt thuyết bộ (Vaibhāṣika) nhiều. Họ cắt đi những liệt kê những phạm trù được thổi phồng của Phân biệt thuyết bộ (Vaibhāṣika), rồi tuyên bố thẳng thừng rất nhiều phạm trù thực tại của Phân biệt thuyết bộ chỉ là tưởng tượng, cái thấy chủ quan (prajnapiti-sat).<sup>2</sup> Có thể ứng dụng *luật giản hoá Occam*<sup>3</sup> 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

---

<sup>1</sup> *Sanḅkrāntivāda* và *Dārṣṭāntikavāda* là những tên khác hay những giai đoạn khác của Kinh lượng bộ. Xem Masuda, op. cit. pp. 66-7.

<sup>2</sup> Chính Kinh lượng bộ tự đặt nền tảng giáo lý của mình trên đoạn kinh: Pañcemāni bhikṣavaḥ saṃjñāmātram pratijñāmātram vyavahāramātram saṃvṛti-mātram yad utārito'dhvānāgato'dhvākāsam nirvānaih pudgalāś 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. Aiyāswāmi's edn. Of *Ālambana Parīksā*. (Aiyar, Madras).

<sup>3</sup>\* *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 .

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<sup>1</sup> 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 (Viṣaya; 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<sup>2</sup> ra đời như một phê phán về Sở tri bất thực luận

---

<sup>1</sup> E: Representative Perception; s: bāhyānumeya-vāda / jñānākāra as viṣaya-sārūpya; Hán: 所知不實於論 *Bất thực luận* hoặc 所知 量是相似於外現 *Sở tri cần thị tương tự ư ngoại hiện*.

<sup>2\*</sup> 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.

(Representative Perception) do Descartes<sup>1</sup> và Locke<sup>2</sup> chủ trương. Sự phát triển song hành này sẽ giúp cho chúng ta hiểu ra một dòng tư tưởng tương tự ở đây.

---

<sup>1</sup>\* 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 methode (Bàn 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)

<sup>2</sup>\* 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 chúng quốc Hoa Kỳ.

Thành thật tông (Satya Siddhi)<sup>1</sup> của Ha-lê-bạt-ma (Harivarman) tuyên bố là trung gian giữa Tiểu thừa và Đại thừa. Yama-Kami Sogen<sup>2</sup> phát biểu rằng:<sup>3</sup> ‘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-

---

<sup>1</sup>\* 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 Cuu-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 Khải (僧楷), cả hai đều là đệ tử của Cuu-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 tuy 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.

<sup>2</sup>\* Sơn Thượng Tào Nguyên 山上曹源

<sup>3</sup> *Systems of Buddhist Thought*, p. 173, trích dẫn trong tác phẩm của Tiến sĩ Dutt, *Aspects of Mahāyāna*.

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.<sup>1</sup>

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

Hệ thống Trung quán chính là hình thái<sup>2</sup> hệ thống hoá từ tư tưởng tánh không (śūnyatā) 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-*

---

<sup>1</sup> Nhận xét này là từ tác phẩm của Tiến sĩ Dutt, *Aspects of Mahāyāna*.

<sup>2</sup>\* 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 viditāvīparītaprajñā-pāramitā-nīteḥ (MKV. p. 3) và saddharmakośasya gabhirabbāvaṃ yathanubuddhaṃ 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

*mật-đa*,<sup>1</sup> 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; *sūnyatā*) của mọi quan niệm thường nghiệm và lý luận tư biện (speculative theories), thay thế Đa nguyên luận (pluralistic) và chủ nghĩa

<sup>1</sup>\* 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 đạo bi 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 Pā-li. Phần lớn các bài kinh là những lời khai thị cho Tu-bồ-đề (s, p: *subhūti*), được Phật thuyết giảng trên đỉnh Linh Thú (s: *grdhraṅkūṭa*). 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 Su-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. *Suvikrāntavikrāmīpariṣcchā-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*.

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 (*sūnyatā*). 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-già-la vô ngã (*puḍgala-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 quăng đi 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 đo Đức Phật đề xuất là đề tài chính trong này. Hiển nhiên đề 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* (*Pañcaviṁśatisāhasrikā*),<sup>1</sup> và rút

---

<sup>1</sup> 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 ngũ thập tụng Bát-nhã kinh* (*Pañcaviṁśati*), 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 đả-la-ni. Các ấn bản của hệ kinh Bát-nhã này là:

I. *Thập vạn tụng Bát-nhã kinh* (*Śatasāhasrikā*), Bib. Indica, (1902-13), Chương 1-13 hay ít nhất ¼ đã được ấn hành từ lâu.

2. *Nhị vạn ngữ thập tụng Bát-nhã kinh (Pañcaviṃśati)*, được biên tập lại để thích ứng với *Abhisamayālamkāra*, Dr. N. Dutt biên tập trong Calcutta Oriental Series, 1934. Phần đầu của *Abhisamayā* hay khoảng chừng 1/3 tác phẩm đã được ấn hành. Bản gốc *Nhị vạn ngữ thập tụng Bát-nhã kinh (Pañcaviṃśati)* 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 (Suvikrāntavikrāmīpariprocchā; Sārdhadvisāhasrikā)*; hai chương đầu đã được Matsumoto biên tập; ch. I (Bonn, 1932); ch. II (Kahle Studien, 1935.)
8. *Mañjuśrīparivarta-p. = Saptasatikā-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. *Kinh Kim Cang (The Vajracchedikā; thường gọi là Diamond Sūtra)* Max Müller biên tập, Oxford, 1881.
10. *Adyardhasatikā-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. Khả 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.



gọn lại thành Văn-thù-sư-lợi sở thuyết Bát-nhã kinh (Saptaśatikā) và Bách ngũ thập tụng Bát-nhã kinh/ Bát-nhã lí thú phân (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)*<sup>1</sup> 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 vì 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 (Aṣṭasāhasrikā)* 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<sup>2</sup> gồm:

1. *Bát thiên Bát-nhã tụng (Aṣṭasāhasrikā)*
2. *Diệu pháp Liên hoa kinh (Saddharma Puṇḍarīka)*
3. *Kinh Phô Diệu (Lalita Vistara)*

---

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 *Abhisamayālaṅkāra* của Haribhadra (G.O.S. No. LXII, Baroda) cũng là một luận giải phong phú từ kinh *Abhisamayālaṅkāra* và *Bát thiên Bát-nhã tụng (Aṣṭasāhasrikā)*.

<sup>1</sup> Die *Prajñāpāramitā* Literatur pp. 4, 22 (Nanjio No. 5, *Daśasāhasrikā* tương tự như bản kinh *Aṣṭa* của chúng ta).

<sup>2</sup> 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.

4. *Kinh Lăng-già ( Lanḱāvatāra)*
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 (Saddharma Puṇḍarīka)* vì ngài trích dẫn khá nhiều.<sup>1</sup> Có lẽ, phần kệ tụng (gāthā) trong *Nguyệt Đăng Tam-muội kinh (Samādhirāja-sūtra)*<sup>2</sup> (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-*

---

<sup>1</sup> Xem *Hist. of Ind. Lit* Vol. II, p. 304.

<sup>2</sup> Nguyệt Xứng đề cập đến Kinh này như là *Nguyệt Đăng Tam-muội Kinh (Samādhirāja)*, trong khi Tịch Thiên (Śāntideva) 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 vivarjayayitvā  
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).

*guhya*)<sup>1</sup> và *Kinh Lăng-già* (*Lankāvatāra*) 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*)<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> Quan điểm của Trung quán nhắm đến vượt thoát hai cực đoan 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.<sup>3</sup> 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 (*Śānti Deva*).

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;<sup>4</sup> phần lớn các kinh này đều là dạng ‘*vấn đáp*’

---

<sup>1</sup> 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-guhya*) 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-guhya*).’ (p. XXIV).

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> *Ibid.* pp. 82-90. Chú thích được trích dẫn nhiều nơi trong sách này.

<sup>4</sup> 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.

(*paripṛchās*), 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)*,<sup>1</sup> 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 (Upāliparipṛchā)*, *Bồ-tát Kiến thật kinh (Pitāputra Samāgama)*, *Bảo vân kinh (Ratnamegha)*, *Bảo man Bồ-tát sở vấn kinh (Ratnacūda Paripṛchā)*, *Satyadvayāvātāra*, 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 (*ad nauseum*) là không biến dịch, không sinh khởi, bất diệt, bất khử, bất lai; thực tại chẳng phải đồng nhất, chẳng phải đa thù; chẳng phải là ngã, chẳng phải vô ngã; là *pháp như thị*.<sup>2</sup> 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 (*śūnya*) 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 (*śūnyatā*) như là một học thuyết khác, Pháp tánh (Dharmatā) là hiện tượng giới bên ngoài của sự vật. Tuyệt đối (Absolute) là một ý nghĩa siêu việt hiện tượng giới vì nó không dính líu đến tính chất thường

---

<sup>1</sup> *Kinh Đại Bảo tích*, hội thứ 16.

<sup>2</sup> E: it is as it is always.

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 mấu chốt của sự phê phán chính là những suy đoán mang tính giáo điều (thực tại của Uẩn (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 (śūnya)*, 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<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup> *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.

dẫn về mặt học thuyết hay sự biến thể. Hệ thống Trung quán trình bày hình thức cao tột 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 (Ārya Deva). Giai đoạn kế tiếp có sự tách đôi Trung quán thành hai trường phái Quy mật luận chứng (Prāsaṅgika)<sup>1</sup> đại biểu là Phật Hộ (Buddhapālita)<sup>2</sup> và Y tự khởi tông (Svātantrika) đại biểu là Thanh Biện

---

<sup>1</sup>\* S: prāsaṅgika: Cụ duyên tông 具緣宗; cũng được gọi là Ứng thành tông (應成宗); Qui mật biện chứng phái (歸謬論證派)

<sup>2</sup>\* Phật Hộ 佛護; C: fōhù; 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 mật 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 số (buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti)*, còn được giữ lại trong Tạng ngữ.

(Bhāvaviveka).<sup>1</sup> Trong giai đoạn thứ ba, Nguyệt Xứng (Candrakīrti),<sup>2</sup> (trước thế kỷ thứ 7) tái khẳng định lập trường của phái Quy mậu luận chứng (Prāsaṅgika), xem quy kết bội lý (*reductio ad absurdum*)<sup>3</sup> 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 thế hệ hay sau hai thế 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

---

<sup>1</sup>\* Thanh Biện (清辯; bhāvaviveka) 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 thế giới hiện tượng.

<sup>2</sup> Nguyệt Xứng (月稱; candrakīrti) thì cố gắng trở về với giáo lí 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.

<sup>3</sup>\* 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.

Trung quán. Đại biểu chính của giai đoạn này là Tịch Hộ (Śāntarakṣita)<sup>1</sup> 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.

## I. 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.<sup>2</sup> Trường hợp cuộc đời của ngài<sup>3</sup> 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.

---

<sup>1</sup>\* 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 Thiên 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.

<sup>2</sup> 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 (sūnyatā) 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).

<sup>3</sup> Xem Buston–Vol. II, pp. 122 ff.



Truyện ký xưng tán ngài là người đã mang *Thập vạn tụng Bát-nhã kinh* (*Śatasāhasrikā*) 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 稻山)<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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-*

---

<sup>1</sup> 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 Nāgārjuna ở vùng Ấn-đạt-la (Āndhra). Xem *Buddhist Remains of Āndhra*, pp. 53-63.

<sup>2</sup> ‘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).

*Madhyamaka Kārikās*),<sup>1</sup> đó là tuyệt phẩm *Trung quán luận* (*Mādhyamika Śāstra*).

2. *Thất thập không tánh luận* (*Śūnyatā Saptati*),<sup>2</sup> giải thích lý thuyết vô tự tính của các pháp trong 66 bài kệ theo thể tán ca (*anuṣṭup*).

---

<sup>1</sup> 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 *Bibliothica 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* (*Dṛṣṭi 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 đăng* (*Prajñāpradīpa*); Đức Huệ (*Guṇamati*), An Huệ (*Sthiramati*), Nguyệt Xứng (*Candrakīrti*) với *Minh cú luận* (*Prasannapadā*); Deva Śarman 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.

<sup>2</sup> 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.

3. *Lục thập như lý luận (Yukti Saṣṭikā)*,<sup>1</sup> 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 (sūnyatā) (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<sup>2</sup> với chú giải của Long Thụ. Chúng ta có chứng cứ hiển nhiên về Nguyệt Xứng phát biểu rằng Ācārya<sup>3</sup> (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<sup>4</sup> từ *Căn bản trung quán luận tụng*.
5. *Quảng phá kinh (Vaidalya Sūtra)* và *Thích luận (Prakarāṇa)*, 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.

---

<sup>1</sup> Còn được lưu giữ trong bản tiếng Hán và Tây Tạng. Phil. Schaefer 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 yeṣām) 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.

<sup>2</sup> *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...

<sup>3</sup> MKV. p. 25: vighrahavyāvartanyā vṛtīm kurvatāpy ācāryeṇa prayoga-vākyānabhidhānāt.

<sup>4</sup> VV 37 = MK VII 12; VV 38. 39, 40 = MK VII 9, 10, 11.

6. Bộ luận thứ 6,<sup>1</sup> 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*),<sup>2</sup> 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*)<sup>3</sup> (*Nirupama, Lokāṭita, 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.

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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).

<sup>3</sup> *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 Nairaupamya* và *Paramārtha* đã được Tucci biên tập trong *J RAS* (1932), pp. 312ff. Prabhuhai 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, Lokāṭita, Acintya and Stutyatīta*.

*Nhân duyên tâm luận tụng (Pratītya Samutpāda Hṛdaya)*<sup>1</sup> (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).<sup>2</sup> Có một luận giải về tác phẩm này của Nguyệt Xứng.

Do từ một bài kệ của Tịch Thiên (Śānti Deva),<sup>3</sup> có thể đánh bạo cho rằng Long Thụ là tác giả của toàn bộ kinh điển Đại thừa—*Kinh điển tập yếu (Sūtra Samuccaya)*.<sup>4</sup> 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.’<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> 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 *Pratītyasamutpādasāstra* Đã được V. Gokhale dịch từ bản tiếng Hán, Bonn, 1930.

<sup>2</sup> BCAP. p. 389.

<sup>3</sup> BCA. V. 106:

saimkṣpenāthavā paśyet Sūtrasamuccayam;

ārya-Nāgārjunābaddham dviṭiyam ca prayatnataḥ.

<sup>4</sup> 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).

<sup>5</sup> Buston. Vol. II, p.

Còn có một số lớn các tiểu luận như *Upāyahṛdaya*, *Mahāyāna Vimśaka*,<sup>1</sup> *Akṣara śataka* (đúng ra là tác phẩm của Ārya Deva), Abuddha Bodhaka, *Bhavasamkrānti Sūtra Vṛtti*<sup>2</sup> *Prajñā Daṇḍa*,<sup>3</sup> *Dharma Saṅgraha*,<sup>4</sup> 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<sup>5</sup> 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 Cru-ma-la-thập dịch sang tiếng Hán vào khoảng năm 405 stl. và cuốn

---

<sup>1</sup> 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*.

<sup>2</sup> *Bhavasamkrānti Śāstra* của Long Thụ, phục hồi sang bản Sanskrit do Pt. Aiyāsāmī 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.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> Kasawara và Max Müller biên tập. Oxford xuất bản năm 1885. Đây chỉ là bản chú giải thuật ngữ chuyên môn Phật học.

<sup>5</sup> ‘Không có cơ sở để để bác bỏ Long Thụ là tác giả của của các bộ Luận: *Đại trí độ luận (Mahāprajñāpāramitā sūtra śāstra)* và *Thập trụ ti-bà-sa luận (Daśabhūmi vibhāṣā Śāstra)*.’ Bản dịch Đại trí độ luận sang tiếng Pháp củ 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.

*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 phân 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 (sūnyatā) như là nội dung chân thực của kinh điển Phật giáo. Việc đề cập đến Hữu ngã luận (ātmavāda) của Long Thụ chỉ qua loa và gián tiếp. Tuy nhiên, Long Thụ hoàn toàn quen thuộc với lập trường của cựu phái Số luận (Sāṃkhya) và ngay cả phái Thắng luận (Vaiśeṣika).<sup>1</sup> 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*

---

<sup>1</sup> Xem *Supra*-pp, 55-6 n.

(*Catuḥśataka*).<sup>1</sup> ‘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 Thọ, học theo giáo lý của ngài. Do vậy, luận giải về *Tứ bách luận* (*Catuḥśataka Śāstra*) không khác với luận giải về Trung quán luận (của Long Thọ). 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.’<sup>2</sup> *Tứ bách luận* (*Catuḥśataka*) hay (*Catuḥ-Śatikā*) hay đơn giản *Śataha*, là tác phẩm nổi bật của Thánh Thiên. Ngoại trừ những phần rời,<sup>3</sup> 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<sup>4</sup> 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

---

<sup>1</sup> Phục hồi của Giáo sư V. Bhattacharya về *Tứ bách luận* (*Catuḥśataka*) Intr. XIX. Tiến sĩ N. Dutt nghi vấn về tính xác thực của những sự kiện này, và Giáo sư Bhattacharya trả lời sự phê bình. Xem I.H.Q. ix (1933) pp. 18 ff. và 193 ff.

<sup>2</sup> H.I.L. Vol. II, p. 350.

<sup>3</sup> Những đoạn rời bị lẫn lộn với *vṛtti*, được phát hiện và ấn 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 kệ hay chừng 1/3 toàn thể bộ luận.

<sup>4</sup> Phần II, Phần 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 Catuḥ Śataka*, Paris, 1923. Giáo sư Bhattacharya trước đó cũng đã phục hồi Phần 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 trú danh này trong trình bày về hệ thống triết học Trung quán.



bài kệ tụng<sup>1</sup> 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 (Sāṃkhya) và Thắng luận (Vaiśeṣika).<sup>2</sup> Nội dung và văn phong tương đương như trong *Căn bản trung quán luận tụng (Mādhyamika Kārikās)*; và tầm quan trọng của nó trong hệ thống Trung quán chỉ là thứ nhì, sau *Căn bản trung quán luận tụng (Mādhyamika Kārikās)*. Nguyệt Xứng đã trích dẫn Śataka 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<sup>3</sup> đặc trưng của biện chứng pháp.

*Bách luận (Śata Śāstra)*<sup>4</sup> (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 luân (Akṣara Śatakam)*<sup>5</sup> 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 (*Satākṣara 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

---

<sup>1</sup> 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*).

<sup>2</sup> Xem các Phẩm. IX, X, XI của CS.

<sup>3</sup> sad asat sadasac ceti yasya pakṣo na vidyate;  
upālambhāś cireṇāpi tasya vaktum na śakyate. CS, XVI 25.

<sup>4</sup> Giáo sư G. Tucci in dịch trong *Pre-Diñnāga Buddhist Texts an Logic*, G.O.S. XLIX. Baroda.

<sup>5</sup> *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.

thực của bộ luận này, Ông Gokhale<sup>1</sup> nhận xét: ‘Về phần bản văn ngắn gọn cơ bản—*Bách tự luận (Akṣara Śataka)*—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 mọi 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 (Śata Śāstra)* và *Bách tự luận (Akṣara Śataka)*, 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 phần luận ngắn gọn và tài tình chỉ để trực tiếp chống lại phái Số luận (Sāṃkhya) và Thắng luận (Vaiśeṣika), hai học phái có lẽ đã được hình thành vào thời của Thánh Thiên, là đối thủ mạnh nhất của Phật giáo.’<sup>2</sup> Tuy nhiên, phải thừa nhận rằng *Bách tự luận* dường như không quá dễ hiểu ngay cả với lời chú thích. Khuyết hướng chung của bộ luận này là bác bỏ cả tính *đồng nhất* và *dị biệt* (bhāvā naikatvaṃ bhinnatvam 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-Prakarāṇa; The Hand Treatise)*<sup>3</sup> (bản dịch tiếng Hán có nhan đề *Muṣṭiprakarāṇa...* 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

---

<sup>1</sup>\* Hán: Qua-hạp-lý 戈合理

<sup>2</sup> *Akṣara Śatakam*, p. 14.

<sup>3</sup> 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.

mình chỉ trong 6 bài kệ. Như ảo tưởng của ‘dây thừng-con rắn’ là không thực có, thể 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 (paramārtha; absolute truth) được rút ra trong bài kệ sau cùng.

*Thanh tịnh tâm luận (Cittaviśuddhi Prakaraṇa)*<sup>1</sup> và *Cam Lộ Trí tập (Jñānasāra Samuccaya)*<sup>2</sup> 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 Lankāvatāra 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,<sup>3</sup> v.v...

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

---

<sup>1</sup> Các bản rời được phát hiện và biên tập do MM. Pt. H. P. Shastri, JASB, 1898, pp. 178-184; Prabhuhai 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.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Xem Kimura: *Hīnayāna and Mahāyāna* pp. 28-9 and 350.

Phật Hộ<sup>1</sup> và Thanh Biện (Bhāvaviveka)<sup>2</sup> mở đầu một dòng mới trong sự phát triển hệ thống tư tưởng Trung quán.

---

<sup>1</sup>\* Phật Hộ 佛護; C: fōhù; J: butsubgo; 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; 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 số (buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti), còn được giữ lại trong Tạng ngữ.

<sup>2</sup> 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.

Thanh Biện (Bhāvaviveka)<sup>1</sup> 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 Cụ 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 (Bhāvaviveka) 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 (*reductio ad absurdum*) là phương pháp

---

<sup>1</sup>\* 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 lý 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 đả kích Phật Hộ (s: buddhapālita), người sáng lập hệ phái Trung quán-Cụ duyên (中觀具緣; prasaṅgika-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 trình luận (mahāyānatālaratnaśāstra), 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 (madhyamaka-hṛdaya-vṛttitarkajvālā), chú giải Trung quán tâm luận tụng (madhyamakahrdayakārikā), Tạng ngữ; 5. Trung quán nhân duyên luận (madhyamikapratītyasamutpāda-śāstra), Tạng ngữ; 6. Nhập trung quán đẳng luận (madhyamakāvātārapradīpa), Tạng ngữ; 7. Nhiếp trung quán nghĩa luận (madhyamārtha-saṃgraha), còn bản Tạng ngữ và Phạn ngữ; 8. Dị 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 Dị bộ tông luận luận (samayabhedavyūhacakraśāstra) của Thế Hữu (vasumitra).

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 (Bhāvaviveka) người trẻ tuổi hơn cùng thời với Phật Hộ (Buddha-Pālita), phê phán Phật Hộ chỉ chuyên tâm bài phá mà không đề xuất một *phản lập trường* (*counter-position*).<sup>1</sup> Dường như Thanh Biện (Bhāvaviveka) 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 (Bhāvaviveka), vốn chính ngài là Luận sư Trung quán, có ý định về điều đó. Có lẽ, Thanh Biện (Bhāvaviveka) 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 (Bhāvaviveka) bằng tiếng Sanskrit để có thể chiếu ánh sáng vào sự dị biệt của hai trường phái. Thanh Biện (Bhāvaviveka) 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 (Yogācāra). Nguyệt Xứng đã phê phán Thanh Biện (Bhāvaviveka) rất gay gắt vì không nhất quán, dù một Luận sư Trung quán,<sup>2</sup> khi tiến hành những luận cứ độc lập và do sở thích phô bày kỹ năng tính xảo của mình như một nhà luận lý học.<sup>3</sup> Thậm chí Nguyệt Xứng (Bhāvaviveka) còn trau chuốt

---

<sup>1</sup> ācārya-Bhāvaviveko dūṣṇam āha: tad atra prasangavākyatvāt, etc. MKV. p. 36. Xem thêm pp. 38. 14-15.

<sup>2</sup> angīkṛta-madhyamaka-darśanasyāpi yat svatantraprayoga-vākyaḥ bhidhānam ... asya tārīkasyopalakṣyate. MKV. p. 25.

<sup>3</sup> ātmanas tarkaśāstrāntīkauśalamātram āviścīkīrṣayā. MKV. p. 25. tasmāt priyānumānatām evātmana ācāryaḥ prakāṣayati, MKV. p. 16.

những điểm bất toàn<sup>1</sup> của mình trong khi tuyên bố về lập luận của đối phương. Từ một đề cập đến Thanh Biện (Bhāvaviveka), hoá ra Thanh Biện (Bhāvaviveka) chủ trương rằng nhận thức về tánh không (sūnyatā) tuyệt đối không cần thiết cho niết-bàn và ngài thừa nhận rằng Thanh văn (Śrāvakas)<sup>2</sup> và Bích chi Phật (Pratyekabuddhas) cũng có thể đạt được giải thoát tối hậu. Điều này chắc chắn trái với Nhất thừa đạo (Ekanayavāda)<sup>3</sup> của Long Thọ, theo đó, chủ trương tín đồ của các đạo khác phải thể nhập tinh thần tu tập tánh không (sūnyatā) để đạt được giải thoát tối hậu.

Trong tác phẩm của mình nhan đề *Chưởng trăn luận* (*Karatalaratna*),<sup>4</sup> Thanh Biện (Bhāvaviveka) 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:<sup>5</sup> Các pháp hữu vi (samskrta) đều là không (sūnya) từ quan niệm của sự thực tuyệt đối (tattvataḥ), vì chúng sinh ra do nhân duyên (pratya-yodbhavāt), giống như những vật sinh ra từ huyền thuật (māyāvat). Các pháp vô vi (asamskrta) 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

---

<sup>1</sup> iti paravyākhyānam anūdyā dūṣanam abhidhatte, tasya parapakṣānuvādākausalā eva tāvat sambhāvyaṭe. MKV. p. 8; pp. 9-10.

<sup>2</sup> Xem MKV. pp. 351-3. Nguyệt Xứng kết luận như thế này về Thanh Biện (Bhāvaviveka): tad ayam ācārya yathāivamvidhe viśaye nācārya-matānuvartī tathā pratipāditam Madhyamakāvātāre 'dūrangamāyām tu dhiyādika ity atreti na punas tad dūṣane yatna āsthīyate.

<sup>3</sup> Xem AAA. trang. 120: ārya Nāgājuna-pādās tan-matānusārinas caikayānānaya-vādina āhuḥ. 'labdhvā bodhidvayam' . . . v.,

Xem *infra* Chapter X.

<sup>4</sup> Poussin đã dịch tác phẩm Mahāyānatālaratna Śāstra của Thanh Biện (Bhāvaviveka) 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.

<sup>5</sup> *Karatalaratna*, p. 34.

sinh (anupādāḥ; non-originating), giống như là hoa đóm giữa hư không (khaṇḍapavata).<sup>1</sup>

Tam đoạn luận chủ yếu là dùng để thuyết phục những người theo Tiểu thừa tin vào sự thực của nghĩa Không (sūnya). Thanh Biện (Bhāvaviveka) bênh vực cho lập luận của mình chống lại những nghi thức hợp lý và những phản đối cụ thể. Thanh Biện (Bhāvaviveka) 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)<sup>2</sup> 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 huyền hoá mà thôi.<sup>3</sup> Cũng chẳng phản đối sự chứng thực của kinh điển hay kiến thức thông thường. Có thể phản đối<sup>4</sup> rằng đối với tư tưởng của học phái tánh Không (sūnyatāvādin; 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 (realistic) có thể đi đến sự phản đối<sup>5</sup> 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 huyền hoá (apparitional things).

Một phản đối có thể chấp nhận khác nữa là lập luận cho rằng tánh không (sūnyatā) của các hiện tượng, chính nó cũng là không (sūnya), vì chính nó tùy thuộc vào cùng một điều đã được khẳng định trước (có nghĩa là phụ thuộc vào

---

<sup>1</sup> Hán dịch: không hoa; e: sky-lotus.

<sup>2</sup> Ibid-p. 35.

<sup>3</sup> Ibid-pp. 40 ff.

<sup>4</sup> Ibid, p. 42.

<sup>5</sup> *Karatalaratna*, p. 43.



nguyên nhân).<sup>1</sup> 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 (śūnya) vì chính nó là không (śūnya) trong trình hiện. Thanh Biện (Bhāvaviveka) đã minh chứng lập trường của mình rõ hơn bằng phát biểu rằng tánh không (śūnyatā) 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.<sup>2</sup> Thanh Biện (Bhāvaviveka) còn phân biệt lập trường của mình đối với Duy thức tông.<sup>3</sup> Chỉ ra ngay rằng tánh không (śūnyatā) 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).<sup>4</sup>

Thanh Biện (Bhāvaviveka) có thành công khi ‘chứng minh’ tánh không (śūnyatā) 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 (śūnyatā) (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 (Bhāvaviveka) đã tiến hành, phái Số luận (Sāṃkhya) và Thắng luận (Vaiśeṣika) hay thậm chí cả những luận sư Thực tại luận (realistic) của Phật giáo

---

<sup>1</sup> Ibid—pp. 44 ff.

<sup>2</sup> Ibid—pp. 49-51

<sup>3</sup> Ibid—pp. 56 ff.

<sup>4</sup> Ibid—pp. 62 ff

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 (Bhāvaviveka). 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 (Bhāvaviveka) đều phát triển lập trường tương ứng của mình bằng cách trừ tác các luận giải<sup>1</sup> 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 *Tu trạch minh luận* (*Tarkajvāla*)<sup>2</sup> của ngài là một trình bày toàn diện quan điểm của phái Số luận (Sāṃkhya), Thắng luận (Vaiśeṣika), và Phệ-đàn-đa (Vedānta),

---

<sup>1</sup> 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 (Bhāvaviveka).

<sup>2</sup> \* Hán: 思擇明論

Đây là một tự chú giải về *Trung quán tâm luận tụng* (*Madhyamaka-Hṛdaya-kārikā*) của chính Thanh Biện (Bhāvaviveka). Có lẽ (*Madhyamaka-hṛdaya-vṛttitarkajvāla Tattvāmṛtāvātāra* là tên gọi khác của luận này. ( Xem trang. 58 & 76 trong Karatalaratna của Thanh Biện). Một bản *Tu 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) Tattvajñānāvātāra, (4) Śrāvaka-Tattva-nīścaya, (5) Yogācāra-tattva-nīścaya, (6) Sāṃkhya-Tattva-nīścaya, (7) Vaiśeṣika-tattva-nīścaya (8) Vedānta-tattva-nīścaya v.v...

thường có trích dẫn nguyên bản. Trong *Nhiếp trung quán nghĩa luận (madhyamārtha-saṃgraha)*,<sup>1</sup> Thanh Biện (Bhāvaviveka) hoà hợp với Tuyệt đối tính chân thật dị danh (paryāya paramārtha)<sup>2</sup> 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 (Madhyamakāvātāra-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)<sup>3</sup>**

---

<sup>1</sup> Bản văn được phục hồi sang tiếng Sanskrit do Phật tánh. Aiyāswāmi Śāstri; JOR (Madras) Vol. V. pp. 41 ff.

<sup>2</sup> Xem *infra* Chap. IX (Section, *Two Truths*).

<sup>3</sup>\*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 (parātmasamātā), 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).

Chính Nguyệt Xứng<sup>1</sup> 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.

---

<sup>1</sup>\* 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-śāstra) của Long Thụ (nāgārjuna) duy nhất bằng nguyên văn Phạn ngữ (sanskrit), bản Tạng ngữ cũng còn; 2. Nhập trung quán luận (madhyamakāvātāra), chỉ còn bản Tạng ngữ; 3. Nhập trung luận thích (madhyamakāvātāra-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 (sūnyatā-saptativṛtti), chú giải Thất thập không tính luận (sūnyatā-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 lí luận thích (yukti-ṣaṣṭhikā-vṛtti), luận giải Lục thập tụng như lí 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-tīkā), chú thích bộ Tứ bách luận (catuhśataka) của Thánh Thiên (āryadeva), chỉ còn bản Tạng ngữ; 8. Trung quán luận tụng (madhyamaka-śāstra-stuti).

Nguyệt Xứng trở về với giáo lí 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.

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 (Bhāvaviveka) 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.’<sup>1</sup>

Theo sử gia Buston<sup>2</sup> 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 (Bhāvaviveka). 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 Clearworded*) của ngài là chú giải về *Căn bản trung quán luận tụng* (*Mādhyamika Kārikās*)—có lẽ là tác phẩm chín mươi và sau cùng của ngài. Luận giải này có lẽ được viết sau *Nhập Trung luận* (*Madhyamākatāra*), 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* (*Sūnyatā Saptati*) và *Lục thập như lý luận* (*Yukti Saṣṭikā*) của Long Thụ. Chú giải của ngài về *Tứ bách luận* (*Catuḥ Śataka*)<sup>3</sup> 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* (*Madhyamākatāra*),<sup>4</sup> với chú giải của chính ngài về tác phẩm đó. Không may là nguyên bản luận giải này đã

---

<sup>1</sup> *Budd. Con. of Nirvāna*, p. 67.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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.

không còn, nhưng còn bản được lưu giữ bằng tiếng Tây Tạng và một phần đã được phục hồi sang tiếng Sanskrit.<sup>1</sup> Hai chuyên luận (prakaraṇas) 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 (Bhāvaviveka), 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,<sup>2</sup> và đã chỉ ra tính không chính đáng của học thuyết Tự chứng phần (svasaṃvṛtti)<sup>3</sup> 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 (Madhyamāvakatāra)* (Chapter VI) rằng, nếu không có vật, thì thức (vijñāna) 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’<sup>4</sup> 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).<sup>5</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Hán: Chứng chi tự tri; e: Self-Consciousness

<sup>4</sup> MA, p. 59.

<sup>5</sup> MA, p. 64 bhraṣṭā hi te saṃvṛtitattva-satyāt.

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).<sup>1</sup> 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 (neyarātha)).<sup>2</sup>

Nguyệt Xứng còn xác minh là đúng, từ lập trường của thế tục đề, 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)<sup>3</sup> 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<sup>4</sup> chắc chắn là sau Trần-na (Dinnāga) và có lẽ đồng thời với Pháp Xứng (Dharmakīrti).

---

<sup>1</sup> tasya parikalpitasyāvidyamānatvāt paratantrasya ca vidyamanatvād astitva-nāstitva-darśanadvayasyāpy upanipātāt kuto'ntadvayaparihārah MKV. p. 275.

<sup>2</sup> MKV. p. 276.

<sup>3</sup> MKV. pp. 596.

<sup>4</sup> 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.

Tịch Thiên (Śānti Deva)<sup>1</sup> 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)*<sup>2</sup> và *Nhập Bồ-đề hành luận (Bodhicaryāvatāra)*<sup>3</sup> của Tịch Thiên (Śānti Deva) là hai tác phẩm<sup>4</sup> thông dụng nhất trong toàn bộ

---

<sup>1</sup> Chứng cứ từ *Tattvasiddhi* nơi mà Tịch Hộ (Śāntarakṣita) 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 (Śānti Deva). Chứng tỏ một điều là Tịch Thiên (Śānti Deva) 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 *Tattvasamgraha*, p. xxiii.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> ‘Tāranātha p. 165 và Buston. Vol. II, pp. 163, 166, nói về 3 tác phẩm của Tịch Thiên (Śānti Deva), *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 (Śānti Deva) 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 (Śānti Deva) về *Tập kinh luận (s: sūtrasamuccaya)* của Long Thụ và một bản thứ hai của chính ngài. Xem Winteraitz op. cit. p. 366 n.



văn học Đại thừa, và chúng thật xứng đáng với tính phổ biến của nó. *Tập Bồ-tát học luận* (*Śikṣāsamuccaya*) là bản tóm tắt 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* (*Bodhicaryāvatāra*), 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* (*Bodhicaryāvatāra*) 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.<sup>1</sup>

Có sự yên tĩnh tâm linh và tinh thần xả ly rất cao, thẩm đắm trong các tác phẩm của Tịch Thiên (Śānti Deva). Người ta lúc nào cũng được gợi nhớ sự noi gương Thiên chúa (*Imitation of Christ*) khi đọc *Nhập Bồ-đề hành luận* (*Bodhicaryāvatāra*), 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 (*paṇḍeśanā*) chính là đã thanh tịnh hóa 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*)<sup>2</sup> của Long Thụ đã có chiều hướng này rồi.

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

---

<sup>1</sup> BCA pp. 389 ff.

<sup>2</sup>\* Hán: Tán ca tứ thủ 讚歌四首

Trong thời kỳ Tịch Hộ (Śāntaraksita) và Liên Hoa Giới (Kamalaśīla) 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 (parīkṣā) 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 (Śāntaraksita) cung kính đánh lễ Phật-bậc tối thắng trong hàng Đạo sư-người đã dạy pháp Duyên khởi (pratītya samutpāda),<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> Nhưng tương tự như vậy, Tịch Hộ (Śāntaraksita) khoáng trương học thuyết vô thường, tự tướng (svalakṣana), v.v... Tất cả những điều này

---

<sup>1</sup> 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)*:

prakṛtīśobhayātmādi-vyāpāra-rahitaṃ calam;...  
yaḥ pratītya-samutpādaṃ jagāda gadatāṃ varaḥ  
taṃ sarvajñaṃ praṇamyāyaṃ kriyate Tattvasaṅgrahaḥ  
và: anirodham anutpādam--...

yaḥ pratītya-samutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivam;  
deśyāmāsa sambuddhas taṃ vande vadatāṃ varam. MK (Kệ mở đầu).

<sup>2</sup> 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.

có thể có thể giải thích với giả định rằng Tịch Hộ (Śāntarakṣita) 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 (Tattvasaṅgraha)*, Tịch Hộ (Śāntarakṣita) còn trứ tác *Trung quán trang nghiêm luận tụng (Mādhyamikālaṅkāra Kārikā)*<sup>1</sup> và chú thích (vṛtti) cho bộ luận này, qua đó có sơ giải (pañjikā) 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 (Bhāvaviveka) và những vọ 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).’<sup>2</sup> Tiến sĩ Obermiller<sup>3</sup> trong một ghi chú trích dẫn từ tác phẩm của một đệ tử của Tông-khách-ba là Khai-dub<sup>4</sup> như sau: ‘... Từ đó, Đại sư Tịch Hộ (Śāntarakṣita) biên soạn *Trung quán trang nghiêm luận (Mādhyamikālaṅkāra)* và sắp đặt nền tảng những hệ phái khác

---

<sup>1</sup> Xem Buston, Vol. II. p. 136; Bhattacharya, *Āgama Śāstra*, p. lxxvi.

<sup>2</sup> Buston, Vol. II. p. 135. Poussin, viết về Thanh Biện (Bhāvaviveka) Bhāvaviveka (MCB, ii. p. 67): ‘Phật giáo Tây Tạng phân chia Trung quán Tự lập luận chứng phái (Svātantrika) thành hai chi phái: Tự lập – Kinh lượng bộ (Svātantrika-Sautrāntika); gồm Thanh Biện (Bhāvaviveka) v.v... và Tự lập- Du-già hành phái (Svātantrika-Yogācāra); gồm Tịch Hộ (Śāntarakṣita) và các vị khác. Sự phân định này chỉ dựa trên quan niệm về thực tại thường nghiệm (empirical reality).

<sup>3</sup>\* Hán: Âu-bá-nhĩ

<sup>4</sup>\* Hán: Khai-đạt

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 (Mādhyamikaloka)* và *Tu tập thứ đệ tam thiên (Bhāvanāktamas)* của Liên Hoa Giới (Kamalaśīla), cũng như các luận giải của Giải Thoát Quân (Vimuktasena), Sư Tử Hiền (Haribhandra), Giác Cát Tường Trí (Buddhajñānapāda), Vô úy Cấp-đa (Abhayakara Gupta), v.v..., đều nhất trí với Tịch Hộ (Śāntarakṣita) 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 (Sautrāntika-Mādhyamika-Svātantrikas).<sup>1</sup>

Tịch Hộ (Śāntarakṣita) và Liên Hoa Giới (Kamalaśīla)<sup>2</sup> 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

---

<sup>1</sup> Buston, Vol. II, p. 136 n; Xem thêm tác phẩm của Obermiller, *The Doctrine of the Prajñā pāramitā*, p. 90 n.

<sup>2</sup> Tịch Hộ (Śāntarakṣita) sống vào khoảng 705-762 và Liên Hoa Giới (Kamalaśīla) 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 Taiivasamgraha*, G.O.S. XXX-XXXI, Baroda.

Đăng Cát Tường Trí (Dīpaṅkara Śrījñāna), còn gọi (Atīśa),<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup>\* A-đề-sa. 阿提沙; S: atīśa, atīśa; 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 (s: magadha) 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). Đệ tử quan trọng nhất của Sư là Lạc-mẫu-đông (hoặc Đông-đôn [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 dẫn* (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: tāra) 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 (s: śūnyatā) của Long Thụ (s: nāgārjuna) và tính bao trùm của tâm thức giác ngộ theo Vô Trước (s: asaṅga).

luận tông (Sanron).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Xem H.T.L. Vol. II' p. 351.

\*Tam luận tông 三論宗; C: sānlùn-zōng; J: sanron-shū; K: samnon chong. Tông phái Đại thừa của Phật giáo Trung Quốc. Danh xưng này xuất phát từ ba bộ luận căn bản của tông này: Trung quán luận tụng (中觀論頌; s: madhyamaka-kārikā), Thập nhị môn luận (十二門論; s: dvādaśadvāraśāstra hoặc dvādaśanikāya-śāstra) của Long Thụ (龍樹; s: nāgārjuna) và Bách luận (百論; s: śata-śāstra) của Thánh Thiên (聖天; s: āryadeva). Các bộ luận này được Curu-ma-la-thập dịch và chú giải trong thế kỉ thứ 5. Curu-ma-la-thập (鳩摩羅什; s: kumārajīva) truyền cho đệ tử là Đạo Sinh (道生), Tăng Triệu (僧肇), Tăng Duệ (僧叡) và Đạo Dung (道融). Các vị này vạch rõ sự khác nhau giữa tông phái mình với Thành thật tông và có thể xem là những người sáng lập Tam luận tông. Trong thế kỉ thứ 6, Tam luận tông rất thịnh hành và những Cao tăng thời này là Pháp Lăng (法朗) và đệ tử là Cát Tạng (吉藏). Trong thế kỉ thứ 7, Tam luận tông được Cao tăng Huệ Quán (慧灌; ekwan), đệ tử của Cát Tạng truyền qua Nhật. Tam luận tông dần dần mất ảnh hưởng sau khi Pháp tướng tông ra đời. Tam luận tông bắt nguồn từ Trung quán tông của Ấn Độ nhưng cũng có những nét đặc thù của Trung Quốc: Tam luận tông cho rằng đức Phật đã chỉ dạy hai phép tu: Thanh văn thừa và Bồ-tát thừa, và Tam luận tông thuộc về Bồ-tát thừa. Tông này cho rằng có ba thời giáo: kinh Hoa nghiêm là thời giáo thứ nhất. Kinh này chứa những lời khai thị cho Bồ-tát nhưng các đệ tử Phật thời đó chưa đủ sức lĩnh hội. Vì vậy thời giáo thứ 2, kéo dài giữa thời kinh Hoa nghiêm và kinh Diệu pháp liên hoa, trong đó mọi giáo pháp của Phật bao gồm cả Tiểu thừa lẫn Đại thừa, có giá trị cho Thanh văn thừa, Độc giác thừa và Bồ-tát thừa. Thời kì thứ 3 là thời kì mà mọi đệ tử đã sẵn sàng để nghe kinh *Diệu pháp liên hoa*, đó là thời Phật thừa, chỉ một pháp duy nhất.

**T. R. V. Murti**

**CHƯƠNG IV**

**ẢNH HƯỞNG CỦA BIỆN CHỨNG PHÁP  
TRUNG QUÁN**

## I. ẢNH HƯỞNG CỦA TRUNG QUÁN ĐỐI VỚI DUY THỨC TÔNG

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 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 (*sūnyatā-advayavāda*) của hệ thống tư tưởng Trung quán đã đến chỗ trụ vững. Trung quán thường thừa nhận rằng Thực tại (*Real*) là Tuyệt đối (*Absolute*)—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 (*sūnyatā-Mādhyamika*) 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;<sup>1</sup> *cái gì là rỗng không* (devoid) thì chân thật, trong khi *cái gì thuộc về rỗng không* (devoid) thì không chân thực....<sup>2</sup> ‘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 (devoid) 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.<sup>3</sup> Với luận lý này, Duy thức tông cho rằng thực tại của thức (vijñāna) 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 (sūnyatā)<sup>4</sup> 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)–

---

<sup>1</sup> yat khyāti paratantro'sau yathā khyāti sa kalpitah;  
pratyayādhīnavrttitvāt kalpanāmātra-bhāvataḥ.  
tasya khyātur yathākhyānam yā sadā vidyamānatā;  
jñeyah sa parinispāna-svabhāvo'nanyathātvataḥ:

*Trisvabhāva Nirdeśa*, 2, 3.

<sup>2</sup> aviparītaṃ sūnyatālakṣaṇam udbhāvitāṃ: yac chūnyam tasya sadbhāvād,  
yena sūnyam tasya tatrābhāvāt. sarvabhāvaḥ sarvābhavo vā viparītaṃ  
sūnyatālakṣaṇam sūnyatāyā evābhāvaprasaṅgāt. MVBT, p.13

<sup>3</sup> yathā rajjuh sūnyā sarpatvabhāvena tatsvabhāvatvabhāvāt sarvakālam  
sūnyā, na tu rajjusvabhāvena. tatthehāpi. MVBT, p. 12.

<sup>4</sup> Tham khảo bài kệ mở đầu của *Madhyāntavibhāga*:  
abhūtaparikalpo'sti dvayam tatra na vidyate;  
sūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate. MVBT, p. 9.

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.<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> 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

---

<sup>1</sup> Vijñānavad vijñeyam api dravyata eveti kecin manyante ; vijñeyavad vijñānam api samvṛtita eva na paramārthata ity asya dviprakārasyaḥ ekāntavādasya pratiśedhārthah prakaranārambhah. *Trisikā Bhāṣya*, p. 15.

<sup>2</sup> na tadekaṁ na cānekaṁ viśayaḥ paramāṇusaḥ; na ca te samhatā yasmāt paramāṇur na siddhyati. *Viṁśatikā*, 11  
Đối chiếu thêm:

yady apīndriya-vijñapter grāhyārśaḥ (anavaḥ) kāraṇam bhavet; atadābhatayā tasya nākṣavad viśayaḥ sa tu (aṇavaḥ). yadābbāsā na tasmāt sā dravyābhāvād dvicandravat, evaṁ bāhya-dvayaṁ caiva na yuktaṁ matigocaraḥ. *Ālambana Parīksā*. I, 2. Xem thêm TS. pp 551 ff.

nan về giả thuyết thực tại tính của nó.<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> 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).<sup>3</sup>

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*),<sup>4</sup> 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

---

<sup>1</sup> TS pp. 571 ff. *Pramāpavārttika* pp. 242 ff. (*Manoratha-Nandinī- Vṛtti*).

<sup>2</sup> *vijñaptimātram evedam asadārvabhāsanāt. Viṃśatikā*, 1.

yataḥ svabījād vijñaptir yadābhāsā pravartate;

dvividhāyatanatvena te tasyā munir abravīt *Viṃśatikā*, 9.

yadantar jñeyarūparh tu bahirvad avabhāsate;

so'rtho vijñānarūpatvāt tatpratyayatayāpi ca. *Ālambana Parīkṣā*, 6.

<sup>3</sup> *Viṃśatikā*, pp.3 ff.

<sup>4</sup> *trividhasya svabhāvasya trividhām niḥsvabhāvatām* ;

*saṃdhāya sarvadharmāṇām deśitā niḥsvabhāvatā.*

*Triṃśatikā*, 23

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 (sūnya) vì chúng là Duyên khởi (pratityasamutpanna). Tuy thuộc lẫn nhau là dấu hiệu của không (sūnya). 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<sup>1</sup> 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 huyễn ảo; nhưng chính huyễn ảo đã hàm ý một nền tảng đề trên đó, cấu trúc của huyễn ảo có thể diễn ra.<sup>2</sup> Duy thức thừa nhận tánh không (sūnyatā)<sup>3</sup> 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 (sūnyatā) của Trung quán; họ gán thực thể (substance) cho Không (sūnya) bằng cách đồng nhất Không (sūnya) với thức đơn thuần (vijñapti-mātratā; pure consciousness), có nghĩa là vắng bật nhị nguyên tính (dvaya-sūnyatā). Duy thức tự xem chính mình là Trung quán đích

---

Hán: *Tức y thử chi tánh, lập bi tam vô tánh. Cổ Phật mật ý thuyết, nhất thiết pháp vô tánh.*

<sup>1</sup> saṃkliṣṭā ca viśuddhā ca samalā vimalā ca; abdhātukanakākāśasuddhivac chuddhir iṣyate.

MVBT. pp. 42-43.

<sup>2</sup> upacārasya ca nirādhārasya cāsambhavad avaśyaṃ vijñānapariṇāmo vastuto'stīty upagantavyo yatrātmadhannopacārah pravarttate.

*Trīṃśatikā Bhāṣya*, p. 16.

<sup>3</sup> nanv evaṃ sūtra-virodhaḥ, sarvadharmā sūnyā, iti sūtre vacanāt. Nāsti virodhaḥ, yasmād dvayaṃ tatra na vidyate etc. MVBT. p. 9.

thật–thừa nhận tiến trình trung gian giữa hai cực đoạn Hữu vô chủ nghĩa (Nihilism) và Thực tại luận (realistim).<sup>1</sup> Toàn thể bộ luận *Biện trung biên* (*Madhyānta Vibhāga*)<sup>2</sup> là dành cho sự minh giải quan điểm của Duy thức, đối nghịch với các trường phái khác.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup>

Vị sáng lập Du-già hành tông là Di-lặc (Maitreya-

---

<sup>1</sup> na sūnyam nāpi cāsūnyam 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.

<sup>2</sup>\* *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, trừ 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 (Hữu 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.

<sup>3</sup> Đối chiếu giữa Duy thức tông và Trung quán Tuyệt đối luận và đề kiệt 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 Phệ-đàn-đa (Vedānta).’ (Chapter XIII).

<sup>4</sup> Xem McGovern; *Manual of Buddhism* pp. 109 ff. Pt. Aiyāswāmi; *Ālambana Parikṣā* Appendix C. pp. in ff. Trong đó đã đưa ra một bản phục hồi từ bản Tiếng Hán *Mahāyāna Śatadharmā Vidyāmukham* của Thế Thân.

natha; 270-350 stl.)<sup>1</sup> tính chất lịch sử<sup>2</sup> 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).<sup>3</sup> 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

---

<sup>1</sup>\* 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: maitreyanātha), thầy truyền giáo lí Duy thức cho Vô Trước (s: asaṅga). Truyền thống Phật giáo Tây Tạng cho rằng, Ngài là tác giả của năm bài Luận (s: śāstra), được gọi là Di-lặc (Từ Thị) ngũ luận: 1. Đại thừa tối thượng (đạt-đặc-la) tan-tra (s: mahāyānottaratantra); 2. Pháp pháp tính phân biệt luận (s: dharmadharmatāvibhāṅga); 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).

<sup>2</sup> Xem Tucci—*Some Aspects of the Doctrines of Maitreyanāiha 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 (Maitreyanātha)

<sup>3</sup> 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.

tiếp nối bởi Duy thức tông (Vijñānavāda) do Trần-na<sup>1</sup> và Pháp

---

<sup>1</sup>\* Trần-na 陳那; S: (mahā-) dignāga, (mahā-) diinnāga; ~ 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 ti-khuu 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 (*buddhamatrkā-prajñāpāramitāmahārthasāṅgītīśāstra*, 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-śāstra* 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-śāstra-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 đấng (*abhidharmakośa-marmapradīpa[-nāma]*), còn bản Tạng ngữ; 8. Nhập du-già luận (*yogāvātāra*), còn bản Tạng ngữ; 9. Nhân minh chính lí môn luận bản (*nyāyamukha, nyāyadvāra, nyāyadvāratarka-śāstra*), 1 quyển, Huyền Trang dịch; 10. Nhân minh chính lí môn luận (*nyāyadvāratarka-śāstra*), 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.

Xúng,<sup>1</sup> 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.

---

<sup>1</sup>\* Pháp Xúng 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 (s: brāhmaṇa) 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 ngộ đạo của Sư. Sau khi kết thúc giai đoạn tu tập, Sư bắt đầu công việc hoàng 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 Xúng 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 (saṃbandhaparīkṣāprakaraṇa), chỉ còn bản Tạng ngữ; 2. Lượng quyết định luận (pramānaviniścaya), 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 (pramānavarttika-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-nāmaprakaraṇa), 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-nāmaprakaraṇa), chỉ còn bản Tạng ngữ, nói về cách tranh luận với địch thủ; 7. Thành tha tướng thuộc luận (saṃtānāntarasiddhi-nāmaprakaraṇa), triết luận chống đối quan niệm Duy ngã và nói về »sự thật« của ý nghĩ người khác;





Vô Trước<sup>1</sup> là nhân vật rất đáng quan tâm, có ảnh

---

<sup>1</sup>\* 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, cấu uế, vướng 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-treya-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 (virīñcivatsa). 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 (s: śūnyatā) của Long Thụ nhưng không đạt được. Đang lúc thất vọng thì một vị A-la-hán tên là Tân-đâu-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 trú 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 (abhidharmakośaśāstra). 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.

hưởng rất lớn trong sự phát triển tư tưởng Đại thừa. Ba tác phẩm luận giải của ngài, *Đại thừa kinh trang nghiêm luận* (*Mahāyāna-Sūtralāṅkāra*), *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*).

---

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 bản 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. Thiên 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* (*guhya-samāja-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 (*prakaraṇāryaśāsana-sāstra*, *ārya-sāsana-prakaraṇasāstra*), 20 quyển, Huyền Trang dịch; 2. Du-già sư địa luận (*yogācārabhūmi-sāstra*), 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-sūtralāṅkāra-kārikā*), 13 quyển, Ba-la-phả Mật-đa-la (*prabhakāramitra*) dịch, cũng có bản Phạn và Tạng ngữ; 6. Thuận trung luận (*madhyāntānusāra-sāstra*), 2 quyển, Bát-nhã Lư-chi (*prajñāruci*) dịch; 7. Năng đoạn kim cương bát-nhã ba-la-mật-đa kinh luận tụng (2 bản), *āryabhagavatī-prajñāpāramitā-vajracchedikā-saptārtha-ṭīkā* và *triśatikāya-prajñāpāramitāyā-kārikā-saptati*); 3 quyển, Bồ-đề Lư-chi dịch, Nghĩa Tịnh cũng dịch một bản; 8. Giải thâm mật kinh chú (*ārya-saṃdhanimocana-bhāṣya*), chỉ còn bản Tạng ngữ; 9. Hiện quán trang nghiêm luận tụng (*abhisamayā-lāṅkāra-nāmaprajñāpāramitā-upadeśa-sāstra* [*-kārikā*]) thường được viết ngắn là *abhisamayā-lāṅkāra-sāstra*), 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*).

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* (*Laṅkāvatāra*), 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-alamkāra*), *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.’<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> 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 (*sūnyatā*) 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 (*bīja 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* (*sūnya*) của Trung quán đã

---

<sup>1</sup> *The Doctrine of Prajñāpāramitā* . pp. 99-100.

<sup>2</sup> Xem tác phẩm *Intr. to the Guhya Samāja* pp. XXIV ff. của Tiến sĩ B. Bhattacharya.

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.<sup>1</sup>

## II. TƯƠNG QUAN GIỮA HỆ TƯ TƯỞNG TRUNG QUÁN VÀ PHỆ-ĐÀN-ĐA

Về mặt ảnh hưởng của hệ thống tư tưởng Trung quán trên triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) 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 Phệ-đàn-đa (Vedānta). 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 (Upaniṣad) được đánh dấu sự khởi đầu bởi Thương-yết-la (Śaṅkara) và Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda). 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 Phệ-đàn-đa (Vedānta) đã bị chấp nối với nhau gồm những đối chiếu và trích dẫn từ những chú giải của

---

<sup>1</sup> Hầu như không có tín 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.’

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 (Vedānta), như Rāmāriuja.<sup>1</sup> Chúng ta có chứng cứ về sự hiện hữu ban đầu của những luận sư Phê-đàn-đa (Vedānta) ngay sau tác giả của *Brahma Sūtras*: Bodhāyana, Upavarṣa, Guha Deva, Kapardī, Bhārucci, Bhartṛmitra, Brahmanandī, Tanka, Dramiḍa, Brahmadatta, Bhartrapañca, và Sundara Pāṇḍya. Các học giả thành thạo<sup>2</sup> đã lược lặt quan điểm của những vị này và đã nỗ lực trình bày bức tranh Phê-đàn-đa (Vedānta) thời kỳ tiền Thương-yết-la (Śaṅkara). Quan điểm của Brahma Dattā và Bhartṛprapanca xứng đáng được đặc biệt chú ý; trong nhiều nơi<sup>3</sup> trong chuyên luận (bhāṣya) của mình, Thương-yết-la (Śaṅkara) đã phê phán trong cuốn *Bṛhadāranyaka* 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 (Vedānta) 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 (Sāṃkhya). Tuy vậy, chấp nhận thuyết chuyển biến về Brahman (pariṇāma), và thậm chí quy từng phần vào cho Brahman. Kinh văn Áo nghĩa thư (Upaniṣad) xem sự

---

<sup>1</sup>\* Hán: La-ma-nô-xà 羅摩奴闍

<sup>2</sup> MM. Pt. Gopinath Kaviraj đã có một khảo sát toàn diện về triết học Phê-đàn-đa (Vedānta) 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); *Bhartṛprapañka—Ind Ant.* 1924, pp. 76-86 và Proc. III *Orient, Conf.* pp. 439 ff.

<sup>3</sup> Br. Up. *Bhāṣya* (Ānandāśrama Edn.): pp. 150 ff., 190, 207, 236, 393 ff, 323 ff, 331,560, 622-3 v.v....

sáng tạo thể giới đại lược là: cá thể tự ngã (jīva; individual) và thể 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.<sup>1</sup> 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 Phệ-đàn-đa (Vedānta) thời kỳ tiền Thương-yết-la đều chấp nhận một trạng thái quan trọng thậm chí giống như là ‘kiền tín’<sup>2</sup> 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 (Śaṅkara) 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 (Brahman) phải được xem như là một phần tích hợp, hay ít nhất, là hệ quả tất yếu của nhận thức về

---

<sup>1</sup> atra kecid vyākṣate: ātmavastunaḥ svata evaikatvaṃ nānātvam ca, yathā gor godravyatayaikatvaṃ sāsṅādīnām dharmānām parasparato bhedaḥ. yathā sthūleṣvekatvaṃ nānātvam ca taṭhā niravauaveṣṣ amūrtavastuṣv ekatvadi nānātvam cānumeyam. Bf. Up. Bhāṣya p.622. Xem thêm Br. Sūtr, Bhāṣya on II, i, 14. ekatvaṃ nānātvam cobhayam api satyam eva, vṛkṣa ityekatvaṃ śākhā iti nānātvam, v.v...

<sup>2</sup> s: upāsana; devotional contemplation; Hán: 虔信



quả báo (karma jijñāsā) theo Tiền Di-man-sai (Pūrva Mīmāṃsā). Đó chính là do Thương-yết-la (Śaṅkara), 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 (Vedānta).<sup>1</sup>

5. Tính chất của vô minh (avidya)<sup>2</sup> 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).<sup>3</sup> 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 (Vedānta) mà chúng ta muốn rút ra giữa hai thời kỳ tiền Thương-yết-la (Śaṅkara) và quan điểm của chính Thương-yết-la (Śaṅkara). Triết học Phê-đàn-đa (Vedānta) thời kỳ tiền Thương-yết-la (Śaṅkara) 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 (vyāvahārika) hay là phân biệt giữa kinh văn đệ nhất nghĩa (para) với phi đệ nhất nghĩa (apara); triết học Phê-đàn-đa (Vedānta) thời kỳ tiền Thương-yết-la (Śaṅkara) 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.

---

<sup>1</sup> Cf. *Śrī Bhāṣya* I, i, i.

<sup>2</sup> Cf. *Br. Up. Bhāṣya* (p. 330) avidyāyās ca svata utthānam ūṣarādivad ity ādikalpanānupapannaiva.

<sup>3</sup> 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.

Đây là bản chất của của cuộc cách mạng trong truyền thống tư tưởng Áo nghĩa thư (Upaniṣad) do sự dẫn đường của Thương-yết-la (Śaṅkara). Tất cả những điều này biểu hiện một cách cơ bản trong tác phẩm *Māṇḍūkya Kārikās*<sup>1</sup> của Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda). Ông đã tuyên bố một cách dứt khoát rằng Nhị nguyên (dvaita; duality) là không chân thực (mithyā; unreal), và phi nhị nguyên (advaita; non-duality) là chân thực (paramārtha);<sup>2</sup> 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<sup>3</sup> của thuộc tính phụ trợ (upādhi).<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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 (Upaniṣad).<sup>6</sup> Cũng bằng những luận cứ lô cuốn, Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda) 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 những ví dụ như vật trong mơ, ‘dây thừng-con rắn’, v.v... Vô sinh luận (ajāti-vāda),<sup>7</sup> Biểu tượng luận (vivartavāda) và Như huyễn luận (Māyāvāda) đều được thiết định như là nội dung đích thực của tư tưởng Phệ-đàn-đa (Vedānta).

Sự vĩ đại của Thương-yết-la (Śaṅkara) 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

---

<sup>1</sup>\* Hán: 曼陀却耶頌 *Mạn-đà khước da tụng*

<sup>2</sup> māyāmātram idaṁ dvaitaṁ advaitaṁ paramārthataḥ. (I, 17) advaitaṁ yojayet smṛtim (II, 36); advaitaṁ paramārtho hi (III 18) v.v...

<sup>3</sup> Xem *Māṇḍ. Kā.* II 3-7, 13-14-

<sup>4</sup>\*Hán: 受屬性 thụ thuộc tính.

<sup>5</sup> Ibid. III 15.

<sup>6</sup> *Māṇḍ. Kāri.* II 3, 11-15; III 23-26.

<sup>7</sup> *Ibid.* II 32. III 2 ff. III 20 ff.

(Śaṅkara), người chú giải về *Kārikās*, được đặt vấn đề, như có thể, chắc chắn rằng Thương-yết-la (Śaṅkara) hoàn toàn quen thuộc với *Kārikās*; ông đã trích dẫn hai bài kệ từ tác phẩm đó,<sup>1</sup> và đề cập đến Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda) với lòng tôn kính như là bậc thầy thông thạo của truyền thống Phệ-đàn-đa (Vedānta).<sup>2</sup> Truyền thống cũng nhận ra rằng Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda) là thầy của thầy ông.

Vấn đề bây giờ có thể được đặt ra; triết học thời kỳ tiền Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda)-Thương-yết-la (Śaṅkara) là Nhất nguyên luận (monism), 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 (Upaniṣad) 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 (dualism) của phái Số luận (Sāṃkhya) 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 (Vedānta) vốn dĩ không thể có sự phát triển thành Phi nhị nguyên luận (Advaita); 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

---

<sup>1</sup> 'anādi māyayā' được trích dẫn trong *Bṛ. Sūt. Bhāṣya* II. i, 9 và 'mṛlloha viṣphulinga" v.v... trong II. iv, 14 (ibid).

<sup>2</sup> atroktam vedantārtha-sampradāyavidbhir ācāryaiḥ.

(Upaniṣad) đã đề xuất một cách nhầm 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 (Śaṅkara) nhắc đến Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda), như mọi người biết là truyền thống (sam-pradāyavid),<sup>1</sup> 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 (Vedānta) ưu việt nhờ vào những nỗ lực của Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda) và Thương-yết-la (Śaṅkara).

Dù giả định mờ 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 (Upaniṣad) 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*.<sup>2</sup> 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 (Vedānta).

Vấn đề ưu thế của Áo nghĩa thư (Upaniṣad) *Māṇḍūkya* (*Māṇḍūkya Upaniṣad*) đối với *Māṇḍūkya Kārikās*, trong đó

---

<sup>1</sup> Chính Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda) dùng từ ngữ biểu thị ông ta đang theo to Phệ-đàn-đa (Vedānta), Chẳng hạn,, ‘vedāntesu vicakṣaṇaiḥ;’ ‘vedapāragaiḥ. . . dṛṣṭah; āhur manīṣinah’ v.v...

<sup>2</sup> *The Āgama Śāstra of Gauḍapāda*, Giáo sư Vidhushekhara Bhattacharya biên tập, phiên dịch, chú thích. Calcutta, 1943; Ấn bản tiếng Sanskrit cùng một tác giả, 1950.

bao nhiêu phần là của Áo nghĩa thư (Upaniṣad) và vấn đề về sự đồng nhất của người chú giải *Kārikās*–Thương-yết-la (Śaṅkara) 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<sup>1</sup> vốn có ý nghĩa quan trọng chỉ trong văn hệ triết học Phật giáo; các bài kệ<sup>2</sup> 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 bỗng 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 (Gauḍapāda), một triết gia của Phệ-đàn-đa (Vedānta), đã có một nỗ lực giải thích triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) theo khuynh hướng phi Nhị nguyên luận trong ánh sáng của hệ tư tưởng Trung quán và Du-già hành tông. Thậm

---

<sup>1</sup> sāmvṛta (II, i, 4, IV 33, IV 57): kalpita samvṛti 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. tāyin—IV 99, advayātā, prapañcōpaśama, asparśayoga II 39. II 2.

<sup>2</sup> Trích dẫn từ các bộ luận của học phái Trung quán: svato vā parato vā, IV 22, hetoḥ ādīḥ phalam IV 15, asti nāstyasti ... IV 83, koṭyaś catasrah; IV 84, ādīśāntāḥ...sarvadharmāḥ IV 93.

Trích dẫn từ các bộ luận của Du-già hành tông:

abhūtābhīniveśo'sti dvayaṃ tatra na vidyate~IV 75.

cittaspaṇḍitam evedam, IV 72; cittaṃ na saṃspr̥ṣatyartham 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.

chí ông đã trích dẫn hào phóng và thích thú với khuynh hướng đó.

Tuy nhiên, kết luận này chinh phục hai điều cân 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 (Alātasānti).

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 (Vedānta) 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 (Vedānta) sâu sắc, đã đưa ra một kiến giải thâm thúy về kinh văn Áo nghĩa thư (Upaniṣad). Những luận cứ của tác giả đều thuộc về truyền thống Phệ-đàn-đa (Vedānta), có rất ít kiến giải phảng phất hương vị Phật giáo trong 3 chương đó.<sup>1</sup> Những ví dụ được tác giả viện dẫn, như dây thừng-con rắn (II, 17-8), dụ bình gốm (ghatākāśa) (III, 3-7) đã trở nên được tích hợp vào trong triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) 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 (Bhāvaviveka) và Tịch Hộ (Śāntarākṣita)<sup>2</sup> đã có trích dẫn cũng chỉ riêng phần này trong giải thích của các vị ấy về trường phái triết học Áo nghĩa thư (Upaniṣad).

Chúng ta hít thở một bầu không khí khác lạ trong

---

<sup>1</sup> Những điển đạt như sāmvrta, advaya, prapañcopaśama, ajāti, vikalpa, v.v...thường xảy ra, nhưng trong một nền tảng yếu ớt không thể do tích tập mà được.

<sup>2</sup> Xem *Āgama Śāstra* pp. Ixxv-vi.

chương 4 (*Luận hoá chi chỉ tức; Alātaśānti*). Chính Giáo sư Bhattacharya nhận xét điều ấy rằng ‘trong Quyển 4, Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda) đã không thảo luận trực tiếp về triết học Phê-đàn-đa (Vedānta), vì không có quan điểm triết học Phê-đàn-đa (Vedānta) nào được tìm thấy trong đó; ngay cả những từ như Brahman và tự ngã (ātman) cũng không thấy trong đó.’<sup>1</sup> Phần này bắt đầu với sự quy kính (mangalācarana) xưng tán Đức Phật (dvīpadām 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.’<sup>2</sup> 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 Phê-đàn-đa (Vedānta) 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*

---

<sup>1</sup> *Ibid*-p. cxliv.

<sup>2</sup> *Āgama Śāstra* p. iv.

truyền luận (*Āgama Śāstra*).<sup>1</sup>

Nếu tính độc lập của *Thánh truyền luận* (*Āgama Śāstra*), đặc biệt là quyển IV được công nhận,<sup>2</sup> 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 (*Gauḍapāda*) và Thương-yết-la (*Śaṅkara*), 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 thông và quan niệm về thực tại khác nhau. Các triết gia Phê-đàn-đa (*Vedānta*) đều đặt cược mọi thứ vào Ngã (*ātman*) tức Phạm (*Brahman*) và thừa nhận thẩm quyền của Áo nghĩa thư (*Upaniṣad*). 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 Phê-đàn-đa (*Vedānta*) và Tuyệt

---

<sup>1</sup> *Āgama Śāstra* p. lvii.

<sup>2</sup> 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 mỗi liên kết ngẫu nhiên này.



đôi luận của hệ tư tưởng Trung quán và Du-già hành tông.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

Kiên định với điểm bất đồng nêu trên, chúng ta chỉ có thể hy vọng rằng các nhà tư tưởng Phệ-đàn-đa (Vedānta) sẽ có thuận lợi bởi kỹ thuật hay phương pháp của Trung quán. Phệ-đàn-đa (Vedānta) 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 huyền đề thuyết

---

<sup>1</sup> 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 (Vijñānavāda) của Du-già hành tông (Yogācāra), Hữu thân kiến (Śaktyadvayavāda) của phái Śāktas, Hữu thanh luận (Sabdādvayavāda) của phái Grammarians và các phái cựu Phệ-đàn-đa như phái Maṇḍana Mīśra đều khác nhau từ mức độ lớn đến nhỏ. Phi nghị nguyên luận do Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda) 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 (Śāṅkara) đã bị ảnh hưởng bởi những hệ thống triết học khác.

<sup>2</sup> 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 (Vedānta), 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)*.

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 (Vedānta) 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 (Upaniṣad) về Tuyệt đối luận. Có lẽ, đã có sự vay mượn kỹ thuật,<sup>1</sup> chứ không phải giáo lý.

---

<sup>1</sup> 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 (pracchāna-bāuddhas); đồng thời giữ gìn được giáo lý nguyên thủy của Phệ-đàn-đa (Vedānta).

**T. R. V. Murti**



**TẬP II**

**BIỆN CHỨNG PHÁP NHƯ LÀ HỆ THỐNG TRIẾT  
HỌC**





## CHƯƠNG V

# CẤU TRÚC BIỆN CHỨNG PHÁP TRUNG QUÁN

### I. NGUỒN GỐC VÀ XUẤT XỨ CỦA BIỆN CHỨNG PHÁP

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

Trong thời Phật giáo sơ kỳ cho rằng thực tại chính là công năng (arthakriyākāri), không thể là thường hằng, chỉ là thực tại trong sát-na (kṣaṇika; momentary). Sự vật là sai biệt nhau trong từng thời gian khác nhau; không có sự diên trì liên tục; thường hằng là ý thức chủ quan đặt lên trên những thực thể riêng biệt trong thoáng chốc. Có nhiều thực thể riêng biệt cũng như có nhiều phương diện khác nhau có thể nhận biết được. Mỗi thực thể là đơn nhất; vũ trụ là một biểu tượng. Với khuynh hướng siêu hình học của trường

---

<sup>1</sup>\*Hán: Nhân quả đồng nhất luận 因果同一論.

phái Hume, đạo Phật vận dụng học thuyết bổ sung cho cấu trúc khái niệm phần lớn được thấy trong triết học của trường phái Kant. Bác bỏ khái niệm thường hằng, Phật giáo đề xuất lý luận về Uẩn (doctrine of Elements). Quan hệ nhân quả được xem là giáo lý phối hợp với giáo lý về các thành tố riêng biệt này (dharma-samketa).

Điều quan trọng là cả hệ thống tư tưởng Phật giáo và hệ thống triết học của Bà-la-môn đều thiết định quan niệm thực tại của hệ thống mình bằng sự phê phán về quan hệ nhân quả; điều này là điểm trọng tâm của triết học Ấn Độ. Kỳ lạ thay, với sự nhấn mạnh trước sau như một, quan niệm của cả hai hệ thống đều dẫn đến cùng một điều đã khẳng định trước.<sup>1</sup> Nếu quả đồng nhất với nhân, thì không có sự sinh ra, vì không có gì mới được phát sinh; nếu nhân quả là khác nhau, thì chẳng có sự tương tục giữa nhân và quả. Trung quán trình bày biện chứng pháp của mình không phải chỉ qua quan hệ nhân quả mà họ đã trình bày trong mỗi một phạm trù hay bằng luận thuyết dẫn đến mâu thuẫn. Những quan điểm này như thể mang đến cho chúng ta chân lý chừng nào chúng ta không có cái nhìn quán chiếu hoặc cái nhìn mang tính phê phán về nó. Chủ nghĩa phê phán hoá giải tính đáng tin cậy của chúng, và xác lập thực tại chính là Tuyệt đối (Absolute), vì thoát khỏi định tánh tư duy (thought-determinations) tức là Không (Śūnya).

Lại nữa, Trung quán nêu ra rằng sơ kỳ Phật giáo đã có một nửa khuynh hướng phê phán. Điều đó đúng khi Phật giáo thời kỳ ấy đã bác bỏ thực tại tính của thực thể (tức Bồ-đặc-già-la vô ngã-pudgala-nairātmya); nhưng nó mang tính giáo điều khi chuyển học thuyết vô ngã này sang *giáo lý* về thực tại của thực thể (dharma) vô thường.<sup>2</sup> Cắt đứt thực tại thành những cá thể tự túc (self-sufficient) thiếu linh hoạt, không tạo nên sự sinh khởi cái này từ cái khác. Mỗi thực thể hoàn toàn hiện hữu tự nội (self-contained),

---

<sup>1</sup> Nhiều chuyên luận của Trung quán khởi đầu với biện chứng pháp bằng sự phân tích về quan hệ nhân quả. Tham khảo MK. I (Pratyaya-Prakarana). BCA. (IX). TS (Chương mở đầu).

<sup>2</sup>\* Tức chưa nhận rõ yếu tính Pháp vô ngã.

không có sự tùy thuộc, không có sự biến dịch hay vận động; quả (effect) trở thành một sản vật ngẫu nhiên. Như Long Thụ phát biểu: ‘Nếu nhận thức các pháp hiện hữu bởi chính nó (svabhāvāt), tức là đã cho rằng các pháp vốn chẳng có nhân và chẳng có duyên.’<sup>1</sup> Nếu sự vật tồn tại tùy thuộc vào nhau, như giáo lý Duyên khởi (pratītyasamutpāda) muốn nói, thì chúng tương quan với nhau trong bản chất, không chỉ là tương quan với nhau trong từng thời điểm. Không có sự hiện hữu thiếu linh hoạt của các thành phần riêng biệt. Nếu sự vật không được nhận thức là hiện hữu thường hằng, thì nó cũng chẳng phải là vô thường. Đức Phật chỉ dạy giáo lý vô thường không phải là một định đề tối hậu, mà là một bước dẫn chúng ta đến tương quan tính (relativity) tức tánh không (śūnyatā).<sup>2</sup>

Như Tuyệt đối luận của Thương-yết-la (Śaṅkara), Trung quán là một kiến giải mang tính đột phá trong đạo Phật. Nó làm cho đạo Phật sâu sắc hơn bằng cách phân tích toàn diện những hàm ý. Đó là một nỗ lực được duy trì liên tục để tổng hợp giáo lý trong kinh điển Phật giáo bằng cách thừa nhận các lập trường dựa trên chân đế (paramārtha) và tục đế (saṃvṛti).<sup>3</sup> Kinh điển được chia thành

---

<sup>1</sup> \* *Trung quán luận*, Phẩm Tứ đế 24, kệ 16:

svabhāvād yadi bhāvānām sadbhāvam anupaśyasi |  
ahetupratyayān bhāvāms tvam evaṃ sati paśyasi || MK\_24,16  
若汝見諸法 決定有性者, 即為見諸法 無因亦無緣⑩

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

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

<sup>2</sup> BCA. IX, 7: lokāvatāranārthaṃ ca bhāvā nāthena deśitāḥ; tattvataḥ kṣānikā naite:

Các Luận sư Duy thức cũng phát biểu rằng giáo lý nguyên thủy về các Uẩn (elements) cũng là một bước dẫn đến sự bác bỏ triệt để học thuyết về Uẩn (elements):

tathā pudgala-nairātmya-praveśo hy anyathā punaḥ;

deśanā dharma-nairātmyapraveśaḥ kalpitātmanā. *Vimśatikā*, 10

<sup>3</sup> MK. XXIV, 8, 9.

dve satye samupāśritya buddhānām dharmadeśanā |

lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ || MK\_24,08

諸佛依二諦 為眾生說法 一以世俗諦 二第一義諦⑧

hai phương diện, liễu nghĩa (nītārtha) và bất liễu nghĩa (neyārtha), tương ứng với sự phân biệt về *parā* và *aparā śrutis* của Thương-yết-la (Śaṅkara).

Duyên khởi, giáo lý chính yếu của đạo Phật, theo các Luận sư Trung quán, có nghĩa là sự tương thuộc vào nhau của sự vật, chúng không có tự tánh riêng của chính nó (vô tự tánh; nissvabhāvatva) hay chính là tánh không (śūnyatā).<sup>1</sup> Biện chứng pháp Trung quán sinh khởi ngay trong tinh thần phê phán hai quan điểm cực đoan, quan niệm về thực thể (substance-view) và quan niệm về hình thức (modal view), đặc biệt là quan niệm về hình thức.<sup>2</sup> Nhưng giống như biện chứng pháp của trường phái Kant, biện chứng pháp Trung quán là sự phê phán tất cả mọi triết học.<sup>3</sup>

---

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

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

ye 'nayo na vijānanti vibhāgam satyayo dvayo |

te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane || MK\_24,09

若人不能知 分別於二諦 則於深佛法 不知真實義⑨

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

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

Xem thêm BCA. IX, 2.

<sup>1</sup> Tham khảo đoạn kinh thông dụng thường trích dẫn từ Kinh Lăng-già (Laṅkāvatāra): svabhāvānutpattim saihdhāya, mahāmate, sarvadharmāḥ. śūnyā iti maya deśitaḥ. MKV. p. 504.

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

<sup>3</sup> Śūnyatā sarvadṛṣṭirīnām proktā nissaraṇaṃ jinaiḥ. MK. XIII, 8. Trung quán luận tụng kết thúc bằng chú thích tương tự:

sarvadṛṣṭiprahāṇāya etc. MK. XXVII, 30.



## II. CUỘC CÁCH MẠNG COPERNIC<sup>1</sup> TRONG TRIẾT HỌC ÁN ĐỘ

Vị trí mà hệ tư tưởng Trung quán chiếm được trong nền triết học Ấn Độ tương tự như vị trí của triết học Kant trong nền triết học Âu châu. Sự nảy sinh triết học phê phán của Kant là kết quả trực tiếp của sự bế tắc, ra đời từ hai khuynh hướng tư tưởng Duy lý chủ nghĩa (Rationalism) và Kinh nghiệm chủ nghĩa (Empiricism). Mỗi khuynh hướng đã được nuôi dưỡng từ ba hay bốn thế hệ với cường độ mãnh liệt; họ đã thừa nhận những quan điểm hoàn toàn đối nghịch về thực tại và thừa nhận nhận thức của chúng ta về vấn đề đó. Một điểm tương tự, có lẽ mãnh liệt hơn, là mâu thuẫn nảy sinh trong nền triết học Ấn Độ bởi sự va chạm của hai quan niệm Hữu ngã luận (ātma-vāda) và Vô ngã luận. Biện chứng pháp chính là ý thức mâu thuẫn này về mặt Lý tính (Reason). Trong trường hợp Kant, có thể gom thành hai khuynh hướng, Duy lý chủ nghĩa và Kinh nghiệm chủ nghĩa. Cả hai đều thuộc loại giáo điều chủ nghĩa, và phê phán chính là giải pháp của nó, như là sự phơi bày ra chủ nghĩa giáo điều này. Tương tự như vậy, đặc điểm của Trung quán về cả hai quan niệm Hữu ngã luận (ātma-vāda) và Vô ngã luận đều là giáo điều (kiến chấp–dṛṣṭi).

---

<sup>1</sup> Nicolaus Copernicus Copernicus sinh năm 1473 tại thành phố Toruń, ở Hoàng gia Phổ, một tỉnh tự trị của Vương quốc Ba Lan (1385–1569). Ông học tập ở Ba Lan và Ý, và dành phần lớn cuộc đời làm việc ở Frombork, Hoàng gia Phổ, nơi ông mất năm 1543. Là một nhà thiên văn học đã nêu ra hình thức hiện đại đầu tiên của thuyết nhật tâm (Mặt Trời ở trung tâm) trong cuốn sách mang tính mở đầu một kỷ nguyên của ông, cuốn Về sự chuyển động quay của các thiên thể (*De revolutionibus orbium coelestium*). Ông vừa là nhà toán học, thiên văn học, luật gia, nhà tâm lý học, học giả kinh điển, nhà cai trị, viên chức hành chính, nhà ngoại giao, nhà kinh tế, và người lính. Trong số những khả năng của mình, ông đã lựa chọn thiên văn học làm nghề nghiệp chính, sự phát triển thuyết nhật tâm (mặt trời ở trung tâm chứ không phải trái đất là trung tâm) của ông được coi là giả thuyết khoa học quan trọng nhất trong lịch sử. Nó đã đánh dấu bước chuyển sang thiên văn học hiện đại và từ đó là khoa học hiện đại, khuyến khích các nhà thiên văn trẻ, các nhà khoa học và các học giả có thái độ hoài nghi với những giáo điều đã tồn tại từ trước.

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

Cả tính thần phê phán của Trung quán và triết học Kant tự thân đã là triết học. Họ đều đi đến một kết luận mang tính phá hủy là những suy đoán siêu hình học đều không đứng vững được. Suy đoán không đem đến cho chúng ta kiến thức, mà chỉ mang đến những ảo tưởng. Triết học Trung quán và triết học Kant đều chẳng có chút lý thuyết hay ảo tưởng nào trong chính nó. Thái độ của Trung quán lại càng kiên định và dứt khoát hơn.<sup>1</sup>

Triết học phê phán của Kant dẫn đến sự ra đời của hệ thống triết học tầm cỡ Duy tâm luận và Tuyệt đối luận của Fichte,<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Tham khảo Chương về *Mādhyamika Conception of Philosophy as Prajñāpāramitā*. Kant do dự và nhiều nơi đã cho biết dự định của ông sẽ đưa ra cho chúng ta một hệ thống triết học. ‘Một hệ thống Lý tính thuần túy (suy đoán/tư biện) như vậy, chính tôi hy vọng mình sẽ đưa ra với nhan đề *Metaphysics of Nature, (Critique)*, p. 14.

<sup>2</sup> Johann Gottlieb Fichte sinh năm 1762, mất năm 1814). Là một triết gia người Đức. Ông là một trong những nhân vật sáng lập của phong trào triết học được biết dưới tên chủ nghĩa duy tâm Đức, vốn phát triển từ những bài viết về triết lý và đạo đức của Immanuel Kant. Fichte thường được xem là một nhân vật mà triết học của ông đã bắc cây cầu giữa các tư tưởng của Kant với nhà duy tâm Đức Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gần đây, nhiều nhà triết học và học giả bắt đầu đánh giá như một nhà triết học quan trọng tự thân do những tầm nhìn độc đáo của ông vào bản chất của sự tự nhận thức hay tự ý thức. Giống Descartes và Kant đi trước, ông được thúc đẩy bởi vấn đề tính chủ quan và nhận thức. Fichte cũng viết các tác phẩm về triết học chính trị và được coi là một trong những người hình thành nên chủ nghĩa dân tộc Đức

Hegel<sup>1</sup> và Schopenhauer.<sup>2</sup> Tương tự như vậy, hai hệ thống Tuyệt đối luận tâm cơ của Ấn Độ là Duy thức và Phệ-đàn-đa (Vedānta), dù họ không chấp nhận tánh không (śūnyatā) của Trung quán, nhưng vẫn là hệ quả trực tiếp của biện chứng pháp Trung quán.<sup>3</sup>

### III. BIỆN CHỨNG PHÁP- SỰ XUNG ĐỘT CỦA LÝ TÍNH

‘Biện chứng pháp’ là nói chung, nhưng không đúng lắm, áp dụng cho những luận chứng hợp lý chặt chẽ, hay những luận

---

<sup>1</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel (sinh năm 1770 mất năm 1831) là một nhà triết học người Đức, cùng với Johann Gottlieb Fichte và Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Hegel được coi là người sáng lập ra chủ nghĩa duy tâm Đức. Hegel là người có ảnh hưởng tới vô số các nhân vật, bao gồm cả những người hâm mộ ông (Bauer, Marx, Bradley, Sartre, Kūng) lẫn những người nói xấu ông (Schelling, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Russell). Ông bàn luận về mối quan hệ giữa tự nhiên và tự do, tính nội tại và sự siêu nghiệm, về sự thống nhất của hai mặt mà không phải loại trừ hay giảm bớt thái cực nào. Những khái niệm có tầm ảnh hưởng của ông là về logic phân tích, biện chứng, chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối, cuộc sống đạo đức và tầm quan trọng của lịch sử. Hegel là người có công lớn trong việc phát triển triết học thế giới vì ông là người đầu tiên sử dụng phép biện chứng một cách có hệ thống.

<sup>2</sup> Arthur Schopenhauer (sinh 1788–mất năm 1860) là một nhà triết học người Đức, nổi tiếng nhất với tác phẩm "*The World as Will and Representation*" (*Thế giới như là ý chí và biểu tượng*). Schopenhauer là người đã đồng thời phản bác cũng như mở rộng tư duy triết học của Immanuel Kant về cách mà chúng ta trải nghiệm thế giới. Những chỉ trích của ông về quan điểm của Kant, các phương pháp sáng tạo liên quan đến những vấn đề kinh nghiệm của loài người và quan điểm của ông về việc cho rằng tầm hiểu biết của con người là hạn chế chính là những thành tựu lớn nhất trong sự nghiệp của triết gia người Đức này. Lý thuyết siêu hình của ông chính là nền tảng cho các tác phẩm về đề tài tâm lý học, mỹ học, đạo đức học và chính trị học, Phật học những tác phẩm đã để lại tầm ảnh hưởng tới các danh nhân sau này như Friedrich Nietzsche, Wagner, Ludwig Wittgenstein, Sigmund Freud và nhiều người khác.

<sup>3</sup> Xem chương XV để đánh giá về tính chất và mức độ ảnh hưởng của Biện chứng pháp Trung quán trong Duy thức tông và Phệ-đàn-đa (Vedānta).

chúng bác bỏ các học thuyết. Zeno<sup>1</sup> được xem là người đầu tiên khám phá biện chứng pháp,<sup>2</sup> vì ông đã phát minh ra những luận chứng không thể bác bỏ được đối nghịch với sự di chuyển, biến dịch và trống không. Điều này chỉ có nghĩa là ông hoàn toàn biết rõ những nội hàm và sự vô lý của cái ‘đang trở thành–becoming’; chính đó là sự phê phán về cái đang trở thành (becoming). Đó cũng chẳng phải là sự phê phán về Hiện hữu (Being). Zeno phủ nhận những điều khác, nhưng không hiểu rõ những thiếu sót từ quan điểm riêng của mình;

Trong tác phẩm *Parmenides* của Plato, lần đầu tiên chúng ta thấy sự ra đời của biện chứng pháp. Trong đó Plato trình bày, với những chi tiết chán ngắt, những mâu thuẫn liên quan đến những khái niệm ‘một’ và ‘nhiều’, ‘hiện hữu’ và ‘trở thành’, ông còn có nỗ lực siêu việt những cặp đối nghịch này nữa. Nếu cách hiểu của chúng ta về sự im lặng của Đức Phật được chấp nhận, thì Đức Phật thuộc vào niềm vinh dự của người đầu tiên phát minh Biện chứng pháp.<sup>3</sup>

Biện chứng pháp là một dạng tự ý thức về sự vận động tinh

---

<sup>1</sup>\* Zeno of Elea (490 – 430 BC) là triết gia Hi Lạp tiền Socrate, thành viên của trường phái Eleatic do triết gia Parmenides sáng lập.

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

<sup>2</sup>‘Vì phương pháp này, mà ông đã vận dụng với kỹ năng tài tình của bậc thầy, Zeno được Aristotle gọi là người phát minh Biện chứng pháp, và Plato nói rằng ông ta có thể làm được cùng một điều như thể thánh chúng của ông đã làm, vì thích và không thích, vì một và nhiều, khi trong biến dịch và an tĩnh.’ Zeller, *History of Greek Phil.*, Vol. I. p. 613.

<sup>3</sup> Xem Chương II, *Sự im lặng của Đức Phật và khởi nguyên của Biện chứng pháp*.

thần; tất yếu đó là sự phê phán về Lý tính.<sup>1</sup> Điều này không thể thực hiện được nếu không có ý thức về sự đối lập với chính đề và phản đề. Ít nhất phải có hai quan điểm hay hai mẫu thức kiến giải hoàn toàn đối nghịch lẫn nhau. Một song đề (dilemma) không phải là biện chứng pháp, vì đó là tình thế khó xử tạm thời liên quan đến một tình huống riêng biệt. Biện chứng pháp là mâu thuẫn phổ quát ảnh hưởng đến mọi lĩnh vực hoạt động của từng sự thể.

Trong ý nghĩa thông thường và khoa học, mâu thuẫn như thế không sinh khởi, dù hai hay nhiều ý niệm đối kháng nhau được dùng để thuyết minh sự việc. Một số sự thể được xem như là phù du thoáng chốc như ánh chớp; một số khác thì thường hằng, thậm chí bất biến. Mô thức cơ bản của sự phát triển được áp dụng trong lĩnh vực sinh học và khoa học nhân văn; cơ học được áp dụng đơn thuần trong lĩnh vực khoa học tự nhiên. Tuy nhiên, cả hai lĩnh vực này không đưa ra được như một giải thích duy nhất và đồng dạng về sự kiện; cũng chẳng có một mô thức nào được phổ quát hoá. Tuy vậy, điều này không thể nào tránh khỏi trong triết học. Triết học chọn lựa một mô thức đặc biệt nào đó trong số vài điển hình trong toàn sự thể, cường điệu nó lên trên mọi tỷ lệ cân xứng và phổ biến đến tận cùng. Mô thức hay khái niệm được chọn lọc và phổ quát hoá trở thành *Ý niệm của Lý tính* (Idea of Reason),<sup>2</sup> như Kant đã gọi. Điều gì bắt buộc chúng ta phải chọn một quan niệm đặc trưng và cái khác không phải là vấn đề quan hệ đến tinh thần. Các Luận sư Đại thừa gọi điều này là chủng tánh (gotra; spiritual gens).<sup>3</sup> Nhưng phải chọn một, có ý thức hoặc không có ý thức, chúng ta khái quát hoá và xem nó như là tiêu chuẩn định giá. Dù

---

<sup>1</sup> Chúng ta không chấp nhận ý nghĩa mang tai tiếng của thuật ngữ Biện chứng pháp như là kiến thức hời hợt, là vận dụng nguy biện có chủ ý để tạo ra ảo tưởng. Xem tác phẩm *Critique*, p. 99. Biện chứng pháp được hiểu đúng đắn là ‘Sự phê phán về nhận thức và lý tính về tình trạng siêu tự nhiên.’ *Ibid.*, pp. 100-101.

<sup>2\*</sup> Hán: Lý tính chi lý hình 理性之理型

<sup>3</sup> Tham khảo *Mahāyānasūtrālamkāra* III, 2 (p. 10):  
dhātūnām adhimuktes ca pratipatteś ca bhedataḥ;  
phalabhedopalabdheś ca gotrāstitvaṁ nirūpyate.

phát biểu một cách ngây thơ như là mô tả sự kiện, mỗi hệ thống triết học là một định giá về sự thể hay là quy định để quán sát sự thể theo một cách thức riêng biệt. Chẳng có tính khoa học hay triết học gì cả về các ý tưởng và khái niệm. Khái niệm được dùng với nghĩa hạn chế, trong phạm vi kinh nghiệm, chính là khoa học; cách dùng tương tự mà không có những giới hạn và những điều kiện phê chuẩn thì trở thành Ý niệm của Lý tính (Idea of Reason). Đối với người thuộc tư tưởng Đại thừa, chúng ta có thể gọi đó là kiến chấp (đrṣṭi) hay cực đoan (anta). Sự phân chia lĩnh vực trong khoa học là tự nhiên; nhưng trong mỗi ngành khoa học tự nó không thể là những hệ thống xung đột và thay thế cho nhau để giải thích cho cùng một nhóm sự kiện. Sự hạn chế trong phạm vi trong các hệ thống triết học là không thể hình dung ra được; mỗi hệ thống triết học đều là, hoặc tuyên bố rằng mình là một bức tranh toàn diện và duy nhất về tất cả sự thể. Trong khoa học, sự tranh luận đối với địch thủ giả định có thể, ít nhất trên nguyên tắc, được thiết định bởi yêu cầu kinh nghiệm cảm giác cho phương sách sau cùng; giả định triết học thì không thể chứng minh hoặc bác bỏ bằng yêu cầu như vậy. Tranh luận sẽ trở thành những xung đột vô cùng tận. Khoa học là sự thử nghiệm bằng vật thể được trình bày cho chúng ta qua cảm nhận giác quan; triết học là tư biện, suy đoán thuộc về siêu cảm giác (supersensible). ‘Thực sự không có kinh nghiệm nào từng hoàn toàn thoả đáng đối với Ý niệm của Lý tính (Idea of Reason), thế nên mỗi kinh nghiệm chân thực đều thuộc về Ý niệm của Lý tính.’<sup>1</sup> Nên chẳng có hy vọng chú ý đến sự kiện mang tính kinh nghiệm sẽ đánh đổ triết học. Triết học một khi đã được vun trồng một cách nghiêm túc và có hệ thống, thì nó sẽ dẫn đến những mâu thuẫn toàn diện và vô cùng vô tận. Biện chứng pháp ẩn tàng trong triết học. Biện chứng pháp đồng thời là ý thức về xung đột toàn diện và vô cùng tận nảy về lý tính và nỗ lực để hoá giải chúng.

---

<sup>1</sup> *Critique*, p. 308.

#### IV. BIỆN CHỨNG PHÁP NHƯ LÀ SỰ HOÁ GIẢI MÂU THUÃN

Hai hay ba phương pháp được đề xuất để vượt qua xung đột này. Chúng ta có thể nhận ra rằng mỗi hệ thống triết học đều thể hiện và nhấn mạnh một tầm nhìn có giá trị về thực tại; tuy nhiên, sự sai lầm nằm ngay trong chính cực đoan của nó, cách nhìn trừu tượng từ những lĩnh vực khác. Sự đối kháng có thể được hoá giải bằng sự kết hợp chặt chẽ các quan niệm trong một hệ thống bao hàm toàn diện. Đây là phương pháp của hệ thống triết học Kỳ-na giáo và Hegel. Hay là, thất vọng về bất kỳ sự dàn xếp nào trong tình huống vô chính phủ của vấn đề, chúng ta có thể dễ dàng bị dẫn đến chủ nghĩa hoài nghi (scepticism) và chủ nghĩa thực chứng (positivism). Chủ nghĩa thực chứng, khi bác bỏ siêu hình học, là căn bệnh thâm căn cố đế trong triết học. Sự trở dậy của khuynh hướng này hầu như theo chu kỳ; nó lúc nào cũng xuất hiện theo sau một thời kỳ hoạt động của một triết học lớn.<sup>1</sup>

Chủ nghĩa hoài nghi (scepticism) thường chọn lấy cốt tủy của thực chứng chủ nghĩa bằng cách hạn chế từng bậc lĩnh vực có ý

---

<sup>1</sup> Minh hoạ điều này từ lịch sử triết học Âu châu:

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

nghĩa của kinh nghiệm.<sup>1</sup> Lập trường Trung quán, dù bị nhầm lẫn với thực chứng chủ nghĩa, như trường hợp của Kant, là hoàn toàn khác biệt; đó là vấn đề tinh thần/tâm linh (spiritual) từ trong cốt lõi. Trung quán phủ nhận siêu hình học không phải vì đối với lập trường của họ chẳng có gì là hiện hữu chân thực; mà bởi vì không thể tiếp cận được Lý tính (Reason). Trung quán tin chắc vào một khả năng cao hơn. Trực giác (bát-nhã) với chân thực (tattva) là đồng nhất.<sup>2</sup> Đó là bài học để xem xét sự hoá giải mâu thuẫn Lý tính mà Kỳ-na giáo và Hegel đã nỗ lực thực hiện, nếu chỉ vì nó phóng chiếu tia sáng vào cấu trúc biện chứng pháp và hiển bày phương thức biện chứng pháp khác biệt với Kỳ-na giáo và Hegel là gì.

Bằng tính phê phán của vài hệ thống triết học đại biểu cho những quan điểm dị biệt như phái Số luận (Sāṃkhya), phái Chính lý (Nyāya), và Phật giáo, Kỳ-na giáo cho thấy mỗi quan điểm là chân thực chừng nào chúng thu hút được sự chú ý đến tính thực tiễn và không thể thiếu được của sự chân thực (real). Trở nên sự bất chước phóng đại các sự kiện (facts; nayābhāsa) khi nó bác bỏ các quan điểm khác. Cái nhìn đúng đắn hơn là để lĩnh hội những quan niệm này từ quan niệm của chúng ta về thực tại. Cả quan niệm Thực thể luận (substance-view; dravyarthika) và Hình thức luận (modal view; paryāyarthika) hay là có (asti) và không (nāstī) đều là chân thực. Hai chọn lựa căn bản (mūlabhanga)<sup>3</sup> là khẳng định và phủ định, có thể gọi là đồng thời tồn tại (sahārpitobhayam; asserted successively) hay dị thời tương tùy (kramārpitobhayam), phát sinh một quan niệm trùng phức (có và không) và một lập trường mơ hồ bất định (vừa có vừa không). Lập trường bất định,

---

<sup>1</sup> Thực chứng chủ nghĩa thì đối kháng siêu hình học (anti-metaphysical). Nó xem siêu hình học hay triết học đúng là xác chết của những tiền đề giả tạo, là vô ý nghĩa. Chi khoa học là có ý nghĩa. Tác dụng còn lại của triết học là hình thức phân tích ngôn ngữ được vận dụng trong khoa học. Xem tác phẩm của Wittgenstein, Carnap, Ayer và các vị khác.

<sup>2</sup> Về thảo luận sâu hơn về bản chất của trực giác này, xin xem chương tiếp theo về Quan niệm của Trung quán về Triết học như là Bát-nhã ba-la-mật-đa.

<sup>3</sup>\* E: basic alternatives; Hán: biến hạn 變項



do trọng điểm của sự nhấn mạnh bất đồng, khiến cho sự kết hợp của ba phạm trù trước (khẳng định, phủ định, và trùng phức) làm phát sinh thêm ba biến hạng này.<sup>1</sup> Định thức của cái thực không thể được hoàn chỉnh nếu có ít hơn bảy định đề (disjunctives) này. Phải lưu ý rằng biến hạng sau không thay thế được cho biến hạng trước, mà chỉ là sự bổ sung. Thế nên chẳng có quan điểm nào cao hơn hay thấp hơn như trong triết học Hegel; mỗi quan điểm đều là chân thực về sự thể. Thực thể không phải là một dạng thống nhất thể (unity) mà là sự vật đa dạng nhiều lớp sai biệt (anekāntāmakaṁ vastu; manifold of differences). Phép luận lý của Kỳ-na giáo là một tổng hợp các định đề (disjunctive synthesis).

Hegel cũng công kích chống lại sự trừu tượng vốn chỉ là một phần sự thật: Chỉ có cái toàn thể là chân thực. Hegel rút ra những đối lập không phải do bài xích cảm giác kinh nghiệm, mà là bằng phân tích luận lý về khái niệm. Bằng cách thế nào mà khái niệm, với sự nhấn mạnh, đi qua trạng thái đối lập của nó dường như luôn luôn là một câu hỏi khó trả lời đối với môn đệ của Hegel. Biện chứng pháp là sự đi qua, sự vận động, từ khái niệm sang khái niệm; đó là sáng tạo nên một cái mới ngay tức thì, đó là những khái niệm cao hơn và bao hàm toàn diện hơn. Đó là tác dụng phủ định và xác định của Lý tính. Thúc ép mỗi khái niệm (như Hiện hữu- Being), nhét chặt vào nó toàn bộ những hàm ý, như nó đang hiện hữu; và trong tình trạng này, nó trở nên không thể phân biệt được với

---

<sup>1</sup> Syādvādaratnākara, IV. Sūtras 17-18 (pp. 62 ff), *Sanmatitarka*, pp. 441 ff. *Syādvādamañjarī*, pp. 189 ff (Poona Edn.). *Prameya-Kamala-Māttaṇḍa*, pp. 681 ff.

tatra praśna-vaśāt kaścīd vidhau śabdaḥ pravartate;  
syāstasy evākhilāḥ yad vastusvarūpādi catuṣṭyāt.  
syān nāsty eva viparyāsād iti kaścīn niṣedhane;  
syād dvaitam eva tad dvaitād ityastitva-niṣedhayaḥ.  
krameṇa; yaugapadyād vā syād avaktavyam eva tat;  
syāstasyavācyam eveti yathocita-nayārpaināt.  
syān nāsty avācyam eveti tata eva nigadyate :  
syād dvayāvācyam eveti saptabhangyavirodhataḥ.  
*Tattvārtha-Śloka-Vārt.* (p. 128.)

những gì đối lập của nó (như là không Hiện hữu– Non-Being). Nhưng qua phủ định này, có sự sinh khởi một khái niệm mới. Và ví khái niệm này đã được sinh ra bởi đối lập của nó, nên nó có nội dung phong phú hơn, và bao hàm cả cái trước đó. Phủ định không phải là thủ tiêu hoàn toàn mà là bao hàm không loại trừ. Chính tự thân ý tưởng mới này là điểm khởi đầu của một tiến trình khác, là tổng đề của cái thứ ba mới hơn. Sự chuyển dịch biện chứng pháp là theo đường xoắn ốc. Đúng hơn, có thể xem đó như là hình chóp đảo ngược. Khởi điểm của nó được quyết định bằng ý tưởng với nội dung tối thiểu (Tồn tại thuần túy–Pure Being), và kết thúc bằng khái niệm bao hàm toàn diện nhất (Ý niệm tuyệt đối–Absolute idea). Có sự phản đối cho rằng sự vận động biện chứng pháp chỉ là hình thức–chỉ là quan niệm–được Hegel nỗ lực hoá giải bằng cách gắn thêm vào tính đồng nhất của Tư tưởng và Thực tại.

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

Biện chứng pháp Trung quán nỗ lực tháo gỡ mâu thuẫn cố hữu trong Lý tính bằng cách phủ nhận cả hai đối lập, chỉ nhận là đơn nhất hoặc là kết hợp. Trung quán cho rằng tổ hợp hay tổng hợp các

đổi lập chỉ là một quan niệm khác mà thôi; nó tiếp tục vận hành dưới một nan giải khác. Phủ nhận toàn bộ quan niệm chính là phủ nhận cách diễn đạt của Lý tính để nắm bắt thực tại. Cái chân thực thì siêu việt tư duy. Sự phủ nhận các quan niệm không dựa trên bất kỳ nền tảng khẳng định nào hay thừa nhận một quan niệm khác; mà đơn thuần chỉ dựa trên mâu thuẫn nội tại hàm ẩn trong mỗi lập trường. Tác dụng của biện chứng pháp Trung quán, trên bình diện luận lý, đơn thuần chỉ là phủ định, chỉ là phân tích.

## V. VẤN ĐỀ BỐN ĐỊNH THỨC

Quan niệm về bốn định thức đều hợp lý trong mọi vấn đề.<sup>1</sup> Định thức căn bản có hai cặp: Tồn tại (có) và Không tồn tại (không); Khẳng định và Phủ định. Từ đây có hai cặp khác được rút ra là đều khẳng định hay phủ định cùng một lúc: vừa Hiện hữu và Không hiện hữu (ubhayasamkīṛṇatma), chẳng Hiện hữu chẳng phải Không hiện hữu (ubhayapratishedhasvabhāvata).<sup>2</sup> Có thể nghĩ rằng để tránh hai cực đoan, Trung quán chọn quan điểm ở giữa hai cực đoan đó. Không phải như vậy, Trung quán không giữ một

---

<sup>1</sup> Trong khi khảo sát mỗi một phạm trù, quan hệ nhân quả, v.v...bốn dạng quan niệm luôn luôn được hình thành trong các luận văn Trung quán. Trong *Căn bản trung quán luận tụng*, Phẩm Quán tà kiến (Drṣṭiparīkṣā, MK. XXVII), tiếp theo đó, trong *Vṛtti* trình bày tiếp:

ihāpi drṣṭidvayopādānam upalakṣṇārtham *catastas tvelā - drṣṭayaḥ* (MKV. pp. 572, 573). Thánh Thiên (Āryadeva) đưa ra con số và thứ tự của 4 định thức:

sad asad sadasac ceti nobhayaṃ ceti ca kramah; eṣa proyojyo vidvadbhir ekatvādiṣu nityasaḥ (CŚ. XIV, 21).

Haribhadra nêu sự thể một cách hợp lý như:

vidhānaṃ pratiṣedhañca tāveva sahitau punaḥ;

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

<sup>2</sup> Trong BCAP (p. 358) những diễn tả mang đặc điểm như vậy được sử dụng.

quan điểm trung gian nào cả.<sup>1</sup> Hay, trung đạo không phải là lập trường; nó vượt trên khái niệm hay ngôn từ; nó chính là sự siêu việt, là sự duyệt xét lại mọi quan điểm.<sup>2</sup>

Bốn và chỉ bốn lập trường là có khả năng chấp nhận được: hai lập trường chính và hai lập trường khác là phụ. Không thể giảm trừ hay giảm trừ phủ định vào trong xác định. Có thể cho rằng ‘mọi xác định đều là phủ định;’ bởi vì, để khẳng định ‘đây là hình tam giác’ có nghĩa là phủ định nó là một hình vuông, v.v... Tương tự như vậy, phủ định có thể được xem như xác định, chẳng hạn, để phủ định sự hiện hữu của một vật thể có nghĩa là khẳng định sự hiện hữu của vật thể đó ở một nơi nào khác hay là hiện hữu trong một dạng khác. Tuy nhiên, những nỗ lực này không thực tế hơn là đáng tin cậy. Bởi vì, bất cứ cái gì cũng có thể là thực thể của bất kỳ một vật cụ thể nào đó (hoặc là đều Hiện hữu hoặc không hiện hữu hoặc cả hai), hai quan điểm (phủ định và xác định) là hoàn toàn khác nhau, và quan điểm này không thể được phát sinh từ quan điểm kia. Quan điểm xác định thừa nhận, đồng nhất hay liên hệ một hàm ý của chủ thể; trong khi quan điểm phủ nhận từ chối, phân biệt, loại trừ hay bác bỏ thuộc tính của chủ thể. Chúng có thể giống như hai mặt của tấm chắn, vẫn là hai mặt và phải được xem là khác biệt nhau.

Có thể cho rằng xác định và phủ định vừa loại trừ vừa bao gồm mọi khía cạnh, không có lối thoát cho các lựa chọn thay thế khác, và khẳng định hay bác bỏ *cùng lúc cả hai quan điểm* đó

---

<sup>1</sup> astīti nāstīti ubhe'pi antā  
suddhī asuddhīti imepi antā  
tasmād ubhe anta vivarjayitvā

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

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

<sup>2</sup> ātmeti, Kāśyapa, ayam eko'ntaḥ nairātmyam ity ayam dvītyo'ntaḥ. yad etad anayor antayor *madhyam*, tad arūpyam anidarśanam apratiṣṭham anābhāsam avijñaptikam aniketaxn iyam ucyate, Kāśyapa. Madkyamā pratipad dharmānām bhūta-pratyavekṣā. (*Ratnakūta*—trích trong MKV. p. 358.

*Kāśyapa Parivarta*. p. 87).

không có nghĩa là một thái độ mới. Đây có thể là tuyên bố chính thức của luận lý học hình thức vốn vận hành trong một phạm vi hạn hẹp. Thừa nhận cả hai ‘có’ và ‘không’ có thể là khẳng định; nhưng đó là trong một nền tảng khác nhau, khi ở đây chúng ta có ý thức về một bên chỉ là ‘có’ hay chỉ là ‘không’. Tương tự như vậy, bác bỏ cả ‘có’ và ‘không’ có thể là phủ nhận; nhưng nó được thực hiện với ý thức toàn diện rằng không có khẳng định tương ứng nào là có hiệu lực.<sup>1</sup> Đây là hình thức cực đoan không ủy thác.<sup>2</sup> Đó không phải là thái độ quả quyết, mà nghi ngờ và thất vọng. Vì tầm quyền của tư tưởng không được bàn đến và không siêu việt phạm trù Lý tính, nó vẫn là một loại quan niệm (dṛṣṭi; view) và không từ bỏ được kiến chấp. Điều đó có thể tương ứng với lập trường bất khả tri (agnostic), nhưng đó không phải là lập trường Trung quán.

Bốn dạng quan niệm đó được xem như gián đồ cho sự phân loại tất cả các hệ thống triết học. Mỗi quan tâm đến thực tại như là Hiện hữu, đồng dạng, phổ quát, đồng nhất mọi nơi là quan điểm khẳng định (sat-pakṣa). Điều này nằm trong biểu tượng chính của những hệ thống triết học Hữu ngã luận, đặc biệt là triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) vốn chỉ xem ngã (sat; ātman) là thực.

---

<sup>1</sup> Định thức thứ 3 rõ ràng là một khẳng định cùng lúc vừa ‘có’ và ‘không’(ubhayavidhānam). Với định thức thứ tư, có thể nạn vấn hoặc là nó được hiểu như là bác bỏ cả hai lựa chọn ‘có’ và ‘không’ (phủ định liên tiếp; *ubhayābhāva/viśiṣṭābhāva*) giữa hai hình thức–không phải vừa ‘có’ và ‘không’, hay như là bác bỏ mỗi một lựa chọn (phủ định tách rời; *pratyekābhāva*)—chẳng phải vừa là ‘có’ và ‘không’; hoặc là phủ định—chẳng phải ‘có’ và chẳng phải ‘không’. Nếu được hiểu là không phải cả hai (*ubhayābhāva*), thì nó không tương hợp với sự khẳng định vừa ‘có’ vừa ‘không’ cùng nhau, nhưng hoàn toàn tương thích với sự chấp nhận riêng ‘có’ hoặc ‘không’. Tham khảo tuyên bố của Phái Chính lý (Nyāya): *eka-sattve’pi ubhayam (dvayam) nāstīti pratīteḥ*. Nhưng điều này rõ ràng đối lập với sự giải thích về việc này do Long Thụ và các Luận sư Trung quán khác. Chẳng hạn, khi khảo sát ý niệm niết-bàn, lựa chọn thứ tư được phát biểu như là hình thức phủ định tách rời (disjunctive negation): chẳng ‘có’ cũng chẳng ‘không’—*naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇam iti yāñjanā*. MK. XXV. 15.

<sup>2</sup>\* e: non-committal; bất thừa nặc 不承諾.

Quan điểm của đạo Phật hay của trường phái Hume là một ví dụ đúng đắn về lập trường phủ định; đó là sự phủ nhận thực thể, phủ nhận tính phổ quát và đồng nhất; đồng thời thừa nhận vô ngã, phi thực thể (asat). Quan điểm tổng hợp như của Kỳ-na giáo và Hegel là một ví dụ cho định thức thứ ba. Bất khả tri luận hay Chủ nghĩa hoài nghi như của Pyrrho hay Tán-nhã-di (Sañjaya)<sup>1</sup> có thể được viện dẫn như là ví dụ cho định thức thứ tư.

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

Làm thế nào mà Trung quán phủ nhận bất kỳ và tất cả mọi lập trường? Trung quán chỉ dùng một vũ khí. Bằng cách rút ra những hàm ý của bất kỳ quan điểm nào, Trung quán có thể chỉ ra những mâu thuẫn của quan điểm đó. Biện chứng pháp là một loạt quy mâu luận chứng pháp (prasangāpādanam; *reductio ad absurdum*).<sup>2</sup> Mọi chính đề đều quay trở lại chống chính nó. Trung quán là *prāsaṅgika* hay *vaitaṇḍika*, là một nhà biện chứng hay là người tranh luận tự do (free-lance debater). Trung quán chứng minh chính đề của đối phương là sai, và không chứng minh gì về chính đề của mình cả.

Chúng ta không nên hiểu rằng Ứng thành chứng pháp (prasanga) là một gián tiếp chứng pháp (apagogic proof), qua đó chúng ta *chứng tỏ* một khẳng định *gián tiếp* bằng cách chứng minh đối phương là sai. Ứng thành chứng pháp (prasanga) đơn giản là

---

<sup>1</sup> The Aññāvāda của Tán-nhã-di (Sañjaya): amarā-vikkhepaṃ—evam pi me no; tathā ti pi me no; aññāthā ti pi me no; no ti pi me no; no no ti pi me no ti. *Digh*, N, I, ii, 24 (Vol. I, p. 25).

<sup>2</sup> ācārya bhūyasā prasangāpatti-mukhenaiva parapakṣaṃ nirākaxoti sma M KV. p. 24). cf. also: prasangasādhanam ca na svapakṣasthāpanāyopādīyate kim tu parasyāniṣṭāpādanārtham; parāniṣṭam ca tadabhyupagamasiddhair eva dharmādibhiḥ śakyam āpādayitum. *Nyāyakandalī*, p. 197. cf. *Nyāyasūtra* I, i, 3 và tiếp theo là *Bhāṣya*.

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

luận phá (disproof), không có chút nào ý định chứng minh bất kỳ một luận đề nào. Tất cả những luận chứng mà Kant đã viện dẫn để chứng minh cho chính đề và phản đề trong tác phẩm *Những mâu thuẫn của Lý tính (Antinomies of Reason)*<sup>1</sup> của ông là những ví dụ nổi tiếng về gián tiếp chứng pháp (apagogic proof). Chứng minh của phái Số luận (Sāṃkhya) về Nhân quả đồng nhất luận (satkāryavāda) bằng cách bác bỏ học thuyết đối lập của Nhân quả tương dị luận (asatkārya-vāda asadakaranāt, v.v...) cũng chính là bằng chứng của Phật giáo về thuyết vô thường (vô thường như là tác dụng) bằng cách bác bỏ tính thường hằng vốn là ví dụ tiêu biểu trong triết học Ấn Độ. Những bằng chứng như vậy, tuy đáng tin cậy khi xuất hiện, vẫn không mang đến sự thuyết phục. Bởi vì, phản bác đối phương, cho dù họ có lập luận vững chắc, cũng không nhất thiết có nghĩa là xác lập quan điểm của mình là chân thực. Bởi vì, cả quan điểm của đối phương cũng như quan điểm của mình có thể là sai lầm. Gián tiếp chứng pháp (apagogic proof) có thể có sức thuyết phục và bó chặt trong phạm vi nơi mà tính chất của chủ đề, như trong toán học, chúng ta cũng hoàn toàn sở hữu vấn đề một cách cụ thể rằng các định thức bị thu hẹp còn lại hai, và bằng cách loại trừ một, chúng ta gián tiếp chứng minh cho cái kia. Nó phải thất bại về phía thực tế thường nghiệm và đặc biệt là về mặt siêu cảm giác (supersensuous).<sup>2</sup> Bởi vì, chúng ta không chỉ thiếu trực giác liễu ngộ, mà còn không có sự tương ứng thích đáng với điều ấy. Sẽ là lập luận lòng vòng để đạt đến tri thức thông qua Gián tiếp chứng pháp (apagogic proof), điều mà, có sức thuyết phục, chính nó hàm ý cho trực giác này. Quy mậu luận chứng pháp (prasangāpādanam; *reductio ad absurdum*) Trung quán không lập bất kỳ một mệnh đề nào. Nó chỉ thừa nhận một mệnh đề đặc biệt mang tính giả định, và bằng sự khơi gợi những ngụ ý của nó mà chỉ bày ra những mâu thuẫn nội tại vốn khuất lấp trong sự chú ý của đối phương.

Cũng chẳng phải là sự bác bỏ sự kế thừa của chính đề, như một hệ

---

<sup>1</sup>\* Hán: Lý tánh chi nhị luật bội phản 理性之二律背返.

<sup>2</sup> Xem tác phẩm *Critique* của Kant, (pp. 626 ff), thảo luận về tính chất và phạm vi của Gián tiếp chứng pháp (apagogic proof).

quả tất yếu của chính sự bác bỏ này, đó là sự thừa nhận một phần đề. Chẳng hạn, sự bác bỏ ý niệm tự trở thành (self-becoming)<sup>1</sup> không có nghĩa là chấp nhận quan niệm sanh từ cái khác (nhân quả dị biệt). Đó là một dạng thuần túy phủ định (prasajyapratiśedha).<sup>2</sup> Quy mâu luận chứng (reductio ad absurdum) chính là vì lợi ích riêng của người nắm giữ chính đề; và nó được tiến hành với luận lý riêng của chính nó, trên nguyên lý và thủ tục hoàn toàn có thể chấp nhận được.<sup>3</sup> Có thể nói biện chứng pháp Trung quán đối với chúng ta là một *hộ thân phù (ju-jutsu)* về mặt tinh thần. Trung quán không có một chính đề cho riêng mình. Trung quán không kiến lập tam đoạn luận và viện dẫn những luận chứng và ví dụ của riêng mình.<sup>4</sup>

Quả thực có một chi phái của Trung quán tin vào việc đưa ra một phần đề. Đó là hệ phái Tự lập luận chứng (Svatantra) với người đứng đầu là Thanh Biện (Bhāvaviveka).<sup>5</sup> Hệ phái này có vẻ như không nổi bật nhiều. Tất cả các bậc Đạo sư thượng thủ của Trung quán—Long Thọ, Thánh Thiên, Phật Hộ, Nguyệt Xứng và Tịch Thiên lúc nào cũng viện dẫn lập luận của Quy mâu luận chứng.

---

<sup>1</sup>\* Hán: tự sinh 自生

<sup>2</sup> nanu ca 'naiva svata utpannā' ity avadhāryamāne, 'parata utpannā, ity niṣṭam prāpanoti. na prāpnoti : prasajyapratiśedhasya vivakṣitatvāt. parato'pyutpādasya pratiśeṣyamānatvāt. MKV. p. 13.

<sup>3</sup> parah 'caksuh paśyatīti pratipannaḥ, sa tatprasiddhenaivānumānena nirākriyate. MKV. p. 34.

<sup>4</sup> yadi kācana pratijñā syān me tata eva me me bhaved doṣaḥ : nāsti ca mama pratijñā tasmān naivāsti me doṣaḥ. VV, 29. mādhyaṃikānām pakṣahetudrṣṭāntānām asiddheḥ' svatantrānumānana-bhidhāyitvāt—MKV. p. 18; 16 và 34.

<sup>5</sup> Thanh Biện (Bhāvaviveka), tác giả của bộ luận *Tarkajvālā* và các chuyên luận khác, bị Nguyệt Xứng (Candrakīrti) phê phán gay gắt nhiều lần trong MKV (pp. 14, 25, 36, 196, 351-52). Những phê phán đặc biệt này nhằm viện dẫn rằng, dù qua biện chứng pháp Trung quán, tổng đề của ông là thừa nhận chính đề. Nhưng điều này cũng ngược lại với lập trường đúng đắn của Trung quán.



## VII. PHÂN TÍCH NHÂN QUẢ LUẬN THEO BIỆN CHỨNG PHÁP

Để minh họa quá trình biện chứng pháp Trung quán, chúng ta có thể xem xét vấn đề nhân quả. Mỗi quan hệ nhân quả được hiểu theo bốn phương thức khác nhau. Phái Số luận (Sāṃkhya) chủ trương nhân quả đồng nhất (satkāryavāda), thế nên họ xiển dương học thuyết tự sinh (self-becoming); sự vật đều sinh ra từ chính nó (svata utpannā bhāvāḥ). Đạo Phật và ngay cả Phái Chính lý (Nyāya) cũng đều chắc chắn phản đối luận thuyết này bằng cách giữ vững quan điểm nhân và quả dị biệt. Kỳ-na giáo kết hợp cả hai quan điểm trên bằng cách nhân mạnh sự tương tục cũng như khía cạnh đột khởi của kết quả (utpādayaya-dhrauivyayuktam sat). Những người theo Duy vật luận và Hoài nghi luận bác bỏ cả bốn định thức, cho rằng vạn vật sinh ra do ngẫu nhiên, không do nguyên nhân nào cả (ahetutaḥ).<sup>1</sup> Luận đề của phái Số luận (Sāṃkhya) cho rằng sự vật sinh ra từ chính nó là sai lầm; vì không có một điểm nào đánh dấu sự tự sinh, đó là sự lặp lại. Phái Số luận (Sāṃkhya) cũng không thừa nhận rằng sự vật vốn đã được sinh ra rồi (tự nhiên sinh) (hoàn toàn hiển lộ như cái bình). Bên cạnh đó, không có giới hạn nào có thể nhận biết được về tiến trình tự lập lại này.<sup>2</sup> Phái Số luận (Sāṃkhya) có lẽ né tránh lập luận này bằng phát biểu là nó không khước từ mọi dị biệt; hình thái (abhivyakti) của nó chắc chắn là mới; nhưng điều này không có nghĩa là khác biệt về tự thể, mà chỉ khác về hình thức hay trạng thái của cùng một thực thể. Phải chăng sự khác biệt này ngăn trở lại sự đồng nhất của thực thể hàm tàng? Lập trường Trung quán đi xa hơn, bày tỏ sự biểu hiện của chính nó<sup>3</sup> có thể được xem như là ý nghĩa cốt lõi của quan hệ nhân quả, vì nó là những gì tạo nên hiệu quả của

---

<sup>1</sup>\* Hán: Ngẫu nhiên nhân thuyết 偶然因說; Vô nhân thuyết 無因說.

<sup>2</sup> na svata utpadyante bhāvāḥ. tad utpādayaiarthyaḥ; atiprasaṅgadoṣāc ca. MKV. p. 14, also p. 22.

<sup>3</sup> MKV. p. 22.

sự tồn tại. Có phải nhân quả đồng nhất có liên quan đến dạng sinh khởi này chăng? Dĩ nhiên là không. Tính đồng nhất ngăn trở tiến trình nhân quả. Những tiền đề đúng đắn về kết quả (bình là để đựng nước, v.v...) là không đúng với nhân (đất sét). Hoặc là nhân không đồng nhất với quả, hoặc là nếu buộc phải đồng nhất, thì mối quan hệ nhân quả phải bị chối bỏ. Luận đề của phái Số luận (Sāṃkhya) không nhất quán với chính họ. Họ phô bày sự giải thích mối quan hệ nhân quả là đồng nhất, và rồi không thể làm được điều ấy mà không thừa nhận tính dị biệt. Tuyệt đối đồng nhất thậm chí khó khẳng định. Ngay cả để khẳng định A là A, chúng ta phải cần sự giúp đỡ của dị biệt thời gian, nơi chốn và hoàn cảnh những sự kiện của A, v.v... Tuyệt đối đồng nhất là không thể diễn đạt được bằng tư duy. Phê phán về phái Số luận (Sāṃkhya) tiết lộ vết nứt rạn bên trong đang tồn tại ngay trong luận đề của họ, và khi gỡ bỏ sự mâu thuẫn này, chúng ta đi đến một đồng nhất tuyệt đối không thể diễn tả được. Thậm chí chúng ta không có quyền gọi điều ấy là đồng nhất. Nó siêu việt tư duy, nó đứng ngoài tầm khẳng định.

Sang định thức khác. Nếu nhân và quả dị biệt, quả là cái khác với nhân. Và hiện hữu hoàn toàn khác, không có cái gì có thể sản sinh ra sự vật, hay bất kỳ vật gì có thể sanh khởi từ bất kỳ ở đâu.<sup>1</sup> Tuy nhiên, đây không phải là vấn đề. Khẳng định tính dị biệt như thế sẽ dẫn đến phi quan hệ, dẫn đến bỏ rơi quan hệ nhân quả. Tuyệt đối dị biệt thậm chí không thể diễn đạt như một tiền đề. Không một thuộc tính có thể được khẳng định cho chủ thể; bởi vì, nếu nhân quả dị biệt, thì chúng không có liên quan gì đến nhau. Không có hai thực thể để so sánh, nên chúng càng không thể được xem là khác nhau, mỗi thực thể đều hiện hữu độc nhất và không thể so sánh với nhau được. Chúng ta không thể nào tìm thấy một khái niệm chung nhất hay một thuật ngữ thậm chí để gọi chúng là ‘vật thể’; bởi vì, điều này vẫn là đồng nhất chúng như là thuộc về một chủng loại nào đó. Thuần túy dị biệt là siêu việt tư duy.

Đạo Phật đối diện với một song đề: Hoặc là khẳng định tính dị

---

<sup>1</sup> na parata utpadyante bhāvāḥ sarvataḥ sarva-sambhava prasangāt. MKV. p. 36.

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

Có thể cho rằng cả phái Số luận (Sāṃkhya) và Phật giáo lẽ ra phải quan tâm tốt hơn đến quan điểm riêng của mình và gỡ bỏ những mâu thuẫn bằng cách kết hợp một vài thành tố từ cái khác. Phật giáo có thể thừa nhận đồng nhất cùng với dị biệt nhân quả (đồng trung hữu dị) theo quan niệm tương quan nhân quả của mình. Phái Số luận (Sāṃkhya) có thể thừa nhận nhân quả dị biệt cùng với đồng nhất (dị trung hữu đồng). Thế liệu rằng họ có bỏ qua biện chứng pháp chăng? Nếu đồng nhất và dị biệt thuần túy làm viên mãn cho nhau, thì điều ấy sẽ khiến tăng thêm những khó khăn thay vì giảm trừ chúng.<sup>1</sup>

Ít nhất có chút xứng đáng trong tính dễ hiểu của mỗi luận đề mà sự thừa nhận đang được vận hành. Sự thực phải được quan

---

<sup>1</sup> Định thức thứ ba (ubhayataḥ) bị phê phán nghiêm khắc trong bất kỳ đoạn nào trong Trung quán luận. Nó được xem như tùy thuộc vào vấn nạn của cả hai quan niệm trước (có và không—*sat /asat*); có (*sat*) và không (*asat*) đều đối lập lẫn nhau. Long Thụ phát biểu trong một bài kệ thuộc *Trung quán luận tụng*:  
parasparaviruddham hi sac cāsac caikataḥ kutaḥ. MK.VIII, 7.

bhaved abhāvo bhāvo ca nirvāṇam ubhayaṃ katham;  
作者定不定 不能作二業 有無相違故 一處則無二(7)

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

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

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

有無二事共 云何是涅槃 是二不同處 如明暗不俱(14)

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

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

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

vidhānapratīṣedhau hi paraspara-virodhinau ;

śakyāv ekatra no kartuṃ kenacit svasthacetasā. TS, 1730.

niệm là có hai phương diện khác nhau. Lúc đó sẽ tùy thuộc vào khẳng quyết của đạo Phật: cái gì có phẩm tính đối lập giữa hai hay nhiều thứ thì đó không được gọi là một.<sup>1</sup> Nói rõ ra là Thực tại như thế thì trở nên một thứ giáo điều chủ nghĩa: triết học lúc đó trở thành chỉ là mô tả những gì trình hiện cho tri giác thô thiển. Chúng ta có thể hòa hợp một cách xuất sắc với một thành phần và phụ thuộc phần khác với nó. Tuy nhiên, không có nền tảng cho đối xử ưu đãi này. Chúng ta có thể xem tính đồng nhất là chủ yếu, và dị biệt là thứ yếu phụ thuộc với nó, hay ngược lại. Nhưng ý niệm phụ thuộc là không thể hiểu được trong trường hợp các thực thể vốn là tùy thuộc hỗ tương và không thể hiểu lẫn nhau. Theo phương thức sau, ý niệm phụ thuộc chỉ có nghĩa miễn trừ, đó là, thể tính chân thực của sự vật không bị ảnh hưởng khi ý niệm phụ thuộc vắng bóng. Thế nên định thức này sẽ bị giảm trừ còn lại hai hai dạng đầu. Nếu tổng đề là dạng định thức thứ ba (*tertium quid*), thì chúng ta sẽ có một mô thức mới. Điều gì là mối quan hệ giữa sự thống nhất mang tính tổng hợp này và mỗi thành phần trong cấu trúc: là tính đồng nhất, là tính dị biệt, hay cả hai?<sup>2</sup> Lý thuyết thì không đơn giản như nó trình hiện. Nếu như, để thoát khỏi điều này, chúng ta nói rằng nó vượt qua phạm vi đồng nhất và dị biệt, đó là tương đương với sự thừa nhận rằng nó không liên quan đến những điểm đối lập và chính nó không thể diễn đạt được. Đây chính là điều mà lập trường Trung quán muốn chỉ bày ra. Cái chân thực thì siêu việt Lý tính.

---

<sup>1</sup> yo viruddhadharmādhyaśavān nāsāvekaḥ.

<sup>2</sup> Nếu các thành phần của tổng đề vẫn lưu giữ được bản chất của nó và tính cách riêng của mình đến mức độ nào đó, thì định thức này chắc chắn phải tùy thuộc vào sự phản đối chống lại hai định thức trước. Nếu không, tổng đề được xem là quan điểm duy nhất thoát khỏi sự bất đồng và dị biệt, thì nó sẽ không thể nào phân biệt được với lập trường Trung quán. Nếu nó được khẳng định theo như Hegel, thì tổng đề đó hợp nhất và thế nên giữ lại được tính dị biệt, chúng ta có một vấn đề mới trong tay: điều gì là mối quan hệ giữa tổng đề này và mỗi thành phần của mỗi cái khác nhau, là tính dị biệt, là tính đồng nhất, hay cả hai? Nếu một tổng đề mới được viện dẫn, điều này sẽ đưa đến sự thoái bộ vô cùng.

Định thức thứ tư là sự vật không sinh ra từ chính nó cũng chẳng sinh ra từ cái khác, v.v... có nghĩa là chúng sinh khởi ngẫu nhiên và có thể có khuynh hướng dễ dãi. Nếu không có nguyên do được gán cho chính đề, thì nó chỉ là sự khẳng định giáo điều; nó rơi xuống một lý lẽ hầu như là vô nghĩa. Nếu có một lý do được chỉ định, thì sẽ có sự biểu hiện tự mâu thuẫn giữa điều chúng ta khẳng định và bằng cách nào mà ta khẳng định nó: vì chúng ta có kết luận (sự vật sinh khởi tự nhiên không có nguyên nhân) đang tìm kiếm sức thuyết phục, liên quan đến nhân quả, xuất phát từ tiền đề.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Quan niệm này thường được xem là của trường phái Svabhāva-vādin (Tự nhiên Duy vật luận–Naturalist Materialist), xem BCAP. 540 ff. Tham khảo:

na heturastīti vadan sahetukam;  
nanu pratijnārii svayam eva éatayet.  
athāpi hetupranayālaso bhavet;  
pratijnayā kevalayāsyā kīh bhavet.

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

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

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

Một quan điểm là hợp lý vì chúng ta đánh giá cao về nó; chúng ta say mê về bên ngoài của nó. Chúng ta giữ chặt nó như là chân lý (grāha, abhiniveśa). Chắc chắn tiến trình là vô thức và vượt qua thường nghiệm; thậm chí có thể nó là từ vô thủy (beginningless). Tuy nhiên, nó hoạt động như là một sự che phủ (āvaraṇa)<sup>1</sup> khuất lấp cái chân thực đối với chúng ta. Trong trạng thái đó ngay cả chúng ta cũng không biết đó là một quan điểm. Chừng nào chúng

---

<sup>1</sup>\* Hán: phủ chương 覆障

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

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

Tại sao tất cả lập trường đều bị bác bỏ? Cái gì là nguyên lý đề trên đó mọi sự thể được hiện hành? Bất kỳ sự kiện kinh nghiệm nào, khi được phân tích, chúng sẽ tiết lộ vết nứt rạn bên trong bày ra từ cấu trúc của nó. Đó không phải là vật tự thân (thing in itself); nó là cái hiện hữu trong mối tương quan với các thực thể khác. Như vậy, tiến trình này diễn biến một cách vô hạn định và dẫn đến sự thoái bộ. Người chú tâm đến tính thực dụng và người bình thường không muốn đi sâu vào vấn đề. Những hệ thống mang tính triết học, trong mỗi bản khoản duy trì quan điểm của mình, lướt qua và bưng bít những vết rạn nứt cùng bất ổn trong luận điểm của mình. Chẳng hạn, trong quan hệ nhân quả, chúng ta phải phân biệt rõ giữa nhân và quả, và cùng lúc đồng nhất chúng. Mối quan hệ giữa nhân quả không thể được hiểu là đồng nhất, dị biệt hay cả hai; và chúng ta cũng không được từ bỏ chúng. Long Thụ phát biểu: ‘Không có sự thể nào được thiết lập (là chân thực) mà không

được nhận thức là đồng nhất hay dị biệt với nhau.’<sup>1</sup>

Nguyên tắc đã được phát biểu hầu như trong mỗi chương của *Trung quán luận tụng* (*Mādhyamika Kārikās*). Những người theo Thực thể luận (substance-view) cho rằng nó phải có thực thể mà không cần những thuộc tính hay hình thức; những người theo hình thức luận (modal view) tin rằng hoàn toàn khỏi cần thực thể. Tuy nhiên, không có thuộc tính nào mà chẳng cần thực thể, và chẳng có thực thể nào mà không cần thuộc tính. Thậm chí chúng hoàn toàn không dễ hiểu; thế thì làm sao chúng ta có thể phân biệt được chúng? Trong khảo sát về mối quan hệ giữa con người và xúc cảm (*rāga; rakta*),<sup>2</sup> Long Thụ phát biểu: ‘... chẳng phải do hòa hợp và chẳng phải do không hòa hợp mà thành. Các pháp cũng thế, không phải được thành lập từ vấn đề chẳng phải hòa hợp hay chẳng phải không hòa hợp.’<sup>3</sup> Không có cái (thật) ngã tách rời các pháp, các pháp cũng chẳng thể không có ngã để có sự hòa hợp với nó; chúng cũng chẳng phải có tướng hòa hợp.<sup>4</sup> Mối liên hệ giữa lửa và nhiên liệu (*agnīndhana*) được Long Thụ khảo sát khá dài để thuyết minh điều đã khẳng định trước đây. Lửa không phải là nhiên liệu, vì sợ rằng tác nhân (*kartā; agent*) và đối tượng (*object-karma*) có thể bị đồng nhất; chẳng phải lửa dị biệt với nhiên liệu, vì không thể có lửa nếu không có nhiên liệu.<sup>5</sup> Tất cả mọi thực thể, như Ngã và hình thức của nó (*ātmopādānayoḥ kramah*) cũng như các vật thể riêng biệt được nhận biết theo kinh nghiệm như bàn và

---

<sup>1</sup> ekībhāvena vā siddhir nānābhāvena vā yayoh;  
na vidyate tayoh siddhiḥ katham nu khalu vidyate. MK. II, 21.  
sahānyonyena vā siddhir vinanyonyena vā yayoh;  
na vidyate tayoh siddhiḥ katham nu khalu vidyate. MK. XIX, 6.

<sup>2</sup> Quán sát ái dục và kẻ tham nhiễm ái dục.

<sup>3</sup> evaṃ raktena rāgasya siddhir na saha nāsaka;  
rāgavat sarvadhannāṇāṃ siddhir na saha nāsaha. MK. VI. 10.

<sup>4</sup> ātmanāś ca satattvaṃ ye bhāvānāṃ ca pṛthak pṛthak;  
nirdiśanti na tñ manye śāsanasyārthakovidān. MK. X, 16.

<sup>5</sup> yad indhanaṃ saced agnir ekatvaih kartṛkannanoh ;  
anyaś ced indhanād agnir indhanād apy ṛte bhavet. MK. X, 1.



ghé, đều hoàn toàn bao hàm trong phân tích này.<sup>1</sup>

Lại nữa, Trung quán chỉ ra rằng tác nhân là tùy thuộc vào công việc họ thực hiện; và công việc trở lại tùy thuộc vào tác nhân. Tất cả sự thể đều được hiểu như là ngang tầm quan trọng Tác nhân (Agent) và Công việc (Act).<sup>2</sup> Nếu sự định nghĩa (tướng–lakṣaṇa) dị biệt với cái được định nghĩa (tánh–lakṣaya), thì cái được định nghĩa sẽ bị tước mất đi mọi điểm đặc trưng; và nếu tướng và tánh đồng nhất thì như vậy, sẽ thiếu vắng cả hai.<sup>3</sup> Không có cái toàn thể tách lia khỏi từng phần và ngược lại.<sup>4</sup> Sự vật phát sinh do Duyên khởi tức có nghĩa là Vô tự tánh (nothing in themselves); chúng không có thực thể.<sup>5</sup>

Mối quan hệ phải được tiến hành trong hai tác dụng tương phản: khi liên kết hai ý nghĩa, khiến cho chúng có liên quan với nhau, phải đồng nhất chúng lại với nhau; nhưng khi liên kết hai ý nghĩa, phải có sự phân biệt giữa chúng. Biểu hiện cách khác, sự liên hệ không thể có được giữa các thực thể đồng nhất hay dị biệt với nhau.<sup>6</sup>

Những nan giải khó vượt qua này thúc ép chúng ta đi đến kết luận rằng nhân và quả, thuộc tính và thực thể, toàn thể và từng phần, chủ thể và đối tượng, v.v... đều là tồn tại hỗ tương, do vậy

---

<sup>1</sup> agnīndhanābhyāṃ vyākhyāta ātmopādānayoḥ kramah | sarvo niravaśeṣeṇa sārddham ghaṭapaṭāḍibhiḥ || MK\_X,15

<sup>2</sup> MK. VIII, 12. 13.

<sup>3</sup> lakṣyāl lakṣaṇam anyac cet syāl lakṣyam alakṣanam; tayor abhāvo' nanyatve vispaṣṭam kathitaṃ tvayā. MKV. p. 64.

<sup>4</sup> rūpakāraṇanirmuktaṃ na rūpam upalabhyate; rūpeṇāpi na nirmuktaṃ drśyate rūpakāraṇam. MK. IV. I.

rūpādivyatirekeṇa yathā kumhbo na vidyate vāyvādivyatirekeṇa tathā rūpaṃ na vidyate. CS. XIV, 14.

<sup>5</sup> parasparāpeksā siddhir na svābhāvikī. MKV. p. 200.

<sup>6</sup> na tena tasya saṃsargo, nānyenānyasya yujyate. MK. XIV, 8.

Tham khảo Bradley: ‘Quan hệ trước hết cần đến phẩm tính, và quan hệ phải có phẩm tính. Mỗi bên có thể là chẳng kết hợp cùng nhau, cũng chẳng tách lia nhau; và cái vòng luẩn quẩn trong đó chung xoay quanh không phải là sự thực về Thực tại–*Appearance and Reality*, p. 21.

chúng không không phải là vật tự thân (things-in-themselves), tức vô tự tánh.<sup>1</sup>

Cái liên hệ đều là chủ quan, không có thực. Các phạm trù đều là sản sinh từ khái niệm (phân biệt–vikalpa; hí luận–prapañca), điều mà Lý tính nỗ lực nắm bắt Thực tại mà không thể bị phạm trù hóa và tạo thành mối tương quan (buddher agocaras tattvam). Do vậy, Lý tính (buddhi; reason) bị kết án là bóp méo Thực tại (thế tục đế–samvṛti). Thực tại vượt ra ngoài mọi hiện tượng, không phải là đối tượng của tư duy (hiện hữu–bhāva, hay không hiện hữu–abhava), thoát khỏi mọi tương đối tính phổ quát.<sup>2</sup>

Tương quan tính hay hỗ tương tồn tại là biểu hiện của tính bất thực. Lý thuyết của Hegel chắc có lẽ sẽ hoan nghênh tính Duyên khởi cố hữu của sự thể này, vì biện chứng pháp tất yếu của Lý tính có tác dụng thông qua những mâu thuẫn, phân biệt và cùng lúc hợp nhất chúng. Đối với họ, đó là tiêu biểu của Thực tại. Và điều này, vì nó không siêu việt Lý tính; thực tế, đối với Hegel, Lý tính và Thực tại là đồng nhất. Đối với tính hỗ tương của Trung quán, Duyên khởi có nghĩa là sự vắng bóng yếu tính nội tại. Chân thực (Tattva) hay Thực tại là điều gì đó tự chính nó, hiển nhiên, và đang tồn tại.<sup>3</sup> Lý tính để nhận biết sự thể thông qua phân biệt và tương quan là một nguyên tắc sai lầm, vì nó bóp méo và do vậy,

---

<sup>1</sup> praṭītya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat. MK. XVIII, 10.  
praṭītya yad yad bhavati tat tac chāntaṃ svabhāvataḥ. MK. VII, 16.  
praṭītya-samutpannaṃ vasturūparh saṃvṛtir ucyate. BCAP. p. 352.  
Thế nên Duyên khởi Pratītyasamutpāda tức tánh không (śūnyatā). Xem MK. XXIV, 18.

<sup>2</sup> apraṭītya samutpanno dharmāḥ kaścin na vidyate;  
yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmāḥ kaścin na vidyate. MK. XXIV, 19 ;  
未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者①⑨  
Chưa từng có một pháp, Chẳng từ nhân duyên sanh.  
Thế nên tất cả pháp, Không gì không phải Không. [19]. (Phẩm *Quán Từ đế*, 24)  
Tham khảo thêm CS. IX, 2.

<sup>3</sup> aparapratyayaṃ śāntaṃ prapaficair aprapañcitam;  
nirvikalpam anānārthaṃ etat tattvasya lakṣaṇam. MK. XVIII, 9.

che khuất Thực tại.<sup>1</sup> Chỉ có Tuyệt đối như là Vô vi (unconditioned) là Chân thực, và vì đó là lý do để không thể quan niệm là tồn tại (bhāva) hay không tồn tại (abhāva) hay cả hai, v.v...

Những ứng dụng chi tiết của biện chứng pháp đến những phạm trù quan trọng sẽ được trình bày trong chương kế tiếp. Nhưng đây chỉ là đưa ra nguyên tắc biện chứng pháp. Những phân tích thậm chí của một hình thức tương quan cũng phải đủ để thuyết phục chúng ta tính rỗng không cố hữu của sự thể. Để quy nạp dù chỉ một trường hợp, sự phương tiện tinh tế, phải đủ để khiến cho chúng ta đạt đến nguyên tắc nạn vấn. Nhiều nguyên tắc khái quát hóa trọng yếu đã được hình thành từ những trường hợp đơn lẻ. Một số các trường hợp chỉ thuộc về giá trị chủ quan, vì sự dễ dãi trong sự khu trú những nguyên tắc tìm kiếm, Thánh Thiên (Ārya Deva) đã có phát biểu về sự thực này như sau:<sup>2</sup>

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

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

## X. CÁC GIAI ĐOẠN PHÁT TRIỂN CỦA BIỆN CHỨNG PHÁP

‘Các khoảng thời gian’ hay các giai đoạn trong sự phát triển của biện chứng pháp có thể được trình bày khái quát như sau. Những khoảng thời gian này cũng là những giai đoạn trong sự phát triển hay sự chín muồi của triết học tâm thức. Trước hết là

---

<sup>1</sup> Bradley đi đến cùng kết luận: ‘Kết luận mà tôi nêu ra là phương thức liên hệ của tư duy–bất kỳ điều gì được vận hành bởi những thuật ngữ và những mối quan hệ máy móc– thì phải coi như là hiện tượng, và không chân thực.’ *Appearance and Reality* p. 28.

<sup>2</sup> bhāvasyaikasya yo draṣṭā draṣṭā sarvasya sa smṛtaḥ; ekasya śūnyatā yaiva sāiva sarvasya śūnyatā. CS. VIII 16,

giai đoạn của giáo điều chủ nghĩa—đắm mình trong triết học tư biện (dṛṣṭi-vāda; speculative philosophy). Khuynh hướng siêu hình học tự nhiên nảy sinh khởi, chẳng bao lâu hơn sau đó, thành hai hay nhiều hơn các hệ thống triết học khác. Các hệ thống đó không chỉ khác nhau, mà còn đối lập lẫn nhau vì những mâu thuẫn; họ giải thích hiện tượng từ những quan điểm mâu thuẫn lẫn nhau. Và vì những mâu thuẫn này không theo lối kinh nghiệm từ nguồn gốc và phạm vi, nên chúng ta trở nên không chỉ biết về tính nghiêm trọng của những mâu thuẫn mà còn đáng nghi ngờ về tuyên bố của tư tưởng tự cho mình quen thuộc với thực tại. Sự phê phán được ra đời.

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

Ý thức siêu việt huyền tưởng là khả thể vì ý tưởng hay quy tắc đối với cái mà tư duy nỗ lực tuân thủ một cách vô ích. Tư duy là chủ quan, sai lầm trong mối liên hệ với sự thực khách quan. Nếu không có Vô vi pháp (nirvikalpa; tattva; dharmatā)<sup>1</sup> mà chúng ta bị khước từ tiếp cận bằng tư duy, thì sẽ không biết được tính chủ

---

<sup>1</sup> nirvikalpa; tattva; dharmatā: Vô phân biệt, thực tại, pháp tánh. Những thuật ngữ có cùng ý nghĩa.

quan của tư duy. Tuyệt đối (đệ nhất nghĩa đế—paramartha) là siêu việt tư duy; chúng ta chỉ có thể tiếp cận bằng trực giác. Cái chết của tư duy (dṛṣṭijñānā) chính là sự sinh khởi Bát-nhã (Prajñā), trí huệ vượt lên trên mọi phân biệt (vô phân biệt trí—jñānam advayam). Kant tin vào tính chủ quan của Lý tính vì nó chỉ cho chúng ta về bên ngoài của tri thức. Kant hoàn toàn phô bày huyền tưởng siêu việt trong *Biện chứng pháp* của mình. Hoàn toàn mâu thuẫn, Kant phủ nhận rằng chúng ta có thể có tri thức về Bản thể (Noumenon) bằng Lý tính thuần túy (Pure Reason) tức Biện chứng pháp (Dialectic). Lẽ ra, khi bổ sung cho học thuyết về huyền tưởng siêu việt của mình, Kant phải thừa nhận tri thức về cái chân thực; dù tất yếu, nó không nằm trong phương thức tư duy. Thậm chí Kant còn phủ nhận rằng huyền tưởng từng có thể biến mất<sup>1</sup> hay chúng ta có thể có trực giác tri thức (intellectual intuition).<sup>2</sup> Đối với Trung quán, hiệu quả và sự biến mất toàn bộ của tư duy là trực giác của cái chân thực; nó chẳng phải là cái vừa mới sinh khởi từ đâu đó; nó đã thường ở đó rồi<sup>3</sup> (tathatā sarva-kālam tathābhāvat). Chỉ có điều, nó bị mờ ám bởi tư duy (thế tục đế—sāmvṛta). Long Thụ tuyên bố rằng người nào không nhận ra sự khác biệt giữa Chân lý tuyệt đối (Đệ nhất nghĩa đế) và Chân lý quy ước (Thế tục đế) thì người ấy chưa đi vào được tái tim của Phật pháp.<sup>4</sup>

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

---

<sup>1</sup> Tham khảo: ‘Huyền tưởng siêu việt, mặt khác, không dừng nghỉ ngay cả sau khi bị khám phá và sự mất hiệu lực của nó đã bị phơi bày rõ ràng bởi phê phán tiên nghiệm (transcendental criticism). *Critique*, p. 299.

<sup>2</sup> *Critique*, p. 268.

<sup>3</sup> aprahīnam asamprāptam anucchinnaṃ aśāśvatam;  
aniruddham anutpannam etan nirvāṇam ucyate. MK. XXV, 3.

<sup>4</sup> Hán: Chư Phật y nhị đế, vi chúng sinh thuyết pháp.

Nhất dĩ thế tục đế, Nhị đệ nhất nghĩa đế  
Nhược nhân bất năng tri, Phân biệt ư nhị đế  
Tắc bất đắc Phật pháp, bất tri chân thật nghĩa.  
Nhược bất y tục đế, Bất đắc đệ nhất nghĩa  
Bất đắc đệ nhất nghĩa, tắc bất đắc niết-bàn. (*Phẩm Quán Tử đế*—MK. XXIV, 9).

thức (thought-forms), tức phân biệt (vikalpa) chỉ là hiện tượng (bị che phủ bởi luân hồi–samsāra; hay tục đế–sāmvṛta). Thoát khỏi sự áp đặt của tư duy hình thức (vô phân biệt–nirvikalpa; phi hí luận–nisprapañca) chính là Tuyệt đối. Sự khác biệt là thuộc trí thức (chủ quan), và không thuộc về bản thể.<sup>1</sup> Do vậy Long Thụ tuyên bố rằng không có ít nhất sự khác biệt giữa thế gian và chân thực tuyệt đối.<sup>2</sup> Tuy nhiên, Tuyệt đối siêu việt tư duy, hoàn toàn là kinh nghiệm nội tại. Phê phán kinh nghiệm, như biện chứng pháp Trung quán, chính là ý thức về kinh nghiệm nội tại này, là hiện tượng hóa tuyệt đối (phenomenalisation of the absolute). Hoạt động hiện tượng hóa tuyệt đối có hai dạng: một là thông qua vô minh (avidyā) và các vệ tinh của nó, tức phiền não (kleśas); và dạng khác là tâm thức tự tại mà mình nhận được từ hiện tượng giới bằng đại trí (prajñā) và đại bi (karuṇa). Dạng thứ nhất là hoạt động vô thức của hàng phàm phu (pṛthagjana), và dạng thứ hai là của Đức Phật và Bồ-tát giác ngộ.

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

Sự thành tựu của giai đoạn phê phán một cách có hiệu quả đã tổng khứ đi tác dụng suy đoán và khái niệm của Lý tính. Triết học lúc đó lên đến cực điểm trí tuệ trực giác, tức Bát-nhã. Ở đây, tri thức (Lý tính) và đối tượng của nó (Chân thực) là đồng thời; đó

---

<sup>1</sup> MK. XXV, 9.

<sup>2</sup> MK. XXV. 20.

là phi nhị nguyên (jñānam advayam). Đây cũng là tánh không (śūnyatā), là Bát-nhã, hay Tuyệt đối, đều *vắng bất tính nhị nguyên* tức tánh không (śūnyatā) của giáo điều hay quan niệm.<sup>1</sup>

Biện chứng pháp Trung quán như là đỉnh cao của trực giác không chỉ bằng sự chín muồi của ý thức mang tính lý thuyết; mà đó là sự chín muồi của tâm thức thực tiễn cũng như tâm thức tôn giáo. Căn nguyên của khổ đau và bất toàn chính là vô minh (avidyā) hay khuynh hướng khái niệm hóa tính chân thực. Nhằm lần điều này hay điều kia của căn nguyên đó khiến chúng ta vướng mắc vào sự vật hay tỏ ra ác cảm với chúng. Long Thụ phát biểu: ‘Giải thoát là diệt trừ sách các nghiệp (karma) và phiền não (kleśa); chúng sinh ra từ phân biệt (vikalpa) và hý luận (prapañca) (tác dụng mang tính khái niệm của Lý tính); hý luận dừng bất trong nhận thức về tánh không (śūnyatā).’<sup>2</sup> Biện chứng pháp là trực giác siêu việt khái niệm tánh, sẽ đưa chúng ta vượt qua tình trạng khổ đau. Đó chính là *thành tựu tối cao (summum bonum)* của mọi nỗ lực trong chúng ta. Chính nó là giải thoát, là Niết-bàn.

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

---

<sup>1</sup> Thuật ngữ ‘không’ (śūnya) và ‘tánh không’ (śūnyatā) được áp dụng cho cả hiện tượng lẫn tuyệt đối. Hiện tượng là Không (śūnya) khi chúng Vô tự tánh (niḥsvabhāva) vì chúng Duyên khởi (pratītya-samutpanna). Tuyệt đối ‘không’ (śūnya) khi nó hoàn toàn thoát khỏi khái niệm phân biệt ‘phải’ và ‘chẳng phải,’ thoát khỏi mọi tính chất chủ quan (nirvikalpa, niḥprapañca). Xem I.P. Vol. I, p. 702.

<sup>2</sup> MK. XVIII, 5; xem thêm MK. XXIII, 1.

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

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

hữu toàn vẹn, chính là Phật thân (buddha-kāya).<sup>1</sup>

Trong tác phẩm *Phê phán Lý tính thuần túy* của Kant, tác dụng của nó như vậy chỉ là phủ định. Đó chính là Lý tính Thực tiễn mà chỉ riêng nó bảo đảm cho lý tưởng của Kant, đó là Thượng đế, Tự do và Bất tử. Thế nên có sự cắt rời hình thức lý trí của đạo đức và tôn giáo. Biện chứng pháp Trung quán như là phủ định tư duy, chính là trực giác về Tuyệt đối; vì nhờ sạch phiền não chính là Giải thoát (Niết-bàn); và đó chính là sự thành tựu khi hợp nhất với Đấng Đại Viên mãn.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Long Thụ phát biểu trong tác phẩm *Catuḥstava* (trích trong BCAP. p. 590):  
buddhānām sattvadhātoś ca yenābhinnatvaṃ arthataḥ;  
ātmanaś ca pareṣāṃ ca samatā tena te matā.

<sup>2</sup> Xem chương *Mādhyamika Conception of Philosophy as Prajñāpāramitā* và Chương kế tiếp để sáng tỏ những phương diện của Biện chứng pháp này.



## CHƯƠNG VI



### NHỮNG PHẢN ĐỐI CHỐNG LẠI MỐI QUAN TÂM CỦA BIỆN CHỨNG PHÁP



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

#### I. PHÊ PHÁN CÓ HỢP LÝ CHĂNG NẾU KHÔNG TỰ MÌNH NÊU RA MỘT LẬP TRƯỜNG?

Phản đối mạnh nhất chắc chắn gây ấn tượng cho chúng ta là câu hỏi—Sự phê phán bất kỳ mọi chính đề liệu có hợp lý chẳng khi không thừa nhận phản đề? Chủ trương chung là để phê phán một học thuyết nào, lẽ ra chúng ta phải có học thuyết của đối phương hay quan điểm của chính mình, hay một vài nguyên lý được chủ trương chung bởi những người tranh luận. Nhưng sự thừa nhận một nguyên lý chung, một nền tảng chung, không phải để ủng hộ bất kỳ giả thuyết nào của đối phương. Cũng chẳng phải một giáo

lý đặc biệt hay một chính đề dành riêng cho một nhóm sẽ được đối xử tốt hơn; bởi vì, khi tuyên bố có mặt mạnh riêng biệt trên nền tảng của một giáo lý đặc biệt sẽ cắt đứt cả hai phương hướng. Chủ trương một quan điểm không thể tự nó quyết định vấn đề ủng hộ hoặc là bên này hoặc là bên kia cuộc tranh luận. Thế thì bằng cách nào mà mọi giả định đều bị sụp đổ? điều ấy được thực hiện bằng cách chỉ ra rằng hệ quả của một giả định hoặc là tự mâu thuẫn với giả định hoặc là mâu thuẫn lẫn nhau. Chủ trương của một giả thuyết đối phương không chỉ là không cần thiết, mà còn hoàn toàn không thích đáng. Cũng chẳng cần thiết khi hệ quả của một giả định sẽ được tin là bởi một người thúc đẩy đối lập, nhưng đó chỉ là hệ quả sẽ được tỏ bày hàm ngụ trong giả thuyết đối với sự hài lòng của phía liên quan.<sup>1</sup> Đây là phương thức duy nhất để bác bỏ đối phương. Điều vô lý trong quan điểm của anh ta phải được trả về lại cho anh ta theo nguyên tắc và lập luận mà anh ta đã thừa nhận. Trung quán tuyên bố rằng không cần làm điều gì cả. Trung quán là Ứng thành luận chứng (prāsaṅgika), không có chủ nghĩa gì của riêng mình và không để ý đến việc trình bày một tam đoạn luận của riêng mình. Đối phương khi đưa ra trước một chính đề thì có niềm tin rất chắc chắn, vì anh ta là một tín đồ của Lượng luận (pramāṇas; nguồn gốc đúng đắn của tri thức) sẽ làm cho nó hợp lý. Anh ta phải chứng minh cho đối phương của anh tính hợp lý của mỗi lập luận mà qua đó, chính anh ta đã đi đến kết luận đúng đắn.<sup>2</sup> Nhưng trong trường hợp của Trung quán thì khác; Trung quán không chứng minh là đúng bất kỳ khẳng định nào để thuyết phục đối phương. Trung quán không có lý do và ví dụ mà mình tin là sự thực. Do vậy, mỗi nỗ lực của Trung quán là cất lực giảm trừ lập trường của đối phương đến chỗ phi lý về mặt nguyên tắc và hệ quả mà chính đối phương đã thừa nhận.<sup>3</sup> Tự mâu thuẫn chính là vũ khí

---

<sup>1</sup> kim punar anyataraprasiddhenāpy anumānenāsty anumānabādhā? asti sā ca svapiasiddhenaiva hetunā, na paraprasiddhena ; lokata eva dṛṣṭatvāt. MKV. pp. 34-5. Tham khảo thêm: niścitam idaṃ vākyaṃ lokasya svaprasiddhayaivopapattyā, nāryānām. MKV, p. 57.

<sup>2</sup> MKV. p. 19.

<sup>3</sup> na vyaṃ svatantram anumānaṃ prayuñjmahe; parapatitjñā-niṣedhaphalatvād asmād-anumānānām. MKV. p. 34.

có thể kết án đối thủ. Nếu anh ta không từ bỏ lập trường của mình ngay sau khi khẳng định của anh ta đã được chứng minh là tự mâu thuẫn, thì chúng ta phải từ bỏ việc tranh luận với anh ta. Anh ta không còn đủ vô tư để để đạt được sự thật.<sup>1</sup> Để phê phán một lập trường, thế thì, không chỉ không cần thiết mà còn không thích đáng để đưa ra một lập trường khác.

## II. PHÊ PHÁN CHỦ NGHĨA CHÍNH LÀ TỰ PHÊ PHÁN

Có thể cho rằng dù biện chứng pháp Trung quán có thể là đúng như phương pháp luận lý, tuy nhiên, nó thoảng có vẻ là triệu chứng ác ý (tiêu cực) của khuynh hướng có cái nhìn không tốt về phía khác. Làm sao để nó thoát khỏi dạng triết học xấu ác? Biện chứng pháp Trung quán không bài xích, mà rất rõ ràng đó là *phê phán* Lý tính.<sup>2</sup> Phủ nhận chính là bác bỏ một quan điểm đối lập của một nhóm chung có quan điểm của riêng mình để xác lập. Lời phê phán chính là phân tích vô tư về Lý tính bởi chính nó. Lý tính lấp đầy ngay tức khắc lập trường phán đoán và buộc tội được đưa ra trước tòa án. Mọi lời phê phán chính là tự phê phán. Chỉ lúc đó nó mới có thể phụng sự mục tiêu tâm linh của việc tự tu dưỡng. Bởi vì, làm thế nào để sự phủ nhận hầu hết hoặc tất cả các lập trường đều thích hợp với mọi người, trừ phi điều ấy cứu giúp cho

---

<sup>1</sup>atha svābhyupagama-virodha-codanayāpi paro na oivarttate. Tadāpi nirlajjatayā hatudṛṣṭāntābhyam api naiva nivartteta. na coamattakena sahāsmākaṁ vivāda iti. MKV. p. 15.

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

họ thoát khỏi nhầm lẫn mà người khác đã phạm phải một cách không cố ý? Đó là một liều thuốc giải độc và phòng vệ chống lại những lỗi lầm trong tương lai. Trung quán xua đuổi tà ma của chủ nghĩa giáo điều từ chính trong linh hồn (bản ngã) của nó. Hình thức bên ngoài của sự phủ nhận là được sử dụng bởi chính anh ta để anh ta có thể thoát khỏi chính mình với khuynh hướng giáo điều cố hữu của tâm thức con người. Biện chứng pháp Trung quán được thúc đẩy bởi động lực tinh thần thanh tịnh hóa tâm thức và giải thoát nó ra khỏi mạng nhện và chướng ngại của chủ nghĩa giáo điều (*sarvasaṃkalpaprahāṇāya sūnyatā mṛtadeśanā*).<sup>1</sup>

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

Một dòng đối lập khác có thể được thừa nhận là bài xích Trung quán. Khi một định thức bị phủ nhận hay được thừa nhận thì chính cái khác cũng được thừa nhận hay bị phủ nhận, ngoài ra Luật bài trung sẽ bị vi phạm. Biện chứng pháp Trung quán vi phạm trắng trợn luật này trong mỗi bước; chúng ta thấy luật này cắt đứt tất cả biến hạng/định thức (alternatives) mà, bằng các quy tắc của Luận lý học hình thức, cả hai đều loại trừ và thấu đáo. Chẳng hạn, bốn

---

<sup>1</sup> Mục tiêu duy nhất của hệ thống trung quán là giải thoát tâm thức con người ra khỏi mạng lưới khái niệm (*vikalpa-jāla*) và hý luận (*prapañca*; verbal elaboration). Biện chứng pháp, như Bát-nhã ba-la-mật-đa, được tôn trọng như là Vô phân biệt (*nirvikalpam*), diệt hý luận (*prapañcopaśamam*), cát tường (*śīvam*), v.v... trong các luận giải Trung quán, (Kệ mở đầu của Trung quán luận tụng, v.v..). Long Thụ kết thúc bộ luận vĩ đại của mình cũng với sự lưu ý:

*sarvaḍṣṭiprahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayat |*

*anukampām upādāya taṃ namasyāmi gautamam || MK. XXVII. 30.*

能說是因緣 善滅諸戲論 我稽首禮佛 諸說中第一

*(Nay con khổ thủ đánh lễ đấng Cồ-đàm, bậc Đại Thánh Chủ đã từ bi lân mẫn thuyết giảng giáo pháp thậm thâm vì diệu này để đoạn trừ tất cả mọi kiến chấp).*

biến hạng đều cơ cấu bởi Luận lý học hình thức liên quan đến quan hệ nhân quả, nhưng không có biến hạng nào được chấp nhận: ‘Chẳng phải tự sinh, chẳng phải sinh ra từ cái khác, chẳng phải sinh ra từ cả hai, chẳng phải do tự nhiên sinh ra.’<sup>1</sup> Có phải là phủ nhận Nhân quả đồng nhất luận (satkāryavāda; Identity of cause and effect) là tương đương với việc thừa nhận Nhân quả tương dị luận (asatkāryavāda; difference between cause and effect)? Phải chăng điều này là mâu thuẫn của nó? Phải chăng phủ định sự di chuyển là bắt phải chấp nhận sự dừng nghỉ—đây có phải là mâu thuẫn quan trọng của nó? Lập trường Trung quán bác bỏ cả hai.

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

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

Luật bài trung giả định rằng một dạng toàn trí toàn năng (omniscience) và lợi dụng vào sự mê mờ của chúng ta. Giả định rằng hai biến hạng cùng nhau bao quát tất cả phạm vi thảo luận, và giả định rằng không có giải pháp thứ ba thì sẽ không thể nào biết

---

<sup>1</sup> na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ |  
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke cana || MK I, I.  
諸法不自生 亦不從他生 不共不無因 是故知無生  
*Các pháp không tự sanh, Không từ cái khác sanh,  
Từ cả hai, không nhân. Thế nên biết không sanh.*

được từ chính những biến hạng.<sup>1</sup> Những trường hợp như thế không phải là cùng với luật mâu thuẫn; nó rút ra được tất cả nguồn lực từ nguyên liệu có trong tay, từ những gì thực sự đang hiện diện trước chúng ta. Thậm chí ngay trong sức mạnh của kinh nghiệm trực tiếp, chúng ta có thể nói rằng cả hai mâu thuẫn đều là không thực. Luật bài trung cũng vậy, nó có thể thúc dục, không đoán chừng (presume) điều gì hơn một loại đặc biệt thuộc định đề được gọi là Mâu thuẫn—như ‘hiện hữu’ (Being) và ‘không hiện hữu’ (Non-Being), xác định và phủ định. Những biến hạng mâu thuẫn như vậy có thể dễ dàng nhận thấy bởi bất kỳ cái nào, có thể nói như vậy. Đối với vấn đề này, câu trả lời của chúng ta là học thuyết Mâu thuẫn như quan niệm của Luận lý học hình thức (Formal Logic) là còn thiếu sót; vì nó luôn luôn có thể gọi ý một biến hạng khác trong tất cả mọi trường hợp; bên cạnh ‘hiện hữu’ (Being) và ‘không hiện hữu’ (Non-Being), chúng ta có thể thừa nhận tình trạng bất định: xác định và phủ định không tận dụng hết khả năng các thái độ đối với khẳng định; chúng ta có thể không khẳng định điều gì hết thảy, mà chỉ đơn thuần xem xét một dữ kiện mà chính mình không quyết đoán nội điều gì trong phương thức này. Luận điểm thì không có tính chất học thuật. Cần nhắc về trường hợp hai tiên đề—‘số nguyên giữa 3 và 4 là số nguyên tố’; ‘số nguyên giữa 3 và 4 là số đa hợp, không phải là số nguyên tố’. Không có tiên đề nào trong đây là chân xác, dù chúng là những tiên đề mâu thuẫn trong ý nghĩa thông thường. Luật bài trung có thể giúp chúng ta điều gì ở đây? Đây là trường hợp không có hình dung từ, không biến hạng, có thể được bổ nghĩa mà không vô lý. Con rắn ảo tưởng là một ví dụ khác; không thể thừa nhận bổ nghĩa hữu (sat) và phi hữu (asat), vì nó không phải là một tồn tại.

---

<sup>1</sup> Điều này khả hữu trong trường hợp toán học và những khoa học thuần túy suy diễn, nơi mà chúng ta sở hữu một tri thức về những lĩnh vực toàn diện, rất hoàn chỉnh và không nhầm lẫn, để chúng ta có thể định hình các biến hạng một cách thấu đáo, và bằng phủ định một vấn đề, chúng ta có thể khẳng định vấn đề khác, và ngược lại.

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

Một phản đối thông thường, được chỉ ra do Johnson,<sup>1</sup> có thể được nêu ra để chống Luật bài trung. Nếu điều đó đúng, ý nghĩa thiết yếu của tiền đề và những gì thuộc về mặt tương ứng của nó, vốn dựa trên Luật bài trung, phải chẳng nhiều hơn hoặc ít hơn. ‘S không phải là P’ không nói gì về sự hiện hữu của S hay P; tiền đề sẽ có giá trị dù nó đã không hiện hữu. Điều cần đến là sự kết hợp S P không nên lập, và điều này có hiệu lực đối với hay không cần có sự hiện hữu của những ý nghĩa này. Theo Luận lý học hình thức, định thức ‘S không phải là P’ có thể được diễn tả rõ ràng thành ‘S là không P’. Nhưng đây còn khác hơn chỉ là sự thay đổi ngôn từ. Tiền đề mới khẳng định một thuộc tính phủ định của chủ thể S. Nếu S không hiện hữu, thì tiền đề sẽ là vô nghĩa, vì thậm chí sẽ không có P và không có S. Nhưng như chúng ta đã thấy, tiền đề gốc không đưa ra một bảo đảm nào cho sự hiện hữu của S hay P. Ý nghĩa của mặt tương ứng, ngụ ý bao hàm Luật bài trung rõ ràng, chủ đề thiết yếu không tìm thấy trong tiền đề gốc. Mặt tương ứng sẽ có giá trị; chỉ khi nào một giả thuyết mặc nhiên được đáp ứng. Do vậy rõ ràng rằng nguyên tắc mà mặt tương ứng dựa vào, được định danh là Luật bài trung, thì không có hiệu lực. ‘S không phải là P’ không cam kết với chúng ta một lập trường nào, trong khi ‘S là không phải P’ lại cam kết với chúng ta sự hiện hữu của S và có thể về P và không P. Rõ ràng Luật bài trung không phải thuần túy là nguyên tắc hình thức, mà là một phương sách phục vụ cho học thuyết siêu hình học, trong đó việc phủ nhận một phán đoán được xem như khẳng định một hàm ý phủ định. Đó như thể là một phương thức rất dễ dàng để khẳng định sự hiện hữu

---

<sup>1</sup> *Logic*, Part I, pp. 71 ff.

của bất kỳ chủ thể nào; rắc rối duy nhất của nó dường như hạn chế nhiệm vụ của thuộc tính khẳng định hay phủ định; vấn đề cơ bản về sự hiện hữu của chủ đề phán đoán bị bỏ lại cho sự chăm sóc của chính nó.

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

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

Trung quán không cần có chính đề của riêng mình, cũng không cần thừa nhận bất kỳ chính đề nào của biến hạng/định thức. Tuy nhiên, Trung quán phải thừa nhận nguồn gốc của tri thức, còn gọi là *Lượng* (*pramāṇa*). Mặt khác, Trung quán phải đặt mình ra ngoài sự lỗi thời ngay từ khởi điểm; Trung quán không thể dự phần trong một cuộc thảo luận như là người tranh luận.<sup>1</sup> Trung quán đề xuất và giúp cho đối phương hiểu rõ hệ quả của quan điểm. Điều này có thể làm được chỉ bằng cách thừa nhận những nguyên tắc luận lý và quy chuẩn chứng cứ. Nếu không có tranh luận và chứng cứ của mọi phát biểu, ngay cả điều này ‘mọi sự đều tương quan’ có thể được chứng minh, thì hầu hết những phát biểu không hợp lý

---

<sup>1</sup> Śrī Harṣa, bị ảnh hưởng bởi biện chứng pháp Trung quán, đã nêu ra phản đối này rất sớm trong tác phẩm của ông nhan đề *Khaṇḍana Khaṇḍakhāḍya* (p. 5). Phải chăng mọi cuộc thảo luận đều không cần thừa nhận trước *pramāṇas* (*lượng*) của các bên tham dự trong cuộc tranh luận? – Atha kathāyām vāḍino niyamam eṭāḍṣaṃ manyante, pramāṇādayaḥ sarvatantrasiddhāntatayā siddhḥ padārthāḥ santīti kathakābhyām abhyupagamyam. tad apare na kṣamante tat kasya hetoḥ, v.v...



về thực tại của mọi sự thể sẽ là hợp lý.<sup>1</sup> Nếu như, để thoát khỏi tình trạng khó khăn này, bằng chứng và nguồn gốc tri thức (lượng) của anh ta phải được công nhận, chủ nghĩa hoài nghi phổ biến hay tánh không (śūnyatā) phải được khước từ. Lúc đó, Trung quán sẽ bị ép buộc phải định hình—cũng như những lập trường khác—lý thuyết về số, bản chất và đối tượng của *Lượng* (*pramāṇa*). Và thêm nữa, Trung quán sẽ bị ép buộc phải thảo luận vấn đề về tính hiệu lực của mình.<sup>2</sup>

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

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

Phản đối này đặt nền tảng trên nhận thức sai lầm về bản chất của biện chứng pháp. Đó có thể là thể thức đúng đắn và hoàn chỉnh trong ý nghĩa thông thường và trong khoa học, nơi mà phải tiếp xúc với thế giới khách quan để chấp nhận những quy tắc luận lý. Ở đây nó sẽ dẫn đến thất bại. Nếu những nguyên tắc này được

---

<sup>1</sup> Chính Long Thụ đã nêu những phản đối này trong tác phẩm *Hồi tránh luận* (*Vigrahavyāvartanī*):

Hetos tato na siddhir naiḥvābhāvyat kuto hi te hetuḥ; nirhetulya siddhir na copapannāsya te'rthasya. yadi cāhetoḥ siddhiḥ svabhāvavinivarttanasya te bhavati; svābhāvyāstitvam mamāpi nirhetukaṁ siddham. atha hetor astitvam bhāvanaiḥsvābhāvyam ity anupapannam; loke naiḥsvābhāvyāt na hi kaścana vidyate bhāvaḥ. VV. 17-19 (p. 9).

<sup>2</sup> atra kecit paricodayanti; anutapannā iti kim ayam pramāṇajo nīscaya utāpramāṇajaḥ. tatra yadi pramāṇaja isyate, tadedam vaktavyam: kati pramāṇāni, kim lakṣaṇāni kim viṣayāni, kim svata utpannāni. kim parata ubhayato' hetuto veti. athāpramāṇajaḥ sa na uktaḥ. pramāṇādhiṇatvāt premeyādhigamasya. MKV. p. 55.

thừa nhận trên mặt mạnh của những nguyên tắc khác, điều này sẽ dẫn đến *thoái bộ vô cùng/quy hồi vô hạn (regress ad infinitum)*.<sup>1</sup> Nếu nó được thừa nhận mà không có bằng chứng, sẽ có một thành tố độc đoán phát sinh; nhân tố của những tiền đề đích xác mà chúng ta yêu cầu chứng cứ và những điều chắc thật khác mà chúng ta từ bỏ.<sup>2</sup> Những nguyên tắc này, có thể được đề xuất, nên được xem như hiển nhiên, tự có hiệu lực, và do vậy, không cần bằng chứng. Chúng khiến cho bằng chứng có khả năng hợp lý, nhưng chính nó lại không cần bằng chứng giống như ngọn đèn, khi chiếu sáng các vật thể thì cũng soi sáng chính mình luôn, hay cái cân (*tulā*), đáp ứng như một tiêu chuẩn cho chính mình và các vật thể khác.<sup>3</sup>

Tuy nhiên, có sự khác biệt sinh động giữa ngọn đèn hay cái cân và *lượng (pramāṇa)*. Ánh sáng tự nó không đại diện cho nhu cầu soi chiếu. Không giống như một vật ban đầu bị bao phủ trong bóng tối và sau đó được hiển bày nhờ ngọn đèn xua tan đi bóng

---

<sup>1</sup> yadi pramānādhīnaḥ prameyādhigamas tāni pramāṇāni kena pariechidyanta iti *Vigyahavyāvattanyām* vihitō doṣaḥ; tadaparīhārāt. M KV, p. 59.

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

<sup>2</sup> teṣāṃ atha pramāṇair vinā prasiddhiḥ vihitāyate vādaḥ; vaiśamikatvaṃ tasmin viśeṣaheṭuś ca vaktavyaḥ. W, 33 (p. 16).

<sup>3</sup> Ví dụ về ngọn đèn (*pradīpa*) hay là lửa này là tùy thuộc vào một chi tiết được phân tích bởi Long Thụ trong tác phẩm của ngài nhan đề *Hồi tránh luận (Vigrahavyāvartanī)* (34-40) và *Căn bản trung quán luận tụng (Madhyamika Kārikās)* (VII, 8-12); và của Tịch Thiên (Śānti Deva) trong tác phẩm *Nhập Bồ-đề hành (Bodhicatyaṅgatāra)* (IX. 18-19). Những ví dụ này cũng được trích dẫn trong *Chính lý kinh (Nyāya Sūtras)*; II, i, 8-ii) để trả lời sự phản đối của Trung quán về tình trạng không ổn trong mối tương quan giữa Lượng (*pramāṇa*) và (*prameya*-đối tượng của luận chứng). Hai cái đều không được quan niệm cái này trước cái kia hay tùy thuộc vào cái kia, *Lượng (pramāṇa)* trước (*prameya*-đối tượng của luận chứng) và ngược lại; cũng chẳng phải cả hai hiện hữu đồng thời (tùy thuộc lẫn nhau)... *Tātparyajīkā* tuyên bố rõ ràng rằng những phản đối đều là bởi Trung quán: ayam atra pūrvapakṣiṇo Mādhyamikāḥ (*Tāt, Tīkā*, pp. 360, 362, Chowkhambha Edn.).

tối.<sup>1</sup> Quy tắc Luận lý học và *lượng* (*pramāṇa*) chắc chắn rõ ràng không như đèn. Chúng đều là đối tượng tri thức, và những quan niệm phân kỳ được tán thành có liên quan đến chúng.

Có thể chủ trương rằng có vài kinh nghiệm trực tiếp cho chúng ta tiếp cận trực tiếp với những nguyên tắc này. Tuy nhiên, không có một sự kiện mang tính kinh nghiệm như vậy mà không có sự trầm tư về các phạm trù hay tác dụng giải thích của tri thức.<sup>2</sup> Có thể chỉ ra rằng, như Kant đã làm, tất cả kinh nghiệm đều tùy thuộc vào điều kiện những phạm trù tiên thiên của nhận thức. Dù nhận thức này có thể được xem là chân thật đối với mục tiêu thực tiễn, nhưng khi chúng ta hướng đến chân lý tuyệt đối và trực tiếp, thì tác dụng phạm trù hóa phải được loại trừ. Một kinh nghiệm trực tiếp về quy tắc của nhận thức tự tại đối với khả tính của nghi ngờ, xuyên tạc, và giải thích như vậy thì không thể. Trực giác tri thức không bị khước từ bởi lập trường Trung quán; nó chỉ siêu việt đối với tư duy cũng như đối với hiện tượng.

Cũng chẳng có sự nhất trí hoàn toàn trong số các triết gia về vấn đề bản chất, số, tác dụng của quy tắc luận lý học và cội

---

<sup>1</sup> Một vật bị chiếu sáng do đèn phải trải qua hai giai đoạn: trước hết bị bao trùm trong bóng tối và rồi bóng tối bị phá hủy. Sự hủy diệt bóng tối này chính là tác dụng của đèn (*prakṣāo hi tamovadhah*). Ngọn đèn không trải qua hai giai đoạn. Nếu như vậy, nếu ngọn đèn trước tiên phải ở trong bóng tối, thì tự nó sẽ là đại biểu cho nhu cầu thấp sáng lên. Khi ngọn đèn hiển lộ vật thể, thì đèn tự nó không phải là một vật thể, và nếu chính nó là vật thể, thì nó không có tác dụng hiển bày vật thể.

<sup>2</sup> athāpi syād anubhava eso'smākam iti. etad apy ayuktam, yasmād annbhava esa anubhavatvāt, taimirikadvicandrādyanubhavavad iti. Tataś ca anubhavasyāpi sādhyamānatvāt tena pratyavasthānam ayuktam iti. MKV. p. 58.

nguồn của tri thức–*lượng* (*pramāṇa*).<sup>1</sup> Nếu có sự sinh khởi một cuộc tranh luận liên quan đến số và tính chất của những điều này, thì hầu như chắc chắn để đề xuất sự chấp nhận ban đầu trong việc sắp đặt vấn đề tranh luận. Sẽ là lý lẽ vòng vo khi chấp nhận *Lượng* (*pramāṇa*) để xác định những *lượng* (*pramāṇa*) này. nếu một cuộc tranh luận có thể bắt đầu mà không chấp nhận *lượng* (*pramāṇa*), thì quy tắc không có cuộc tranh luận nào có thể tiến hành mà không chấp nhận trước về *lượng* (*pramāṇa*) sẽ bị hủy bỏ. Nếu một cuộc tranh luận có thể bắt đầu và được dẫn dắt một cách vô điều kiện, thì những cuộc thảo luận khác có thể được tiếp đãi tốt đẹp như nhau.<sup>2</sup> Trong mọi trường hợp, chúng ta phải có sự phân biệt giữa những yêu cầu thông thường về các đối tượng và nhất là những giáo pháp có liên quan đến giả định căn bản của tri thức.

Lại nữa, thật sự hoàn toàn không có dạng luận lý trung tính (neutral logic) mà các triết gia thừa nhận hay phải công nhận. Những người theo Thực tại luận đã có riêng Luận lý học của họ và Luận lý học của các nhà theo Quan niệm luận (Idealist) thì khác hẳn. Những giải thích khác nhau được nêu ra từ Luật đồng nhất (Law of Identity) hay mọi nhận xét khác minh họa cho quan điểm này. Họ không tán thành ngay cả về tính chất của phán đoán. Luận lý của một hệ thống triết học là phương pháp qua đó, lập trường

---

<sup>1</sup> Điều đáng ghi nhớ là các hệ thống khác nhau sẽ cho những câu trả lời khác nhau đối với bốn định thức của câu hỏi có thể phát sinh đối với *Lượng* (*pramāṇas*): số, tính chất đặc biệt của mỗi định thức, đối tượng, và kết quả dẫn đến. Tham khảo: *Nyāya-bindu-tīkā*, p. 7: *caturdhā cātra vipratipattiḥ, saṁkhyālakṣana-gocara-phala-ṣiṣyā*; *Prakaraṇapañcikā*; p. 38: ‘*svarūpa-saṁkhyā-rtha-phaleṣu vādibhir yato vivādā bahudhā vitenire; tato vyaṁ tat-prati-bodhasiddhaye pramāṇapārāyanam ārabhāmahe.*” *ParīksāmukhaSūtra Tīkā*, I: “*svarūpa-saṁkhyā-ṣiṣyā-phala-lakṣaṇāsu catasṛṣu vipratipattiṣu madhye*’, etc.

<sup>2</sup> Tác phẩm *Khandana* đưa ra câu trả lời này: (p. 10-11): *yad idam bhavatā dūsanam uktam, tad api na vaktum śakyam; kīdr̥ṣīm maryādām ālambya pravrttīyāmi kathāyām idam dūsanam uktam . . . tathaiva kathāntarasyāpi prasakteḥ ...tasmāt pramāṇādi-sattvāsattvābhyupagamaudāsīnyena vyavahāra-niyamena samayaṁ baddhvā pravartitīyām kathāyām bhavatedaṁ dūsanam uktam ity ucitam eva tathā sati syāt.*

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

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

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

Có lẽ, sự phản đối có thể là kết quả sai lầm của từ nguyên học. Những thuật ngữ như ‘tri thức’, ‘lý tính’, ‘chứng cứ’. v.v... được dùng với hai tầng ý nghĩa. ‘Tri thức’ được dùng cho nhận thức về khách thể (knowledge of objects) cũng như dùng cho nhận thức về chính nhận thức này; ‘Lý tính’ được dùng không chỉ có nghĩa những tranh luận đặc biệt, mà còn dành cho ý thức về lý do nào và bằng cách nào mà nó vận hành. Nhận thức về phạm trù tiên nghiệm không phải là nhận thức thông qua tiên nghiệm. Chứng cứ tác dụng tiên nghiệm trong tri thức (toàn bộ tác phẩm *Phê bình Lý tính thuần túy* của Kant là một ví dụ nổi bật về vấn đề này) không phải là chứng cứ khoa học thuộc dạng thường nghiệm, vốn được dàn xếp thông qua một tiên nghiệm. Tri thức của một tiên nghiệm hoàn toàn không phải là một hoạt động thường nghiệm; không có tri thức có thể so sánh được với nhận thức khách quan. Thế thức và giá trị của hai dạng này hoàn toàn khác nhau. Tri thức thường nghiệm vận hành thông qua và do những giả định trước; đó là chân lý quy ước (thế tục đế—*saṃvṛti*), và hướng trực tiếp đến tri thức và nắm bắt đối tượng. Tri thức phê phán chỉ là ý thức về những giả định này: thế nên nó là xua tan sự mù quáng trong ý thức về những tiền giả định này. Giá trị của nó là hiển nhiên và tự tại, không có tính thực dụng thế tục. Đó là tánh không (*sūnyatā*) hay đệ nhất nghĩa đế (*paramārtha-satya*). Trung quán phân biệt rõ giữa *kiến trí* (*dr̥ṣṭijñāna*) bị quy định thông qua khái niệm và ngôn

từ (phân biệt–savikalpa; hý luận–prapañca) với Bát-nhã hoặc tánh không (śūnyatā), vốn hoàn toàn tự tại và siêu việt những ý niệm này, (tức vô phân biệt–nirvikalpa và phi hý luận–niṣprapañca).

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

## V. BIỆN CHỨNG PHÁP VÀ Ý NGHĨA PHỦ ĐỊNH

Biện chứng pháp Trung quán cho rằng tất u điều này hợp lý,<sup>1</sup> thì ý nghĩa của nó là gì?

1.

Nếu A bị phủ định ở đây, có thể nó sẽ hiện hữu ở một nơi khác. Khi quan niệm đồng nhất sai lầm của một người bị phủ nhận, điều tất yếu sẽ dẫn đến sự nhận biết đúng đắn của mình. Chúng ta không thể dừng lại chỉ với bác bỏ. Phủ định chỉ có ý nghĩa khi xác định sự hiện hữu thật sự trong vài hình thức ở nơi chốn nào đó hơn là hỏi nó sai lầm điều gì và sai lầm chỗ nào.<sup>2</sup> Lại nữa, ‘A không phải là B’ có thể và thường có nghĩa A là Y. Đồng tiền không giống như hình *ellipse*, vì nó tròn. Phát biểu sau không chỉ là nền tảng của phán đoán phủ định, mà cũng là sự hoàn thiện của phát biểu: ‘A không phải là B, vì A là Y.’

Mọi phán đoán mà không có ngoại lệ đều thách thức (nghi

---

<sup>1</sup> Phủ định phổ quát có nghĩa là tự làm mất hiệu lực, có thể chắc chắn rằng, như được trình bày trong *Chính lý kinh (Nyāya Sūtras; II, i, 13-14)*. Nếu một lý lẽ bị quy kết là phủ định, thì lý lẽ đó phải bị loại trừ trong phạm vi phủ định (*tat-prāmāṇye vā na sarva-pramāṇa-pratiśedhaḥ*). Phủ định thôi không còn tính phổ quát. Nếu không có lý do bị quy kết, thì phủ định không có hiệu lực, ví nó không được ủng hộ bởi bất kỳ lý lẽ nào (*sarva-pramāṇa-pratiśedhaḥ ca pratiśedhāsiddhiḥ*). Sự phản đối mất đi yếu tính của biện chứng pháp. Tánh không (*sūnyatā*) (tính tương quan phổ quát hay tính chất vô thực thể của các pháp) đều không được xác lập trên vài lý do hay điều kiện bên ngoài sự thể bị phê phán. Nó phơi bày hết bản chất của sự thể, và chỉ ra rằng đó không phải là vật khác. Giống như khi chủ trương rằng ‘Các pháp là vô thường’, hay ‘các pháp là thường hằng’, thì vô thường hay thường hằng tiêu biểu cho các pháp, và do vậy, không phải là điều gì khác. Sự phản đối này được đề cập đến cho vấn đề quan tâm ở phần cuối chương này.

<sup>2</sup> *Hồi tránh luận (Vigrahavyāvartanī; 11-12)* xác định rằng luận điểm của các nhà Thực tại luận hầu như cùng một ngôn từ:

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

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



ngờ) câu hỏi: ‘Tại sao như vậy?’ ‘làm sao anh biết nó như vậy?’ Câu hỏi thứ nhất đòi hỏi nguyên nhân hay nền tảng chân thực, câu hỏi thứ hai đòi hỏi nguyên nhân của tri thức hay nền tảng Luận lý... Trong phủ định, lẽ ra thành phần này cũng phải có nội dung xác định, thuộc tính phán đoán sự phủ định dành cho chúng ta.<sup>1</sup> Phủ định, như một hình thức phán đoán, phải có khả năng đóng góp phần nào tính xác định cho nhận thức... Chúng ta phải thừa nhận với Plato rằng nhận thức là nhận thức về cái gì đó; và nếu bản chất của cái ‘không,’—chẳng hạn, tính trừu tượng của tư duy trống rỗng—có thể biết được, thì đến chừng mực nào đó, cái rỗng không có một ý nghĩa nào đó. Lúc đó các ý nghĩa đều nằm trong ý nghĩa khẳng định này, và do vậy, ý nghĩa phủ định phải truyền đạt một ý nghĩa khẳng định nào đó.<sup>2</sup> Vì ý nghĩa phủ định cơ bản là loại trừ (phủ định mâu thuẫn của Luận lý học hình thức) chỉ là một bước tất yếu, là sự chuyển hướng về quan điểm xác định. Điều này có nghĩa là tất cả các định thức hợp lý đều được đề xuất cho sự nhận thức thực tại hay một vài khía cạnh của thực tại có thể bị loại trừ chỉ tại mỗi hiểm họa do hoàn toàn từ bỏ tư duy. Và dù phủ định hoàn toàn không cần đến bản sao xác định, chúng ta phải cần đến sự giải trình về các hành vi phủ định, người tuyên bố phủ định và có thể là những sự thể bị phủ định, v.v..<sup>3</sup> Khi thiếu đi những điều này, tự phủ định sẽ không có ý nghĩa.

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

---

<sup>1</sup> Bosanquet–Logic. Vol. I, p. 287.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>3</sup> Tham khảo: nanv evam saty asti grāho grāhyaṃ ca tad grahītā ca : pratiṣedhaḥ pratiṣeddhyaṃ pratiṣeddhā ceti ṣaṭkaṃ tat. atha naivāsti grāho na ca grāhyaṃ na ca grahītārah; pratiṣedhaḥ pratiṣeddhyaṃ pratiṣeddhāro' sya tu na santi. pratiṣedhaḥ pratiṣedhyaṃ pratiṣeddhāraś ca yadyuta na santi; siddhā hi sarvabhāvā yesām evam svabhāvaś ca. VV. 14-16.

phán đoán liên quan một phán đoán xác định vốn đã được thử thách hay đã vượt qua; chỉ bằng cách gián tiếp có phán đoán liên quan đến chủ thể của phán đoán này.<sup>1</sup>

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

Sự thật của lời phát biểu bị phủ định không phải hàm ý như một điều kiện tất yếu của phủ định;<sup>2</sup> thế nên mỗi phủ định sẽ là một mệnh đề tự mâu thuẫn. Nếu phủ định hàm ý sự thật của khẳng định tương ứng, thì không cần phải có phán đoán phủ định, không có phát biểu nào bị mâu thuẫn, không sai lầm nào cần điều chỉnh. Nói rằng phủ định hủy bỏ phát biểu trước đó nhưng một phần thực sự là không trả lời. Vì, thuộc về phần bị phủ định, nó lại không bị xác nhận rằng nó cũng là một phần sự thật, vì điều này sẽ là không

---

<sup>1</sup> Sigwart, *Logic*, Vol. I, p. 122 (bản dịch Anh ngữ).

<sup>2</sup> ‘Chúng ta không phải luôn luôn phán định một vấn đề là đúng trước khi chúng ta bác bỏ nó. Và nếu xác định của cùng một nội dung tồn tại như một điều kiện của phủ định, dường như có nghi ngờ hoặc là một phủ định sẽ không phải luôn luôn là tự mâu thuẫn.’(Bosanquet. *Logic*, Vol. I, pp. 277-278) Tham khảo thêm Sigwart–*Logic Vol. I*, pp. 119 và 149 (Bản dịch tiếng Anh).

bác bỏ điều gì cả, thậm chí một phần.<sup>1</sup> Trong phương sách sau cùng, nó phải thừa nhận rằng phủ định, đến một mức độ nào đó hay khác, thì không còn chân thực trong mọi ý nghĩa. Nó hoàn toàn chủ quan, chỉ là trình hiện.

Lời giải đáp mang tính biện chứng do Long Thụ nêu ra cho vấn đề này nên được lưu ý. Nếu phủ định tự nó hàm ý sự thật của xác định tương ứng (vật bị phủ nhận—yadi sata eva pratishedha) thì sự bác bỏ hay phủ nhận của chính tánh không (śūnyatā) sẽ—theo nhận xét này—hàm ý chân thật của tánh không (śūnyatā).<sup>2</sup> Cái gì bị phủ định không cần phải có thực, không phải là thực. Thực ra, phủ định là thích đáng chỉ khi nào loại trừ các giải thích và phỏng đoán độc đoán về sự thực. Đó là điều quan trọng khi tiến hành công việc cắt bỏ này.

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

---

<sup>1</sup> Một phần sự thật có thể được xem có nghĩa là áng chừng hay hoàn toàn chân thật. Một phần chân thật là trừu tượng, như chỉ là phần được đặt cho toàn thể và bị sai lạc khi đảm nhiệm như đưa ra một bức tranh toàn diện. Dù một quan điểm hoàn chỉnh có thể kết hợp chặt chẽ những thành phần từ một quan niệm chưa hoàn chỉnh, quan điểm hoàn chỉnh phải được xem như sự thay thế chứ không như một bộ phận bổ sung của quan điểm. Bởi vì, từng vị trí tương ứng phù hợp với sự thể trong bức tranh toàn cảnh đều bắt buộc phải khác với những điều trong quan niệm chưa hoàn chỉnh. Và tuyên bố của mỗi quan niệm chưa hoàn chỉnh sẽ cho chúng ta toàn cảnh và bức tranh độc nhất không bao giờ có thể kết hợp được. Thế nên có nhiều tính chất chủ quan (phi thực tại) trong quan niệm bị phủ định.

<sup>2</sup> VV. 62-63.

mặt nhận thức. Bởi vì, ảo tưởng không thể bị tách rời từ bối cảnh của kinh nghiệm ấy. Không có sự hiện hữu tách rời khỏi nhận thức;<sup>1</sup> mà thực tại phải có sự hiện hữu chân thực của chính nó.

## 2.

Đối với câu hỏi: ‘Chúng ta phủ định bằng cách nào?—Cơ sở của phủ định, có thể cho rằng chúng ta đã biết thực sự trong câu hỏi là vấn đề gì, và do vậy, trong lập trường sẽ bác bỏ những quan điểm sai lầm về nó. Nhưng nếu chúng ta đã có sẵn sở hữu về sự thật, thì phủ định sẽ trở nên một thủ tục vô cơ. Phủ định không phải là một công cụ tất yếu—là vận động—trong sự tiếp cận của chúng ta với thực tại. Trong lập trường Trung quán, phủ định chỉ là công cụ, qua đó nhận thức được thực tại.

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

---

<sup>1</sup> Tham khảo quan niệm của Phệ-đàn-đa (Vedānta) về *prātibhāsika* như là *pratibhāsa-mātra-śarīratva*; trình hiện không hiện hữu tách lia khỏi sự nhận biết về nó. Nhưng đây không có sự hiện hữu nào cả. Thực hữu (*sat*) là trong chính nó và không phải ở trong và qua cái biết của chúng ta về nó. Là thực hữu, có thể nó được biết đến; nhưng cái biết không làm ra nó; hiện hữu là cơ sở (*vastu*), không phải là *puruṣatantra*. *Pratibhāsika* là không thực (*mithyā*) vì nó bị thủ tiêu bởi tri thức (*jñānanivartyattvam mithyātvam*). Xem *Advaita Siddhi*, pp. 160 ff.

đề tốt hơn chưa được nảy sinh.

Vấn đề có thể được phát biểu một cách rành mạch hơn trong ngữ cảnh của triết học Trung quán; mà đầu tiên là Nhận thức về Thực tại và rồi quy tội cho hiện tượng là Không (Śūnya), vì chúng không thể đo lường được tiêu chuẩn của Thực tại? Hay là có đường vòng khác, để chúng ta được dẫn dắt đến khám phá bản chất của thực tại thông qua nhận thức của mình về sự mâu thuẫn trong hiện tượng? Nếu là điều đầu tiên, sẽ không thể nào hiểu được tại sao chúng ta có thể có nhận thức về thực tại ở ngay chỗ khởi đầu. Và có sự tiếp cận với trung tâm của thực tại, tại sao chúng ta bỏ đi để thỏa mãn một cách hoàn toàn vu vơ, sự lên án của thế gian. Động thái phủ định này không có giá trị khám phá; không soi chiếu con đường dẫn đến thực tại của chúng ta. Có thể nói rằng dù chúng ta không có nhận thức trực tiếp và hoàn chỉnh về thực tại để khởi hành với nó, nhưng chúng ta vẫn có một tiêu chuẩn chính thức về nó, và điều này cho phép chúng ta vượt qua phán đoán về mặt hiện tượng. Điểm bất đồng này cũng không đúng vũng. Nếu tiêu chuẩn thuần túy chính thức, thì không thể giải thích được tại sao chúng ta phải khởi đầu với tiêu chuẩn đặc thù về thực tại và không phải với cái gì khác, bất kỳ mọi tiêu chuẩn là chính thức. Toàn bộ thể thức lúc đó sẽ hết sức có tính cách giả thuyết: nếu bạn chấp nhận A là tiêu chuẩn, thì C, D, E là hệ quả; và nếu B được thừa nhận thay vì A, thì X, Y, Z sẽ là hệ quả. Trong trường hợp như thế, điểm khởi đầu không được hợp lý; và bên cạnh đó, chúng ta sẽ không có gì để quyết định giữa giả thuyết của đối phương. Điều này có thể là phương pháp của siêu hình học giáo điều độc đoán; đó không phải là tinh thần của biện chứng pháp Trung quán.

Tất cả những điều này nảy sinh vì chúng ta đảo ngược trật tự thực tại trong khám phá của mình. Tiến trình là từ trình hiện

đến thực tại, từ sai lầm đến chân thực<sup>1</sup> và không có *sự ngược lại*. Không có con đường từ thực tại đến phi thực tại. Nó cũng chẳng cần đến. Thái độ tự nhiên của chúng ta là nhận bất kỳ trình hiện là thực tại. Chẳng hạn, chúng ta nhân lẫn thân thể này là tự ngã. Đây là tiến trình vô ý thức của đồng nhất; vì không có gì có thể rơi vào ảo tưởng một cách có ý thức. Thế nên xảy ra cơn sóc vỡ mộng. Hệ quả của điều này, chúng ta trở nên biết suy nghĩ. Sự vỡ mộng hay xóa bỏ ý thức hé lộ linh hồn của trình hiện bằng xé bỏ vỏ bọc bề ngoài nó đang mang. Chỉ kinh nghiệm này cung cấp cho chúng ta tiêu chuẩn về thực tại như phi mâu thuẫn (abddhya; uncontradicted), vô phân biệt (nirvikalpa; non-conceptual); tự thể (aparapratyaya; thing-in-itself) và ảo tưởng là bādhya (xóa bỏ); và không chỉ là một khái niệm *tiên nghiệm* chính thức.

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

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

---

<sup>1</sup> Tham khảo bản văn thuộc văn hệ Áo nghĩa thư (Upaniṣad): asato mā sad gamaya, tamaso mā jyotir gamaya, mṛtyor ma'mṛtaṁ gamayeti (Br. Up. I, iii, 28). Nghĩa là, *Từ phi thực tại, dẫn dắt tôi đến thực tại, từ bóng tối đến ánh sáng, từ cái chết đến bất tử*.

Trong Phê-đàn-đa (Vedānta), phủ định áp dụng cho sự trở thành và dị biệt, vốn được gán ghép sai lầm cho Hiện hữu thuần túy (Pure Being). Được gợi ý bằng siêu triết học (extra-philosophical) hay thần học khải thị (theological revelation).<sup>1</sup> Áo nghĩa thư (Phê-đàn-đa) tiết lộ và tuyên bố bằng lời với chúng ta rằng chỉ riêng cái Ngã phi nhị nguyên (non-dual ātman) (Hiện hữu thuần túy, tự ngã) là chân thực. Chúng đã ta bắt đầu cuộc hành trình tâm linh của mình với sở hữu bản đồ của thực tại. Kiến thức nguyên nguyên bằng lời được hỗ trợ bằng biện chứng pháp của sai biệt vốn làm cho việc gỡ bỏ nghi ngờ và mâu thuẫn.<sup>2</sup> Tiến trình bắt đầu trong sự khải thị được hoàn chỉnh trong trực giác ngộ trí của Brahman (nididhyāsana, anubhavāva-sānatvād brahma-vijñānasya).

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

Trong hệ thống Du-già hành tông (Yogācāra), phủ định là hủy bỏ khách thể–hiện hữu độc lập của vật thể. Đây không phải là gợi ý bởi khải thị thần học như trong Phê-đàn-đa (Vedānta), cũng chẳng phải là Luận lý học phê phán thuần túy như trong Trung quán. Du-già hành tông đặt chính nó trên nền tảng kinh nghiệm tâm linh từ các cảnh giới thiền định, nơi mà khách thể dần dần thu

---

<sup>1</sup> Brahman là *aupaniṣad*—chỉ được nhận biết qua Áo nghĩa thư (Upaniṣad); do vậy, nó được tuyên bố là *sāstra-yoni* (*Br. Sāt* I, 1-3). Đoạn văn thường lặp lại: *ācāryavān puruso vedo, tadvijñānārtham gurum evābhigacchet, v.v...* cho biết hệ thống được lập trên sự phát hiện để khởi đầu.

<sup>2</sup> *manana/śrutyanukūla tarka* (chủ nghĩa phê phán phù hợp với điều tiết lộ) có giá trị khi gỡ bỏ nhu cầu hiểu biết (*apratipatti*) và hiểu nhầm (*vipratipatti*) về thực tại.

nhỏ lại và tan biến cùng nhau trong cảnh giới cao nhất (trong Vô tướng định—*asamjñi* hay diệt tận định—*nirodha samāpattis*). Trạng thái định cao nhất được gọi là Quy phạm của Chân thực, và điều này cung ứng cho Du-già hành tông những chuẩn tắc: Nhất thiết duy tâm tạo;<sup>1</sup> khách thể chẳng gì khác hơn là những quy kết sai lầm. Biện chứng pháp chống lại Duy thực luận (realism) (thực tại của khách thể) bắt đầu, và chỉ riêng thực tại của Thức (Duy thức; *Vijñapti-mātrata*) là được xác nhận và đoan chắc một lần nữa. Tín hiệu cho sự phủ định là căn nguyên của tâm lý học.

### 3.

Đã có sự đề xuất, như một hàm ý phủ nhận có ý nghĩa, rằng chúng ta không thể nào dừng lại với chỉ bằng phủ định; nó đòi hỏi sự hoàn chỉnh. Biện chứng pháp Trung quán rõ ràng là một tội nhân trong phương diện này, và người phê phán chẳng do dự bôi nhọ hệ thống là thuộc về thuyết hư vô. Chống lại một quan điểm thiếu hiểu biết như vậy, có lẽ phát biểu ngay tức khắc rằng hệ thống đó không phải là hư vô chủ nghĩa vì nó cũng bác bỏ thái độ phủ định. Không phải là phán đoán phải được thay thế bằng một phán đoán khác. Sự hoàn mãn có thể thuộc về một trật tự khác của tri thức; có thể nó thuộc về trực giác. Phủ định là triển vọng để phá vỡ thái độ-phán đoán.

Nó chỉ ra rằng Thực tại không thừa nhận cấu trúc khái niệm của chúng ta.<sup>2</sup> Phủ định tiết lộ cho chúng ta đặc tính thuần túy chủ quan của tư tưởng. Tư tưởng không phải là nguyên tắc tư duy (organon) về thực tại, mà là tình trạng méo mó của thực tại. Thậm chí là sai lầm khi nói về phán đoán phủ định (negative judgment)

---

<sup>1</sup> \* Citta (*Vijñāna*; Consciousness).

*cittamātram, bho, jinaputrā, yaduta traidhātukam iti vacanāt.*

<sup>2</sup> Bất kỳ mỗi dạng cấu trúc tư tưởng đều bị bác bỏ bởi Thực tại (Real). Bát-nhã ba-la-mật-đa và các kinh văn khác nói về 18 đến 20 loại tánh không (*śūnyatā*):

Nội không 內空 (*adhyaṭma-śūnyatā*; *śūnyatā of internal states*); Ngoại không (*Śūnyatā of external objects*; *bahirdhā-śūnyatā*), v.v... Xem AAA. pp. 89 ff : *Śatasāhasrikā Prajñā Pār.* pp. 77, 886, 1407; *Mahāvvyutpatti*, Sect. 37. *Dharma Saṅgraha*, section 41. BCAP. p. 416. *Pañcaviṃśati* pp. 195-8. Xem Phụ lục I. *Hai mươi loại tánh không (śūnyatā).*



cũng là sai lầm. Phán đoán là để giải thích và tái cấu trúc thực tại theo lý tưởng trong tư duy. Phán đoán như là phán đoán phải luôn luôn có tính xác định. Phán đoán phủ định có ít ý nghĩa như hệ phủ định của luận lý học truyền thống. Phán đoán phủ định chính là phủ định của phán đoán. Phủ định như vậy nổi thất vọng của tư tưởng, nhưng ngay tức khắc mở ra một đạo lộ mới—con đường trực giác. Phủ định chính là ngưỡng cửa dẫn vào trực giác tâm linh. Tánh không (*sūnyatā*) không chỉ là phủ nhận các quan niệm (*dr̥ṣṭi*; view), mà chính là Bát-nhã (*Prajñā*). Khi đời sống tâm linh thoát thai từ sự buông bỏ thế giới phàm tục, thì trực giác khả thi bởi sự phủ nhận toàn diện. Tánh không (*sūnyatā*) là phủ định chỉ dành cho tư tưởng; nhưng tự chính nó là tri thức không có tính chất liên hệ với tuyệt đối (*non-relational knowledge of the absolute*). Thậm chí nó được xem là phổ quát và tích cực hơn khẳng định. Vì để khẳng định ‘A là B’, như hình này là tam giác, thì mặc nhen đã phủ nhận nó không phải là hình vuông hay hình tròn. Mỗi khẳng định đều hàm ý nhân tố phủ định. Cả phủ định và khẳng định đều mang tính quyết định, giới hạn hay phủ định. Biện chứng pháp tánh không (*sūnyatā*) chính là gỡ bỏ những co thắt mà quan niệm chúng ta, bởi khuynh hướng thực tiễn hay cảm tính, đã áp đặt lên thực tại. Đó là sự phóng xuất thực tại ra khỏi những ràng buộc giả tạo và ngẫu nhiên, và không bác bỏ thực tại, tánh không (*sūnyatā*) là phủ định của phủ định, thế nên nó là tái khẳng định đặc tính tích cực vô hạn và không thể diễn đạt của Thực tại (*Real*).

## VI. PHẢI CHẴNG TÁNH KHÔNG LÀ HỌC THUYẾT?

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

Phê bình đầu tiên được xem xét ở chương mở đầu là: làm thế nào

sự phê phán là khả dĩ khi không có lập trường; sự phản bác hiện thời, chính phê phán tự nó là lập trường. Một lập trường như vậy cũng được xem là đối nghịch với lập trường khác. Cả hai phản bác này đều phát xuất từ hiệu lầm chung về bản chất biện chứng pháp. Phản bác cho rằng tánh không (*sūnyatā*) tự nó là học thuyết cũng gần như phản bác đối với Phệ-đàn-đa (*Vedānta*). Cho rằng khi thể giới được mở ra và khép lại như là ảo hóa, thì cái như huyễn như hóa (*mithyatva*; *illusoriness*) đó sẽ đại biểu cho cái có thực, có thể là cái thực phủ định chống lại Brahman. Đây là điều được suy gẫm để chiến đấu với Tuyệt đối luận (*Absolutism*)—vì Tuyệt đối luận là phải đương đầu với một Tuyệt đối luận khác.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Phệ-đàn-đa (*Vedānta*) đã sử dụng đáng kể trạng thái diệt tận vô minh (*avidyā-nivṛtti*; *cessation of avidyā*) hay là sự huyễn ảo của thể giới (*prapañca-mithyatva*). Phải chăng diệt tận vô minh là một sự kiện khác nữa, khác biệt với Brahman cũng như khác với thể giới, một dạng phạm trù thứ 5 ngoài hữu, vô, diệc hữu diệc vô, phi hữu, phi phi hữu (*pancama-prakāra avidyā-nivṛttih*) hay là đồng nhất với Brahman? Quan điểm thứ nhất được tán thành bởi một vài luận sư Phệ-đàn-đa (*Vedānta*), (xem *Siddhānta-leśa*), và Maṇḍana Mīśra xem sự diệt tận thể giới là sự kiện tiêu cực chứ không phải là sự kiện tích cực, do vậy nên đã không chống lại Nhị nguyên luận tích cực của Brahman (*bhāvādvaita*). Xem Hiriyanna (*J.R.A.S.*, April 1923 và Jan. 1924), Dẫn nhập của M. M. Kuppaswami Śāstri cho *Brahma Siddhi*, pp. XI ff.

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

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

---

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

xương một loạt lý thuyết đệ quy (regressive) về tánh không (sūnyatā).

Biện chứng pháp là sự phản tỉnh hay ý thức tự phản tỉnh về trạng thái trước đó của sự suy đoán mang tính giáo điều (dogmatic speculation), tức Lí tính (reason; dṛṣṭi). Trạng thái tâm thức chỉ tương tục trong thời gian chứ không nhất thiết phản ánh trạng thái tâm thức trước đó. Nội dung hai trạng thái phải là đồng nhất; nếu không, chúng sẽ không tương ứng với nhau. Tuy vậy, tình trạng phản tỉnh không phải là lặp lại của cái kia. Nội dung tương tự được duyệt lại kỹ càng và trong sáng hơn. Nhận thức phản quán (Reflective awareness) của Lí tính (Reason), và đây là tánh không (sūnyatā), là thuộc về tầng bậc cao của ý thức. Thế nên chỉ riêng nó mới có thể là sự duyệt xét các quan điểm. Phê phán chẳng gì khác hơn là đảo ngược lại các học thuyết từ trong ra ngoài.<sup>1</sup>

Đề giữ cho luận điểm Tánh không (sūnyatā) (biện chứng pháp) không thêm thắt bất cứ điều gì mà nó phân tích, cũng không khác với đối tượng phân tích, điều đó đã được phát biểu rất nhiều lần trong *Bát thiên Bát-nhã tụng* (*Aṣṭasāhasrikā-prajñā-pāramitā*)<sup>2</sup> hay *Tiểu phẩm bát-nhã* và các kinh *Bát-nhã ba-la-mật-đa* (*Prajñā-pāramitā*) khác, *sắc bất dị không, không bất dị sắc* (rūpaṃ sūnyam, sūnyatātiva rūpaṃ), và tương tự đối với sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Nếu tánh không (sūnyatā) khác với chúng, thì hiện tượng giới sẽ chẳng phải là *không* (sūnya), tức vô tự tánh (devoid

---

<sup>1</sup> Lập luận của luận điểm này là, Tánh không (sūnyatā) là Nhận thức phản quán (Reflective awareness) về học thuyết; sự phản quán không thể hiểu được ngoại trừ khi phân tích nội dung của tình trạng trước đó (học thuyết): có nghĩa là chẳng phải có một dung khác cũng chẳng phải thêm thắt điều gì, mà chỉ là sự phơi mở, duyệt lại hay làm sáng tỏ nội dung đã có. Sự phơi mở này không thể thực hiện được nếu nội dung được phân tích hoàn toàn bất khả phân. Phân tích (viveka/ parikṣā; analysis) này chỉ thực hiện được nếu những yếu tố được phân tích là không tương hợp nhau. Thế nên Ý thức phản tỉnh hay phân tích có nội dung đồng nhất với trạng thái trước đó, nhưng nó hiển lộ tính bất tương xứng nội tại và thế nên nó thuộc về tầng ý thức cao hơn.

<sup>2</sup>\* Còn gọi *Tiểu phẩm bát-nhã*

of essential reality).<sup>1</sup> Do thể luân hồi (saṃsāra) chính là niết-bàn (nirvāṇa), không có dấu vết sai khác gì giữa chúng khi Long Thụ tuyên bố.<sup>2</sup> Niết-bàn là *thực tướng (reality)* của luân hồi hay ngược lại, luân hồi chính là *huyễn tướng (saṃvṛti; falsity)*<sup>3</sup> của niết-bàn. Niết-bàn là luân hồi không sinh không diệt.<sup>4</sup> Khác nhau giữa luân hồi và niết-bàn là *do cách nhìn của chúng ta về vấn đề*. Đó thuộc về nhận thức luận (epistemic) chứ không phải thuộc về siêu hình học.

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

---

<sup>1</sup> na ca śūnyatā bhāvād vyatirikṭā, bhāvasyaiva tat-svabhāvatvād; anyathā śūnyatāyā bhāvād vyatireke dharmānām niḥsvabhāvatā na syāt. niḥsvbhāvatā tat-svabhāva iti sādhitam prak. BCAP pp. 416-7.

<sup>2</sup>\*na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam |na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam || MK 25-19

涅槃與世間 無有少分別 世間與涅槃 亦無少分別①⑨

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

nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsāraṇasya ca |

na tayor antaram kiṃcit susūkṣmam api vidyate || MK 25-20

涅槃之實際 及與世間際 如是二際者 無毫釐差別②⑩

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

<sup>3</sup>\*Hán: thác ngộ hóa 錯誤

<sup>4</sup> ya ājavamjavībhāva upādāya pratītya vā |

so 'pratītyānupādāya nirvāṇam upadīsyate || MK 25,09

受諸因緣故 輪轉生死中 不受諸因緣 是名為涅槃③⑪

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

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

chủ thể *phát biểu*, không thể rơi vào điều *được phát biểu*). Nhưng không thể gạt nó ra ngoài; vì nó là một lập trường (*theo giả thiết*),<sup>1</sup> nên nó phải được bao hàm trong cái tất cả vì sự hoàn chỉnh.<sup>2</sup> Điều đã được dự đoán là không giải thích được, vì tiền đề mà chúng ta khởi đầu, phát biểu về tất cả lập trường chính nó đã là một lập trường—là sai lầm. Phương pháp đúng đắn là xem tính phổ quát như không rơi vào phạm vi phán đoán. Tương tự như vậy, tự thức phản tỉnh (self-conscious awareness) về *tất cả* quan điểm, hay Lí tính (Reason), tự nó không được xem là quan điểm. Do vậy tính phổ quát chân thực không phải là một quan niệm (view-point; *drṣṭi*);<sup>3</sup> và ngược lại mọi quan niệm và lập trường đều là đặc thù chứ không phổ quát.

Trung quán rất tâm đắc khi đưa ra chân nghĩa quán sát được đề xuất ở trên bằng phát biểu: ‘Tánh không (*sūnyatā*) được diễn đạt bởi Đức Phật (Jinas; Buddhas) là phương thức đưa đến giải thoát; quả thực không có thuốc chữa nếu người nào xem tánh không (*sūnyatā*) là một kiến chấp.’<sup>4</sup> và theo Nguyệt Xứng (Candrakīrti) trong *Minh cú luận (Prasannapadā)*:

‘Nhu thể có người nói, tôi không có gì cả, thì người kia liền bảo,

---

<sup>1</sup>\* Latin: *ex hypothesi*

<sup>2</sup> Vấn nạn là, khi đưa ra một phát biểu về lập trường, đó chính là sự lĩnh hội về nó chứ không phải là bị lĩnh hội; thế nên nó *không thể bị bao hàm trong lập trường*, vì như thế có nghĩa là nhầm lẫn giữa người biết và cái được biết (knowing and the known; *karma-kartr-virodha*); cũng không thể loại trừ khỏi ‘tất cả’, vì như thế sẽ làm cho phát biểu của chúng ta ít mang tính phổ quát; vì phát biểu, bản thân một lập trường (theo giả thiết), thì không bao hàm trong ‘tất cả’. Không thể tránh được việc sử dụng vị ngữ cho dù hành vi phát biểu được thấy là bị bao phủ bởi hành vi tiếp theo của sự lĩnh hội; vì điều này sẽ lập lại vấn nạn mà không cách nào tháo gỡ được.

<sup>3</sup>\* Hán: kiến見

<sup>4</sup>*sūnyatā sarvaḍṣṭīnām proktā niḥsaraṇam jinaiḥ | yeṣāṃ tu sūnyatāḍṣṭis tām asādhyān babhāṣire || MK13,08*  
大聖說空法 為離諸見故 若復見有空 諸佛所不化  
*Đại thánh nói pháp không, Vì để lìa kiến chấp. Nếu lại thấy có không, Chư Phật khó hóa độ*

hãy đem cái không có gì đó cho tôi đi.<sup>1</sup>

Kinh văn khác phát biểu rằng nên thận trọng với tánh không (sūnyatā); nếu hiểu lầm có thể gây nguy hiểm rất lớn, giống như là bắt rắn sai lầm đằng đuôi.<sup>2</sup> Chúng ta được cảnh báo rõ ràng không được xem tánh không (sūnyatā) là học thuyết hay là lý luận. Xin trích dẫn một đoạn trong *Ca-diếp sở vấn kinh (Kāśyapa Parivarta)*:

‘Này Ca-diếp, người nào hiểu lầm tánh không (sūnyatā) là phủ định, Như Lai cho đó là người đáng thương, là lầm lạc không thể sửa đổi được... Thà có chấp ngã (substance-view; pudgala-dṛṣṭi) lớn như núi Tu-di hơn là là khởi kiến chấp về không (Sūnyatā-view) của đoạn diệt luận (abhāvābhiniśinah; nihilism). Tại sao như vậy? Này Ca-diếp, trong tất cả các kiến chấp, tánh không (sūnyatā) là thuốc giải độc. Như Lai gọi người ấy không thể chữa trị được vì người ấy chấp lầm tánh không (sūnyatā) như là học thuyết (dṛṣṭi). Cũng như thuốc là để chữa trị cho người bệnh, để giúp điều chỉnh những rối loạn trong cơ thể, nhưng nếu thuốc ấy lưu giữ trong dạ dày. Này Ca-diếp, ý ông nghĩ sao? Người bệnh có thể được chữa lành chăng?... Cũng vậy, Này Ca-diếp, tánh không (sūnyatā) là để hóa giải mọi kiến chấp giáo điều, nhưng nếu anh ta sinh khởi kiến chấp về Không như là một học thuyết thì Như Lai tuyên bố là không thể chữa trị được.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> yo na kimcid api paṇyam dāsyāmity uktaḥ, sa ced 'dehi bhos tad eva mahyam na kimcin nāma-paṇyam' iti brūyāt, sa kenopāyena śakyah paṇyābhāvam grāhayitum. MKV. pp. 247-48.

<sup>2</sup> vināśayati durdṛṣṭā sūnyatā mandamedhasam |  
sarpō yathā durgrhīto vidyā vā duṣprasādhitā || MK\_24,11  
不能正觀空 鈍根則自害如不善咒術 不善捉毒蛇(11)  
*Không thể chánh quán không, Độn căn tất tự hại.*  
*Như không khéo chủ thuật, Không khéo bắt rắn độc.*

<sup>3</sup> *Kāśyapa Parivarta*, p. 97; sec. 65. Còn có trích dẫn trong MKV, pp. 248-9.

## CHƯƠNG VII

### SỰ VẬN DỤNG CỦA BIỆN CHỨNG PHÁP



Vận dụng biện chứng pháp vào một vài phạm trù tư tưởng quan trọng như quan hệ nhân quả, sự chuyển động, thể tính và phẩm đức, tự ngã, là có thể được xem xét. Điều này sẽ mở bày cho thấy tiến trình của biện chứng pháp, và giúp chúng ta trong việc hiểu rõ giá trị của nó như là một nguyên tắc tư duy của phê phán. Thực tế, lẽ ra điều này phải được tiến hành chu đáo trước khi khảo sát chung về biện chứng pháp; nhưng do tầm quan trọng của sự trình bày có thứ lớp nên phải đảo ngược. Không thể nào tận dụng hết mọi ứng dụng cụ thể của biện chứng pháp hay thậm chí liệt kê những lĩnh vực chung bằng bất kỳ phép đo lường tương xứng nào. Ứng dụng sẽ rất nhiều và đa dạng tùy theo đối tượng bị phê phán và những xu hướng gọi mở sự phê phán. Trong một hệ thống triết học mà tất cả đều mang tính biện chứng, thì tiến trình hay sự phát triển đều không thể được đo lường bằng những thuật ngữ chất chồng thêm về lí luận, mà bằng sự phê phán mức độ chống lại những hệ thống triết học và học thuyết đặc thù từ thời đại này đến thời đại khác. Vốn không có nội dung riêng cho chính mình, biện chứng pháp Trung quán tự nhận lấy khuynh hướng của mình từ việc phê phán tư tưởng con người qua mỗi giai đoạn lịch sử. Biện chứng pháp đảm nhiệm chức năng triết học rất cao trong việc phân tích ‘*tiền giả thiết tuyệt đối; absolute pré-suppositions*’<sup>1</sup> của tư tưởng. Với việc phân tích, ứng dụng biện chứng pháp sẽ không bổ sung cho sự phỏng đoán, mà chỉ khiến chúng ta nhận biết về chúng.

Chính Long Thụ đã áp dụng biện chứng pháp chống lại hệ thống A-tỳ-đạt-ma-giáo lý Ngũ uẩn (doctrine of Elements). Căn bản

---

<sup>1</sup>\* Hán: tuyệt đối tiền thiết 絕對前設



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

Tối Nguyệt Xứng (*Candrakīrti*), không chỉ đối lập với hệ thống triết học Bà-la-môn một cách rõ nét hơn, mà còn bắt gặp một vài trào lưu triết học mới bị phê phán. Vài nơi cả trong *Minh cú luận* (*Prasannapadā*) và *Nhập Trung quán* (*Madhyamakāvātāra*),<sup>1</sup> Duy thức tông cũng bị phê phán; lập trường Trung quán được duy trì như là giáo pháp chân thật trên nền tảng suy lý (*yukty*) và kinh văn (*āgamābhyām*)<sup>2</sup>. Phê phán của biện chứng pháp trở lại phê phán tính mâu thuẫn cất chứa trong chính Trung quán, chống lại khuynh hướng Tự lập luận chứng (*Svātantra*)<sup>3</sup> của Thanh Biện (*Bhāvaviveka*).<sup>4</sup> Đến Tịch Thiên (*Śānti Deva*) chúng ta thấy sự phê phán rõ nét hệ thống triết học Bà-la-môn cũng như Duy thức.<sup>5</sup> Điều này cho thấy rằng thời kỳ giữa Nguyệt Xứng (*Candrakīrti*) và Tịch Thiên (*Śānti Deva*), trường phái Duy thức (*Vijñāna-vāda*)

---

<sup>1</sup>入中論, Candrakīrti (560-640).

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

<sup>2</sup> *yukty-āgamābhyām*; *yukty*; suy lý 推理; *āgamābhyām*; thánh giáo, giáo pháp, thánh ngôn.

<sup>3</sup>\*S: Svātantra; E: speculative, tư biện, suy đoán. Hán: 自立論證派

<sup>4</sup> MKV. pp. 14 ff, 36ff., 196ff., 351ff.

<sup>5</sup> BCA. pp. 389 ff. và 523 ff.

đang có ưu thế. Tịch Hộ (Śāntaraksita)<sup>1</sup> và đệ tử của ngài là Liên Hoa Giới (Kamalaśīla)<sup>2</sup> đã có chú ý đặc biệt đến các lập luận của Phái Chính lý (Nyāya) cũng như của Kỳ-na giáo (Jaina). Duy thức được thừa nhận, và ngay cả giáo lý tự chứng (sva-samvedana; self-awareness) cũng được thiết lập. Tuy nhiên, lực phê phán của trường phái này nhắm vào chống lại triết học Di-man-sai (Mīmāṃsā), đặc biệt là chống lại lập luận của Kumārila<sup>3</sup> trong bộ luận Ślokavārttika. *Nhiếp chân thật luận (Tattvasaṃgraha)*<sup>4</sup> cũng chứa đựng sự bác bỏ hệ thống triết học thuộc Áo nghĩa thư (Aupanīśada)<sup>5</sup> và Phạm thanh luận (Śabda-Brahma).<sup>6</sup> Những ứng dụng tiếp theo của biện chứng pháp đối với các hệ thống triết học cho thấy những khuynh hướng và điểm nhấn mà triết học là chủ đề chính ở Ấn Độ qua nhiều thời đại.

## II. PHÊ PHÁN NHÂN QUẢ LUẬN

*Căn bản Trung quán luận tụng (Mādhyamika Kārikā)* và các bộ

---

<sup>1</sup>\* Hán: 寂護. Các trú tác của Tịch Hộ:

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

<sup>2</sup>Hán: 蓮華戒

<sup>3</sup>\* Hán: 瞿-摩-利-迦 鳩摩利羅. Luận sư Ấn Độ, trường phái triết học Di-man-sai (Mīmāṃsā). Thuộc hệ thống Thực tại luận (realism). Luận giải của ông có ảnh hưởng lớn đối với triết học đương thời, đặc biệt Tuyệt đối luận của triết học Phê-đàn-đa (Vedānta). *Ślokavārttika* là bộ luận quan trọng của triết học Di-man-sai (Mīmāṃsā). Các luận giải chính của ông gồm có *Ślokavārttika*; *Tantravārttika*; *Thupīkā*. Hiện còn lưu hành bộ chú sớ (*Bhaṣya*) xưa nhất.

<sup>4</sup>\*Hán: 攝真實論

<sup>5</sup>\* Hán: Duy Áo nghĩa thư chủ nghĩa 唯奧義書主義.

<sup>6</sup>\* Hán: Thanh trung hữu phạm 聲中有梵.

luận khác của Trung quán đều mở đầu với phê phán nhân quả.<sup>1</sup> Đây là vấn đề trọng tâm trong triết học Ấn Độ. Quan niệm quan hệ nhân quả trong một hệ thống triết học biểu lộ chủ trương về luận lý của toàn bộ hệ thống. Có một nguyên do đặc biệt tại sao Trung quán chú ý đến mối tương quan nhân quả. Toàn bộ tư tưởng đạo Phật xoay quanh trục *Duyên khởi* (*Pratītya samutpāda*), hệ thống triết học Trung quán đã phân giải lý Duyên khởi như là tánh không (*sūnyatā*).<sup>2</sup>

Phê phán về quan hệ nhân quả tất yếu phải là phê phán về quan điểm được các hệ thống triết học chủ trương. Mối tương quan này không liên quan trực tiếp với quan hệ nhân quả trên hiện tượng; đó là việc của khoa học và nhận thức thông thường. Triết học chỉ có thể đem đến sự giải thích cho hiểu biết của chúng ta về hiện tượng; dữ liệu của triết học không phải là những sự kiện thô, mà là những sự kiện đã được điều phục đến mức độ hợp nhất và tổng hợp bởi tri thức vận dụng trong khoa học. Khoa học định hình luật tắc: nó giảm từ dữ liệu giác quan (*sense-data*)<sup>3</sup> theo thứ tự thông qua sự áp dụng những hình thức hay phạm trù thích nghi. Triết học nỗ lực đạt đến một dạng hợp nhất cao và lớn hơn, mà Lí tính khả dụng.

---

<sup>1</sup> Tầm quan trọng của vấn đề này có thể được đánh giá từ suy xét vài phẩm trong *Trung quán luận tụng*. Phẩm I: Quán nhân duyên (*Pratyaya parīkṣa*), Phẩm XV: Quán Hữu vô (*Svahāva parīkṣa*), Phẩm XX: Quán nhân quả (*Sāmagrī*) và Phẩm XXI: Quán Thành hoại (*Sambhava parīkṣa*) đều trực tiếp đề cập đến vấn đề này với đầy đủ chi tiết, trong khi vài phẩm khác đề cập những ứng dụng thực tiễn đối với khổ (*dukkha*), trói buộc và giải thoát (*bandha mokṣa*), hành (*saṃskāra*; motive forces), tác giả và hành vi (*karma-kartā*; doer and the deed).

<sup>2</sup> *yaḥ pratīyasamutpādaṃ paśyātīdaṃ sa paśyati | duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgam eva ca || MK\_24,40.*

是故經中說 若見因緣法 則為能見佛 見苦集滅道<sup>④</sup>

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

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

<sup>3</sup> \* Hán: trần cảnh 塵景

Ngoại trừ những nhà Duy vật luận (svabhāvavādins)<sup>1</sup> chủ trương vạn vật sinh khởi ngẫu nhiên (chance-origin), không có một hệ thống triết học nghiêm túc nào ở Ấn Độ bác bỏ quan hệ nhân quả hay cho điều ấy như là tính chủ quan; có nghĩa là được hình thành thông qua thói quen và khái niệm liên tưởng, do vậy chỉ là có thể xảy ra. Các hệ thống triết học Phật giáo, Kỳ-na giáo và Bà-la-môn đều tàn thành nguyên lý nhân quả như là chi phối mọi hiện tượng. Mỗi hệ thống đều giải thích theo cách riêng của mình, và tất cả các hệ thống đó, trước sự ra đời của Trung quán, đã xem nguyên lý nhân quả này là Thực tại tuyệt đối (ultimately real), là đặc trưng của tính thể vô vi (unconditioned noumenon). Như vậy, vấn đề được hạn định cho Trung quán là Cru-ma-la-thập rằng quan hệ nhân quả và các phạm trù khác đều chỉ có giá trị trong kinh nghiệm; nó đan kết nhau để cấu thành thế giới hiện tượng. Nhưng về phương diện *chân thể* (*tattva; noumenon*), thì đó chỉ là những quy kết–vọng tưởng phân biệt (*vikalpa*). Theo ngôn ngữ của trường phái triết học Kant, chúng ta có thể nói rằng các phạm trù là thực trong thế giới thường nghiệm, nhưng là những ý niệm trong thế giới siêu nghiệm (chủ quan, hư huyền). Kết luận này Trung quán thiết định bằng cách chỉ ra rằng tất cả mọi phương cách hữu hiệu để các phạm trù này có thể được nhận biết dưới hình thái đồng nhất, dị biệt, hay cả hai, hay chẳng phải cả hai, đều là bí ẩn với nhiều mâu thuẫn. Điều này tỏ bày tính tương đối và giới hạn của nó đối với thế giới hiện tượng.

Đối với Kant, vấn đề trước hết là mình chứng thực tại thường nghiệm, tính tiên nghiệm (a priority) của quan hệ nhân quả, vấn đề thực thể, v.v... khác với luận điểm của Hume, ông giảm trừ các ý niệm đó thành khái niệm liên tưởng và thói quen. Đối với Hume, quan hệ nhân quả, v.v... là không có giá trị (mang tính chủ quan), thậm chí thuộc về kinh nghiệm, thực sự không thuộc về hiện tượng. Do vậy, quan điểm của ông tuyên chiến chống lại khoa học và nhận thức thông thường. Người ta đã chỉ ra rằng dù đạo Phật mới nhìn qua có vẻ giống như quan điểm của Hume, những điểm này được hạn định trong tuyên bố những vật hiện hữu là thực thể

---

<sup>1</sup>\*Hán: Tự hữu luận 自有論.

cực vi hữu hạn. Không giống như Hume, Phật giáo thừa nhận quan hệ nhân quả như là nguyên lý phổ quát và khách quan, còn có giá trị tuyệt đối thì nằm trong phạm trù vô vi. Ngay cả đối với ý niệm thực thể (linh hồn), Phật giáo chủ trương rằng khởi nguyên của nó không thuộc thường nghiệm, không có khởi đầu như là vô minh (hữu thân kiến; satkāya-dṛṣṭi).<sup>1</sup> Nên đối với Kant, có một nhiệm vụ song trùng: chứng tỏ các phạm trù nhận thức là tiên nghiệm (điều này ông thực hiện trong *Phân tích; Analytic*), và rồi cho thấy rằng điều ấy chỉ có giá trị trong thế giới hiện tượng và không phải là cấu trúc bản thể. Điều này ông làm trong *Biện chứng pháp Siêu nghiệm (Transcendental Dialectic)*

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

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

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

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

---

<sup>1</sup>\*有身見; S: satkāya-dṛṣṭi; P: sakkāya-diṭṭhi. Kiến chấp về ngã, không thể vượt thoát ra khỏi ý niệm về *Ngã* và *Ngã sở*. Gọi tắt là Thân kiến 身見. Phiên âm là Tát-ca-da kiến 薩迦耶見. Đây là một trong 4 kiến chấp liên hệ đến mặt-na thức 末那識.

4. Quả chẳng do cả hai yếu tố trên.<sup>1</sup>

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

Một vài luận điểm đã được nêu ra trong chương trước. Những luận điểm bổ sung và phân bác sẽ được cứu xét ở đây. Phần trước đã nêu ra rằng không có cái gì thuần túy là *tự sinh* (*utpāda-vaiyarthyāt; self-duplication*); vì sinh ắt có nghĩa là thay đổi, là sự đột khởi của một yếu tố hữu dụng mà trước đó chưa có. Tiến trình sinh khởi sẽ vô cùng tận nếu tự sinh (*anavasthā-prasanga-dośāc ca*). Trong sự tự trở thành (self-becoming) đó, cái gì ngăn cản hạt giống tự nhân đôi, lập đi lập lại nhiều lần (*ad nauseum*)<sup>2</sup> mà không phải lần lượt trải qua sự nảy mầm, ra lá, ra hoa, kết trái, v.v...?

Người ta có thể nỗ lực phát triển quan điểm này bằng phát biểu rằng một thực thể đã hàm tàng ngay khởi đầu, rồi nó trở thành hiện thực, và có một sự khác biệt của hai trạng thái, không phải từ bản thể, giữa nhân và quả. Nếu như nhân (cause) đã thành tựu sẵn (*niṣpanna*), thì sự tái sinh chính nó là không có mục đích.<sup>3</sup> Lại nữa, thực thể mới được sinh ra đó, là một thực thể khác, không thể đồng nhất với nhân (cause). Còn nếu nhân một phần hiện thực,

---

<sup>1</sup> MK. I, I ; MA. VI, 8 (p. 7) : BCAP. 355 ff.

\* na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ |  
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke cana || MK. 1,01  
諸法不自生 亦不從他生 ; 不共不無因 是故知無生 ③

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

<sup>2</sup>\**Ad nauseum* thuật ngữ Latin, có nghĩa *lập đi lập lại nhiều lần*.

<sup>3</sup> BCAP. pp. 355-56; TSP. pp. 23 ff; MKV. pp. 14 và 22.

một phần tiềm ẩn, thì vật thể không phải là dạng đồng nhất; nó sẽ có hai bản chất đối lập. Nếu nhân (cause) hoàn toàn tiềm ẩn (chưa thành tựu; *anīspanna*), thì vật thể chưa tự biểu hiện chính nó để thành hiện thực phù hợp với bản chất riêng của nó; yếu tố tác dụng (efficient cause)<sup>1</sup> qua đó vật thể chưa hình thành bây giờ trở nên hiện thực ắt phải khác với nó. Và nếu nó đã có yếu tố tác dụng (efficient cause) cho sự thay đổi ngay trong chính nó, thì sẽ không cần trạng thái trong đó nó duy trì hoàn toàn tính tiềm ẩn. Bởi vì, khi có tất cả điều kiện cần và đủ cho sự sinh khởi trong chính nó (có nghĩa là nếu nhân tự có sẵn, tự cung cấp như trong học thuyết Nhân trung hữu quả hay Nhân quả đồng nhất là hợp lý), thì nó vẫn tiếp tục ở trong trạng thái tiềm ẩn qua một thời gian đáng kể, rồi hoặc nó không sinh ra cái gì cả; hoặc tồn tại độc lập đối với các yếu tố ngoại vi. Điều này khiến phải từ bỏ quan niệm tự sinh (self-causation). Phê phán này rất thích đáng đối với quan niệm Nguyên lý vật chất (Prakṛti) của triết học phái Số luận (Sāṃkhya).

Điều gì đã khiến cho nó chuyển từ trạng thái thuần túy tiềm ẩn (*sāmyāvasthā*) sang dạng biểu hiện. Dù triết học phái Số luận (Sāṃkhya) cố gắng lờ đi sự kiện này, nhưng đó là sự hiện diện của Nguyên lý tinh thần (*Thần ngã; Puruṣa*) mà, khi phân tích rất ráo, nguyên lý này đã cung cấp những yếu tố phiên trực để đặt Prakṛti trong tiến trình chuyển biến, rất giống chọc thùng đập nước để cho nước chảy.<sup>2</sup>

Nếu nhân và quả đồng nhất, làm sao một bên hoạt động như nhân và bên kia hoạt động *như quả*.<sup>3</sup> Bản chất của nó là khác nhau. Định đề nào đúng với bên này thì sẽ không đúng với bên kia. Sự phân biệt nhân và quả sẽ không làm được ngoại trừ trên nền tảng những ý niệm dị biệt; nếu không, thì chỉ là phân biệt (distinction) chứ không có sai biệt (difference).<sup>4</sup> Như Long Thụ đã nói: ‘Sự

---

<sup>1</sup> \*Hán: tác dụng nhân 作用因.

<sup>2</sup> Ví dụ tương tự được nêu ra trong *Yoga Sūtra*, IV 3.

<sup>3</sup> na hi yad yasmād avyatiriktaṃ tat tasya kāryaṃ kāraṇaṃ vā yuktadi, bhinnalakṣṇatvāt kāryakāraṇayoh. anyathā hīdaṃ kāryaṃ idaṃ kāraṇaṃ vety asamkīṛṇa-vyavasthā katham bhavet. TSP. p. 22.

<sup>4</sup> MA. VI. 13.

đồng nhất nhân quả (hành vi và kết quả) là hoàn toàn không xảy ra được; nếu như thế, thì sẽ không có sự khác biệt giữa người tạo tác và vật được tạo ra.<sup>1</sup> Thực tế, nếu thừa nhận thuyết nhân quả đồng nhất (satkārya-vāda), về phương diện luận lý sẽ dẫn đến sự thủ tiêu mọi dị biệt. Toàn thể vũ trụ phải sụp đổ thành một đồng vô hồn, vô sắc.<sup>2</sup>

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

Trên phương diện luận lý, nếu quan niệm *tự sinh* (self-becoming) dẫn đến sự thủ tiêu dị biệt và tập trung tất cả nhân thành một, thì quan niệm *tha sinh* (production from another), về mặt luận lý sẽ dẫn đến dị biệt tuyệt đối và giải tán các nhân. Một thực thể đơn độc không bao giờ có thể là nhân (na hy ekam ekasmāt). Có bốn loại nhân (*cause*), đứng ra là *điều kiện* (*pratyaya; condition*),<sup>3</sup> thường được liệt kê trong các luận thư A-tỳ-đạt-ma, và đây là những chi tiết bị phê phán bởi *Trung quán luận tụng*.<sup>4</sup> Bốn nhân là

---

<sup>1</sup> hetoḥ phalasya caikatvaṃ na hi jātūpapadyate |  
hetoḥ phalasya cānyatvaṃ na hi jātūpapadyate || MK\_20,19

因果是一者 是事終不然因果若異者 是事亦不然⑲

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

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

ekatve phalahetvoḥ syād aikyaṃ janakajanyayoḥ |

prthaktve phalahetvoḥ syāt tulyo hetur ahetunā || MK\_20,20

若因果是一生及所生一若因果是異因則同非因⑳

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

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

<sup>2</sup> anyathā bhedavyavahāroccheda eva syāt. tataś ca sattvarajastamasām caitanyānām ca parasparaṃ bhedābhyupagamo nimibandhana eva syāt. sarvam eva ca viśvam ekarūpaṃ syāt. tataś ca sahotpattivinaśa-prasangah, eka-yogakṣema-lakṣaṇatvād abheda-vyavasthānasya . v.v... TSP. p. 23.

<sup>3\*</sup> Hán: *duyên* 缘.

<sup>4</sup> AKV. p. 231 ff., AK. II, 61. catvāraḥ pratyayā uktāḥ. MK. 1, 2.



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

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

1. hòa hợp (samavāyi),<sup>1</sup>
2. phi hòa hợp (asamavāyi), và
3. tướng (nimitta).<sup>2</sup>

vốn là tất yếu và bất biến trong sự phát sinh mọi kết quả. Nó cũng chẳng tương đồng với sự phân loại 4 nhân của trường phái triết học Aristote. Nhân (hetu)<sup>3</sup> chính là nguyên nhân trực tiếp (direct cause) tương ứng với vài phương diện vật chất hay là *nhân duyên hòa hợp (samavāyi kāraṇa)*. Nó được định nghĩa là *nirvarttako hetuḥ-trực tiếp đưa đến kết quả*; hạt giống sinh ra mầm được viên dẫn như là ví dụ. Thường có 6 loại nhân<sup>4</sup> được nêu ra.<sup>1</sup> Sở duyên

---

<sup>1</sup>\* Hán: kết hợp 結合, hòa hợp 合, tương tục 相續

<sup>2</sup>\*Hán: tướng相, mục đích目的, mục tiêu目標, sự事, nghĩa義, nhân tướng 因相.

<sup>3</sup> Thực sự không có khác biệt gì nhiều giữa *hetu (nhân)* và *pratyaya (duyên)* ngoại trừ do 1 điểm nhấn mạnh nào đó. Xem AKV (p. 188).

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

duyên (ālambana) chính là điều kiện khách quan (ālambana) xảy ra như là nguyên nhân trong việc sản sinh tri thức (citta; knowledge) và tâm sở (caitta; mental). Tất cả các pháp hữu vi (saṃskṛta) và vô vi (asaṃskṛta) đều là Sở duyên duyên (ālambanapratyayā).<sup>2</sup> Đẳng vô gián duyên (samanantara) chỉ đóng vai trò phân nào trong việc tạo ra tâm sở (mental). Chính sát-na ngay trước lúc dừng bật đã tạo ra trạng thái tâm sở tiếp theo.

Theo *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận* và Luận thích (Vyākhyā) của nó (*Sphuṭārthā*), đẳng vô gián duyên (samanantara) chỉ có thể áp

---

<sup>1</sup> AK. II, 49. kāraṇaṃ sahabhūś caiva sabhāgaḥ samprayuktakaḥ ; sarvatrago vipākākhyah ṣaḍvidho hetur iṣyate. AKV. pp. 188-9.

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

<sup>2</sup>ālambana pratyayo'pi sarvadharmā iti mano-vijñānapeksyā. AKV. p. 236.

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

dụng trong trường hợp tâm và tâm sở.<sup>1</sup> Nhưng từ sự phê phán về nhân này của Long Thụ và Nguyệt Xứng (Candrakīrti), thì càng hợp lý hơn để chủ trương rằng đấng vô gián duyên (samanantra) được hiểu như là sát-na chấm dứt trước đó của nhân (kāraṇanirodha),<sup>2</sup> giống như trường hợp hạt giống phải chết đi để nảy ra mầm. Ví dụ được nêu ra và luận điểm phê phán đã làm cho cách giải thích này rõ ràng.<sup>3</sup>

Tăng thượng duyên (adhipati pratyaya) là ảnh hưởng<sup>4</sup> trực tiếp mà pháp này tác động lên pháp kia. Đó không phải là điều kiện chi phối, như các luận sư Thượng toạ bộ giải thích thuật ngữ này sát theo kinh văn như vậy, mà còn là nhân bao trùm và phổ quát. Bất kì pháp nào (sarvaḥ dharmah) cũng tạo ảnh hưởng đến các pháp khác ngoại trừ chính nó. Thế nên nó đồng nhất với năng tác nhân

---

<sup>1</sup> AK. (II, 62) định nghĩa đấng vô gián duyên như sau:

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

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

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

<sup>2</sup>\* Hán: nhân diệt hoại 因滅壞

<sup>3</sup> MK. I, 9. anutpanneṣu dharmeṣu nirodho nopapadyate; nānantaram ato yuktaṃ niruddhe pratyayaś ca kaḥ. Nguyệt Xứng (Candrakīrti) nói: ‘tatra kāraṇasyānantaro nirodho kāryasyotpāda-pratyayaḥ samanantara-pratyayalakṣanam,’ và đưa ra ví dụ hạt giống (bīja nirodhah).

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

<sup>4</sup> sarvaḥ saṃskṛtā-saṃskṛtaḥ sarvasya saṃskṛtasya svabhāva-varjyasya sālambanasyānālambanasya ca pratyayo'dhipati-pratyayaḥ. AKV, p. 236.

(kāraṇa hetu), được định nghĩa là tất cả, ngoại trừ chính nó.<sup>1</sup> Như thế Tăng thượng duyên (adhipati pratyaya) có phạm vi rộng lớn hơn các duyên khác, kể cả sở duyên duyên chỉ với điều kiện là hiện tượng tinh thần. Nó là một dạng cộng hiện nhân (co-present cause),<sup>2</sup> và chính trên cơ sở này mà bị phê phán bởi Trung quán.

Trong bốn loại duyên khiến sinh khởi tâm và tâm sở, ngoại trừ trường hợp hai loại định vô phân biệt (nirvikalpa),<sup>3</sup> mà trong đó không có đối tượng khách quan (sở duyên duyên; alambana pratyaya). Chỉ hai duyên, nhân duyên (hetu) và tăng thượng duyên (adhipati pratyaya), điều kiện vật chất và hiện tượng vật chất, bao hàm ảnh hưởng gọi là tâm bất tương ưng hành pháp (citta-viprayukta dharma). Sở duyên duyên và đẳng vô gián duyên (samanantara pratyaya), vì lí do đã nêu ra, không thể áp dụng cho các sự kiện phi-tâm thức (non-mental).<sup>4</sup> Các thần (God), nguyên lý vật chất (prakṛti), thời gian (kāla), cơ hội (chance) và những thứ khác đều là vô nhân (non-causes), vì chúng không thể giải thích được cho thứ lớp, sự kế tục, tính dị biệt hay đồng nhất của tiến trình thế giới. Đây là điểm tương đồng với Trung quán.<sup>5</sup>

Luận điểm nổi tiếng trong lý thuyết nhân quả của Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda) là, không có một thực thể đơn nhất nào làm nhân cho một quả,<sup>6</sup> và nhân khác với quả. Đây là hai luận điểm chính trong phê phán của Trung quán về lý luận này. Nếu quả là một vật khác (an other) đối với nhân, thì sẽ thiếu mối liên hệ giữa hai thực thể. Trên nguyên tắc, một vật bất kỳ đều có thể được sinh

---

<sup>1</sup> patih kāraṇam ucyate AK. II, 62.

<sup>2</sup> \*Hán: 共現因

<sup>3</sup>\* E: two nirvikalpa trances; Hán: Nhị vô phân biệt định 二無分別定. Tức Diệt tận định và Vô tương định.

<sup>4</sup>caturbhiś citta-caittā hi samāpatti-dvayaṃ tribhiḥ; dvābhyāṃ anye tu jayante AK. II 64. AKV. p. 20.

<sup>5</sup> neśvarādeḥ kramādibhiḥ. AK, II, 64; Īśvarādayas tu pratyayā eva na sambhavantīti. MKV. p. 77, BGA. pp. 544-60.

<sup>6</sup> na hy ekapratyaya-janitam iti svalpapratyayatve'pi avaśyaṃ dvau pratyayau staḥ, AKV. p. 20.

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

ra từ một vật bất kỳ và bất cứ nơi nào khác. Một hòn đá cũng có thể nảy sinh ra mầm cây như hạt giống, vì bản tính của vật kia (*otherness*)<sup>1</sup> đối với thảo mộc đều hiện diện bình đẳng trong cả hai vật.<sup>2</sup> *Tha vật tính (otherness)* có thể là trong thời gian, nhân quả tương tục nhau mà không đồng thời; hay *Tha vật tính* có thể thuộc về bản chất (nature), nhân và quả khác nhau về bản chất. Hai dạng *Tha vật tính* này có thể hàm ý lẫn nhau. Khái niệm *sinh (production)* không thể nào giải thích được trong lí luận này.

Quả không tìm thấy trong nhân dù cứ xét riêng lẽ hay theo hợp thể. Thế thì quả được sinh từ nhân như thế nào?<sup>3</sup> Quả không có đất đứng, không có sự ràng buộc trong thống nhất thể với nhân. Sẽ có

---

<sup>1</sup> \*Hán: tha vật tính 他物性.

<sup>2</sup> MA. VI, 14 (p. 12-3), thêm trích dẫn MKV. p. 36. pṛthaktve phalahetvoḥ syāt tulyo hetur ahetunā. MK. XX, 20: ekatve phalahetvoḥ syād aikyam janakajanyayoḥ |

pṛthaktve phalahetvoḥ syāt tulyo hetur ahetunā ||  
若因果是一生及所生一若因果是異因則同非同因②

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

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

<sup>3</sup> na hi svabhāvo bhāvānām pratyayādiṣu vidyate |  
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate || MK\_1,03

na ca vyastasamasteṣu pratyayeṣvasti tat phalam |

pratyayebhyaḥ katham tac ca bhaven na pratyayeṣu yat || MK\_1,11

hetoḥ ca pratyayānām ca sāmāgryā jāyate yadi |

phalam nāsti ca sāmāgryām sāmāgryā jāyate katham || MK\_20,02

若眾緣和合是中無果者云何從眾緣和合而果生②

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

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

hetoḥ ca pratyayānām ca sāmāgryām asti cet phalam |

gṛhyeta nanu sāmāgryām sāmāgryām ca na gṛhyate || MK\_20,03

若眾緣和合是有果者和合中應有而實不可得③

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

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

hetoḥ ca pratyayānām ca sāmāgryām nāsti cet phalam |

hetavoḥ pratyayās ca syur ahetupratyayaiḥ samāḥ || MK\_20,04

若眾緣和合是中無果者是則眾因緣與非因緣同④

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

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

nhieu quả vì có nhiều nhân, hay ít nhất một trong các nhân đó phải sinh ra một phần quả (ekasya kāryasya khaṇḍaśa utpatti-prasangāt).

Có thể cho rằng dù nhân có thể là cái khác (an other) đối với quả, thì không nhất thiết có nghĩa là hai thực thể bất kỳ duy trì được mối tương quan tha vật tính với nhau thì đó là nhân và quả. Bởi vì, điều này tùy thuộc vào các yếu tố khác. Vấn đề là quán sát, B luôn luôn được phát sinh từ A, nếu không thì chẳng được sinh ra. Nhưng làm thế nào để xác lập mối quan hệ tất yếu giữa A và B? Nếu cho rằng chúng ta quán sát thấy như vậy, thì đó không phải là câu trả lời hợp lý; đó là cách tránh né vấn đề,<sup>1</sup> vì chúng ta muốn biết lí do tại sao A là nhân của B trong khi C, D và E thì không, dù những cái này đều là *tha vật (other)* giống như B. Vấn đề vẫn chưa được giải đáp, và thực tế quán sát thường nghiệm không phải là quy tắc mà chỉ là tình huống tự phát theo quy luật. Nó không thể thiết định thành quy luật.

Lại nữa, Tỳ-bà-sa bộ phái (Vaibhāṣika) chủ trương rằng nếu nhân (như hạt giống, v.v...) vẫn tiếp tục tồn tại trong hình thái không chuyên hoá, thì quả (mầm) không thể được sinh ra. Hạt giống phải không còn tồn tại trước khi mầm phát sinh.<sup>2</sup> Nếu như thế, thì nhân không tồn tại khi quả được sinh ra? Vì chúng thuộc về hai thời điểm khác nhau, nên không thể giải thích được chúng quan hệ với nhau như thế nào như là quan hệ nhân quả. Hai mối tương quan

---

<sup>1</sup>idaṃ eva tāvad asmai kāryakāranavādine praṣṭavyam. ślyañkurasya hetuḥ śālibīja eva nānyah, śālibījasya ca kāryam śālyañkura eva ityākāro yo niyamah sa eva kasmād iti. āha, niyamasya darśanād iti. kasmād evaṃ niyatno dṛṣyata iti paryanuyoge, yasmān niyamo dṛṣyate tasmān niyamo dṛṣyata iti tanmātram vadatānena niyamaheturṃ anabhidhāya uktadoṣah katham cid api nāpākartuṃ śakyate. MA. p. 14.

<sup>2</sup> MK, I. 3. và MKV. p. 78. Tham khảo *Br. Sūtras*. II, ii, 26.

này phải hiện hữu cùng nhau vì mỗi liên hệ vốn có giữa chúng.<sup>1</sup> Quan hệ giả lập (relation presupposes), như là điều kiện thiết yếu, tạo nên hòa hợp tính (togetherness) cho sự tương quan (*relata*).

Có thể lập luận rằng không có khoảng cách giữa sự hoại diệt của hạt giống và sự nảy mầm; sự xuất hiện của vật này cũng là sự xuất hiện của cái kia. Nhân và quả có thể được xem như là hai đầu bàn cân, luôn luôn lên xuống liên tục. Khi nhân đi xuống (không còn hiện hữu nữa), thì quả đi lên (xuất hiện).<sup>2</sup> Tuy nhiên, phép loại suy này không có hiệu lực ở đây. Hai bàn cân thích ứng cùng nhau và còn liên hệ với nhau qua đòn cân, và nhờ đòn cân này mà bàn cân này sẽ nâng bàn cân kia lên. Hạt giống và mầm, trong giả thuyết của Tỳ-bà-sa (Vaibhāṣika), là không bao giờ cùng hiện hữu cho nhau, hạt giống bị tiêu hủy, nhưng nảy mầm vẫn chưa hiện hữu.<sup>3</sup>

Khoảng cách có thể được nỗ lực vượt qua bằng giả định rằng nhân tạo ra một tác dụng (kriya; activity) và qua đó, quả được phát sinh.<sup>4</sup> Bước trung gian này, chẳng những không giúp được gì, mà chỉ làm cho vấn đề phức tạp thêm. Khi nào thì những tác dụng này có mặt? Chẳng phải sau khi kết quả đã nảy sinh, vì như thế sẽ hoàn toàn vô ích. Cũng chẳng phải có trước kết quả, vì là một tác dụng (activity), nên nó phải được biểu hiện, có nghĩa là nó phải thuộc về một thực thể. Nó không thể thuộc về hạt giống, vì hạt

---

<sup>1</sup>asty añkuraś ca na hi bījasamānakālah ; bījam kutaḥ paratayāstu vinā paratvam; janmānkurasya na hi siddhyati tena bījāt, santyajyatām parata udbhavatīti pakṣaḥ. MA. VI, 17. (pp. 14-15.)

tat kim apekṣam paratvam pratyayādīnām, vidyamānāyor eva hi maitropagrāhakayoḥ parasparāpekṣam paratvam; na caivam bījānkurayor yauga-padyam. MKV. p, 78.

<sup>2</sup> Lập luận tương tự này được nêu ra trong *Nhập Trung quán* (*Madhyamakāvātāra*; VI 18) và trong MKV. p. 544-5. danḍadvyaśya namanonnamanau tulayāḥ; dṛṣṭeu yathā na bhavato hy asamānakālau; janyasya janma janakasya tathā nirodhaḥ.

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

<sup>3</sup> yady ekadāsty asaḍ idaṁ. tviha naikakālyam. jantnonmukhaṁ na saḍ idaṁ yadi jāyamānam, nāṣonmukhaṁ saḍ api nāma nirudhyamānam ; dṛṣṭam tadā katham idaṁ tulayā samānam. MA. VI 18-19.

<sup>4</sup> MKV. p. 79. MK. I, 4. Xem thêm MA. pp. 16 ff.

giống, *theo như giả thuyết*, nó đã không còn tồn tại nữa; nó cũng không thuộc về mầm cây, vì mầm chưa sản sinh. Tác dụng này cũng không tồn tại ngay thời điểm quả *đang được sinh ra*; vì không có khoảnh khắc thời gian tách biệt với những khoảnh khắc trước và khoảnh khắc sau.<sup>1</sup> Có thể hiểu rằng tác dụng không phải như một nỗ lực phát sinh bởi tác nhân (agent) hay cá thể hiện hữu ngay tại thời điểm đó, mà là một hay nhiều bước biến đổi tiếp nhau giữa nhân và sự sinh khởi sau cùng của quả. Và điều này sẽ phù hợp với ý niệm sát-na chuyển<sup>2</sup> trong tư tưởng đạo Phật.<sup>3</sup> làm thế nào để một bước hay một loạt bước trung gian có thể mở đường cho quả sau cùng được phát sinh? Cùng một mô thức được lập lại ở đây trên nguyên tắc. Trước khi hạt giống nảy mầm, chúng ta có thể thêm vào một hay vài bước; trước hết nó phồng lên, rồi tách ra, và cuối cùng là sự nhô lên một thân nhỏ, ban đầu nằm trong lòng đất và sau đó trôi lên; và ở giữa bất kỳ hai bước này chúng ta có thể giả định một số bất kỳ các bước trung gian khác. Tuy nhiên, phương thức này sẽ không mang đến kết quả mong muốn—là nhân tác động. Hai bước bất kỳ trong loạt các bước tiếp giáp nhau này có thể được xem là nhân và quả, nhưng vẫn có một khoảng cách giữa chúng. Có thể phải viện đến phương thức giả định rằng có vài bước trung gian vi tế nữa cho mỗi quan hệ này. Chúng ta có thể lập lại tiến trình này *vô tận (ad infinitum)* mà vẫn không sáng tỏ được mối liên quan; khoảng cách vẫn mở rộng ra giữa hai bước bất kỳ nào.<sup>4</sup> Thực sự không có sự giản hóa nào, càng ít hơn là có một giải pháp, cho mối liên hệ nhân quả này. Quả vẫn là một thực thể khác đối với nhân; không có mối tương quan giữa

---

<sup>1</sup> MKV. pp. 79-80. Về những tranh luận dai dẳng về sự phân chia thời gian, xin xem phần tiếp theo—*Quán Động và Tĩnh (Motion and Rest; MK. II)*

<sup>2</sup>\* S: kṣaṇa; p: khana; 刹那; e: momentariness.

<sup>3</sup> Tham khảo: kṣṇikāḥ sarvasatṣkāḥ asthirānām kutaḥ kriyā; bhūtir yaiśām kriyā saiva kāracām saiva cocyate. Trích dẫn tại các nơi khác . BCAP. p. 376; TSP. p. II. Điều này có lẽ trình bày quan điểm rõ nét của Kinh lượng bộ (Sautrāntika), nhưng bộ phái Tỳ-bà-sa (Vaibhāṣika) cũng thừa nhận quan điểm này.

<sup>4</sup> Tham khảo phân tích của Hume về khái niệm nguyên nhân trong: *Treatise of Human Nature*, pp. 88 ff. (Selby-Bigge's Edn.)



chúng với nhau.

Quan hệ nhân quả, theo bộ phái Tỳ-bà-sa (Vaibhāṣika) không phải là tự sinh (self-becoming) mà là *trương sinh* (co-operation)<sup>1</sup> từ nhiều *duyên* (*pratyaya*; several factors) để sinh ra quả. Một vấn đề nảy sinh, điều gì khiến cho các nhân tố A, B, C, D, v.v... vốn tự thân là những thực thể khác biệt nhau, vô nhân và vô duyên, lại trở thành nhân của quả? Cái gì kết hợp chúng lại với nhau trong một nỗ lực thống nhất để trở nên một cứu cánh chung? Nếu một vài yếu tố khác được cho là mang đến sự hợp tác này, thì một vấn đề khác nữa nảy sinh, cái gì khiến cho nhân kết hợp này (coordinating cause) trở thành một nhân đơn nhất? Câu hỏi này sẽ dẫn đến phép *đệ quy vô cùng* (*regress ad infinitum*).<sup>2</sup> Vấn nạn này là kỳ lạ đối với mọi học thuyết quan hệ nhân quả ngoại tại, cho rằng có nhiều nhân, mỗi nhân tr các nhân kết hợp (co-operating causes) là một thực thể riêng biệt, chỉ hiện hữu và tương tác với các nhân khác một cách ngẫu nhiên. Vấn nạn này hầu như không thể khắc phục được, vì đạo Phật, không giống như triết học Phái Chính lý (Nyāya), không chấp nhận Thượng đế hay một tác nhân có ý thức hay sắp đặt mang tính vũ trụ.

Trên phương diện luận lý, thuyết nhân quả sai biệt này dẫn đến thuyết ngẫu nhiên (occasionalism).<sup>3</sup> Vì nhân không nảy sinh ra quả từ chính tự thân nó, hai thực thể (nhân, quả) hoàn toàn xa lạ nhau, và tuyệt đối không liên hệ nhau. Nhân, dù có lập lại sự xuất hiện của nó, cũng không thể sinh ra quả, mà chỉ *ngụ ý* (*indicates*) quả

---

<sup>1</sup> *sahakāritva* không phải là *sambhūyakāritvam* mà là *ekakāryakāritvam*. Tham khảo *Six Bud. Nyāya Tracts. (Kṣaṇabhāṅga-Siddhi)*.

<sup>2</sup> Xem MK. I, 5: *atha mataṁ, pūrvam apratyayāḥ santaḥ ; kimcid anyampratyayam apekṣya pratyayatvaṁ pratipadyanta iti.*

MKV. p. 82: *etat apy ayuktam. yat tat pratyayāntaram apratyayasya tasya pratyayatvena kalpyate, tad apī pratyayatve saty asya pratyayo bhavati. tatrāpyeṣaiva cinteti na yuktam etat.*

<sup>3</sup>\*Hán: ngẫu nhiên nhân luận 偶然因論

sẽ được sinh ra.<sup>1</sup> Nội suy về các thực thể trung gian khác không thay đổi được tình thế, mà chỉ lập lại nan giải tương tự trong một phân đoạn nhỏ hơn. Quan hệ nhân quả bị giản hóa thành ngẫu nhiên luận phổ quát (universal occasionalism)—sự biểu thị các pháp (*dharma samketa*).<sup>2</sup>

Không cần bàn chi tiết đến những phê phán của Trung quán về quan niệm những loại nhân duyên khác nhau trong hệ thống A-tỳ-

---

<sup>1</sup> Xem phê phán của Thương-yết-la (Śaṅkara) về thuyết này trong *Brahma Sūtras* II, ii, 19.

*bhaved upapannaḥ saitiḡhāto yadi kimcin nimittam avagamyeta, na tvavagamyate.*

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

*tathā ca jñāpitasyānyad utpādakam vaktavyam, tac ca sthirapakṣe'Pāṇini saty apī ca bhoktary adhiṡṡhātāraṃ cetanam antareṇa na sambhavati, kim anga punaḥ kṣaṇikeṣu bhāveṣu.*

<sup>2</sup>\* samketa: an lập 安立, giả danh 假名, giả lập 假立, hòa hợp, kiến lập 建立, biểu thị 表示.

đạt-ma. Bốn *duyên* (*pratyaya*)<sup>1</sup> đều là đối tượng bị phê phán được viện dẫn ở trên.

Hĩa luận điểm khác của học thuyết nhân quả-quả vừa đồng nhất vừa dị biệt với nhân, và vừa không đồng nhất vừa không dị biệt (chance-occurrence)—đã được xét đến ở trên.<sup>2</sup> Cả hai luận điểm này đều không nhất quán và mâu thuẫn như nhau.

Kết luận mà Trung quán dẫn đến, như là kết quả của khảo sát, là mối tương quan nhân quả đó không thể được giải thoát một cách hợp lý được. Tất cả những lý thuyết về tương quan nhân quả đều là những phương thức mang tính khái niệm và nước đôi. Thực tế không cho phép chúng ta thừa nhận bất kỳ lý thuyết nào. Không phải vì người nông dân, nếu anh ta chấp nhận thuyết tự sinh (*satkāryavāda*) thì sẽ gặt được vụ mùa bội thu, hoặc anh ta có thể tránh được những vấn đề phân và nước cho hạt giống; vì dù học thuyết có tán thành tự sinh (*self-becoming*), thì những nỗ lực này cũng phải cần thiết cho sự tự biểu hiện. Theo cái nhìn ngược lại thì

---

<sup>1</sup> *Nhân duyên* (*hetu-pratyaya*) được định nghĩa như là cái tạo ra (*nirvarttakah*) quả. Điều này không đứng vững, vì cái được tạo ra không thể được hiểu như là cái đã tồn tại (*sat*; hữu 有), hay không tồn tại (*asat*; non-existent; vô 無), hoặc vừa tồn tại vừa không tồn tại, v.v...Nếu nó đã tồn tại, thì không cần phải được sinh ra; nếu nó không tồn tại, thì làm sao mà sinh ra. Về thứ ba cũng là đối tượng bị phê phán của quan điểm trên. (MK. I, 7; MKV. p. 83).

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

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

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

<sup>2</sup> Xem chương V.

phân và nước là cần phải có để khiến cho một thực thể mới trở thành hiện hữu. Những lý thuyết này không đem đến điều gì thiết thực trong sự việc diễn ra hằng ngày. Mỗi lý thuyết đều có thể giải thích một cách hợp lý các hiện tượng từ lập trường riêng của nó. Những sự kiện trong thế giới thường nghiệm không thể nào giải quyết sự tranh cãi giữa những học thuyết triết học kinh địch với nhau.

Những mâu thuẫn nhìn chằm chằm vào mặt chúng ta khi chúng bị dồn ép và dồn chúng ta vào siêu hình học, khi chúng ta vượt qua thế giới thường nghiệm đi vào thế giới bản thể (noumenon). Bản chất của mâu thuẫn là nếu nhân và quả được quan niệm là đồng nhất hay tương tục, thì không có sự phân biệt giữa nhân quả; chúng ta có một khối vật thể ù lì mờ nhạt, không sắc màu; chẳng có gì mới mẻ phát sinh, và không có sự sinh ra. Tuy nhiên, nếu nhân quả được quan niệm là khác biệt và không tương tục thì chúng trở nên tách lìa nhau và nhân là đồng với vô nhân (non-cause), quả chẳng được sinh ra từ ở đâu cả; xem như nó không có nhân (uncaused).<sup>1</sup> Diễn đạt cách khác, không có tương quan nhân quả giữa hai thực thể đồng nhất hay dị biệt.

---

<sup>1</sup> Tham khảo *Bradley App. and Reality*, p. 46. Vấn nạn là ‘nhân quả phải tương tục,’ và nhân quả không thể tương tục. *ibid.*, pp- 51-2.

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

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

ekatve phalahetvoh syād aikyam janakajanyayoh |  
prthaktve phalahetvoh syāt tulyo hetur ahetunā|| 20  
若因果是一 生及所生一 若因果是異 因則同非因②⑩

*Nếu nhân quả nhất thể, Năng sanh sở sanh một,*  
*Nếu nhân quả dị thể, Nhân tất đồng phi nhân. [20]*

phalam svabhāvasadbhūtam kim hetur janayiṣyati |  
phalam svabhāvasadbhūtam kim hetur janayiṣyati|| 21 MK. XX, 19-21.

若果定有性 因為何所生 若果定無性 因為何所生②⑪

*Quả quyết định có tánh, Nhân sẽ sinh cái gì?*

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

Trong tất cả các quan điểm này, dù xung đột loại trừ nhau hay bổ sung cho nhau, đều cố gắng giải thích tương quan nhân quả thông qua mô thức tư duy (thought-patterns) này hay hay mô thức tư duy khác—đồng nhất, dị biệt, hiện hữu, không hiện hữu, v.v... hoặc vừa kết hợp tất cả hoặc phủ nhận tất cả các điều trên. Những vấn nạn không thể vượt qua mà phải đối diện mọi nỗ lực lý giải mối tương quan nhân quả, đã quy kết mối tương quan đó như chỉ là bề ngoài. Sinh đã như vậy, thì diệt cũng không khác với tự sinh (self-caused) hoặc tha sinh (brought about by others).<sup>1</sup> Kết luận buộc chúng ta phải chấp nhận tương quan nhân quả là không thể diễn bày, giống như mộng huyễn (illusory appearance). Long Thụ nói: ‘Sinh, trụ, diệt đều là bản chất của mộng, huyễn, như lâu đài giữa hư không.’<sup>2</sup> Quán sát nhiều lần việc mầm nảy sinh từ hạt cũng không chứng tỏ được rằng nó tự sinh ra từ chính nó; cũng không chứng minh cho lý luận ngược lại. Bí ẩn của sự sinh ra vẫn còn đó.

Lập lại sự quán sát nhiều lần chỉ làm xơ cứng tính nhạy cảm của chúng ta và khuất lấp không cho ta thấy những gì huyền nhiệm. Trên nguyên tắc, không có gì khác nhau giữa huyễn tượng và một vật được sinh ra theo cách thông thường của nhân và quả. Trong cả hai cách, chúng ta đều không thể nào giải thích được kết quả đó

---

<sup>1</sup> na svātmanā nirodho 'sti nirodho na parātmanā |  
utpādasya yathotpādo nātmanā na parātmanā || MK\_7,32

法不自相滅 他相亦不滅 如自相不生 他相亦不生

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

<sup>2</sup> yathā māyā yathā svapno gandharvanagaram yathā |  
tathotpādas tathā sthānam tathā bhaṅga udāhṛtam || MK\_7,34

如幻亦如夢 如乾闥婆城 所說生住滅 其相亦如是

*Như huyễn cũng như mộng, Như thành Càn-thát-bà.*

*Sanh, trụ, diệt được nói, Tướng của chúng cũng vậy.*

Xem *Catuhśataka* XIII, 25: alāta-cakra-nirmāṇa-svapna-māyāmbucandrakaiḥ; dhūmikāntaḥ-pratīśrutka marīcyabhraiḥ samo bhavaḥ.

phát sinh từ đâu.<sup>1</sup> Liệu điều này có đồng nghĩa với việc phủ nhận hoàn toàn tương quan nhân quả và chấp nhận sự vật sinh ra do ngẫu nhiên chăng? Ngộ nhận lập trường Trung quán sẽ dẫn đến suy nghĩ như vậy. Để trả lời phản biện đó, Nguyệt Xứng (Candrakīrti) phát biểu qua đoạn văn:

Các pháp sinh khởi do nhân duyên đều là Không, (Nothing by itself), nên nó vô tự tính (no self-hood), không tồn tại độc lập (independent existence). Tự tính của các pháp không phải được sinh ra do nhân và quả. Các pháp do nhân duyên sinh. Nhân duyên không phải là tự tính (thing-in-itself). Tương quan tính hay vô tự tính (non-absolute nature) của các pháp là Tánh Không (Śūnyatā).<sup>2</sup>

## II . CHUYỂN ĐỘNG VÀ DỪNG NGHỈ

### 1. Biến dịch như là sự chuyển hoá các hiện tượng

(tương quan nhân quả) không thể được giải thích bằng lí tính. Biến dịch, như là sự thay đổi chỗ hay sự di chuyển, cũng là điều không thể giải thích được.

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

Zeno cũng bác bỏ sự chuyển động, nhưng ông không can thiệp đến sự tĩnh tại. Nếu Zeno biết về những nan giải không thể khắc phục

---

<sup>1</sup> māyātaḥ ko viśeṣo 'sya yan mūdhaiḥ satyataḥ kṛtam

māyayā nirmitaṁ yac ca hetubhir yac ca nirmitaṁ;

āyāti tat kutah kutra yāti ceti nirūpyatām. BCA. IX, 143-4.

Tham khảo thêm bài kệ của Long Thụ trong *Yukti Śaṣṭihā* (trích trong MKV. p. 413; BCAP. p. 583).

'hetutaḥ sambhavo yeṣāṁ tadabhāvān na santi ye;

kathaṁ nāma na te spaṣṭaṁ pratibimbasamā matāḥ.'

<sup>2</sup> tasmād iha pratītyasamutpannasva svatantra-svarūpavirahāt, svatantra-svarūparahito'rthaḥ śūnyatārthaḥ. CŚV. pp. 226-28.

như nhau đối với động và tĩnh, thì lập luận của Zeno lẽ ra đã trở thành biện chứng pháp, thay vì sự phủ nhận như hiện nay đang có. Là một nhà biện chứng pháp kiên định, Long Thụ bác bỏ cả sự chuyển động và dừng nghỉ. Mỗi trạng thái đều không thực ngay tự trong chính nó hay khi kết hợp cùng nhau.

Ba yếu tố thiết yếu để xảy ra sự chuyển động–không gian (để chuyển dịch trong đó), vật thể chuyển động và chính sự chuyển động. Không có sự chuyển động thì không thể phân chia không gian thành khoảng đã vượt qua, khoảng chưa vượt qua, v.v...; và chính sự chuyển động không thể được nhận biết nếu không có những sự phân biệt này.<sup>1</sup> Vật chuyển động không thể nào được nhận biết nếu không có sự chuyển động; cũng vậy, sự chuyển động cũng không được nhận biết nếu không có vật chuyển động.<sup>2</sup> Ta sẽ xem xét từng yếu tố này.

Cái gì được vượt qua, di chuyển vào? Không phải là cái đã được đi qua (gatam), cũng chẳng phải là cái chưa được đi qua (agatam); và không có khoảng không gian thứ ba là ‘đang đi qua’ (gamyamānam).<sup>3</sup> Khi một bước chân về phía trước là nó đã phân chia không gian, không kể phần còn lại, thành khoảng đã vượt qua và khoảng chưa được vượt qua. Có thể nêu ra rằng chỗ đặt bàn chân có thể được xem là nơi ‘đang đi qua’ (gamyamāna). Do

---

<sup>1</sup>\* gatam kim gamyamānam kim agatam kim vikalpyate |  
adrśyamāna ārambhe gamanasyaiva sarvathā || MK 2,14  
無去無未去 亦復無去時 一切無有發 何故而分別⑭

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

<sup>2</sup>\* yad eva gamanam gantā sa eveti na yujyate |  
anya eva punar gantā gater iti na yujyate || MK 2,18  
去法即去者 是事則不然 去法異去者 是事亦不然⑮

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

<sup>3</sup> gatam na gamyate tāvad agatam naiva gamyate |  
gatāgatavinirmuktaṃ gamyamānam na gamyate || MK 2,01  
已去無有去 未去亦無去 離已去未去 去時亦無去⑯

*Cái đã đi không đi. Chưa đi cũng không đi.  
Ngoài cái đã và chưa, Đang đi cũng chẳng đi.*

chính bàn chân cũng gồm có những phần có thể phân chia, phần trước (ngón chân) sẽ rơi vào khoảng đã vượt qua, và phần sau (gót chân) sẽ rơi vào khoảng sắp vượt qua. Ngay cả ngón chân và các bộ phận của nó cũng có thể phân chia thành *vô cùng tận* (*ad infinitum*), mà cũng không có sự chú ý của chúng ta đến bộ phận nào ‘đang vượt qua.’<sup>1</sup> Cần chỉ ra rằng có khoảng không gian như khoảng không gian ‘đang đi qua’; vì đó là nơi hành động đã diễn ra; và hành động này không gắn liền với không gian đã đi qua hay chưa đi qua.<sup>2</sup> Nhưng vì hành động này thuộc về vật chuyển động mà không phải thuộc về không gian, nên điều này cũng không giúp cho chúng ta phân biệt khoảng không gian đó. Không hợp lý khi gán sự chuyển động cho cả hai, cho không gian bao phủ và vật

---

<sup>1</sup> atha syād, gantur gacchato yaś caranākrānto deśaḥ sa gamyamānaḥ syād iti. naivam; carañayor api paramānusadighātavāt, angulyagrāvasthitasya paramāṇor yaḥ pūrvo deśaḥ, sa tasya gate'ntargataḥ; pārśnyavasthitasya carañaparamāṇor ya uttaro deśaḥ sa tasyāgate'ntargataḥ. na ca paramānuvyatirekeina caranam asti, tasmān nāsti gatāgatavyatirekeṇa gamyamānam. Yathā caivaṁ caraṇe vicāraḥ, evaṁ paramānūnām api pūrva-para-digbhāga-sambandhena vicāraḥ kārya iti, MKV. p. 93.

<sup>2</sup> ceṣṭā yatra gatis tatra gamyamāne ca sā yataḥ |  
na gate nāgate ceṣṭā gamyamāne gatis tataḥ || MK\_2,02  
動處則有去 此中有去時 非已去未去 是故去時去②

*Có đi trong cử động; Trong ấy có đang đi,  
Chỉ không phải đã, chưa, Vây đang đi có đi*



thể chuyển động.<sup>1</sup> Nếu chỉ có một chuyển động—và điều này dĩ nhiên thuộc về vật thể chuyển động—thì làm sao không gian lại thuộc về khoảng không gian ‘đang đi qua’ dù nó không liên quan gì đến sự chuyển động. Chẳng có gì để phân biệt khoảng không gian đó với những khoảng không gian khác. Nếu hai chuyển động được chấp nhận, thì hai vật thể chuyển động tất yếu phải được chấp nhận.<sup>2</sup> Bởi vì không thể hiểu ra được làm sao sự chuyển động có thể tồn tại mà không có sự hỗ trợ, không có vật thể chuyển động. Đến đây chúng ta chạm phải *ngõ cụt* (*impasse*). Không có khoảng không gian đang được đi qua. Sự phân chia khoảng không gian chỉ là tương đối và không thật. Không gian khi được quán chiếu trong chính nó, ta thấy không có những phân biệt này—đã đi qua (*gata*; traversed), chưa đi qua (*agata*; not traversed) và đang đi qua (*gamyamāna*; being traversed); không có thuộc tính bản hữu nào qua đó để không gian có thể được lựa chọn và phân chia thành những khoảng khác nhau.

2. Chuyển động, có người cho rằng đó là điều khả hữu vì có một

---

<sup>1</sup> *gamyamānasya gamanam katham nāmapapatsyate | gamyamānam dvigamanam yadā naivopapadyate || MK\_2,03*

云何於去時 而當有去法 若離於去法 去時不可得③

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

*gamyamānasya gamanam yasya tasya prasajyate | rte gater gamyamānam gamyamānam hi gamyate || MK\_2,04*

若言去時去 是人則有咎 離去有去時 去時獨去故④

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

*gamyamānasya gamane prasaktam gamanadvayam | yena tad gamyamānam ca yac cātra gamanam punah || MK\_2,05*

若去時有去 則有二種去 一謂為去時 二謂去時去⑤

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

<sup>2</sup> *dvau gantārau prasajyete prasakte gamanadvaye | gantāram hi tiraskṛtya gamanam nopapadyate || MK\_2,06*

若有二去法 則有二去者 以離於去者 去法不可得⑥

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

⑥

thực thể chuyển động vốn có trong nó. Ta có thể nói cái gì chuyển động, vật thể chuyển động (mover) hay cái bất động (non-mover) chuyển động? Luận điểm sau là mâu thuẫn hiển nhiên. Nhưng luận điểm kia—vật thể chuyển động—liệu có dễ nhận biết hơn chăng? Vật thể chuyển động là cái gì đó với sự chuyển động hay không phải là chuyển động chăng? Và ngược lại? Chúng ta phải phân biệt rồi nhận dạng chúng ngay tức khắc. Vật thể chuyển động hoặc bất động trong chính nó khi tách biệt với sự chuyển động, hoặc nó một sự chuyển động khác với sự chuyển động vốn có sẵn trong nó. Trong trường hợp thứ nhất chúng ta có hiện tượng bất thường của một vật thể chuyển động mà không có sự chuyển động; trong trường hợp thứ hai, không có 2 sự chuyển động, vì chính vật thể chuyển động đóng vai trò chuyển động, chứ không phải vật bất động đóng vai trò chuyển động như trong trường hợp thứ nhất.<sup>1</sup> Với sự chấp nhận có 2 sự chuyển động thì cũng phải chấp nhận có 2 vật thể chuyển động, vì sự chuyển động không được biểu hiện cụ thể không thể nhận biết được.

Sẽ có sự phản bác rằng mọi vấn nạn về sự chuyển động của thực thể chuyển động hay vật bất động chỉ là lí sự cùn. Nhưng vấn nạn đó không thể được xem như là lí sự cùn hoặc là vấn đề không quan trọng về một hình thái tương thích hợp để diễn tả một tình trạng có thực. Đó là một vấn nạn mang tính cơ bản và liên quan đến mối liên hệ bản thể-thuộc tính (substance-attribute). Hành vi (chuyển động) không thể được xem là đồng nhất với vật thể chuyển động cũng không thể được xem như khác với vật thể chuyển động.<sup>2</sup> Nếu đồng nhất, thì bản thể (vật thể chuyển động) và thuộc tính (sự chuyển động) không thể phân biệt được; nhưng để

---

<sup>1</sup> gamane dve prasajyete gantā yadyuta gacchati |  
ganteti cājyate yena gantā san yac ca gacchati || MK\_2,11

若謂去者去 是人則有咎 離去有去者 說去者有去(11)

*Nếu nói người đi đi, Nói vậy là sai lầm. Lia đi có người đi. Người đi có sự đi(11)*

<sup>2</sup> yad eva gamanam gantā sa eveti na yujyate |

anya eva punar gantā gater iti na yujyate || MK\_2,18

去法即去者 是事則不然 去法異去者 是事亦不然(18)

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

khẳng định tính đồng nhất này, tất yếu phải cần tính dị biệt; vật thể chuyển động phải luôn luôn chuyển động, vì nó đồng nhất với sự chuyển động; và sự chuyển động, chính vì lý do này, mà *không thể nào chuyển sang* một thực thể tĩnh tại nào khác. Nhưng sự chuyển động không phải là bản chất của một thực thể; mà là một thuộc tính có được từ bên ngoài (transitive property).<sup>1</sup> Nếu ngược lại, sự chuyển động khác với vật thể chuyển động (bản thể), thì vật thể chuyển động có thể tồn tại mà không cần đến một hành động khác và ngược lại; nghĩa là sự chuyển động vẫn có thể được diễn ra mà không cần đến vật thể chuyển động.<sup>2</sup> Nhưng sự chuyển động không được biểu hiện cụ thể là điều không thể hiểu được. Long Thụ đi đến kết luận rằng cả vật thể chuyển động và sự chuyển động là không tồn tại, vì vốn không thể nhận ra được chúng là đồng nhất hay dị biệt với nhau.<sup>3</sup>

3. Có người cho rằng những vấn nạn này thực ra là về vấn đề vị trí của sự chuyển động (locus of motion), dù vị trí này nằm trong vật thể mang thuộc tính bất động hay chuyển động hay không; các vấn đề này cũng chẳng liên quan gì đến sự chuyển động. Có sự chuyển động, vì nó đã bắt đầu. Nhưng ở đâu, và khi nào thì sự chuyển động bắt đầu? Không phải tại nơi đã đi qua rồi, cũng không phải

---

<sup>1</sup>\* Hán: thừa thụ đích thuộc tính 承受的屬性  
yad eva gamanam gantā sa eva hi bhaved yadi |  
ekībhāvah prasajyeta kartuḥ karmaṇa eva ca || MK\_2,19  
若謂於去法 即為是去者 作者及作業 是事則為一 ①9

*Nếu nói sự kiện đi, Cũng chính là người đi.  
Tác giả và tác nghiệp, Cả hai phải là một.* ①9

<sup>2</sup> anya eva punar gantā gater yadi vikalpyate |  
gamanam syād r̥te gantur gantā syād gamanād r̥te || MK\_2,20  
若謂於去法 有異於去者 離去者有去 離去有去者 ②0

*Nếu nói sự kiện đi, Có khác với người đi.  
Lìa người đi có đi, Lìa đi, có người đi.* ②0

<sup>3</sup> Lời tuyên bố này được trình bày rõ ràng trong bài kệ:  
ekībhāvena vā siddhir nānābhāvena vā yayoh |  
na vidyate tayoh siddhiḥ katham nu khalu vidyate || MK\_2,21  
去去者是二 若一異法成 二門俱不成 云何當有成 ②1

*Sự đi và người đi, Dù một hay dù khác,  
Cả hai đều bất thành, Trường hợp nào chúng thành.* ②1

tai nơi chưa đi qua. Và chúng ta đã thấy rằng không có một nơi ‘đang đi qua’ như vậy; vì điều này sẽ dẫn đến hai sự chuyển động (trong không gian và trong vật thể đang chuyển động—*kriyādvaya prasangāt*) và có hai vật thể chuyển động (*karṭṛdvaya prasangāca*), vì không có sự chuyển động nào mà không có một *nền tảng* (*substrate*).<sup>1</sup> Khi nào thì vật thể chuyển động bắt đầu chuyển động? Không phải khi vật thể đó ở trong trạng thái tĩnh chỉ. Và trước khi vật thể bắt đầu chuyển động thì không có sự phân chia thời gian thành quá khứ hay hiện tại. Và sự chuyển động không thể bắt đầu trong tương lai.<sup>2</sup>

4. Có người cho rằng dù còn nhiều nan giải về thời điểm hay vị trí chính xác bắt đầu chuyển động, nhưng sự phân biệt thời gian thành quá khứ, hiện tại, tương lai, và chia không gian thành những khoảng đã đi qua (*gatam*), v.v... là khả dĩ. Nếu không như thế, thì không có sự chuyển động, những sự phân chia thời gian và không gian này cũng không thể thực hiện được. Vì quá khứ hay khoảng không gian đã được đi qua (*gatam*) chỉ là thời điểm hay vị trí khi sự chuyển động đã dừng lại, và tương lai là thời điểm và vị trí mà sự chuyển động sẽ đi vào, hiện tại là nơi mà sự chuyển động đang tiếp diễn.<sup>3</sup>

Chính khi nhìn trên nền tảng của những phân biệt này thì sự chuyển động mới được xem là phát khởi, và chỉ với sự bắt đầu của nó thì sự phân biệt như thế mới đứng vững. Toàn bộ lập luận táo

---

<sup>1</sup> MKV. p. 100 và MK\_2,12:

gate nārabhyate gantum gantum nārabhyate 'gate |  
nārabhyate gamyamāne gantum ārabhyate kuha ||  
已去中無發 未去中無發 去時中無發 何處當有發⑫

*Đã đi chẳng cất bước; Chưa đi không cất bước;  
Đang đi không cất bước; Cất bước vào lúc nào?*

<sup>2</sup> na pūrvaṃ gamanārambhād gamyamānaṃ na vā gatam |  
yatrārabhyeta gamanam agate gamanaṃ kutaḥ || MK\_2,13  
未發無去時 亦無有已去 是二應有發 未去何有發⑬

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

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

<sup>3</sup> sati hi gamikriyā-prārambhe, yatroparata-gamikriyā tad gatam iti parikalpyeta, yatra vartamānā tad gamyamānam, yatrājātā tad agatam iti. MKV. p. 101

bạo này đã được Long Thụ phát biểu: ‘Phân biệt không gian (và thời gian) thành các khoảng đã đi qua (quá khứ), sẽ đi qua (tương lai) và đang đi qua (hiện tại) là chính dựa vào sự phát sinh của sự chuyển động;’<sup>1</sup> vì chính sự phân biệt tạo nên đường phân cách. Nhưng sự sinh khởi của chính sự chuyển động là không thể giải thích được nếu không có sự phân chia không gian và thời gian này mà nó đã gây ra. Điều này kéo theo một vòng luân quần thực sự.

Cần phải bổ sung thêm để luận chứng được hoàn hảo, không gian và thời gian đều bất khả tư nghi nếu những phân biệt thành các khái niệm này về cái đã đi qua (quá khứ), v.v... Một không gian trùm khắp, vô phân biệt (dik), một thời gian đồng nhất vô phân biệt (kāla) theo quan điểm của triết học Chính lý (Nyāya)-Thắng luận (Vaiśeṣika) hay theo mô thức của trường phái Newton, không thể tách biệt với những hiện tượng giả định đang hiện hữu trong đó. Toàn thể vũ trụ sẽ bị giảm trừ thành một khối không sắc màu, không thể nào phân biệt được. Lập trường Trung quán không quan niệm sự phân biệt tự thân không gian và thời gian là đúng đắn. Điều này có lẽ là quan niệm của Phật giáo nguyên thủy. Hệ thống A-tỳ-đạt-ma duy trì quan niệm không gian và thời gian chính là những khoảng phân biệt này và không có một thực thể nào nằm bên dưới nó. Quan điểm chính yếu của Trung quán về vấn đề này là sự phân chia quá khứ, hiện tại, tương lai, v.v... là thuộc về bản thể hiện hữu khắp nơi và không thể được hiểu ra nếu không có thực thể nằm bên dưới này. Đến phiên nó, thực thể ẩn tàng này cũng chẳng là gì khác hơn ngoài những sự phân chia, vốn là cách

---

<sup>1</sup> gatam kim gamyamānam kim agatam kim vikalpyate |  
adrśyamāna ārambhe gamanasyaiva sarvathā || MK\_2,14  
無去無未去 亦復無去時  
一切無有發 何故而分別⑭

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

duy nhất để truyền đạt định tính cho nó.<sup>1</sup>

5. Sự chuyển động tồn tại, có thể được đề xuất rằng, là vì tính đối lập của nó—sự tĩnh chỉ—cũng tồn tại; nó tồn tại vì cái đối lập của nó tồn tại, ví như ánh sáng và bóng tối, hay mặt bên này và bên kia của sự vật.<sup>2</sup> Đó đó về mặt luận lý, phủ nhận sự chuyển động cũng sẽ liên quan đến phủ nhận sự tĩnh chỉ. Chính điểm này Long Thụ đã tự chứng tỏ ngài là một nhà biện chứng pháp chân chính hơn cả Zeno.

Ở đây cũng vậy, như trong trường hợp chuyển động, những yếu tố không thể thiếu được đều bị bác bỏ. Cái gì tĩnh chỉ? Không phải là vật thể chuyển động, cũng chẳng phải là trạng thái tĩnh tại—vật thể không chuyển động; và không có trạng thái tĩnh chỉ thứ ba. Trạng thái tĩnh tại thì không bất động, vì nó vốn đã tĩnh tại rồi; không có hai sự bất động, vì như thế sẽ kéo theo hai vật thể tĩnh tại.<sup>3</sup> Hoàn toàn mâu thuẫn khi nói rằng vật thể chuyển động đứng yên, khi một vật thể chuyển động mà không chuyển động là vô lý; khi một vật thể bất kỳ đứng yên, thì tự bản thân nó (*ipso facto*) không phải là một vật thể chuyển động.<sup>4</sup> Có người sẽ cho rằng sự tĩnh chỉ là khả dĩ, vì ngừng chuyển động là điều hợp lý. Vật thể chuyển động có thể dừng lại; dừng nghỉ là hành động đối nghịch. Nếu không, thì do đâu mà có sự dừng lại? Phải chăng từ khoảng không gian đã

---

<sup>1</sup> Long Thụ từ chối việc gán ý nghĩa cho những tâm sở mà không dựa trên nền tảng của tự ngã (*ātman*), cũng như không gán ý nghĩa cho tự ngã mà không dựa trên nền tảng của tâm sở. Mỗi bên đều mang tính tương đối với nhau. MK. X, 16. MKV. p. 116.

<sup>2</sup> *atrāha. vidyata eva gamanam tatpratipakṣā-sadbhāvāt. yasya ca pratipakṣo'sti, tadasti; ālokāndhakāravat, pārvāravat saṁśaya-nīscayavac ca. asti ca gamanasya pratipakṣaḥ sthānam iti.* MKV. p. 101.

<sup>3</sup> *ekayā sthityā gantā, aparayā tiṣṭhatīti, sthitidvaya-prasangāt, sthātrd-vayaprasanga iti pūrvavad doṣaḥ.* MKV. p. 101.

<sup>4</sup> *gantā tāvat tiṣṭhatīti katham evopapatsyate | gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate || MK 2,16*  
去者若當住 云何有此義 若當離於去 去者不可得⑩

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

Nếu là sự kiện đi, Người đi chẳng thể có. ⑩

được đi qua, chưa được đi qua, hay đang được đi qua?<sup>1</sup> Bây giờ hành vi này phát ra để đảm bảo sự tĩnh chỉ là sánh bằng như chuyển động, và sẽ bị công kích về lý do đó. Không có hành vi hay sự chuyển động nào trong ba khoảng không gian này vì lý do đã nói. Và do vậy không có sự dừng nghỉ chuyển động.

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

Như vậy đứng yên là trạng thái không trụ vững được, chuyển động cũng không thể được thiết định trên nguyên tắc ‘chuyển động tồn tại vì trạng thái đối lập của nó (dừng lại) tồn tại.’ Với tính vô giá trị của sự chuyển động, sự phân biệt các khoảng không gian cũng không thể thực hiện được; vì chúng có liên hệ với sự chuyển động như đã thấy. Vật thể chuyển động cũng không thể được xem như hoặc là đồng nhất hay dị biệt với sự chuyển động. Cái này tương liên với cái kia, nên cả hai đều không có thực.<sup>2</sup> Do đó Long Thụ đi đến kết luận: sự chuyển động, vật thể chuyển động và không gian chỉ là biểu tượng.<sup>3</sup>

6. Biện chứng pháp Long Thụ về sự chuyển động và tĩnh chỉ gọi ý một so sánh với sự phủ nhận của Zeno về chuyển động. Đối với Zeno chuyển động chỉ là biểu tượng; nhưng ông ta thừa nhận thực tại tính của sự dừng nghỉ và tĩnh chỉ. Đối với Long Thụ chuyển động và đứng yên đều là vô tự tính, phi thực tại. Chúng có mối

---

<sup>1</sup> na tiṣṭhathi gamyamānān na gatān nāgatād api |  
gamaṇam sampravṛttiś ca nivṛttiś ca gateḥ samā || MK\_2,17  
去未去無住 去時亦無住 所有行止法 皆同於去義(17)

*Chưa đi thì không đứng; Đang đi cũng chẳng đứng;  
Mọi biến hành, đình chỉ, Đều cùng nghĩa sự đi(17)*

<sup>2</sup> MK. II, 19, 20, 21 đã được trích dẫn.

<sup>3</sup> gamaṇam sadasadbhūtaḥ triprakāraṃ na gacchati |  
tasmād gatiś ca gantā ca gantavyaṃ ca na vidyate || MK\_2,25  
去法定不定 去者不用三 是故去去者 所去處皆無(25)

*Sự đi định, không định, Người đi chẳng dùng ba.  
Nên sự đi, người đi, Chỗ đi đến đều không. (25)*

quan hệ tương liên với nhau và với những thành phần tạo ra chúng, đó chỉ là biểu tượng. Long Thụ biết rõ đặc tính của luật tự mâu thuẫn nội tại<sup>1</sup> của Lí tính (Reason), và khước từ việc chấp nhận một trong những mặt đối lập đó cấu thành bản chất thực tại. Long Thụ đúng là một Luận sư biện chứng pháp chân chính.

Lập trường Long Thụ mang tính bao hàm và quyết định. Chuyển động bị bác bỏ vì tính bất ổn của những thành phần tất yếu tạo ra nó. Điều đó cho thấy sự phân chia không gian tùy thuộc vào sự chuyển động và ngược lại, vật thể chuyển động không thể được xem là đồng nhất hay dị biệt với sự chuyển động. Luận chứng của Zeno hàm ý trong ví dụ được chọn—bước chân của Achilles với con rùa hay mũi tên bay, v.v... —là khoảng không gian giữa hai điểm bất kỳ, gồm vô số điểm rời rạc và không thể tổng hợp, không thể hoàn chỉnh trong được trong một thời lượng hữu hạn.<sup>2</sup> Một luận điểm của Bergson có thể trả lời<sup>3</sup> rằng đây là một không gian hóa (spatialisation) thời gian và chuyển động không có cơ sở. Sự chuyển động không thể bị cắt thành từng thực thể không liên tục và rời rạc, mỗi phần bị chia cắt là tĩnh tại và chết cứng. Sự chuyển động là một động thái bao quát (sweeping). Không thể nắm bắt được nó, mà chỉ ‘cảm nhận’ và sống trong nó. Lập trường Trung quán còn hàm ý câu trả lời dứt khoát cho luận điểm của trường phái Bergson. Nếu sự chuyển động là một toàn thể bất khả phân, chỉ để sống và cảm nhận, thì theo *giả thiết (ex hypothesi)*, chúng ta đã bị ngăn chặn không cho so sánh hai chuyển động bất kỳ, phân chia quá khứ, hiện tại, tương lai; ngay cả không cho chúng ta biết sự chuyển động là nhanh hay chậm. Không có ranh giới quá khứ, v.v... và trong sự thiếu vắng các tiêu chuẩn đo lường cứng nhắc, thì sự chuyển động sẽ không có định hướng cũng như tiến độ

---

<sup>1</sup>\* Hán: nhị luật bội phản 二律背反; e: antinomical.

<sup>2</sup> Về mô tả chi tiết các luận điểm của Zeno, xem trong tác phẩm *Pre-Socratic Philosophy* của Zeller, Vol. I, pp. 619 ff.; và tác phẩm *Greek Thinkers* của Gomperz, Vol. I, pp.192 ff.

<sup>3</sup> Có thể hợp lý để chỉ ra rằng dù một dãy số vô hạn như  $1/2 \dots 1/4 \dots 1/8 \dots 1/16$  v.v... tổng của chúng có thể là số hữu hạn (1), là con số xác định, điều đó có nghĩa là một dãy số vô hạn vẫn có thể tính toán được.



không thể đo lường được. Sự phân chia thời gian và không gian là tuyệt đối cần thiết đối với chuyển động, và chính những phân chia này lại tùy thuộc vào khởi đầu của chuyển động. Lập trường của triết học Bergson, nếu cố ép buộc cho thích nghi, thì sẽ dẫn đến thực tại như là phi khái niệm, hoàn toàn không thể mô tả được. Thực tại ít khi được đồng nhất với thời gian (sự duy trì hay chuyển động) và không gian, điều mà Bergson đã làm. Không có những khái niệm, thì thời gian, không gian và hiện tượng sẽ đổ sụp thành một khối vô hồn.

### III. KHẢO SÁT CÁC PHẠM TRÙ TRONG

#### A-TỶ-ĐẠT-MA

Biện chứng pháp Trung quán là một phê bình đanh thép đối với Mô thức luận (Modal standpoint) biểu hiện trong hệ thống triết học A-tỳ-đạt-ma, đã dành mọi chú ý đáng kể vào sự phân tích các phạm trừ–uẩn (skandha), xứ (dhātu), giới (āyatana)—theo chiều hướng siêu hình học và đạo đức học.<sup>1</sup> Khái niệm phổ quát về sự tồn tại mang tính hiện tượng và các pháp hữu vi (saṃskṛta) là đối tượng được phân tích sâu sắc trong cả *Căn bản Trung quán luận tụng* (*Mādhyamika Kārikā*) và *Tứ bách luận* (*Catuḥ Śataka*).<sup>2</sup>

Các pháp (dharma; elements) là những hiện hữu tuyệt đối, chúng được phân loại theo nhiều cách khác nhau trong các luận thư A-tỳ-

---

<sup>1</sup> *Căn bản Trung quán luận tụng* (*Mādhyamika Kārikā*) các Phẩm II: Quán Khứ lai; Phẩm XVII: Quán Nghiệp. Và *Tứ bách luận* (*Catuḥ Śataka*). Phẩm XIII.

<sup>2</sup>\* *Tứ bách luận* (*catuḥśataka*) của Thánh Thiên 聖天; S: Āryadeva; cũng được gọi là Đề-bà, Ka-na Đề-bà, Đôn nhân Đề-bà (s: Kāṇadeva); Học trò của Long Thụ (Nāgārjuna) và là Đại luận sư của Trung quán tông. Luận này gồm 400 câu kệ, với suy luận biện chứng phủ định, giải thích giáo pháp Vô ngã và tính Không. *Tập Bách luận* (*Śataśāstra*) được xem là bản thu gọn lại của *Tứ bách luận*, cũng gây ảnh hưởng lớn trong Phật giáo. Trong *Tứ bách luận* Thánh Thiên đã đưa nhiều luận giải đối trị các quan điểm bài bác Phật giáo. *Tứ bách luận* là một tác phẩm căn bản của Tam luận tông tại Trung Quốc.

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

đạt-ma. Sự phân loại theo uẩn, xứ, giới là điểm nổi bật nhất trong các trường phái. Chắc chắn rằng sự phân tích một cá nhân (individual) thành vô số trạng thái mà không còn một dấu vết nào của linh hồn (soul) hay bản thể (substance) đã có từ lâu xa như chính trong Phật giáo, và được gán cho chính Đức Phật. Nói đến năm uẩn, sáu xứ, và giới cũng là một khía cạnh phổ quát và kiên trì của kinh hệ Nikāya và các kinh văn tạng Pāli khác lâu xa hơn, đã bị bỏ qua khi có những thêm thắt về sau. Những điều này luôn luôn được dùng để chỉ ra rằng uẩn-xứ-giới không phải là tự ngã (ātman), cũng không có một tự ngã nào tách lìa ngoài uẩn-xứ-giới, và sự vướng mắc vào tự ngã là vô minh. Sự phân loại hiện hữu thành uẩn-xứ-giới (theo nhóm hay theo thứ tự) có thể cho là chủ quan, vì chủ yếu là quan tâm đến kinh nghiệm cảm giác (sentient experience),<sup>1</sup> trong cá nhân và trong những thành phần của nó. Một phân loại khách quan bất chấp những khuôn định tư tưởng này đã được hình thành trong các trường phái. Căn bản Thượng toạ bộ (Sthaviravāda) và Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivādin)<sup>2</sup> đã có những danh mục riêng của trường phái mình, và tiến trình phân loại này tiếp diễn trong hằng thế kỷ, tổng số danh mục và phân loại bổ sung biến đổi theo từng thời gian.<sup>3</sup> *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận (Abhidharma-kośa)* của Thế Thân (Vasubandhu) đại biểu cho hình thức cuối cùng của giáo lý Nhất thiết hữu bộ, trong khi *Thanh tịnh đạo luận (Visuddhimagga)* của Phật Âm (Buddhagosa), vì

<sup>1</sup>\*Hán: cảm giác kinh nghiệm 感覺經驗.

<sup>2</sup> Sarva (tất cả. Hán: 一切 nhất thiết) không có nghĩa là hó chấp nhận thực tại tính của vạn pháp, mà chỉ chấp nhận thực tại tính của các pháp (elements) được nhận biết qua các cách khác nhau trong các luận thư Phật giáo:

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

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

<sup>3</sup> Về đối chiếu danh mục các phạm trù được chấp nhận bởi các trường phái Thượng toạ bộ (Theravāda), Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda; Vaibhāsika) và Du-già hành tông (Yogācāra) có thể tham khảo tác phẩm *Manual of Buddhism* của Mc Govern, Vol. I, pp. 81 ff (*Cosmic analysis*), tác phẩm *Die Probleme der buddhist Phil* của Rosenberg, pp. 120ff.

Luận sư đương thời với Thế Thân có thể được xem là hình thức sau cùng của Thượng toạ bộ (Theravāda).

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

### 1. Xứ (Āyatana)

Sự phân loại về xứ (āyatana) đã được đưa ra trong Phẩm III của *Căn bản Trung quán luận tụng (Mādhyamika Kārikā)*<sup>1</sup> để phê bình. Xứ (āyatana) là các giác quan có chức năng như là cánh cửa (*āya, dvāra*) làm lối vào cho trần cảnh (sense-data) tương ứng tiếp xúc. Có 6 giác quan, 5 ở bên ngoài: mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân; một giác quan bên trong là ý (*mind*). Mắt kia, chúng giao tiếp tương ứng với 6 trần cảnh (sense-data): sắc (*rūpa*), thanh, hương, vị, xúc, pháp.<sup>2</sup> Sự tiếp xúc của hai thành phần này dẫn đến kết quả thấy biết và các nhận thức khác. Công thức chung là mắt (*cakṣuḥ*) thấy sắc (*rūpa*), tai nghe tiếng, v.v... Chức năng của lục căn có thể được xem là tác nhân (active agent), là để thấy (*paśyatīti darśanam cakṣuḥ*), hoặc là khí cụ dùng để thấy—có nghĩa là cái nhờ đó mà vật được nhìn thấy (*paśyaty aneneti karaṇasādhanam*).<sup>3</sup> Trong cả

---

<sup>1</sup>\*Cakṣurādīndriyaparīkṣā nāma tṛtīyaṃ prakaraṇam. Hán: 觀六情品第三 *Quán lục tình*.

<sup>2</sup> darśanam śravaṇam ghrāṇam rasanam sparśanam manah |  
indriyāṇi ṣaḍ eteṣāṃ draṣṭavyādīni gocarah || MK\_3,01  
眼耳及鼻舌身意等六情 此眼等六情行色等六塵①

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

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

<sup>3</sup>\* MKV. p. 117. Từ bản tiếng Hán: Theo *Hiển cú luận* 顯句論 (*Prasannapadā*) của Nguyệt Xứng (Candrakīrti), có 2 cách giải thích khác nhau: Một, lục xứ là chủ thể hoạt động (active agent), giữ chức năng chủ của cái nghe (năng văn 能聞), chủ của cái nhìn (năng kiến 能見), v.v... Hai, là chỉ cho công cụ, qua đó mà chức năng ‘thấy’ có tác dụng.

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

Mắt không thấy được chính nó, và không tự nhận biết mình thì làm sao biết được cái khác? ‘Thấy chính mình’ có nghĩa là sự phân hai không thể tránh được của một thực thể thành ‘người thấy’ (năng kiến 能見) và ‘vật được thấy’ (sở kiến 所見).<sup>1</sup> Có thể thuyết phục rằng mắt là nhìn vật khác, không cần phải thấy chính nó, cũng giống như lửa đốt cháy củi nhưng không đốt cháy chính nó. Nhưng điều này mắc phải vấn nạn khi xem xét sự chuyển động. Cái được thấy không thể là cái đã được thấy rồi hay cái chưa được thấy; và không có dạng thứ ba cho đối tượng ‘đang được thấy.’ Tương tự như vậy, vấn đề có thể nêu ra cho chủ thể thấy: Ai thấy? không phải chủ thể thấy (seer), vì như vậy có nghĩa là có hai động tác, v.v..., cũng chẳng phải là phi chủ thể thấy (non-seer), (điều này hoàn toàn mâu thuẫn) và không có luận điểm thứ ba.<sup>2</sup> Vì không có hành vi được gọi là thấy, làm sao lại có người thấy, và *tất nhiên* phi chủ thể thấy (non-seer) lại càng không thể thấy.<sup>3</sup>

Cho rằng mắt và các giác quan khác là công cụ, việc ấy cũng không làm cho vấn đề được tốt hơn. Công cụ có nghĩa là hàm ý

---

<sup>1</sup> svam ātmānam darśanam hi tat tam eva na paśyati |  
na paśyati yad ātmānam katham drakṣyati tat parān || MK\_3,02  
是眼則不能自見其已體 若不能自見 云何見餘物 ②

*Con mắt ấy không thể, Tự thấy thể của nó.  
Nếu chẳng thể tự thấy, Làm sao thấy cái khác? ②*

<sup>2</sup> MKV. pp. 114-5.

<sup>3</sup> nāpaśyamānam bhavati yadā kim cana darśanam |  
darśanam paśyatīty evam katham etat tu yujyate || MK\_3,04  
見若未見時 則不名為見 而言見能見 是事則不然 ④  
*Cái thấy khi chưa thấy, Thì chẳng gọi là thấy.  
Mà nói cái thấy thấy, Tất lẽ này chẳng đúng [4]*  
paśyati darśanam naiva naiva paśyaty adarśanam |  
vyākhyāto darśanenaiva draṣṭā cāpy avagamyatām || MK\_3,05  
見不能有見 非見亦不見 若已破於見 則為破見者 ⑤

*Cái thấy không có thấy, Cái không thấy chẳng thấy.  
Nếu cái thấy đã phá, Thì phá luôn người thấy [5]*

một tác nhân (kartā; agent) sử dụng công cụ, *thấy là bằng mắt*, v.v... Nhưng tác nhân đó không ổn định, vì nó không thể *thấy được chính nó* bằng công cụ là mắt của chính nó, và không nhận biết được chính mình thì làm sao biết được cái khác; và không thể cho rằng nó nhận biết sự vật khác mà không nhận biết được chính mình là do những điều đã cứu xét ở trên.<sup>1</sup> Một vấn nạn phổ biến nữa không dễ hiểu là là chủ thể thấy (draṣṭā; seer) đồng nhất hay dị biệt với động tác thấy. Không có chủ thể thấy thì không có động tác thấy và vật bị thấy.<sup>2</sup> Những xem xét trong trường hợp của mắt sẽ được áp dụng có hiệu lực như đối với các giác quan khác.<sup>3</sup>

Với học thuyết các pháp (dharmamātram; theory of elements),<sup>4</sup> chủ trương các pháp là rời rạc và ngắn ngủi tạm thời, sinh khởi và biến mất không có tác nhân hay chủ thể, bộ phái Tỳ-bà-sa (Vaibhāṣika) có lẽ sẽ hoan nghênh sự phê phán trên của Trung quán về chủ thể và hành động vì rất phù hợp với lập trường của mình. Theo cách nhìn này thì nhận thức không phải là cái thấy về một đối tượng bởi người cảm thụ được, vì không có hành động thấy (nirvyāpara-dharmamātram), mà chỉ là sát-na sinh khởi đột ngột của một hữu thể mà theo quy ước được gọi là *mắt* đồng thời với một sự kiện trong khoảnh khắc khác—dữ liệu cảm giác (sense-datum), tức *sắc trần* (rūpa), rồi được tiếp theo bởi những khoảnh khắc khác—*nhãn thức* visual consciousness (caksurvijñanam). Nhưng không có một hành động nào được gắng sức bởi một vật

---

<sup>1</sup> MKV. p. 117.

<sup>2</sup> tiraskṛtya draṣṭā nāsty atiraskṛtya tiraskṛtya ca darśanam | draṣṭavyaṃ darśanaṃ caiva draṣṭary asati te kutah || MK\_3,06  
離見不離見 見者不可得 以無見者故 何有見可見 ⑥  
*Lìa thấy chẳng lìa thấy, Người thấy đều không thấy.*  
*Vì chẳng có người thấy, Đâu có thấy, bị thấy.* [6]

<sup>3</sup> vyākhyātaṃ śravaṇaṃ ghrāṇaṃ rasaṇaṃ sparśanaṃ manah darśanaenaiva jānīyāc chrotṣrotavyakādi ca || MK\_3,08  
耳鼻舌身意 聲及聞者等 當知如是義 皆同於上說 ⑧  
*Tai, mũi, lưỡi, thân, ý, Tiếng và cả người nghe.*  
*Nên biết nghĩa như thế, Đều đồng như nói trên* [8]

<sup>4</sup>\*dharmamātra: duy pháp 唯法, chỉ y phương pháp 只依方法, tùy thuận duy pháp 隨順唯法,

thể. Trung quán tuyên bố mạnh mẽ như vậy, không thể nào có sự đột khởi của các khoảnh khắc rời rạc đó, chúng hoàn toàn vô dụng và không thực giống như hoa đóm giữa trời (*kriyā-rahitatvāt khapuspavāt; sky-lotus*)

Nếu chúng ta tự giới hạn cái nhìn của mình trong hiện tượng giới, nếu chúng ta chỉ đưa ra mô tả những gì có trong kinh nghiệm hằng ngày, thì không chỉ chúng ta phải thừa nhận bên cạnh những trạng thái hay khoảnh khắc, mà còn phải thừa nhận hành động và chủ thể. Từ cái nhìn bản thể luận của Chân lí cứu cánh (Unconditioned truth), thì các khoảnh khắc cũng không thực hữu như là hành động mà Phật giáo Nguyên thủy đã phủ nhận một cách chính đáng.<sup>1</sup> Lập trường đúng đắn của Trung quán là bản thân các phương thức không thể đưa ra giải thích một cách thích đáng về hiện tượng. Vì bản thể cũng phải được chấp nhận. Tuy nhiên, cả hai chỉ có giá trị trong thế giới thường nghiệm, tức tục đế (*sāmvṛta*).<sup>2</sup>

## 2. Khảo sát phân loại về Uẩn (*skandha*)

Nếu sự phân loại về xứ (*āyatanā*) đặt trên cơ sở trần cảnh (*sense-data*) và các giác quan (*căn; sense-organs*), do vậy chủ yếu mang tính nhận thức luận (*epistemological*), thì sự phân loại về uẩn (*skandha; group*) xuất phát từ quan niệm phái sinh (*derivation*) của hiện tượng. Trong cách phân loại về *xứ*, thái độ nhận thức chiếm

---

<sup>1</sup> Trong một đoạn văn súc tích, Nguyệt Xứng (*Candrakīrti*) đã đưa vấn đề ra ánh sáng hoàn toàn:

*ye tu manyante: nirvyāpāraṃ hidaṃ dharmamātraṃ utpadyamānam utpadyata itī, naiva kim cit kaścid viśayam paśyati, kriyāyā abhāvāt; tasmād darśanam na paśyati siddham etat prasādhya itī. atrocyate. yadi kriyā vyavahāraṅgabhūtā na syāt, tadā dharmamātraṃ api na syāt. kriyā virahitatvāt khapuspavāt itī. kutaḥ kriyārahitaṃ dharmamātraṃ bhaviṣyati. tasmād yadi vyavahārasatyam dharmamātravat kriyāpy ahhyupagamyatām; atha tattvacintā tadā kriyāvad dharmamātraṃ api nāsīti bhavatābhyupagamyatām. MKV. p. 116,*

<sup>2</sup>\* s: *sāmvṛti*; tục đế, thế đế, sự thật tương đối, chân lý quy ước. đối lại là Chân đế, tức Chân lí cứu cánh (Unconditioned truth), sự thực tuyệt đối.

ưu thế; trong cách phân loại *uẩn* là quan hệ nhân quả. Phân loại *uẩn* là khách quan và mang tính bản thể luận (ontological). Quan niệm về hiện hữu của A-tỳ-đạt-ma là có thể phân thành 5 nhóm—sắc (*rūpa*), thọ (*vedanā*), tưởng (*saṃjñā*), hành (*saṃskāra*) và thức (*viññāna*)—nhóm thứ nhất gồm yếu tố vật chất (matter) và bốn nhóm còn lại bao gồm các hiện tượng tinh thần và tâm lý. Như trong phân loại về *xứ* (*āyatana*), ý định của phân loại *uẩn* là nhằm giải thích các hiện tượng vốn không có tự thể (substance), tức linh hồn (soul)—đó là nền tảng của tất cả trường phái Phật giáo.

Có một khác biệt giữa hiện tượng chủ yếu và thứ yếu, giữa nguyên ủy và phái sinh (derivative). Sắc (*rūpa*, matter) được phân thành *bhūta* (đại chủng; mahābhūta; chất liệu chính, primary matter);<sup>1</sup> và *bhautika*<sup>2</sup> tức những đối tượng thường nghiệm của giác quan. Tương tự thức (*viññāna*) hay tâm (*citta*) là tâm ý thuần thanh tịnh thù thắng, và các *uẩn* khác như thọ (*vedanā*; feelings), tưởng (*saṃjñā*), hành (*saṃskāra*) đều là các tâm sở (*caitta*; cetasika)

Một hệ thống triết học phủ nhận quan niệm tự sinh (self-becoming), phủ nhận một thực thể (tiềm ẩn) chuyển hoá thành những thể dạng tạm thời, thì hệ thống đó buộc phải giải thích mối quan hệ nhân quả như chỉ là sự sắp xếp hay kết hợp ngoại tại của những thành tố rời rạc. Chính sự kết hợp đó không phải là một khía cạnh hữu cơ cố hữu của các thành tố, mà nó là sự chồng chập (superimposition) lên trên các thành tố này. Phê phán của Long Thụ về học thuyết này, có lẽ đã phát triển một cách không thỏa đáng vào thời đó, cho rằng sự phân chia thành hiện tượng chính và phụ là không ổn đáng; lại nữa, nguyên lý nhân quả làm nền tảng cho sự phân loại này là khó hiểu được.

Không có vật chất thứ yếu tách rời các nhân chủ yếu. Vì nếu như vậy thì sẽ trở nên thuyết ngẫu nhiên (*ahetukam*; adventitious),<sup>3</sup> không có nền tảng; và không có hiện tượng nào mà không có

---

<sup>1</sup>\* Hán: năng tạo sắc 能造色.

<sup>2</sup>\* Hán: Sở tạo sắc 所造色

<sup>3</sup>\* Hán: vô nhân luận 無因論

nguyên nhân.<sup>1</sup> Cũng không thể quan niệm rằng vật chất chính yếu mà không có vật chất thứ yếu. Vì trong trường hợp đó thì nhân không phát triển thành quả; rốt cuộc sẽ thành thuyết vô nhân.<sup>2</sup> Khó hiểu được căn nguyên và phái sinh có quan hệ với nhau hay không.<sup>3</sup>

Quả không thể được hiểu như là tương tự (đồng nhất) với nhân.<sup>4</sup> Những tiền đề đúng với nhân lại không đúng với quả và ngược lại. Vật chất thứ yếu (hay là đối tượng của giác quan) là có thể nhận biết được và thuộc tầm cỡ đo lường được; chúng đáp ứng cho cách sử dụng đa dạng trong thế giới thường nghiệm. Vật chất chính yếu thì không thể nắm bắt được và vô dụng. Tính đồng nhất nhân quả do vậy không thể xảy ra.<sup>5</sup> Tuy nhiên, chúng ta không thể thừa nhận một luận điểm khác về sự dị biệt tuyệt đối giữa nhân và quả, vì như thế sẽ cắt đứt chính gốc rễ của mối tương quan nhân quả.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> rūpakāraṇanirmukte rūpe rūpaṃ prasajyate |  
āhetukaṃ na cāsty arthaḥ kaścīd āhetukaḥ kva cit || MK\_4,02  
離色因有色 是色則無因 無因而有法 是事則不然②

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

<sup>2</sup> rūpeṇa tu vinirmuktaṃ yadi syād rūpakāraṇam |  
akāryakaṃ kāraṇam syād nāsty akāryaṃ ca kāraṇam || MK\_4,03  
若離色有因 則是無果因 若言無果因 則無有是處③

*Nếu lìa sắc có nhân, Thế là nhân không quả.  
Có nhân mà không quả, Như thế là vô lý.* [3]

<sup>3</sup> rūpe saty eva rūpasya kāraṇam nopapadyate |  
rūpe 'saty eva rūpasya kāraṇam nopapadyate || MK\_4,04  
若已有色者 則不用色因 若無有色者 亦不用色因④

*Nếu sắc đã có rồi, Cản gì nhân có sắc.  
Nếu sắc vốn không có, Cũng chẳng cần nhân sắc.* [4]

<sup>4</sup> na kāraṇasya sadṛśaṃ kāryam ity upapadyate |  
na kāraṇasyāsadrśaṃ kāryam ity upapadyate || MK\_4,06  
若果似於因 是事則不然 果若不似因 是事亦不然⑥

*Nếu quả giống với nhân. Như thế là không đúng.  
Quả nếu không giống nhân, Điều ấy cũng chẳng đúng.* [6]

<sup>5</sup> MKV. p. 126.

<sup>6</sup> Về chi tiết tương quan nhân quả, có thể tham khảo phần trước của chương này.



Điều cần thay đổi đã thay đổi (*mutatis mutandis*)<sup>1</sup> các cứu xét này cũng được áp dụng có sức thuyết phục đối với các uẩn khác—thọ (vedanā; feelings), tưởng (saṃjñā), hành (saṃskāra) và thức (vijñāna).<sup>2</sup>

### 3. Khảo sát về Giới (dhātu)

Giới là nền tảng (base), theo kinh tạng, có 6 thứ—đất, nước, lửa, gió (air), hư không (ākāśa; ether) và thức (consciousness).<sup>3</sup> Dạng thức phân loại nổi tiếng về sau là thành 18 giới. Đây là sự biến cải của phân loại về xứ (āyatana) (6 căn và 6 trần) kết hợp tương ứng với 6 thức (nhãn thức; visual consciousness), v.v...; nó không hàm ý một nguyên tắc phân loại mới.<sup>4</sup> cách phân loại 6 giới là một nỗ lực rất ráo để liệt kê và định nghĩa những thành phần tối hậu của hiện hữu. Một đoạn kinh nổi tiếng trong *Bồ-tát kiến thật kinh*

---

<sup>1</sup>\*tiếng Latin trong nguyên bản.

<sup>2</sup> vedanācittasaṃjñānāṃ saṃskārāṇāṃ ca sarvaśaḥ | sarveśāṃ eva bhāvānāṃ rūpeṇaiva samaha kramah || MK\_4,07  
受陰及想陰 行陰識陰等 其餘一切法 皆同於色陰⑦

*Thọ ấm và tưởng ấm, Cả hành ấm, thức ấm.*

*Và tất cả pháp khác, Đều đồng với sắc ấm.* [7]

<sup>3</sup> Trong *Phân biệt giới (Dhātuvibhanga)* (p. 82 P.T.S. Edn.), xác định rằng có 6 giới; cha dhātu: pathavī dhātu (địa giới), āpodhātu (thủy giới), tejodhātu (hỏa giới), vāyodhātu (phong giới), ākāśadhātu (không giới), viññādhātu (thức giới). Xem thêm *Trung bộ Kinh (Majjhima Nikāya)* III, pp. 237-47.

<sup>4</sup> Cách phân loại này là có ích trong việc phân chia pháp giới thành 3 bình diện hiện hữu (*tam giới; traidhātuka; three planes of existence*) tùy theo ý thức và đối tượng được kinh nghiệm trong đó—dục giới (kāmadhātu); sắc giới (rūpadhātu) và vô sắc giới (ārūpya-dhātu). Tất cả những dạng của ý thức chỉ tồn tại trong bình diện thông thường của dục giới (kāmadhātu). Trong bình diện thế giới cao hơn, sắc giới (rūpa-dhātu), ý thức từ các giác quan dần dần biến mất; trong thế giới phi vật chất, vô sắc giới (ārūpya-dhātu) thì chỉ còn vô thức (non-sensuous consciousness). Sự phân chia thành nhiều dạng thức như vậy là cần thiết cho sự hình thành công thức cho các thành tố tương ứng với cư dân trong nhiều thế giới khác nhau. *Central Conception*, p. 10.

(*Pitāputra Samāgama Sūtra*),<sup>1</sup> kinh dạy rằng chúng sinh (*puruṣa pudgalaḥ*; human being) được cấu thành bởi lục đại (*ṣaḍ-dhātuḥ*) hay 6 thành tố cơ bản (six basic components), hàm ý con người (phần vật chất và tinh thần) là có thể phân tích đến khi không còn gì hết trong 6 thành tố này. Sự khác biệt giữa các thành tố (*asādhāraṇa dharma-dhāraṇād dhātuḥ*) cũng được nêu ra. Dòng tư tưởng này rất lý thú, vì nó soi ánh sáng vào bản chất mối tương quan giữa *trống* (*lakṣya*; *thing*)<sup>2</sup> và *tánh* (*lakṣaṇa*; *specific property*)<sup>3</sup> của hiện tượng. Quả thực Long Thụ đã tạo một chủ đề để phê phán lý luận về định nghĩa (doctrine of definition) hay mối tương quan bản thể-thuộc tính.

Giới (*dhātu*) là những thành tố cơ bản (radical elements) hay còn gọi là *Surds*;<sup>4</sup> chúng là những nguyên tố bất khả phân để cấu thành pháp hữu vi (*saṃskṛta*) trong hiện tượng giới. Hai quan điểm liên quan đến khái niệm này: xác định con số và bản chất của các thành phần; thứ đến là phương thức mà những thành phần này kết hợp để hình thành nên hiện tượng giới (pháp hữu vi; *saṃskṛta*). Vấn đề đầu tiên sẽ được khảo sát ở đây và vấn đề thứ hai sẽ được khảo sát ở phần tiếp theo.

Một thành tố cơ bản, để được phân biệt với thành tố khác, phải có những nét đặc biệt–tính chất đặc thù hay có định nghĩa khác biệt với những thành tố khác. Các Luận sư Phật giáo đã cho chúng ta những nét đặc thù của những thành tố này, ví dụ tính vô ngại của hư không (*ākāśa*; space), tính cứng của đất, tính ướt của nước

---

<sup>1</sup>\* Hán: 菩薩見實經.

*ṣaḍ dhātūr ayam, mahārāja, puruṣa-pudgala iti*, MKV. p. 129. Đoạn trên được trích đầy đủ trong ŚS. (pp. 244 ff) và BCAP. (pp. 508 ff.).

<sup>2</sup>\* Theo bản Hán: khả tướng 可相, chỉ cho sự vật.

<sup>3</sup>\* Theo bản Hán: năng tướng 能相, chỉ cho nét đặc thù, thuộc tính đặc trưng của sự vật.

<sup>4</sup> E: (toán học) số vô tỉ; vô thanh (âm)

(sneha), v.v... Có sự khác biệt<sup>1</sup> chẳng giữa cái bị định nghĩa (definitum) như hư không, đất (pṛthvī) v.v..., với tính chất đặc thù của nó là vô ngại (anāvṛtiḥ), cứng (kāṭhinyam), v.v... hay chẳng? Nếu không, chúng ta không thể nào định nghĩa về giới (dhātu) cũng như không thể nào phân biệt giới này với giới khác. Một khi sự phân biệt đã được thừa nhận, chúng ta có thể hỏi thêm rằng liệu cái đã được định nghĩa (tướng; lakṣya) là có trước đặc tính được định nghĩa hay chẳng? Nếu tướng (lakṣya) (như hư không; ākāśa) có thể tồn tại mà không cần thuộc tính đặc thù riêng của nó, thì tự nó không cần đến sự mô tả; và một thực thể không được mô tả là một phi-thực thể (non-entity); sự vật như thế không phải là đối tượng của kinh nghiệm.<sup>2</sup> Nếu có một thực thể mà không có tính đặc thù, thì làm sao áp dụng thuộc tính hay định nghĩa về nó?<sup>3</sup>

Lại nữa, tính chất đặc thù của sự vật (lakṣana; differentia)<sup>4</sup> không thể là ám chỉ cho một thực thể nhất định (salakṣna)<sup>5</sup> hay thực thể không nhất định (alākṣana).<sup>6</sup> Điều sau là mâu thuẫn: làm sao mà một thuộc tính bất định lại gán cho một thực thể nhất định? Nếu điều thứ nhất, như là chủ thể đã được xác định, thì chức năng nào khác nữa được gán thêm cho thực thể xác định này? Ngay cả sau khi thuộc tính thứ nhất được xác lập, thì thuộc tính thứ hai thứ ba

---

<sup>1</sup> Các Luận sư Phật giáo có thể đã nói rằng tính chất đặc thù (differentia) chính là sự vật, và không phải sự vật có tính đặc thù, cách dùng của những cụm từ như ‘Cái bình có màu sắc’ v.v... là thuộc về quy ước. Phê phán quan điểm này, xin Tham khảo Nguyệt Xứng (Candrakīrti) trong MKV, pp. 66-9.

<sup>2</sup> nākāśam vidyate kimcit pūrvam ākāśalakṣaṇāt |  
alākṣaṇam prasajyeta syāt pūrvam yadi lakṣaṇāt || MK 5,01  
空相未有時 則無虛空法 若先有虛空 即為是無相 ①

*Tướng không khi chưa có, Thì không pháp hư không.  
Nếu trước có hư không, Tức hư không, không tướng [1]*

<sup>3</sup> alākṣaṇo na kaścic ca bhāvaḥ saṃvidyate kva cit |  
asaty alākṣaṇe bhāve kramatām kuha lakṣaṇam || MK 5,02  
是無相之法 一切處無有 於無相法中 相則無所相 ②

*Trong tất cả mọi nơi, Không có pháp không tướng.  
Ở trong pháp không tướng, Tướng không có sở tướng. [2]*

<sup>4</sup>\* tánh 性 hoặc năng tướng 能相

<sup>5</sup>\* Hán: định tánh 定性

<sup>6</sup>\* Hán: vô định tánh 無定性

vẫn có thể được áp dụng; và điều này sẽ dẫn đến phép *đệ quy vô cùng* (*regress ad infinitum*); không có luận điểm thứ ba cho một thực thể vừa xác định vừa bất định, hoặc vừa không xác định vừa không bất định.<sup>1</sup>

Tính chất đặc thù như vậy là không xác định được, thì chủ thể cũng không khả dụng. Và không có chủ thể của sự xác định, thì cũng không có tính đặc thù. Không có một thực thể thực hữu (positive entity) nào mà không có mối quan hệ chủ thể-thuộc tính cả.<sup>2</sup>

Người ta có thể cho rằng những phản bác này là tuyên chiến chống lại sự hiện hữu của một thực thể thực hữu (bhāva; entity positive). Nhưng hư không (ākāśa) chẳng cần phải được xem như một hữu thể thực hữu. Thực ra, theo một số trường phái Phật học, hư không là sự vắng mặt của vật thể đối ngại.<sup>3</sup> Ý niệm hư không (ākāśa) như một sự kiện phủ định là không đứng vững; bởi vì, sự kiện phủ định chỉ là phủ định–biến dịch, phá hủy hay vắng mặt–của một thực thể thực hữu; và nếu về sau không hợp lý, thì về trước cũng vậy: *hữu* (bhāva) và *vô* (abhāva) cùng tương quan tồn tại.<sup>4</sup> Tất cả

---

<sup>1</sup> \* MK. V, 3 ff. MKV. p. 131.

nālakṣaṇe lakṣaṇasya pravṛttir na salakṣaṇe |  
salakṣaṇālakṣaṇābhyām nāpy anyatra pravartate || MK 5,03  
有相無相中 相則無所住 離有相無相 餘處亦不住③

*Tướng trạng không tồn tại, Trong có tướng, Không tướng.*

*Nó cũng không tồn tại, Ngoài có tướng, không tướng. [3]*

<sup>2</sup> tasmān na vidyate lakṣyaṃ lakṣaṇaṃ naiva vidyate |  
lakṣyalakṣaṇanirmukto naiva bhāvo 'pi vidyate || MK 5,05  
是故今無相 亦無有可相 離相可相已 更亦無有物⑤

*Thế nên không năng tướng, Cũng chẳng có sở tướng.*

*Lìa tướng năng sở ra, Làm thế nào có vật. [5]*

<sup>3</sup>\*Theo *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận*, quyển 1, Tuệ Sỹ dịch và chú. Chú thích về Hư không giới: ‘Theo ý Luận chủ, không giới không thực hữu, mà chỉ là sự vắng mặt của vật thể hữu đối (*sapratighadravyābhāmātram ākāśam iti*)...

<sup>4</sup>MKV. p. 132. yad ākāśam bhāvo na bhavati, tadā bhāvasyāsattve kasyābhāvaḥ kalpyatām. vakṣyati hi: bhāvasya ced aprasiddhir abhāvo naiva siddhyati; bhāvasya hy anyathābhāvam abhāvaṃ bruvate janāḥ.

đều không có tự tính (svabhāva)<sup>1</sup>—một tự thể tuyệt đối và bất biến. Vô tự tính, khi đã không có gì trong chính nó, thì làm sao có thể là một cái khác được; vì cái khác cũng chỉ là vô tự tính (svabhava) của tha vật.<sup>2</sup> Người nào viện đến phép suy đoán giáo điều như vậy về thực tại, xem cái gì là có, là không, là bản thể hay hình thức, là địa (prthvī) là thức (vijñāna), v.v... là đã lệch xa yếu nghĩa của Phật pháp.<sup>3</sup>

Long Thụ phê phán gay gắt vì sự trì độn của những người nói trên: ‘Họ (người kém thông tuệ) khẳng định hoặc phủ định sự hiện hữu, họ không nhận ra chân lý tuyệt đối là pháp an ổn của thế gian.’<sup>4</sup> Đức Phật đã tuyên bố rõ ràng rằng không nên dính mắc vào vòng luân quần quan niệm ‘có’ hoặc ‘không’—đó là con đường luân hồi,

---

<sup>1</sup> \* Hán: vô tự tính 無自性.

<sup>2</sup> Xem MKV. pp. 262-6 ff.

<sup>3</sup> Nhận định về bài kệ này MK. XV, 6:

svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvaṃ eva ca |  
ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāsane || MK\_15,06  
若人見有無 見自性他性 如是則不見 佛法真實義 ⑥

*Nếu người chấp hữu vô, Chấp tự tánh, tha tánh;*

*Như thế tất không thấy, Nghĩa chân thật Phật pháp. [6]*

Nguyệt Xúng (Candrakīrti) phát biểu:

ye hi tathāgata-pravacanāvīparīta-vyākhyānābhīmānitayā, pṛthivyāḥ kāṭhīnyam  
svabhāvaḥ, vedanāyā viṣayānubhavaḥ, vijñānasya viṣayaprativijñaptiḥ svabhāva  
ity evaṃ svabhāvaṃ varṇayanti; anyad vijñānam anyad rūpam anyaiva ca  
vedanety evaṃ parabhāvaṃ varṇayanti, vartmānāvasthānaṃ ca vijñānādīkaṃ  
bhāvatvena ye varṇayanti, vijñānādīkaṃ eva cāṭītatām āyannabhāvaṃ iti, na te  
parama-gambhīrasya pratītyasamutpādasya tattvaṃ varṇayanti. MKV. p. 267.

<sup>4</sup> astitvaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ |

bhāvanāṃ te na paśyanti draṣṭavyopāśamaṃ śivaṃ || MK\_5,08

淺智見諸法 若有若無相 是則不能見 滅見安隱法 ⑧

*Thiền tri chấp các Pháp, Hoặc có tướng hay không.*

*Người đó không thể thấy, Pháp an ổn diệt kiến. [8]*

do vậy không đạt được giải thoát khỏi khổ đau.<sup>1</sup>

#### 4. Phê phán Pháp hữu vi (saṃskṛta) và Lý duyên khởi (Pratītya-samutpāda)

Các thành tố tối hậu của sự hiện hữu (các pháp; dharma) cũng giống như các mẫu tự trong bảng chữ cái, đều được xác định và liệt kê. Chúng ta phải giải thích phương thức sự kết hợp của nó để tạo thành hiện tượng giới (tức pháp hữu vi; saṃskṛta dharma), như việc tạo thành các từ và câu tương tự như trong bảng mẫu tự. Vấn đề là tính năng động của thế giới, phương thức mà các hiện tượng sinh khởi và hoại diệt. Đức Phật từng dạy: ‘Có ba tướng hữu vi (saṃskṛtalakṣaṇāni; phenomenalizing characteristics) của tất cả các hiện tượng (saṃskṛta); thuộc về các pháp hữu vi đều có các tính chất: sinh khởi (utpada; origin), biến dị (vyaya; cessation) và hoại diệt (sthityanyathātvam).’<sup>2</sup>

Định thức này, được tất cả các trường phái đều không phản đối đó là tuyên bố của Đức Phật, và đã được các trường phái phát triển theo nhiều cách khác nhau. Có một điểm nhất trí là định thức trên bác bỏ sự tồn tại về mặt thực thể—một bản thể thường hằng bất biến đằng sau các hiện tượng biến dịch. Tuy nhiên, quan điểm của các trường phái khác nhau đáng kể về cách giải thích xác thực, về con số, về bản chất các thành tố và phương thức chúng tương tác

<sup>1</sup> MK. XV. 7 và MKV, p. 269.

kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam |  
pratiṣiddham bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā || MK\_15,07  
佛能滅有無 如化迦旃延 經中之所說 離有亦離無⑦

*Phật năng diệt hữu vô, Như được nói trong kinh  
Giáo giới Ca-chiên-diên, Là Hữu cũng là vô.* [7]

<sup>2</sup> AKV. p. 171. *Sūtre.* tñīmāni, bhikṣavaḥ, saṃskṛtasya saṃskṛtalakṣaṇāni. katamāni trīni. saṃskṛtasya, bhikṣavaḥ, utpādo’pi prajñāyate; vyayo’pi prajñāyate; sthityanyathātvam api. *Ang. N. I,* p. 152—III. 47—Còn trích dẫn trong MKV. p. 145; CS. p. 232.

\* Bản Hán: nhất thiết hữu vi pháp, bất li sinh dị diệt 一切有為法, 不離生異滅

với nhau. Không thể nào và cũng chẳng ích lợi gì khi khẳng khẳng chống lại định thức đặc biệt của học thuyết về các thành tố mà Trung quán trực tiếp phê phán.<sup>1</sup> Có thể, đó là sự phê phán công kích bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika); hầu như chắc hơn là chống lại Kinh lượng bộ (Sautrāntika). Yếu tính của các học thuyết này là, có những thực thể tuyệt đối, thường hằng, vô song, hiện hữu chớp nhoáng rồi nhanh chóng tan biến thành hư vô. Dòng chảy của những thực thể này trong pháp hữu lậu (sāsra va dharma; defiled way) bị chi phối bởi vô minh (avidyā) tức hữu thân kiến (satkāya-dṛṣṭi)<sup>2</sup> và các vệ tinh của nó, tức các pháp hữu vi (saṃskāra). Tất cả các pháp (vật lý và tâm lý) đều chịu sự chi phối nghiêm ngặt của của luật nhân quả vốn quyết định sự sinh khởi và hoại diệt của nó. Tất cả các pháp đều vô thường (anitya; impermanent, momentary), vô ngã (anātman; unsubstantial modes) và khổ (duḥkha; restless). Vô thường được hiểu là sinh khởi, tương tục chỉ trong một khoảnh khắc và rồi hoại diệt.

Phê phán của Trung quán là mỗi một trong ba đặc tính này chứ không phải là một định nghĩa hoàn chỉnh về các pháp hữu vi (saṃskṛta). Bởi vì, như thế ta sẽ có tính bất thường của các pháp sinh khởi mà không tương tục hay hoại diệt, các pháp tương tục mà không có sự sinh khởi hay hoại diệt, hay các pháp diệt mà không sinh.<sup>3</sup> Để thoát khỏi nan giải này, nên hiểu rằng cả ba tướng (trilakṣaṇī) đều là tiêu biểu cho hiện tượng giới. Nhưng 3 tác dụng—sinh khởi, biến dị, hoại diệt—không thể áp dụng cho sự vật một cách đồng thời (yugapad) cũng như tương tục (kramaśah). Hiện nhiên cả ba chức năng này không thể cùng lúc tác động lên

---

<sup>1</sup> Phê phán về pháp hữu vi có trong Căn bản Trung quán luận tụng (Mādhyamika Kārikā) phẩm VII (*Saṃskṛta Parīkṣā*);

<sup>2</sup>\* Hán: tát-ca-da kiến 薩迦耶見

<sup>3</sup>MKV. p. 146. Và MK\_7,02:

utpādādyaś trayo vyaśtā nālaṃ lakṣaṇakarmaṇi |  
saṃskṛtaśya samastāḥ syur ekatra katham ekadā || MK\_7,02

三相若聚散 不能有所相 云何於一處 一時有三相 ②

*Ba tướng hay tụ tán, Không thể có Sở tướng.*

*Làm sao cùng một chỗ, Đồng thời có ba tướng[2].*

một sự vật, vì bản chất nó đối kháng lẫn nhau.<sup>1</sup> Chúng cũng không tác động tương tục trong một vật, vì điều này có nghĩa là ngay thời điểm nó sinh khởi, thì sự vật thường hằng, và chỉ sau đó mới hoại diệt và ngược lại.

Vì định nghĩa về pháp hữu vi (saṃskṛta) sẽ được áp dụng phổ quát cho các pháp hòa hợp (compounded things), nên thích đáng khi hỏi rằng liệu định nghĩa này có áp dụng cho mỗi một trong ba đặc tính (tướng), vì chúng cũng là pháp nên phải thỏa mãn định nghĩa về pháp hữu vi (saṃskṛta).<sup>2</sup> Sự sinh khởi, như các thực thể và động lực khác, có cả ba tướng sinh-trụ-diệt hay không? Nếu không, ắt phải có hiện tượng nào đó ngoại lệ một cách tùy tiện đối với châm ngôn phổ quát này, theo đó sẽ mất đi tính chất thuyết phục như là sự thật bất biến của các pháp. Nếu có, điều này sẽ dẫn đến sinh khởi của sinh khởi, và dẫn đến sinh sinh vô cùng vô tận. Một vài trường phái (như Chính lượng bộ; Sāmmitiyas)<sup>3</sup> cũng thừa nhận thuyết sinh sinh, và khó hiểu được làm sao mà họ thoát khỏi phép đệ quy vô cùng. Có thể rằng, Chính lượng bộ chủ trương rằng bản thân căn nguyên sinh khởi là tự sinh (self-origination), rất giống

---

<sup>1</sup> utpāda-sthitibbangānām yugapan nāsti sambhavaḥ;

kramaśaḥ sambhavo nāsti sambhavo vidyate kadā. CS. XV, 11.

<sup>2</sup> Từ sự phê phán của Trung quán, (MKV. pp. 545 ff) và từ AKV. pp. 174 ff. Phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) chủ trương rằng sinh, trụ, di, diệt—cả bốn động lực—tác động đồng thời trong một vật:

yato jāti-jarā-sthity-anityatākhyāni catvāri saṃskṛtalakṣaṇāny utpadyamānasya bhāvasya bāhyādhyātmikasya vā ekasminneva kṣane bhavanti. *A bhidharma-pāṭikā*.

Quý vị sát-na không được chấp nhận, vì nó đơn nhất nên không hoại diệt; nếu nó có chỗ kết thúc, thì phải có điểm khởi đầu và khoảng giữa, thế nên không có cái gì thực sự là sát-na; và toàn bộ cơ cấu xây dựng trên quan niệm sát-na cũng phải sụp đổ. . MKV. pp. 546-7. cf. MK. VII, 4 ff. CS. XV, 12.

<sup>3</sup>\* 正量部



với bóng đèn tự chiếu sáng nó và vật khác.<sup>1</sup> Sự tự chiếu không nên được xem như là của một thực thể cùng lúc vừa chủ thể vừa là đối tượng.

Một vấn nạn quan trọng khác về ý niệm pháp hữu vi (saṃskṛta) là, chúng ta quan niệm về sinh-diệt như thế nào. Các pháp đã hiện hữu trong hình thái tự nhiên của nó hay các pháp không tồn tại, chúng có sinh khởi hay không?<sup>2</sup> Và nếu nó không tồn tại, thì làm sao mà nó sinh khởi được? Khi không có một thực thể trước và sau nó, thì không có ‘nó’ để trở thành hiện hữu. Không có chủ thể để chúng ta xác định được rằng ‘nó’ đã trở thành hiện hữu; chỉ là sự sinh khởi, nhưng không thể ám chỉ cho bất kỳ vật nào. Vấn nạn này không chỉ liên quan đến định thức ngôn từ chính xác. Mà đó là vấn nạn cơ bản của quan niệm về hình thức luận hay sát-na luận về các pháp. Nếu bất kỳ sự hiện hữu nào của các pháp chỉ là trong sát-na, không có trước hoặc sau, thì làm sao nó được gọi là sinh, trụ và diệt. Chúng ta có thể phân tích một vật thành nhiều khoảnh khắc vi tế hơn, nhưng mỗi khoảnh khắc sẽ là một thực thể tự túc (self-contained), rời rạc và không có gì có thể chuyển dịch hay biến đổi nó thành trạng thái khác hay cái khác.

Mỗi trạng thái có thể phân biệt được đều là một thực thể, và không có điều gì có thể ám chỉ về ‘nó’. Thực tế là không có ‘nó’ – sự vật – biến dịch và di chuyển từ trạng thái này sang trạng thái khác; các trạng thái đều thực hữu; càng không thể so sánh các trạng thái với

---

<sup>1</sup> Long Thu đưa ra khái niệm và ví dụ (ngọn đèn) cho khảo sát phân tích trong Căn bản Trung quán luận tụng (Mādhyamika Kārikā) VII, 8 ff. và VV. 34 ff.

pradīpaḥ svaparātmānau samprakāśayate yathā |

utpādaḥ svaparātmānāv ubhāv utpādayet tathā || MK\_7,08

若本生生時 能生於生生 本生尚未有 何能生生生 ⑧

*Bốn sanh nếu đang sanh, Có thể sanh sanh sanh.*

*Nhưng bốn sanh chưa có, Làm sao sanh sanh sanh.* [8]

<sup>2</sup> sataś ca tāvad utpattir asataś ca na yujyate |

na sataś cāsataś ceti pūrvam evopapāditam || MK\_7,20

若謂更有生 生生則無窮 離生生有生 法皆能自生 ②0

*Nếu có thêm sự sanh, Sanh sanh thành vô cùng.*

*Lìa sanh sanh có sanh, Pháp thấy đều tự sanh.* [20]

nhau; chúng rất rời rạc và bị ngắt quãng đến mức không có mối liên hệ nào giữa chúng. Đây là vấn nạn khó vượt qua mà Long Thụ bằng nhiều phương thức đa dạng, đã làm cho các Luận sư bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāsika) thấy rõ bằng cách hỏi rằng cái gì sinh–không phải là cái đã hiện hữu, cũng không phải là cái chưa hiện hữu, và không phải là trường hợp thứ ba gồm cả hai cái trên, không phải là cái thứ tư không gồm cả hai cái trên;<sup>1</sup> pháp nào diên trì (*tru*–endures) và pháp nào biến dịch (*dị*; changes) đều không thể giải thích như nhau. Trạng thái diệt (cessation) không nên hiểu là tự hủy (self-annihilation) hay hoại diệt gây nên bởi một động lực khác, hoặc gồm cả hai, hoặc không gồm cả hai.<sup>2</sup>

Cả Long Thụ và Đề-bà (Āryadeva) đều đi đến kết luận, như là kết quả của việc phê phán pháp hữu vi (saṃskṛta), là sinh-trụ-diệt đều không thể giải thích được như huyễn (māyā), như vật trong mộng (dream-object), và như lâu đài giữa hư không (fairy-castle).<sup>3</sup> Các pháp hữu vi (saṃskṛta) đã không ổn định như vậy rồi, thì các pháp vô vi (asaṃskṛta) cũng không có giá trị, vì cả hai đều tương quan

---

<sup>1</sup> yadi kaścīd anutpanno bhāvaḥ saṃvidyate kva cit |  
utpadyeta sa kim tasmin bhāva utpadyate 'sati || MK\_7,17  
若法眾緣生 即是寂滅性 是故生生時 是二俱寂滅①

*Nếu pháp do duyên sanh, Tức là tánh tịch diệt.*

*Thế nên sanh, đang sanh, Cả hai đều tịch diệt.* [17]

yadi kaścīd anutpanna utpādāt pūrvam ghaṭo nāma kvacit samvidyate sa utpattikriyām pratīyotpadyeta; na caivam kaścīd utpādāt pūrvam kvacid asti. tasmin nasati ghaṭe kim utpadyate. MKV. p. 161.

<sup>2</sup> nāsthitas tiṣṭhate bhāvaḥ sthito bhāvo na tiṣṭhati |  
na tiṣṭhate tiṣṭhamānaḥ ko 'nutpannāś ca tiṣṭhati || MK\_7,22  
若諸法滅時 是時不應生 法若不滅者 終無有是事②

*Nếu các pháp khi diệt, Lúc ấy không thể sanh.*

*Pháp nếu chẳng có diệt, Không có trường hợp này.* [22]

<sup>3</sup> MK. VII. 34 : CS. XIII, 25.

yathā māyā yathā svapno gandharvanagaram yathā |  
tathotpādas tathā sthānaṃ tathā bhaṅga udāhṛtam || MK\_7,34  
如幻亦如夢 如乾闥婆城 所說生住滅 其相亦如是

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

lẫn nhau.<sup>1</sup>

Các trường phái A-tỳ-đạt-ma có thể than phiền rằng Trung quán, bởi sự phê phán kịch liệt về ý niệm sinh-diệt của các pháp hữu vi (saṃskṛta), có thể làm giảm trừ một cách hiệu quả đến chỗ vô dụng lý Duyên khởi (Pratītya Samutpāda), là giáo lý tinh yếu của Đức Phật. Các Luận sư Trung quán đáp lại bằng cách lưu ý rằng những Luận sư bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāsika) đã bỏ qua yếu tính chân thực của bậc Đạo sư. Đức Như Lai khi tuyên thuyết rằng ‘Do cái này hiện hữu nên cái kia hiện hữu,’ rõ ràng Ngài muốn nói rằng ‘các pháp vô tự tính—các hiện tượng đều là tương đối.’<sup>2</sup>

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

‘Một thực thể tồn tại trong tự thể của nó thì sẽ tự duy trì trạng thái và tạo nên tự thể cho chính nó. Vì đã hiện hữu rồi, nên nó không tùy thuộc vào cái khác nữa. nên nó không sinh khởi, Theo đó, nếu quan niệm rằng các pháp có tự tánh nhất định là trái với lý Duyên khởi. Từ đó, toàn bộ tư tưởng đạo Phật đều bị mất hiệu lực. Kinh luận dạy rằng người nào thấy được Duyên khởi là thấy Pháp, người nào thấy Pháp là thấy được Phật.’<sup>3</sup>

Lý duyên khởi không phải là hệ quả nhất thời về sinh diệt của các thực thể vô thường mà là sự tùy thuộc tương quan, về *vật vô tự tính* (lack of thinghood)<sup>4</sup> hay thực tại tính (reality). Điều này tương đương với vô tự tính (niḥsvabhāvatva) hay tánh không (śūnyatā). Đây là cuộc cách mạng tư tưởng trong đạo Phật được khởi xướng bởi Trung quán.

---

<sup>1</sup> utpādashthitibhaṅgānām asiddher nāsti saṃskṛtam |  
saṃskṛtasyāprasiddhau ca katham setsyaty asaṃskṛtam || MK\_7,33  
生住滅不成 故無有有為有為法無故 何得有無  
*Sanh, tru, diệt chẳng thành, Nên không có hữu vi.*  
*Vì pháp hữu vi không có, Đâu có pháp vô vi.*

<sup>2</sup> MKV. p. 159.

<sup>3</sup> MKV. p. 160.

<sup>4</sup>\*Bản Hán, E: thinghood: vật tự tính 物自性.

#### IV. KHẢO SÁT HỌC THUYẾT VỀ NGÃ (ĀTMA)

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

Tất cả hệ thống triết học Bà-la-môn, như đã được chỉ ra, đều quan niệm thực tại theo dạng có một cốt lõi bên trong hay linh hồn nội tại, trường tồn bất biến và được dán cho trạng thái biến dịch bằng cách này hay cách khác. Phê phán toàn diện về Hữu ngã luận (ātmavāda) không chỉ bóc trần những giả thiết căn bản nằm dưới dạng khái quát của học thuyết đó, mà còn phải quan tâm đến chính nó với một vài định thức đặc thù nữa. Những ứng dụng nối tiếp nhau về biện chứng pháp của các Luận sư Trung quán bậc thầy đã minh chứng rõ ràng điều này.<sup>1</sup> Tự ngã (ātman) là một phần của vấn đề to lớn hơn của quan niệm về Thực tại (Real), cho rằng Thực tại là một hữu thể tĩnh tại (static being).<sup>2</sup> Đệ tử của Long Thụ, Thánh Thiên (Āryadeva) và những người khác, đã dành sự chú ý đáng kể về quan niệm pháp hữu vi (saṃskṛta) và sự thường hằng (nitya) của trường phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) và Phệ-thế-sư (Vaiśeṣika).<sup>3</sup> Phê phán tự ngã (ātman) như vậy, một mặt đưa chúng ta đến vấn đề phổ quát hơn về hữu thể thường hằng (permanent Being), mặt khác đưa chúng ta đến một cấu trúc đặc biệt về quan niệm tự ngã (ātman).

Các yếu tố bất biến (Immutables), theo quan niệm của một số hệ

---

<sup>1</sup>Tham khảo CS, X về phê phán Hữu ngã luận (ātmavāda), đặc biệt là quan điểm của triết học phái Số luận (Sāṃkhya). Nguyệt Xứng (Candrakīrti) cũng phê phán quan niệm của triết học Phái Chính lý (Nyāya)-Thắng luận (Vaiśeṣika). Tịch Thiên (Śāntideva) cũng làm tương tự như vậy (BCA, IX, 66 ff). Bộ luận TS. Khảo sát chi tiết các quan niệm về triết học phái Số luận (Sāṃkhya), Phái Chính lý (Nyāya), triết học Di-man-sai (Mīmāṃsā), Kỳ-na giáo và Độc tử bộ (Vātsīputriyas), pp. 75-130.

<sup>2</sup> nitya-śabdasya svabhāva-satya-sāra-vastu-dravyarpariyā-ratvāt. CSV. p. 32.

<sup>3</sup> CS IV và XI.

thông triết học, rơi vào trong 4 nhóm rõ rệt: Không gian (ākāśa/dik; space), Thời gian (kāla; time), Nguyên tử/cực vi (paramāṇu; atom) và Tự ngã/linh hồn (ātman; soul). Hai nhóm đầu (Không gian và Thời gian) cung ứng hai phương tiện tiếp xúc có ở khắp mọi nơi,<sup>1</sup> trong đó các sự vật hữu hạn tồn tại và biến dịch; bản thân thời gian và không gian là bất biến, chúng tạo nên sự chuyển động và biến đổi khả dĩ. Nguyên tử (paramāṇu) là phân tử tối hậu của vật chất, và tự ngã (ātman) là tinh thần, chủ thể của kinh nghiệm.

1. Thường hằng (permanent) được xem như là một hữu thể (being) không có nguyên nhân; nó chưa bao giờ phi tồn tại.<sup>2</sup> Trong trường hợp Không gian và Thời gian, có thể nói thêm rằng chúng không khởi lên những hiệu ứng hoặc biến đổi. Tuy nhiên, những thứ như 4 nhóm đó được cho là tư tưởng và ảnh hưởng đến tiến trình của hiện tượng. Phê phán chung là không có một thực thể nào tồn tại bởi chính nó, tức hiện hữu vô nhân. Các hiện tượng đều đóng một vai trò trong sự sinh khởi các thực thể; chúng ta không thể quan niệm rằng có một thực thể nào đó mà không có mối tương quan nhân quả với các thực thể khác. Những gì nằm ngoài mối tương quan này là hoàn toàn không tồn tại. ‘Chưa từng có sự tồn tại của pháp nào mà không tùy thuộc vào Duyên khởi. Do đó, cái Thường hằng không thể tồn tại bất cứ nơi đâu.’<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>\*theo bản Hán: vô sở bất tại đích tiếp nạp giả 無所不在的接納者 (ubiquitous recepta).

<sup>2</sup> Tham khảo *Thắng luận kinh (Vaiśeṣika-sūtra)* (IV, i, I & 4): sad, akāranavan nityam. Anityam iti ca viśeṣataḥ pratiśedhābhāvaḥ.

<sup>3</sup> CS. IX 2; MK. XXIV. 19.

apratītya samutpanno dharmāḥ kaścīn na vidyate |  
yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmāḥ kaścīn na vidyate || MK\_24,19

未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者<sup>(19)</sup>

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

*Thế nên tất cả pháp, Không gì không phải Không.* [19]

Đã thấy được rằng bằng sự phân tích nhân quả<sup>1</sup> đã trở nên cố điển rằng tính thường hằng không thể ảnh hưởng đến điều gì cả; nó không có ảnh hưởng đồng thời hay nối tiếp. Nếu thường hằng dồn tụ mọi hiệu quả của nó ngay trong sát-na đầu tiên mà còn vẫn tiếp tục tồn tại, thì nó sẽ phát sinh cùng hiệu quả trong những sát-na tiếp theo đến vô cùng tận (*ad infinitum*). Nếu không như vậy, thì nó có hai tính chất—có hiệu năng (*samarthya*)<sup>2</sup> trong sát-na đầu tiên và không có hiệu năng (*asamarthya*)<sup>3</sup> trong sát-na tiếp theo của hiện hữu trong cùng một hiệu ứng. Phật giáo viện dẫn tuyên bố—‘pháp nào có tính chất xung đột với nhau thì không phải là một pháp.’<sup>4</sup> Cùng một kết quả tương tự đối với những luận điểm khác. Nếu tính thường hằng chỉ có hiệu năng khi nhân quả tương tục, thì trong sát-na khi sinh ra A, sẽ không có hiệu năng để tạo ra B (quả tương tục); nếu đúng như vậy, tại sao tính thường hằng không lại không thể sinh ra B vào thời điểm đó; nó đâu cần đợi một thời điểm khác, tự nó đã đủ để tạo ra hiệu quả B lúc đó rồi (*samarthasya kṣepāyogāt*).<sup>5</sup> Chỉ trong những sát-na kế tiếp nó mới tạo ra B,C,D, v.v... Và vì tính thường hằng là thực thể tự đồng nhất tương tục từ sát-na đầu tiên đến những sát-na tiếp theo, nên nó đồng thời có hiệu năng và không có hiệu năng đối với B,C,D, v.v... trong sát-na đầu tiên và trong những sát-na khác. Đó là mâu

<sup>1</sup> arthakriyākāritvaṃ hi kramākramābhyāṃ vyāptam; tau hi kramākramau sthīrād vyāvartamānau, arthakriyākāritvaṃ api vyāvartayatam . . . etc.

Lập luận kiên trì này được phát biểu trong các Luận thư của Phật giáo, Kỳ-na giáo và đạo Bà-la-môn. Tham khảo

*Kṣaṇabhaṅgasiddhi* (*Six Buddhist Nyāya Tracts*). TS. pp. 131 ff. và tác phẩm của Tiến sĩ S. K. Mookerjee,

*Buddhist Philosophy of Universal Flux*, đã đưa ra một giải thích khác thường về (dòng chảy của) sát-na.

<sup>2</sup>\* Hán: hữu hiệu năng 有效能

<sup>3</sup>\* Hán: vô hiệu năng 無效能

<sup>4</sup>\* Hán: cụ hữu tương xung đột chi tính chất giả tức bất thị ‘nhất cá cá thể.’ 具有相衝突之性質者即不是 ‘一個個體’ .

yo viruddha-dharmādhyāsavān nāsāvekaḥ.

<sup>5</sup>\* Hán: vĩnh hoàn giả 永亘者.

kṣepā: động tác, dao động; samarthasya: hiệu năng  
samarthasya kṣepāyogāt: tạo hiệu năng trở lại vĩnh viễn

thuần nhiên khi cho rằng một và cùng một thực thể có hai tính chất xung đột. Quan điểm này cũng không được cải thiện tốt hơn khi xét đến tính thường hằng được hỗ trợ bởi sự hiện hữu của những yếu tố phụ trợ cùng hợp tác để mang đến kết quả. Nếu chỉ những hiện hữu không hiệu quả của những thực thể thì cũng không có ý nghĩa gì đối với nhân; nó phải tự thay đổi và loại bỏ tính thô cứng của mình trước khi có thể tạo ra cái khác. Thánh Thiên (Āryadeva) đề cập trực tiếp vấn đề này qua tuyên bố: ‘Nhân phải biến đổi trước khi có thể làm nhân cho một cái khác; và đã biến đổi thì không phải là tính thường hằng.’<sup>1</sup> Nếu nói rằng pháp nào là đối tượng của biến dịch là vô thường, và thường hằng thì không biến dịch, thì ta có thể phát biểu rằng chỉ có cái vô thường là thực sự hiện hữu, còn cái thường hằng được xem là đồng nhất với không hiện hữu.<sup>2</sup>

Vấn nạn cơ bản là tính thường hằng có tính chất rất dị biệt từ những sự kiện biến dịch đến mức ta không thể nào hình dung ra được phương thức nó liên hệ như thế nào với những sự biến dịch đó. Triết học Phi nhị nguyên luận Phệ-đàn-đa (Advaita Vedānta)<sup>3</sup> xem thực tại là Hiện hữu thuần túy (Pure Being),<sup>4</sup> là bản thể bất biến và đồng nhất, nên buộc phải từ chối thực tại tính của biến dịch; thể tính có vẻ như biến dịch nhưng thực tế không phải như vậy; vị thế của nó đặc thù đến mức hoàn toàn không liên quan đến hiện tượng. Trên phương diện luận lý, tính thường hằng được xem như là tuyệt đối, và không có gì có thể được xem là thuộc tính của nó.

## 2. Không gian và Thời gian, ngay cả khi với cái nhìn thường

---

<sup>1</sup> kāraṇam vikṛtiṃ gacchaj jāyate'nyasya kāraṇam; vikṛtir jāyate yasya śāśvatam iti tan na hi. CS. IX, 9. *Tứ bách kệ*. Thánh Thiên (Āryadeva)

<sup>2</sup> anityam kṛtakam dṛṣṭvā śāśvato' kṛtako yadi; kṛtakasyāstitām dṛṣṭvā nāsti tenāstu śāśvataḥ. CS. IX, 4. *Tứ bách kệ*. Thánh Thiên (Āryadeva)

<sup>3</sup>\*Hán: Phệ-đàn-đa Tuyệt đối luận chủ nghĩa.

<sup>4</sup>\*Hán: Thuần túy tồn tại 純...存在.

nghiệm,<sup>1</sup> được thừa nhận không phải là đối tượng của nhận thức như những vật trong đời sống hằng ngày như cái bàn, cái ghế, v.v... Chúng có vẻ như hiện hữu nhờ vào khuynh hướng cố hữu của chúng ta, muốn khách thể hóa các khái niệm và ngôn từ. Thật là rất khó để gán bản chất tồn tại hay phương thức tác dụng của nó lên trên hiện tượng giới.

Không gian thường được quan niệm là một thực thể bao trùm khắp (tích cực và tiêu cực) đáp ứng phạm vi cho sự hiện hữu hay đối tượng hữu hạn choán chỗ trong không gian. Từ tính chất mở rộng đến vô hạn (vibhūtvā; all-pervasiveness)<sup>2</sup> và bất khả phân (apradeśatva; lack of parts)<sup>3</sup> nên không gian được cho là thường hằng và bất biến.<sup>4</sup> Nhưng không gian cũng phải có nhiều thành phần; vì khi cái bàn hiện hữu trong không gian, nó không choán chỗ toàn bộ không gian, vì như thế thì các thứ khác không thể hiện hữu ở những nơi khác; không còn không gian trống và chưa bị vật choán chỗ. Để tránh vấp nạn này, nếu nói rằng cái bàn không hiện hữu trong toàn thể không gian mà chỉ trong *một phần không gian* nơi nó thực sự hiện hữu, để dành chỗ cho những vật khác hiện hữu, điều đó rõ ràng hàm ý rằng không gian cũng có nhiều thành phần,<sup>5</sup> giống như những vật thể khác. Bởi vì, nếu không thế thì chúng ta đã không nói *phần này* của không gian, *phần kia* của không gian, ‘nơi này,’ ‘nơi kia,’ ‘nơi khác,’ v.v... Không gian cũng có những khác biệt và nhiều thành phần. Hiện tượng nào có nhiều thành phần thì đó là hợp thể; và hợp thể thì bị chi phối bởi mối liên hệ nhân quả; nó là vô thường khi trở thành sự hiện hữu.

Để thoát khỏi nan đề này, nếu chúng ta chủ trương rằng không gian là một hình thái tiên nghiệm (a priori) trong tâm thức ta mà không có một trạng thái khách thể nào, thì ta sẽ thừa nhận lập

---

<sup>1</sup> CS. IX, 5.

<sup>2</sup>\* Hán: vô hạn triển diên 無限展延

<sup>3</sup>\* Hán: bất khả phân cát 不可分割

<sup>4</sup> Tham khảo *Thắng luận kinh (Vaiśeṣika Sūtra)* (II, i, 29), dravyatvanityatve vāyunā vyākhyāte.

<sup>5</sup> pradeśīni na sarvasmin pradeśo nāma vartate :  
tasmāt suvyaktam anyo'pi pradeśo'sti pradeśīni. CS. IX, 6.



trường Trung quán rằng hiện tượng chỉ là hình thái chủ quan/biến kế (vikalpa; subjective forms). Một trường phái Phật giáo mang tính phê phán, Kinh lượng bộ (Sautrāntika)—có thể được đánh giá đúng như là tiên phong của lập trường Trung quán—chủ trương Không gian, Thời gian và Niết-bàn chỉ là cách dùng chung của ngôn từ và tư tưởng.<sup>1</sup>

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

Có nhiều nguyên do vững chắc để lập luận tại sao Thời gian không thể là nguyên nhân. Vì thời gian không bị biến đổi và là đồng nhất, Chẳng hạn mầm cây, v.v..., được cho là lấy thời gian làm nhân, thì nó sẽ luôn luôn ở trong trạng thái phát triển, chỉ có một yếu tố vô thường biến dịch (kāḍācitkatva; variable impermanent factor)<sup>2</sup> được kể là sự lớn lên của mầm cây vào thời điểm này mà không phải vào thời gian khác.

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

Một nhân phải dẫn đến một quả nào đó (phala), vì không thể quan niệm rằng có nhân mà không dẫn đến quả nào. Nếu thời gian là nhân, thì tự nó sẽ biến dạng để thành quả. Nhân không thể sinh ra quả nếu chính nó không tự chuyển hoá và chấm dứt sự tồn tại. Hạt

---

<sup>1</sup>uktam ca bhagavatā pañcemāni, bhikṣavo, nāma-mātram pratijñāmātram vyavahāra-mātram saṃvṛtimātram : tad yathātīto'dhvānāgato'dhvākāśo nirvāṇam pudgalāś ceti. Trích dẫn trong CSV. trang. 59-60; và MKV. trang. 389.

<sup>2</sup>\* Hán: khả dị dịch vô thường nhân 可異的無常因

giống phải hủy hoại khi phát sinh ra mầm. Thời gian cũng sẽ là đối tượng của suy xét này. Vật nào được cho là thường hằng thì nhân của nó thực sự là vô nhân (uncaused) hay sinh ra ngẫu nhiên (abhūtvā jāyate; random); vì nhân (thời gian; kāla) chẳng tác động gì đến vật đó cả. Một thực thể như vậy không cần đến bất kỳ nhân nào, và Thời gian như vậy không có vai trò gì trong sự sinh khởi của nó cả.<sup>1</sup> Lại nữa, một quả được sinh ra bởi Thời gian vốn là thường hằng, tại sao tự thân nó lại không thường hằng? Bởi vì, tính bất tương ứng giữa nhân và quả là không thích đáng.<sup>2</sup>

Lập luận trên chứng tỏ rằng Thời gian như là một thực thể thường hằng bất biến không thể là một nhân. Thực tại tính bất thực của Thời gian, thậm chí theo nghĩa một thực thể hiện hữu, được Long Thụ khai thị cho chúng ta qua khảo sát khái niệm này. Sự phân chia Thời gian thành Quá khứ, Hiện tại, Tương lai là sinh động đối với quan niệm của nó. Hiện tại và Tương lai là những gì ở trong tương quan với Quá khứ: do vậy chúng đã từng tồn tại trong Quá khứ, vì chúng tùy thuộc vào Quá khứ.<sup>3</sup> Nếu như vậy, lẽ ra Hiện tại và Tương lai phải được bao hàm trong quá khứ, hay quá khứ không thể tách rời hiện tại và tương lai. Nếu như để tránh nạn vấn này, nếu cho rằng hiện tại và tương lai không hiện hữu trong quá khứ, thì chúng *tương quan với cái gì* để được xem là Hiện tại và Tương lai?<sup>4</sup> Một Hiện tại hay Tương lai tồn tại không tương quan

---

<sup>1</sup> CS. IX, 10.

<sup>2</sup> utpannah śāsvatād bhāvāt katham aśāsavato bhavet :  
vailakṣyaṃ dvayor hetuphalayor jātu neṣyate. CS. IX. 11.

<sup>3</sup> MK\_19,01, CS. XI, i.

pratyutpanno 'nāgataś ca yady atītam apekṣya hi |  
pratyutpanno 'nāgataś ca kāle 'tīte bhaviṣyataḥ ||  
若因過去時 有未來現在 未來及現在 應在過去時①

*Nếu hơn thời quá khứ, Có vị lai, hiện tại.*

*Vị lai và hiện tại, Phải thuộc thời quá khứ.[1]*

<sup>4</sup> pratyutpanno 'nāgataś ca na stas tatra punar yadi |  
pratyutpanno 'nāgataś ca syātām katham apekṣya tam || MK\_19,02  
若過去時中 無未來現在 未來現在時 云何因過去②

*Nếu trong thời quá khứ, Không vị lai hiện tại.*

*Thời vị lai hiện tại, Làm sao hơn quá khứ? [2]*

là điều không hợp lý; và không có sự phân biệt này, thì Thời gian cũng vô dụng.<sup>1</sup> Lập luận tương tự có thể được nêu ra, với những thay đổi cần thiết (*mutatis mutandis*), đối với hiện hữu của quá khứ hay hiện tại trong hiện tại và tương lai, v.v...<sup>2</sup>

Sự tồn tại của Thời gian tách biệt với sự vật, khái niệm thời gian rộng là không đúng; vì, không có một thực thể nào như thế được hiểu là tách rời với những thực thể hiện hữu trong từng sát-na.<sup>3</sup> Thời gian có được cho là tồn tại trong mỗi liên hệ với hiện tượng biến dịch. Nhưng do các hiện tượng biến dịch (*bhāva; hīu*) đã tỏ ra không ổn định, nên thực tại tính của Thời gian cũng không thiết định được.

4. Nguyên tử/cực vi (atom) đóng một vai trò quan trọng trong sự cấu thành bức tranh thế giới trong hệ thống triết học đạo Phật (phái Ti-bà-sa (Vaibhāṣika), Kỳ-na giáo và triết học Thắng luận (Vaiśeṣika). Khái niệm cực vi được đạt đến bằng sự khoáng trương vượt qua luận chứng về khái niệm hiện tượng giới, cho rằng sự phát sinh ra quả là bởi sự kết hợp mang tính cơ giới của nhiều thành phần. Vật chất không thể phân chia đến vô tận; có một giới hạn đối với tiến trình phân chia này, và giới hạn cao nhất của nó chính là cực vi (paramāṇu atom). Chúng ta không thể dừng lại sự phân chia này với một đối tượng tri giác với trương độ nhỏ nhất

---

<sup>1</sup> anapekṣya punaḥ siddhir nāṭitaṃ vidyate tayoh |  
pratyutpanno 'nāgataś ca tasmāt kālo na vidyate || MK\_19,03  
不因過去時 則無未來時 亦無現在時 是故無二時 ③

*Không hơn thời quá khứ, Thì không thời vị lai.  
Cũng không thời hiện tại, Thế nên không hai thời. ③*

<sup>2</sup> etenaivāvaśiṣṭau dvau krameṇa parivartakau |  
uttamādhama madhyādīn ekatvādīnś ca lakṣayet || MK\_19,04  
以如是義故 則知餘二時 上中下一異 是等法皆無 ④

*Vì do nghĩa như thế, Thì biết hai thời khác;  
Thượng, trung, hạ, nhất, dị... Các pháp ấy đều không. [4]*

<sup>3</sup> bhāvaṃ pratītya kālaś cet kālo bhāvād rte kutaḥ |  
na ca kaś cana bhāvo 'sti kutaḥ kālo bhaviṣyati || MK\_19,06  
因物故有時 離物何有時 物尚無所有 何況當有時 ⑥

*Nhơn vật nên có thời, Ngoài vật đâu có thời.  
Vật còn không thể có, Huống là có thời gian. [6]*

được; vì đó là một hợp thể, do nó có liên hệ với các hiện tượng mà chúng nó được tạo thành; chẳng hạn, những giác quan nhận biết ra nó và những vật thể thô trọng vốn được cấu thành từ nó. Mỗi hệ thống triết học đều muốn đạt đến nền tảng siêu cảm giác và vô điều kiện của sự vật. Do đó chúng ta có khái niệm về đơn vị vật chất tối hậu, bất khả phân, rời rạc và tồn tại độc lập; vì một lý do nào đó, những đơn vị này kết hợp nhau để tạo thành thể giới.

Chính quan niệm về cực vi (paramāṇu; atom) của triết học Thắng luận (Vaiśeṣika) đã trở thành đối tượng phê phán sấp đến của các Luận sư Trung quán,<sup>1</sup> đặc biệt là Thánh Thiên (Āryadeva). Phê phán của ông đưa ra vài khía cạnh không ăn khớp với những phê phán của Thương-yết-la (Śāṅkara) hay của Duy thức tông (Vijñāna-vāda).

Để ngăn ngừa các hợp thể trở nên bất khả phân với cực vi (paramāṇu; atom), chúng ta phải thừa nhận rằng kích thước cực vi không tương thông (communicable) với vật mà nó tạo nên (hợp thể); có nghĩa là *pārimāṇḍalya parimāṇa*<sup>2</sup> không phải là một nhân. Thể nên cực vi có hai phương diện; một là tiếp xúc với cực vi khác và tương thông bản chất nó với hợp thể mà nó sinh ra, và thứ hai phần không thể tương thông với hợp thể mà nó sinh ra, do đó nó được xem là vô nhân dù hiện hữu trong cực vi. Như vậy cực vi có bản chất nhị nguyên, có nghĩa là tự thân nó là một hợp thể, do vậy, không thường hằng.<sup>3</sup>

Sự tiếp xúc cực vi này với cực vi khác không phải là sự tiếp xúc trong toàn thể (sarvātmāna); để cho tổng hợp lưỡng nguyên cực vi sẽ có cùng kích thước như cực vi đơn thể cực vi; và chúng ta không có được một ví dụ được quán sát về sự tiếp xúc giữa một

---

<sup>1</sup> CS. IX, 12 ff. . . BCA. pp. 502 ff, 516 ff : TS. pp. 185 ff

<sup>2</sup>\**pārimāṇḍalya*: viên thể 圓體, viên chu 圓周, cầu hình 球形, 圓周;  
*parimāṇa*: lượng 量, thể 體, số 數

*pārimāṇḍalya parimāṇa*: lượng chu viên, thực thể đã tròn đầy viên mãn rồi thì không cần đến nhân.

<sup>3</sup> *hetuḥ kaścana deśaḥ syād yasyāhetuś ca kaścana; sa tena jāyate nānā nānā nityo na yujyate.* CS. IX. 12.

Phê phán này không thường được đưa ra.

thực thể với một thực thể khác. Nếu sự tiếp xúc từng phần được chấp nhận, thì cực vi cũng sẽ có nhiều thành phần; và có thành phần nào là không thường hằng.<sup>1</sup>

Sự chuyển dịch của cực vi cũng không thể nhận biết được. Bởi vì, khi một vật thể di động, nó di chuyển về phía trước, đến vị trí mới bằng bộ phận phía trước của nó, bỏ lại vị trí cũ ở phía sau.<sup>2</sup> Cực vi, theo giả thiết (*ex hypothesis*), không có những thành phần riêng biệt như vậy, thế nên nó không thể là những vật di động. Nếu nó có những bộ phận cấu thành, thì nó không phải là cực vi; nó cũng chẳng thường hằng.

Vì cực vi không có các cực đoạn và khoảng giữa, ngay cả một Du-già sư (Yogin) cũng không thể nhận biết được, nên sự hiện hữu của nó chỉ là vấn đề phỏng đoán.<sup>3</sup> Một sự vật có thể nhận biết được phải gồm nhiều thành phần, và vật thể nào không có những thành phần cấu tạo thì không thể nhận biết được.

Nếu cực vi hủy diệt ngay khi quả nảy sinh, như trong trường hợp với những nhân khác, thì nó chẳng phải thường hằng. Nếu nó tiếp tục tồn tại mà không biến đổi, thì lại có một thực thể mới được sinh ra do vô nhân.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> CS. IX, 13, 14. CSV. p. 48.

Đây là lập luận thường phản đối thuyết cực vi có trong kinh điển đạo Phật và các tác phẩm khác. Tham khảo *Duy thức Nhị thập tụng (Vimśatikā)* của Thế Thân, pp. 7-8; *Bhāṣya on the Br. Sūtras* của Thương-yết-la (Śāṅkara), II, ii, 12.

<sup>2</sup> grahaṇam pūrvabhāgena paścādbhāgena varjanam;

tad dvayaṁ naiva yasyāsti sa gantāpi na jāyate. CS. IX, 16.

◊gamanābhimukha-dehyartham deśasya pūrvah pradeśah pūjyate, paścād deśya paścātpradeśaś ca tyajyate. tena gantur gantṛtvam utpreṣyate. anaṁśatvād yasya paramānor agrimena paścimena cāvayavena grahaṇam vaijanam ca nāsti sa na gantā. CSV. p. 51.

Phân tích về chuyển động và tính bất khả thi sâu sắc này đối với cực vi, theo hiểu biết của tôi (tác giả, Murti), là chưa gặp ở đâu.

<sup>3</sup> ādir na vidyate yasya yasya madhyaṁ na vidyate :

vidyate na yasyāntaḥ so'vyaktaḥ kena ḍṣyate. CS, IX, 18.

<sup>4</sup> nastah phalena yad dhetus tena hetur na śāśvataḥ;

yasmiñś ca vidyate hetuḥ phalaṁ tasmin na vidyate. CS. IX, 18.

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

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

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

2. Là quan niệm của Phật giáo, xem tự ngã (ātman) chỉ là một danh xưng theo quy ước (prajñapti-sat; conventional name)<sup>1</sup> cho một chuỗi các trạng thái hiện hữu rời rạc trong sát-na (sắc uẩn; skandharūpa), cảm thọ (sensation and feeling), hiểu biết (tưởng) và ý muốn (conation). Không có một thực thể đơn nhất và đồng nhất giữa những trạng thái biến dịch, và không có gì ẩn dấu bên dưới đó cái gọi là tự ngã (ātman). Giống như tất cả mọi hiện hữu, trạng thái tinh thần cũng luôn luôn ở trong tình trạng tuôn chảy liên tục. Các Luận sư Phật giáo đưa ra một từ không chút hấp dẫn nào, đó là bồ-đặc-già-la (pudgala)<sup>2</sup> để chỉ cho tự ngã (ātman). Bên cạnh hai quan niệm chủ yếu đó, có một quan niệm trung gian không chỉ riêng của Kỳ-na giáo, mà của Độc tử bộ (Vātsīputriya) tức Chính lượng bộ (Sāṃmitīya) ngay trong lòng Phật giáo. Họ chủ trương rằng tự ngã (ātman) hay bồ-đặc-già-la (pudgala) là một dạng thực thể gần như thường hằng (quasi-permanent), chẳng khác

---

<sup>1</sup>\*Hán: danh ngôn thi thiết 名言施設, giả danh 假名

<sup>2</sup>\*Phiên âm bồ-đặc-già-la 補特伽羅. Tân dịch: Sát thủ thú, 數取趣, số giả 數者. Cựu dịch: Nhân 人, chúng sinh 眾生.

chẳng đồng nhất với [ngũ uẩn]<sup>1</sup> trạng thái như lửa và nhiên liệu.<sup>2</sup> Trụ tử bộ (Pudgalātmavāda)<sup>3</sup> đã bị lên án rộng rãi bởi các trường phái Phật giáo là tà thuyết (heresy), kể cả Trung quán tông.<sup>4</sup>

Nếu tự ngã (ātman) đồng nhất với những trạng thái tinh thần tức uẩn tướng (skandhalakṣaṇa), thì nó sẽ là đối tượng của sinh-trụ-diệt. Như thế, có nhiều tự ngã (ātman) vì có nhiều uẩn tướng.<sup>5</sup> Đối với mỗi tự ngã (ātman), có thể lập luận rằng nó không hiện hữu trước khi sinh ra và sẽ không còn hiện hữu sau đó. Lại nữa, tự ngã (ātman) sẽ được sinh ra mà không có nhân, mỗi tự ngã (ātman) là một thực thể độc lập, rời rạc, không liên hệ với thực thể trước đó.<sup>6</sup> Toàn bộ sức nặng của phê phán này được hiểu ra khi cứu xét đến trách nhiệm đạo đức. Khi cái ngã trước đó đã không còn tồn tại và cái ngã mới được hiện hữu, thì những hành vi đã làm do tự ngã (ātman) trước đó cũng không còn hiện hữu; bởi vì, thực thể vận hành nó không còn nữa. Nếu cái ngã sau phải trải nghiệm kết quả

---

<sup>1</sup>\* Phần trong ngoặc vuông là của người dịch.

<sup>2</sup>pudgalātmavādināḥ tu punarantaścara-tīrthakāḥ skandhebhyas tattvānyatvābhyāṃ avācyaṃ pudgalanāmānam ātmānam icchanti. BCAP. p. 455. Tham khảo thêm MKV. pp. 283-4: na caivam ātmā nityā-nitya-bhūtaḥ. tasya hi skandhebhyas tattvānyatvāvaktavyavan nityaivenānityatvenāpyavakta-vyatā vyavasthāpyate.

AKV. (p. 700): yathendhanam upādāyāgniḥ prajñāpyata iti. dravyasan pudgalaḥ. nānyo nānanya iti. svam upādānam upādāya prajñāpyamānatvāt. yo hi bhāvo nānyo nānanya iti svam upādāya prajñāpyamānaḥ sa dravyasaṃs tad yathā'gnir iti Vātsīputrīyābhiprāyaḥ.

<sup>3</sup>\* Pudgalavāda (s); Trụ tử bộ, còn được gọi là Độc Tử bộ (s: Vātsī-putrīya), do vị tăng Độc Tử (s: Vātsīputra) sáng lập.

<sup>4</sup>Long Thụ khảo sát lập trường của Độc tử bộ (Vātsīputriya) về Ngã bỏ-đặc-già-la (pudgalātman) trong *Căn bản Trung quán luận tụng (Mādhyamika Kārikā)* phẩm thứ IX (Pūrvaparīkṣā), và ví dụ Lửa-Nhiên liệu trong phẩm thứ X (Agnīndhanaparīkṣā). BCAP.—pp. 455-6. TS. pp. 125 ff.

<sup>5</sup>MA. VI, 127-8 (còn được trích trong MKV. p. 342).

<sup>6</sup>nāpy abhūtvā sambhūto doṣo hy atra prasajyate |  
kṛtako vā bhaved ātmā sambhūto vāpy ahetukaḥ || MK 27,12

先無而今有 此中亦有過 我則是作法 亦為是無因(12)

*Trước không mà nay có, Trong đây cũng có lỗi.*

*Ngã tức là tác pháp, cũng chính là vô nhân.* [12]

những hành vi của cái ngã trước, thì sẽ là một trường hợp dễ chịu để vô cơ trút bỏ gánh nặng trách nhiệm. Tất cả những điều này đều chống lại hàm ý của hành vi đạo đức và các hệ quả của nó, khi được làm và thụ hưởng bởi cùng tác nhân.<sup>1</sup>

Quan niệm các trạng thái thực sự có tự ngã (ātman) này đồng nhất với hành động của tác nhân, cảm giác của người trải nghiệm cảm thọ. Sự đồng nhất như vậy là không có cơ sở và không thể giải thích cho cảm thọ. Cảm thọ tự nó không phải là chủ thể cảm thọ, nội dung không phải là *cái biết* về nội dung. Chủ thể kinh nghiệm phải được thừa nhận như là không thể thiếu được cho sự xảy ra bất lý trạng thái tinh thần nào. Các Luận sư Phật giáo, những đại biểu nghiêm ngặt cho Hình thức luận (modal view), tránh né khái niệm tự ngã (ātman) và hoàn toàn thay vào đó các trạng thái xúc (sensation), thọ (feeling), tưởng (conception) và hành (volition). Ký ức, nhận thức, trách nhiệm đạo đức và tái sinh (transmigration) đều được các Luận sư nỗ lực giải thích trên giả thiết này về trạng thái ngũ thủ uẩn (upādāna-skandhas), vô thường, vô thể (substance-less momentary). Điều này nói lên được ít nhiều nội quán biện chứng pháp của Long Thụ và các môn đệ của ngài, họ là những người rất sâu sắc nhạy bén với bản chất nửa vời của Hình thức luận (upādānam evātmā; modal view).

‘Tự ngã (ātman) không phải là trạng thái sinh và diệt; vậy làm sao chủ thể cảm thọ (upādātā; experiencing subject) có thể đồng nhất với các trạng thái cảm thọ (upādāna) được?’<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> tasya pūrvakasyātmanas tatra nastatvād iha cānyasyaiva copādānāt pūrvakasyātmana ucchedaḥ syāt, tasmiṅś cātmany ucchinne karmaṇām adattaphalānām evāśraya-vicchedena vicchadāt bhoktuś cābhāvān nāśa eva syāt. atha pūrvakenātmanā kṛtasya karmaṇa uttarenātmanā phalaparibhogāḥ parikalpyeta, tathāpyanyena kṛtasya karmaṇaḥ phalasyānyena upabhogaḥ syāt. MKV. p. 580.

<sup>2</sup> na copādānam evātmā vyeti tat samudeti ca |  
katham hi nāmopādānam upādātā bhaviṣyati || MK 27,06  
但身不為我身相生滅故云何當以受而作於受者⑥

*Nhưng thân không là ngã, Vì thân tướng sanh diệt.  
Làm sao cho cái thọ, Mà làm thành Thọ giả? [6]*



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

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

Quan niệm về tự ngã (ātman) được định hình nhiều cách khác nhau từ những hệ thống triết học ngoài Phật giáo; nhưng tất cả đều tán đồng khi xem xét nó là thường hằng, tồn tại tách biệt với các trạng thái khác và đồng nhất giữa sự biến dịch.<sup>1</sup> Phê phán chủ yếu của Trung quán là nếu tự ngã (ātman) là hoàn toàn dị biệt với các trạng thái tinh thần, thì lẽ ra chúng ta chỉ biết được nó bên ngoài các trạng thái đó, như cái bàn được nhận biết là bên ngoài cái ghế. Tự ngã (ātman) không phải được nhận biết như vậy,<sup>2</sup> và do vậy nó chỉ được hiểu là tồn tại nhờ vào cấu trúc tư duy siêu nghiệm (transcendental thought-construction). Tự ngã (ātman) là tính ngã mạn (ahaṃkāra; egoity) được phản ánh trong mỗi trạng thái tâm lý tinh thần, nó thích thú với trạng thái tương tự như tự tại, đồng nhất

---

<sup>1</sup> 'ātmā tīrthyaiḥ kalpyate nityarūpo' kartā bhoktā nīrguno niṣkriyāś ca; kaṃcid kaṃcid bhedaṃ āsṛitya taṣya bhedaṃ yātā prakriyā tīrthikān. *Ām.MA. VI, 121* (như trích trong MKV. p. 344).

<sup>2</sup> anyañ punar upādānād ātmā naivopapadyate |  
grhyeta hy anupādāno yady anyo na ca grhyate || MK 27,07

若離身有我 是事則不然 無受而有我 而實不可得 ⑦

*Nếu lia thân có ngã, Điều ấy tất không đúng.*

*Không thủ mà có ngã, Nhưng thật không thể được. [7]*

và thường hằng. Thế nên tự ngã (ātman) là biến kế (vikalpa; construct) đã khắc ghi thật sâu vào trong nhiều tầng của trạng thái tâm lý tinh thần.<sup>1</sup>

Nếu tự ngã (ātman) là một thực thể thực hữu (real entity), thì lẽ ra những vấn đề về nó đã nhất trí rồi. Trái lại, tự ngã (ātman) của người này lại không phải tự ngã (anātma; non-self) của người kia, và ngược lại. Điều này sẽ không xảy ra nếu tự ngã (ātman) là một thực tại khách quan (objective reality).<sup>2</sup>

Mối tương quan tự ngã (ātman) và ngũ uẩn (các trạng thái tâm lý tinh thần) không thể định hình theo phương thức có thể hình dung được: hoặc là tự ngã (ātman) đồng nhất với ngũ uẩn hay dị biệt với ngũ uẩn, hoặc là ngũ uẩn ở bên trong tự ngã (ātman), hoặc tự ngã (ātman) ở bên trong ngũ uẩn; hoặc là ngũ uẩn thuộc về tự ngã (ātman) hay ngược lại, v.v... Có những vấn nạn hiển nhiên trong mỗi định thức, và phần lớn đều đã được xem xét trước rồi.<sup>3</sup>

Có người đặt câu hỏi: nếu tự ngã (ātman) không phải là thực thể tinh thần thực hữu, thế thì ai là người di chuyển và điều khiển sự di động của thân xác? Làm thế nào mà một nguyên lý phi vật chất lại có thể tác động lên một vật thể như thân xác hay các giác quan và tâm ý,<sup>4</sup> v.v... Do bất biến và trùm khắp (sarvagata; all-pervasive), nên tự ngã (ātman) không phải là vô tác (niṣkriya; not active); và do vô tác nên tự ngã (ātman) không thể là tác giả (kartā; agent). Thậm chí nó không thể tổng hợp các trạng thái khác thành một dạng thống nhất.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup>Xem *Bảo hành vương chính luận* (s; *Ratnāvalī*) 寶行王政論 của Long Thọ, được trích dẫn trong MKV. p. 345.

Tham khảo học thuyết của trường phái triết học Kant, cho rằng Bản ngã siêu nghiệm (Transcendental Ego) (I) là trừu tượng rỗng không, không có phạm trù và nhiều lớp dữ liệu giác quan (trần cảnh; sense-data).

<sup>2</sup> CS. X, 3.

<sup>3</sup> Xem MKV. pp. 432 ff. và p. 341.

<sup>4</sup> bhāvasya nāsparśavataḥ preranā nāma jāyate; tasmād dehasya ceṣṭāyāḥ kartā jivo na jāyate. CS. X, 5.

<sup>5</sup> kriyāvān chāśvato nāsti nāsti sarvagate kriyā; niṣkriyo nāstikā-tulyo nairātmyam kim na te priyam. CS. X, 17,

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

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

Trong quan niệm của Hình thức luận (modal view), chỉ có những trạng thái khác biệt nhau trong từng khoảnh khắc; không có nguyên lý hợp nhất. Đời sống tinh thần không thể giải thích được nếu không có sự hợp nhất của tự ngã (ātman). Về quan niệm của Thực thể luận (substance-view), có một tự ngã (ātman) bất khả phân, đồng nhất bất biến và đứng tách biệt hẳn với các trạng thái tâm lý mà tự ngã (ātman) giả định là được định hướng để trở thành chính nó. Tự ngã (ātman) của các hệ thống triết học Bà-la-môn là thực thể đơn nhất trơ trụi không sắc màu, không có tính dị biệt và thay đổi, chỉ có ý nghĩa được truyền đạt riêng cho nó. Tự ngã (ātman) không có ý nghĩa gì một khi tách biệt với những trạng thái và hoạt động tinh thần. Cả hai đều nương nhau mà tồn tại, do vậy chúng không thực hữu.<sup>1</sup>

Có thể cho rằng một quan niệm bao hàm cả hai lập trường trên, tức xem tự ngã (ātman) như là thể thống nhất kết hợp với tính đa dạng của từng trạng thái, là trong một quan niệm ưu việt nhằm tránh được bẫy sập của cả hai cực đoan. Quan niệm như vậy thực sự được tán thành bởi Kỳ-na giáo và Chính lượng bộ (Sāṃmitīya)

---

<sup>1</sup>tayoś copādeyopādātroh parasparāpekṣayoḥ karma-kāravat eva siddhir na svābbāviki... "kanna-kartṛbhyāṃ śeṣān bhāvān vibhāvayet." MKV. pp. 189-90.

tức Độc tử bộ (Vātsīputriyas) trong khái niệm của họ về Bồ-đặc-già-la (pudgala)—giáo lý Ngã chẳng đồng nhất chẳng dị biệt với ngũ uẩn.<sup>1</sup> Giáo lý này sẽ được khảo sát dài trong hai chương của *Căn bản Trung quán luận tụng (Mādhyamika Kārikā)*, phẩm Quán bản trụ, thứ IX (*Pūva Parīkṣā*) và phẩm Nhiên-Khả nhiên, thứ X (*Agnīndkana Parīkṣā*).

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

Nếu trước, làm sao nó biết được tất cả mà không có ngũ uẩn,<sup>2</sup> không có sự khác biệt của các trạng thái tinh thần? Nếu tự ngã (ātman) có thể tồn tại mà không có các trạng thái tinh thần, thì liệu ngũ uẩn cũng tồn tại mà không cần tự ngã (ātman) hay không?<sup>3</sup> Có thể đề xuất rằng tự ngã (ātman) không tồn tại trước *tất cả* ngũ uẩn mà chỉ tồn tại trước các *uẩn riêng biệt*. Nhưng làm sao nó có thể tồn tại lần lượt trước từng uẩn?<sup>4</sup> Tự ngã (ātman) không thể nào tồn tại sau ngũ uẩn, vì như thế con người là ngũ uẩn tồn tại mà không

---

<sup>1</sup>\* Hán: bất tức bất ly uẩn ngã.

<sup>2</sup>darśanaśravaṇādibhyo vedanādibhya eva ca |  
yah prāḡ vyavasthito bhāvaḥ kena prajñāpyate 'tha sah || MK\_9,03  
若離眼等根 及苦樂等法 先有本住者 以何而可知 ③

*Nếu lia căn con mắt, Pháp khổ, lạc vân vân,  
Mà bốn trụ có trước, Do đâu mà biết có? [3]*

<sup>3</sup>vināpi darśanādīni yadi cāsau vyavasthitaḥ |  
amūny api bhaviṣyanti vinā tena na saṃsayah || MK\_9,04  
若離眼耳等 而有本住者 亦應離本住 而有眼耳等 ④

*Lìa các căn mắt, tai, Mà nói có bốn trụ;  
Cũng nên lìa bốn trụ, Có mắt, tai vân vân [4]*

<sup>4</sup>sarvebhyo darśanādibhyo yadi pūrvo na vidyate |  
ekaikasmāt katham pūrvo darśanādeḥ sa vidyate || MK\_9,07  
若眼等諸根 無有本住者 眼等一一根 云何能知塵 ⑤

*Mắt vân vân các căn, Đã không có bốn trụ.*

*Mắt vân vân mỗi căn, Làm sao nhận biết trần? ⑦*

cần đến sự định hướng của tác nhân tức tự ngã (ātman).<sup>1</sup> Cũng chẳng tồn tại đồng thời, vì hai pháp muốn tồn tại đồng thời thì phải có khả năng tồn tại tách biệt nhau.<sup>2</sup>

Để biện hộ cho sự tùy thuộc hỗ tương của tự ngã (ātman) và ngũ uẩn, có thể chỉ ra rằng sự tùy thuộc hỗ tương của hai vật không tất yếu có nghĩa là không có thực tại tính (unreality), mà cả hai đều thực hữu. Lửa không tồn tại ngoài nhiên liệu mà nó đã được cháy lên; trong cách giải thích đó lửa không ngừng có bản tính riêng của nó là nhiệt, v.v... Nhiên liệu là củi, cũng cháy lên là nhờ lửa, nhưng tự thân nó rõ ràng đã bị tách lia khỏi nguồn.<sup>3</sup> Nếu cả hai đồng nhất, thì chủ thể đối tượng, người đốt và chất đốt sẽ trở thành một; điều này không có cơ sở. Nếu hai thứ khác nhau, thì lửa không có nhiên liệu vẫn luôn luôn hiện hữu và cháy mà không cần

---

<sup>1</sup> darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpy atha |  
bhavanti yebhyas teṣv eṣa bhūteṣv api na vidyate || MK\_9,10  
眼耳等諸根 苦樂等諸法 所從生諸大 彼大亦無神⑩

*Nếu thấy nghe đều khác, Người cảm thọ cũng khác.*

*Khi thấy cũng là nghe, Thế thì nhiều thần ngã. [10]*

<sup>2</sup> prak ca yo darśanādibhyaḥ sāmpratam cordhvam eva ca |  
na vidyate 'sti nāstīti nivṛttās tatra kalpanāḥ || MK\_9,12  
眼等無本住 今後亦復無 以三世無故 無有無分別 (12)

*Mất, tai... không bản trụ, Nay và sau cũng không.*

*Vì ba thời chẳng có, Không có, chẳng phân biệt. [12]*

ṛthak ṛthag asiddhayoḥ sahabhāvadarśanāt śaśaśṅgayor iva atmopādānayoḥ  
ca psiraspara-nirapekṣayoḥ ṛthak ṛthag asiddhatvāt sāmpratam api nāsti.  
MKV. p. 199.

<sup>3</sup> MKV. p. 202. sāpekṣānām api padārthānām sasvābhāvya darśanād evam  
upādānasāpekṣo'pyupādātā sasvabhāvo bhaviṣyati; upādātṛsāpekṣm copādānam  
ity agnīndhanavad etau bhaviṣyata upādānopādātārāv iti.

gắng sức.<sup>1</sup> Có thể khẳng định rằng mối tương quan là hợp lý giữa các thực thể khác biệt với nhau.<sup>2</sup> Đây là thừa nhận sự tư tưởng độc lập của chúng. Một tranh luận như vậy sẽ giống như từ bỏ tính tùy thuộc hỗ tương của chúng. Trong sự tùy thuộc hỗ tương, như ví dụ lửa và nhiên liệu, khó mà xác định cái nào trước cái nào sau, và cái nào tùy thuộc vào cái nào. Thực ra, không có cái nào có tự tính riêng của nó; không thể có được sự phân biệt giữa hai thứ, vì chúng luôn luôn hiện hữu cùng nhau, và cũng không cái nào có thể tách rời khỏi cái nào cả.<sup>3</sup>

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

---

<sup>1</sup> yad indhanam sa ced agnir ekatvam kartṛkarmanoh |  
anyaś ced indhanād agnir indhanād apy rte bhavet || MK\_10,01

若燃是可燃 作作者則一 若燃異可燃 離可燃有燃①

*Nếu lửa tức là củi, Tác, tác giả là một.*

*Nếu lửa khác với củi, Là củi ra có lửa. [1]*

nityapradīpta eva syād apradīpanahetukah |

punarārambhavaiyarthyaṃ evaṃ cākarmakaḥ sati || MK\_10,02

如是常應燃 不因可燃生 則無燃火功 亦名無作火②

*Như thế lửa thường cháy, Không cần dùng đến củi.*

*Chẳng cần công đốt lửa, Cũng là lửa vô tác. [2]*

paratra nirapekṣatvād apradīpanahetukah |

punarārambhavaiyarthyaṃ nityadīptaḥ prasajyate || MK\_10,03

燃不待可燃 則不從緣生 火若常燃者 人功則應空③

*Lửa không cần đến củi, Thì chẳng từ duyên sanh.*

*Lửa nếu thường bốc cháy, Công người sẽ vô ích. [3]*

<sup>2</sup> MKV. pp. 206 ff.

<sup>3</sup> yo 'pekṣya sidhyate bhāvas tam evāpekṣya sidhyati |

yadi yo 'pekṣitavyaḥ sa sidhyatām kam apekṣya kaḥ || MK\_10,10

若法因待成 是法還成待 今則無因待 亦無所成法④

*Nếu pháp do nhân thành, Pháp ấy lại thành nhân.*

*Nay không có nhân thành, Cũng chẳng pháp được thành. [10]*

chúng ta biết về hiện tượng bên ngoài.<sup>1</sup>

Sau sự khảo sát một số quan niệm (dṛṣṭi; views) về tự ngã (ātman), Long Thụ kết luận: ‘Tự ngã (ātman) không khác với ngũ uẩn, không đồng nhất với ngũ uẩn; không thể có tự ngã (ātman) mà không có ngũ uẩn, cũng không cho rằng tự ngã (ātman) không tồn tại.’<sup>2</sup>

Lập trường Trung quán mới nhìn qua tưởng chừng như có sự sai biệt với giáo lý của Đức Phật; trong vài trường hợp, có vẻ như Trung quán khẳng định sự tồn tại của tự ngã (ātman). Nhưng có những kinh luận tuyên bố hoàn toàn dứt khoát là phủ nhận tự ngã (ātman).<sup>3</sup> Tuy nhiên, mâu thuẫn đó chỉ là bề ngoài.

‘Chư Phật có khi nó có tự ngã (ātman), có khi cũng dạy giáo lý vô ngã; rốt ráo chư Phật chẳng nói gì ngoài vô ngã cũng chẳng phi ngã.’<sup>4</sup>

Giáo lý của chư Phật thường khế hợp với nhu cầu giáo hóa, giống như thuốc của thầy thuốc giỏi là đề trị liệu cho người bệnh. Đức Phật không bao giờ kê toa thuốc một cách máy móc, mò mẫm để

---

<sup>1</sup> agnīndhanābhyāṃ vyākhyāta ātmopādānayoḥ kramah | sarvo niravaśeṣeṇa sārddham ghaṭapataḍibhiḥ || MK\_10,15  
以燃可燃法 說受受者法 及以說瓶衣 一切等諸法⑩

*Với trường hợp lửa củi, Mà nói thọ, thọ giả.*

*Và nói đến bình, áo, Và tất cả các pháp.* [15]

<sup>2</sup> evaṃ nānya upādānān na copādānam eva saḥ | ātmā nāsty anupādāno nāpi nāsty eṣa niścayaḥ || MK\_27,08  
今我不離受 亦不即是受 非無受非無 此即決定義⑧

*Nhưng nay không lìa thủ, Mà chẳng phải chính thủ.*

*Chẳng không thủ chẳng không, Đây tức nghĩa quyết định.* [8]

<sup>3</sup> MKV. pp. 354 ff. ātmā hi ātmano nātha, v.v... và nāstītha sattva ātmā vā dharmās tu ete sahetukāḥ; anātmānaḥ sarvadharmāḥ, v.v...

<sup>4</sup> ātmety api prajñāpitam anātmety api deśitam | buddhair nātmā na cānātmā kaścid ity api deśitam || MK\_18,06  
諸佛或說我 或說於無我 諸法實相中 無我無非我⑥

*Chư Phật hoặc nói ngã; Hay nói là vô ngã.*

*Trong thật tướng các pháp, Không ngã, chẳng phi ngã.* [6]

chữa trị chung cho tất cả mọi người với mọi chứng bệnh. Ngài điều chỉnh cho những người có khuynh hướng hư vô bằng cách khẳng định có tự ngã (ātman), có sự tương tục của nghiệp và quả báo; đối với những người dính mắc vào niềm tin giáo điều, tin rằng có một tự ngã (ātman) mang tính bản thể bất biến, ngài dạy ‘giáo lý vô ngã’ như là thuốc giải độc; giáo lý tối hậu của Đức Phật là vô ngã cũng chẳng phi ngã, vì đây là những công cụ chủ quan (subjective devices).<sup>1</sup> Thực tại (Real) như là Vô định tính (Indeterminate)<sup>2</sup> tức tánh không (sūnyatā), tự tại đối với mọi cấu trúc khái niệm.<sup>3</sup> Vô định tính của Tuyệt đối (Absolute) cho phép được tự do tiếp cận bằng vô số phương thức để đạt đến. Điều kiện duy nhất là cách thức chọn lựa phải phù hợp với căn cơ của đệ tử; đây là giáo lý về phương tiện thiện xảo (upāya-kausalya; excellence in the choice of means), và nó được áp dụng cho mọi giáo lý.<sup>4</sup>

Những phát biểu dường như khác nhau của Đức Phật còn có thể được xem như dành cho không phải những cá nhân khác nhau, mà dành cho những người trong mức độ phát triển tâm linh khác nhau. Sứ mệnh đầu tiên của ngài là làm cho mọi người từ bỏ ngay thói hư tật xấu; và để đạt được mục đích này, ngài dạy về sự hiện hữu của tự ngã (ātman), về ý nghĩa tương tục của nghiệp và quả báo của nó; rồi dạy cách từ bỏ sự đắm chấp vào giáo lý Vô ngã (Nairātmya doctrine); cuối cùng, để thực chứng được tự do tuyệt

---

<sup>1</sup> Tham khảo MKV. pp. 356-60: yataś caivam hīnamadhyotkr̥ṣṭa-vineya janāśayanānātvena ātmānātmatadubhaya-pratiśedhena Buddhānām bhagavatām dharma-deśanā pravṛttā, tasmān nāstyāgamabādhō Mādhyamikānām. MKV.

p- 359.

<sup>2</sup>\*Hán: vô định tính 無定性

<sup>3</sup> nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛttaś cittagocaraḥ |  
anuttānāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā || MK 18,07

諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃(7)

*Thật tướng các pháp đó, Tâm hành ngôn ngữ đoạn;*

*Không sanh cũng không diệt, Tịch diệt như Niết-bàn. [7]*

<sup>4</sup> sad asat sadasac ceti nobhayaṃ ceti kathyate;

nanu vyādhivaśāt sarvaṃ auśadhaṃ nāma jāyate. CŚ. VIII, 20.



đôi, ngài dạy xả ly tất cả mọi kiến chấp.<sup>1</sup>

Ứng dụng của biện chứng pháp trong những phạm trù quan trọng, Nhân quả, Động tĩnh, Hình thức và Bản thể (tự ngã; ātman), cho thấy thực chất của biện chứng pháp Trung quán *trong thực tế (in concreto)*.<sup>2</sup> Tất cả các quan niệm, về bất kỳ vấn đề nào đều có thể định hình thành 4 loại:

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

Mọi luận điểm đều bị bác bỏ vì khi bộc lộ qua phê phán bằng phân tích, những sai lầm cố hữu không thể nào cứu chữa được bởi sự chú ý và điều chỉnh. Phản bản một luận điểm không có nghĩa là chấp nhận quan điểm ngược lại hay chấp nhận bất kỳ quan điểm nào khác. Biện chứng pháp Trung quán chỉ sử dụng phương pháp lý luận giảm trừ cứu cánh (reductio ad absurdum)<sup>3</sup> tức quy mâu luận chứng (prasangāpādanam). Biện chứng pháp chỉ là phê phán; bản thân nó không phải là một lập trường hay một tổng hợp của các quan niệm. Bác bỏ tất cả mọi phạm trù tư tưởng và quan niệm chính là bác bỏ toàn diện khả năng của Lý tính (Reason) để nắm bắt Thực tại (reality). Thực tại thì siêu việt tư duy; là bất nhị (non-dual), là không (sūnya), tự tại đối với nhị nguyên ‘có’ và ‘không.’

---

<sup>1</sup> CS. VIII. 15.

<sup>2</sup>\* Nguyên văn tiếng Latin: cụ thể, trong thực tế.

<sup>3</sup>\* Hán; giảm trừ bội ý, quy kết bội lý.

## CHƯƠNG VIII



### QUAN NIỆM CỦA TRUNG QUÁN VỀ TRIẾT HỌC NHƯ LÀ BÁT-NHÃ BA-LA-MẬT-ĐA



#### I. PHÊ PHÁN HAY TỰ THÂN BIỆN CHỨNG PHÁP CHÍNH LÀ TRIẾT HỌC

Người ta thường đòi hỏi một hệ thống triết học là phải nêu ra được cho chúng ta quan điểm của họ về thực tại tối hậu—Thượng đế (God), linh hồn và vật chất. Các hệ thống triết học được dán những nhãn hiệu Nhất nguyên luận (monism), Nhị nguyên luận (Dualism), Duy tâm luận (Idealism), Thực tại luận (Realism), v.v... là tùy thuộc vào bản chất các lời giải đáp mà các hệ thống triết học ấy đưa ra. Triết học Trung quán không phải là một hệ thống triết học theo nghĩa này. Không đâu có những nỗ lực khơi dậy những vấn đề như vậy về tính tiên phong của nó. Biện chứng pháp không phải là phần chính yếu của những học thuyết, mà chính sự phê phán của nó mới là học thuyết. Triết học, đối với Trung quán, không phải là giải thích hiện tượng thông qua các mô thức khái niệm. Đó là phương thức của suy đoán giáo điều (dṛṣṭi; dogmatic speculation), không đem lại cho chúng ta sự thực. Biện chứng pháp có ý định là một chất giải độc hữu hiệu cho căn bệnh giáo điều của lý trí; đó chính là sự phê phán các học thuyết (sūnyatā sarva-dṛṣṭīnām). Tự thân biện chứng pháp chính là triết học.

Sự phê phán các học thuyết không phải là một học thuyết khác; tánh không (sūnyatā) của một quan niệm (dṛṣṭi)<sup>1</sup> không phải là một

---

<sup>1</sup>\* Hán: kiến 見

quan niệm (dr̥ṣṭi) khác nữa, mà là Bát-nhã (prajñā)—nhận thức phản quán (reflective awareness).<sup>1</sup> Nó cho chúng ta thấy rằng để nhận biết một quan niệm (dr̥ṣṭi; view), ta phải biết đến tính hư vọng của nó. Ý thức phản quán rất cần thiết cho ý thức về cái hư vọng.<sup>2</sup> Vì biện chứng pháp Trung quán phô bày không thương xót sự sai lầm của mỗi quan điểm triết học, mỗi quan điểm đó đều có vẻ mang đến cho chúng ta bức tranh hoàn hảo duy nhất về tất cả hiện tượng, nó kiểm chế khuynh hướng tư biện giáo điều của Lý tính (Reason). Đó là sự đảo lộn tiến trình tự nhiên khi quán sát sự vật thông qua những định kiến, khiến tâm trí chúng ta tỉnh ngộ thoát ra khỏi các khái niệm có trước vốn là động lực chính trong đời sống thường nghiệm của chúng ta.

Cốt yếu quan điểm của Trung quán, lập trường triết học (*Trung đạo quán—madhyamā pratipad*), cốt ở chỗ không để cho ai bị vướng mắc vào các quan niệm và lý thuyết, mà chỉ quán sát bản chất như thật của các pháp mà không dựa vào một quan điểm nào, đó là như thực quán (bhūta-pratyavekṣā).<sup>3</sup> Kinh Bảo tích (Ratnakūṭa Sūtra) phẩm *Ca-diếp sở vấn (Kāśyapa-parivarta)* phát biểu quan niệm trung đạo (middle position) như sau:

‘Bồ-tát muốn tu tập chánh pháp thời phải thường tu tập cách chính quán các pháp (yoniso dharmaprayuktena bhavitavyam). Thế nào là chánh quán? Đó là tư duy như thật các pháp (sarvadharmānām bhūta-pratyavekṣā). Lại nữa, cái gì là tự tính của như thực chánh quán? Đây, Ca-diếp, đó là không thấy các pháp như là tự ngã (ātman), v.v... không cho rằng sắc (rūpa), thọ, tưởng, hành, thức là thường hằng (nitya) hay vô thường (anitya). Đây, Ca-diếp, cho rằng các pháp thường hằng là một cực đoan (antaḥ; end), cho rằng các pháp vô thường là một cực đoan khác... cho rằng thực tại có tự ngã (ātmeti) là một cực đoan; cho rằng thực tại chỉ thuộc hình thức (vô ngã; nairātmyam iti) là một cực đoan khác; trung đạo ở giữa hai cực đoan này ngã (ātman) và vô ngã (nairātmya) là điều không

---

<sup>1</sup> \* Hán: phân tỉnh ngộ trí 反省悟智

<sup>2</sup> Xem lại Chương 6, Tánh không (sūnyatā) có phải là Lý thuyết?

<sup>3</sup> \* Hán: như thật quán 如實觀

thể hiểu thấu được, không thể so sánh được, không hình tướng, không thể diễn bày, không có nơi chốn... đó là Trung đạo (Middle Path)—là cái nhìn chân thực về các pháp.<sup>1</sup>

Kinh hệ Bát-nhã chứa đựng vô số đoạn kinh văn có nội dung tương tự.<sup>2</sup> Long Thụ và trường phái của ngài, bác bỏ mọi quan điểm và hệ thống, từ chối đưa ra quan điểm mới của riêng họ, là đã tỏ ra rất nhất quán về lập trường này. Triết học, đối với Trung quán, không phải là *thế giới quan* (*weltanschauung*),<sup>3</sup> không phải là *giải thích* thế giới bằng các giả thiết hay mô thức đặc thù, dù các mô thức đó có lớn lao đến chừng nào. Đó là phương pháp của khoa học, và có giá trị, vì các giả thiết có thể được xác minh bằng kinh nghiệm giác quan. Tuy nhiên, tiến trình này lại có những giới hạn tất yếu. Các hệ thống triết học đều thừa nhận tiến trình này, nhưng lại bỏ qua giới hạn đó; họ tìm kiếm cách nắm bắt toàn bộ vũ trụ và gắng sức đạt đến tuyệt đối. Khi thiếu vắng bất kỳ tiêu chuẩn khác quan nào để có thể giảm trừ những quan niệm đáng ngờ và không thích đáng, thì hệ quả tất yếu là sẽ tạo nên vô số hệ thống tư tưởng và những xung đột không thể nào tránh khỏi. Kết quả là những bế tắc triết học. Điều này sẽ mở rộng tầm mắt chúng ta cho thấy những bất toàn của phương pháp khoa học (giả thiết và giải thích) về triết học. Sự thừa nhận phương pháp khoa học chỉ có thể dẫn đến kết quả trong việc đồng nhất có phương hại cho khoa học và triết học về sau. Triết học trở nên vô dụng và kiêu căng. Thực chứng luận (Positivism), theo nghĩa hạn chế thảo luận có ý nghĩa đối với những điều có thể xác minh bằng thực nghiệm, có nghĩa là đối với khoa học, đã là kết quả tất yếu; và Thực chứng luận trở thành thù địch với siêu hình học chân chính.

Mục tiêu của mọi triết học là đạt được một cách toàn triệt—sự hiểu biết về toàn bộ thực tại. Tri thức triết học do vậy khác biệt với tri thức khoa học, vốn mang tính chất không toàn diện và từng phần.

---

<sup>1</sup> phẩm *Ca-diếp sở vấn* (*Kāśyapa-parivarta*), pp. 82-87

<sup>2</sup> bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyām caratā prajñā-prajñāpāramitāyām bhāvayatā na rūpe sthātvayam na vedanāyām ... ASP. p. 8.

<sup>3</sup>\* nguyên văn tiếng Đức, Hán: thế giới quan

Một lần nữa, triết học tuyên bố sẽ đem lại một kiến thức tuyệt đối chắc thực, không có dấu vết nào rắc rối, nghi ngờ hay hư dối. Đó là kiến thức không bị ảnh hưởng ngẫu nhiên của thời gian, nơi chốn và hoàn cảnh. Cũng theo truyền thống thì triết học đại biểu cho cái thiện tối cao, và các triết gia nhận thức rõ mọi giá trị. Các ngành khoa học đặc thù, và ngay cả nghệ thuật (văn chương và mỹ thuật) chỉ đáp ứng được cho nhu cầu vật chất và văn hóa của con người; thế nên nó không có khả năng đạt đến cái chí thiện (*summum bonum*).<sup>1</sup>

Tuy nhiên, triết học lại theo đuổi một phương pháp không phù hợp với mục tiêu của nó. Dù mục tiêu đó là thù thắng và khác biệt hẳn với mục tiêu của khoa học nghệ thuật, triết học chủ yếu phải thừa nhận phương pháp khoa học của giả thiết và giải thích hay phương pháp hư cấu của văn học. Các hệ thống triết học chỉ phổ quát hóa phương pháp khoa học và đưa ra một khoảng trời tự do để tưởng tượng được chấp cánh. Ít khi triết học nhận ra rằng ý tưởng khác nhau thì cần phải có những phương pháp khác nhau. Cách làm này của triết học dẫn đến rối loạn và xung đột; triết học đã không tính toán để dành cho chúng ta cái biết đích xác toàn diện và tuyệt đối, đó là lý tưởng của triết học.

Hệ thống triết học Trung quán rất độc đáo trong phương diện này, nó phản bác phương pháp giải thích của văn học và phương pháp cấu trúc tư biện của khoa học vì nó hoàn toàn không thích hợp với phương pháp triết học. Bởi vì, chỉ cần ngẫu nhiên chọn một khái niệm đặc thù, hay thậm chí kết hợp các khái niệm đó để giải thích hiện tượng là đã mắc phải bao nhiêu vấn nạn rồi. Không có điều gì có thể minh chứng cho chọn lựa ban đầu một ý niệm hay một

---

<sup>1</sup>\*Nguyên văn tiếng Latin: Hán: thành tựu tối cao 成就最高.

\*Maitreyo bodhisattvo mahāsattvo na rūpaṃ nityatū nānityaṃ na rūpaṃ baddhaṃ na muktam atyanta-viśuddham ity abhisambhotsyate... evaṃ na saṃskārān... ASP. p. 200.

Āryāvalokiteśvaro bodhisattvo gambhirāyāṃ praj nāpāramitāyāṃ caryāṃ caramāno vyavalokayati sma; pañcaskandhāṃs tāṃśca svabhāvasūnyān paśyati sma. iha, Śāriputra, rūpaṃ sūnyatā, sūnyataiva rūpaṃ... *Prajñā-pāramitā Hṛdaya Sūtra*.

khái niệm *tiên nghiệm*; điều này tùy thuộc vào khí chất và là vấn đề ý hướng hạnh phúc như của bậc thiên tài.<sup>1</sup> Một khi chúng ta đã chấp nhận mô thức căn bản, thì cách lập luận chỉ có thể vận hành theo phương thức đó, và lúc đó chỉ có thể phản bác vài khái niệm không nhất quán với nó hoặc đối nghịch với nó. Điều này chỉ có nghĩa là *nếu* anh chấp nhận một ý tưởng, thì tất yếu anh phải tận tụy với hàm ý của nó, chứ không phải tận tụy với chính ý tưởng đó.<sup>2</sup> Lại nữa, thừa nhận bất kỳ mô thức tư tưởng nào cũng tất yếu hạn chế phạm vi và hạn cuộc tầm nhìn chúng ta. Tầm mức toàn diện của thực tại không phải vậy, và không thể bao trùm hết được. Định tính (determination) chính là phủ định tính (negation). Tính phổ biến (Universality) luôn luôn né tránh sự nắm bắt của chúng ta như đường chân trời. Ngoài ra, như đã trình bày, chúng ta không có cách nào làm lắng dịu những cuộc tranh luận trong những hệ thống triết học. Với phương pháp dang theo đuổi, sự khác biệt càng gia tăng theo thời gian; và có những biểu thị rõ nét, như ví dụ điển hình từ lịch sử triết học Đông cũng như Tây, cho thấy cách giải thích này là đúng đắn. Những dị biệt đó có khuynh hướng ném sự nghi ngờ vào những học thuyết triết học. Điều tuyệt đối chắc chắn mà chúng ta tìm kiếm trong triết học là một lý tưởng không thể nào có được thông qua phương pháp này.

Phương pháp Trung quán là nhằm giải trừ khái niệm

---

<sup>1</sup> Tham khảo những gì Hume phát biểu về vấn đề này: ‘Không chỉ trong thi ca và âm nhạc chúng ta mới phải tuân theo thị hiếu và cảm tính của mình, mà trong triết học cũng như vậy. Khi tôi đã tin vào một nguyên lý nào đó, thì chỉ có một ý tưởng gây ấn tượng mạnh mẽ trong tôi. Khi tôi yêu thích hệ thống lập luận này hơn hệ thống khác, là tôi chẳng làm gì khác hơn ngoài quyết định theo cảm tính, liên quan đến ưu thế ảnh hưởng của nó....’ *Treatise of Human Nature*, p. 103 (Selby-Bigge's Edn.)

<sup>2</sup> Các hệ thống triết học không đưa ra giải thích về nguyên lý ban đầu của họ. Mỗi hệ thống triết học có thể được trình bày dựa trên một nguyên lý nền tảng. Có thể thấy được các học thuyết khác nhau đi theo nguyên lý đó, miễn là toàn hệ thống gắn bó chặt chẽ. Nhiều hệ thống thậm chí không có tính nhất quán ban sơ này.

(deconceptualise) ra khỏi tâm thức và trút sạch mọi gánh nặng khái niệm, thường nghiệm cũng như tiên nghiệm.

Biện chứng pháp không phải là thông lộ cho sự thâm nhập thông tin, mà là để tẩy sạch kiến thức; đó chính là con đường thanh tịnh hóa tri thức. Như là hệ quả, sự thanh tịnh hóa đạo đức bị nhiễm ô cũng được tiếp nối. Phương pháp là phủ định. Tính phổ quát và hiểu biết đích thực được tiếp cận, không phải bằng tổng hợp các quan điểm đặc thù mà bằng cách mạnh dạn loại trừ chúng; bởi vì, một quan niệm luôn luôn là đặc thù. Đó chính là loại trừ mọi hạn chế mà mô thức khái niệm tất yếu bị áp đặt. Đó không phải là chủ nghĩa hư vô (nihilism), mà chính quan điểm của nó cho rằng tất cả đều là không. Biện chứng pháp phủ nhận tất cả mọi quan điểm kể cả chủ nghĩa hư vô.

Hàm ý của phương pháp Trung quán là thực tại bị che phủ dưới nhiều tầng lớp khái niệm và quan điểm của chúng ta. Phần lớn là *tiên nghiệm (a priori)*, đây là vô minh (avidyā),<sup>1</sup> mà trong triết học Trung quán cho rằng giống như cấu trúc khái niệm che khuất thực tại. Thực tại hiển bày bằng cách vén mở bức màn ấy, tháo bỏ lớp mờ đục của khái niệm (sūnyatā of đṛṣṭi).<sup>2</sup> Triết học thực hiện chức năng gỡ bỏ này. Cả trong tiến trình và ở đỉnh cao của nó.<sup>3</sup> Tri thức lúc đó trở nên thuần tịnh (amala; pure) và trong lắng (bhāsvara; transparent)<sup>4</sup> đến mức không có sự phân biệt nào còn tồn tại giữa Thực tại (Real) và Tri thức (Intellect) nắm bắt được nó.

Chân thực (tattva), Thực tại (real) có thể được gọi bằng những tên khác nhau như Pháp tánh (dharmatā), Tuyệt đối (absolute); Trực giác/Tuệ giác (Intuition) hay Bát-nhã ba-la-mật-đa (Prajñā-pāramitā). Tuệ giác Bát-nhã thì siêu việt tất cả định tính (determinations), chính là nền tảng Bất khả tư nghì của hiện tượng giới; Trực giác tuệ quán (Bát-nhã Ba-la-mật-đa) cũng siêu việt hai

---

<sup>1</sup> Tham khảo thêm thảo luận về bản chất vô minh trong chương sau.

<sup>2</sup>\*Hán: không chư kiến 空諸見

<sup>3</sup>\*hai chức năng này là một. Bản Hán: phá tà tức hiển chính, hiển chính tức phá tà 破邪邪即顯正, 顯正即破邪.

<sup>4</sup>\*Hán: oánh thấu thanh triệt 莹透清徹

quan niệm cực đoan ('có' và 'không'). Nhấn mạnh đến chức năng nhận biết, các Luận sư Trung quán thích gọi cái Tuyệt đối (Absolute) là Bát-nhã ba-la-mật-đa (Prajñāpāramitā). Bát-nhã (Prajñā) không phải là chức năng đặc biệt tùy thuộc vào nhân duyên; đó là tuệ giác tự tại đối với mọi hạn chế của khái niệm bằng chức năng phủ định của biện chứng pháp; là tiên phong (*prius*)<sup>1</sup> trong mọi tác dụng, và là bản thể phổ quát của tâm thức.

Trong hầu hết các hệ thống triết học, phương pháp phê phán phủ định (parapakṣa-nirākaraṇam; negative method of criticism) đều được vận dụng. Mục đích là bác bỏ các quan điểm khác và hóa giải mọi mâu thuẫn, qua đó củng cố lập trường đã được mình nêu ra.

Phê phán các quan điểm khác tự thân là một phương tiện, không phải là cứu cánh. Ngay cả trong triết học Phê-đàn-đa (Vedānta) hay Duy thức, biện chứng pháp chính là sự hỗ trợ cho Thực tại luận mà những hệ thống triết học này xiển dương. Chỉ trong triết học Trung quán thì biện chứng pháp mới không phải là phương tiện mà là cứu cánh. Phê phán tự nó chính là triết học.

Kant tiếp cận gần nhất với quan niệm triết học của Trung quán.<sup>2</sup> Tác phẩm *Phê phán Lý tính thuần túy (Critique)* phô bày sự vô ích của mọi quan niệm, của cả chính Lý tính, để hé mở cho chúng ta tính tuyệt đối.<sup>3</sup> Giống như biện chứng pháp Trung quán, triết học Kant phơi bày tính khoe khoang tự phụ của triết học giáo điều để đem đến cho chúng ta tri thức thuần túy. Cũng như triết học Trung quán, *Phê phán Lý tính thuần túy (Critique)* không dựng lên bất kỳ quan điểm nào của chính họ khi phê phán các quan điểm khác, họ tin chắc rằng vì tất cả các quan điểm đều thuộc về hiện tượng giới. Tuy nhiên, có một điểm khác biệt quan trọng, hầu như là điểm then chốt, giữa biện chứng pháp Trung quán và triết học phê phán của Kant. Đối với triết học Kant thì phê phán không có giá trị tự thân, ý định của nó là tạo ra con đường an toàn cho niềm tin; chính

---

<sup>1</sup>\*Nguyên văn tiếng Latin.

<sup>2</sup> Xem lại Chương VII.

<sup>3</sup>\* E: unconditioned; Hán: vô vi 無為.



Lý tính Thực tiễn (Practical Reason) mới bảo đảm cho Kant giá trị bản thể (noumenal values).<sup>1</sup> *Phê phán Lý tính thuần túy* là một tác phẩm vang dội nổi bật, nhưng chỉ liên quan bên ngoài đến những quy định thực tiễn, bảo đảm cho Tự do (Freedom), Bất tử (Immortality), và Thượng đế (God).

Trong triết học Trung quán, tự thân biện chứng pháp là siêu hình học chân thực hay là một nền triết học *tuyệt hảo* (*par excellence*). Đồng thời Tự tại (Freedom) với mọi khổ đau là giải thoát con người khỏi Vô minh (Ignorance) vốn là căn nguyên của khổ đau. Và chính là đạt được tính Viên mãn (Perfection) như Như Lai (Tathāgata).

## II. TRI THỨC TRIẾT HỌC LÀ BÁT-NHÃ- TRỰC GIÁC BẤT NHỊ

Triết học Trung quán là hệ thống hóa luận giải các kinh hệ Bát-nhã ba-la-mật-đa.<sup>2</sup> Trần-na (Dinnāga) đã tóm tắt giáo lý Bát-nhã với sự thần phục như sau: ‘Bát-nhã ba-la-mật-đa (Trí tuệ siêu việt) là tri kiến bất nhị, và đó chính là Như Lai (Tathāgata), là giáo pháp và công phu tu tập, khi đạt đến cứu cánh, sẽ có được danh

---

<sup>1</sup>\* Hán: bản thể giá trị 本體價值.

<sup>2</sup>Theo nguồn tư liệu Trung Hoa, Long Thụ là tác giả của *Đại Trí độ luận* (*Mahā Prajñāpāramitā Śāstra*; Nanjio; No. 1169), một trường hợp có thể phát sinh từ viện dẫn rằng các kinh hệ Prajñāpāramitā Sūtras (như Bát thiên tụng Bát-nhã; Aṣṭasāhasrikā, etc.) là của ngài. Xem tác phẩm của Kimura... . *Mahāyāna and Hinayāna*, pp. 10 ff.

xung đồng như nhau.<sup>1</sup> Lời nói này mang hàm ý rất thâm diệu.

Siêu hình học hay triết học đích thực (Bát-nhã) là tri kiến bất nhị–Trực giác về Thực tại. Khả tính của trực giác tri thức không những được thừa nhận mà còn được xem như trọng tâm của thực tại. Đó là Sự thật. Trong trực giác, Tri thức và Thực tại biểu hiện đồng thời, bản chất và hiện hữu là đồng nhất. Đó là bất nhị vì phủ nhận mọi đối cực. Chỉ khi nào nhìn sự vật từ khoảng cách xa, qua sự hóa giải khái niệm và quan điểm, thì mới có khả năng xảy ra sự lệch lạc giữa cái tồn tại và nhận biết của chúng ta về nó. Lý tính vận hành thông qua dấu hiệu sai biệt và sự phân biệt. Nó không thể nào bỏ qua nhị nguyên tính của các đối cực mà không đánh mất bản chất của nó như là Lý tính (Reason). Lập trường của Lý tính là thuộc về quan điểm riêng biệt; nó không phải là tri thức phổ quát hay tri thức vô tư. Bất nhị trí (jñānam advayam; non-dual knowledge)<sup>2</sup> chính là thủ tiêu mọi quan niệm riêng biệt vốn hạn chế và bóp méo thực tại.

Bất nhị (non-duality), đối với Trung quán, không phải như trong triết học Hegel, đạt đến nó bằng tổng hợp các quan điểm đặc thù, mà đạt đến bất nhị bằng cách phủ định chúng.<sup>3</sup> Một quan điểm chỉ bị phủ nhận khi chúng ta ý thức về *sai lầm* của nó. Ý thức về sự sai lầm có nghĩa là những gì hiện ra là bất khả phân và đơn giản là không thực sự như vậy, mà hóa ra là cả bó mâu thuẫn. Và chỉ khi nào chúng ta phân tích một nội dung thành những thành tố cấu tạo nên, như thế ta mới biết sự sai lầm của nó, ta mới trở nên phản

---

<sup>1</sup>\* Prajñāpāramitā jñānam advayam sā tathāgātāḥ; sādhyā tādarthayogena tāccbadyam granthamārgayoḥ:

Câu này trong Prajñāpāramitā Piṇḍārtha Nirdeśa của Trần-na (Dignāga), được trích dẫn trong tác phẩm của Haribhadra nhan đề *Abhisamayālaṅkāra loka twice*, (pp. 28; 153).

Theo Obermiller, *Prajñāpāramitārtha Saṃgraha* là tên gọi khác của tác phẩm này—*Doctrine of Prajñāpāramitā*, pp. 5; Xem thêm *Buston*, Vol. I, p. 51.

Giáo sư Tucci đã ấn hành toàn bộ tác phẩm với bản dịch tiếng Anh trong *JRAS*. 1947, pp 53-75.

<sup>2</sup>\* Hán: bất nhị trí 不二智.

<sup>3</sup> Xem đối chiếu biện chứng pháp Trung quán và Hegel ở chương XII.

tính. Thế nên khi nói rằng Trung quán bắt đầu với phủ định và xem tất cả phán đoán và quan niệm đều là hư vọng, có nghĩa muốn nói rằng siêu hình học bắt đầu bằng sự phê phán hay ý thức phản quán.

Có một nền tảng chung giữa trung quán và các hệ thống tuyệt đối luận khác như Duy thức (Vijnānavāda) và Phệ-đàn-đa (Vedānta), chúng đều bắt đầu với phủ định hay ý thức về hư vọng.<sup>1</sup> Tất cả Tuyệt đối luận (Absolutism) đều được thiết lập trên sự phủ định nhị nguyên tính là hư vọng. Nhưng hư vọng mà nó dùng để khởi đầu và phương thức phủ định lại khác nhau trong từng hệ thống. Triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức (Vijnānavāda) bắt đầu với vọng tưởng thường nghiệm—dây thừng-con rắn hay vật trong mộng. Đối với triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta), hư vọng ở chỗ nhầm lẫn vật này (Being) với vật kia, khi nhầm lẫn ‘vật này’ là ‘con rắn.’ Nhưng ‘vật này’ là thực hữu, nó tồn tại độc lập với hành vi nhận biết. Ngay cả khi đang nhận lầm là ‘con rắn,’ thì dây thừng (‘vật này’) đã tồn tại trước đó rồi, như là dữ liệu nền. Tuy nhiên, con rắn, là hư vọng vì nó không tồn tại tách biệt với cái được nhận biết (dṛśyatvāt mithyā); nó đã hoàn toàn bị mờ nhạt bên trong sự lĩnh hội (pratibhāsa-mātra-sārīratva). Sự phân tích về tính hư vọng của dây thừng-con rắn này được áp dụng cho tính hư vọng của vũ trụ. Brahman là Tồn tại Thuần túy (sanmātra; Pure Being)<sup>2</sup> tương ứng với ‘vật này’, và là thực hữu; còn hiện tượng giới là cái được áp đặt lên trên cái thực hữu, tương ứng với ‘con rắn.’<sup>3</sup>

Đối với Duy thức (Vijnānavāda), hư vọng là ở khách thể hóa sai lầm những gì bản chất là trạng thái của thức: một ý tưởng bị nhận lầm đối tượng ngoại tại (idam).<sup>4</sup> Trong giấc mơ và các ảo tưởng

---

<sup>1</sup> *Duy thức nhị thập tụng (Viṃśatikā)* của Thế Thân bắt đầu với phân tích về mộng-huyễn của các pháp (vijñaptimātram evaitad asadarthābhāsānāt). Trong *Brahma Sūtra Bhāṣya* của Thương-yết-la (Śaṅkara) tương tự bắt đầu bằng khảo sát về hư huyền (adhyasa), và các luận thư của Phệ-đàn-đa (Vedānta) luôn luôn mở đầu bằng phân tích về huyền ảo.

<sup>2</sup>\* Hán: thuần túy tồn tại 純 . . . 存在

<sup>3</sup> *Advaita Siddhi*. pp. 31 ff. (N.S. Edn.),

<sup>4</sup> yadantar jñeyarūpaṁ tu bahirvad avabhāṣate. . .

khác, có sự gán ghép sai lầm sự vật tồn tại độc lập (khách quan) cho một ý tưởng hay trạng thái của ý thức. ‘Con rắn’ là thực hữu theo nghĩa ý tưởng, nhưng đặc tính bên ngoài được giả định (supposed externality) của nó đối với ý thức là ‘vật này’ thì không thực hữu.<sup>1</sup> Sự phân tích về hư vọng này được áp dụng cho hiện tượng giới. Đối tượng được đưa ra là biến kế sở chấp (parikalpita; falsely constructed), trong khi ý thức (vijñāna) tất yếu phải thực hữu như là công cụ cấu trúc nên đối tượng không thực hữu.<sup>2</sup>

Có điểm khác biệt giữa triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức trong sự phương tiện về vọng tưởng, thực chất hầu như là sự hoán vị (transposition).<sup>3</sup> Chuyển đổi là đối với thực tại của điều được nêu ra, ‘vật này’(idam) là thực hữu đối với triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta), ‘Con rắn’ là hư vọng vì nó là sinh vật của cấu trúc chủ quan. Triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) phân tích về hư vọng là mang tính Thực tại luận (realistic) và đứng trên lập trường tri thức, trong đó đối tượng được nhận thức độc lập đối với hành vi nhận thức và hiển nhiên là vật-tự-thân (vastutantra; thing-in-itself).<sup>4</sup> Duy thức phân tích hư vọng từ góc độ ngược lại. Thực tại trong hệ thống này chính là hoạt động cấu trúc của ý thức, đơn độc gán ý nghĩa cho sự vật. Ở đây tính độc lập của hành động chủ quan của tri thức chính là yếu tính của cái không thực; ‘vật này’(idam) trong bối cảnh hư vọng, ‘cái này là con rắn’ là sai lầm. Thuật ngữ cả hai hệ thống triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức có một điểm chung. Chúng đều bắt đầu bằng thực hữu để kinh nghiệm được và xem cái thực hữu đó như là sở y (adhiṣṭhāna) cho sự trình hiện của hư vọng. Có hai giai đoạn trong cách tiếp cận—trước hết là phân tích về hư vọng mang tính thường nghiệm, và kế đến là vận dụng theo phân tích của nó vào thế giới hư vọng theo phép loại suy. Điều này đã du nhập một yếu tố của chủ nghĩa giáo điều; bởi vì

---

<sup>1</sup> MVBT. pp. 15 và 22.

<sup>2</sup> MVBT. pp. 15 và 22.

<sup>3</sup> Tác phẩm *Bhāmātī* (p. 26, N.S. Edn.) phân tích rất có ý nghĩa điểm này về Vijñānakhyāti.

<sup>4</sup>\**thing-in-itself* là khái niệm được dùng trong triết học Kant. Nguyên văn Hán: vật tự thể 物自體

chẳng phải triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức đã mở rộng những gì chân thực của thế giới thường nghiệm đến với tuyệt đối hay sao? Ngay cả nếu thừa nhận những phân tích của họ là đúng, ta vẫn có thể chỉ ra rằng những phân tích về hư vọng thuộc thế giới thường nghiệm không thể được áp dụng hoàn toàn trong thế giới hư vọng được.

Tiền đề các hiện tượng đều là hư vọng không tất yếu phải đi theo sau sự kiện hư vọng xảy ra trong thế giới thường nghiệm. Vấn đề là chính tiền đề đó phải thể hiện mọi ảnh hưởng phổ quát trên tất cả các hiện tượng. Tín hiệu để tuyên bố thế giới như huyền và có cái gì đó thực hữu khi tạo nên nền tảng bên dưới ắt phải được tìm kiếm trong thể cách siêu luận lý của tri thức (extra-logical mode of knowledge).<sup>1</sup> Ta đã được chỉ ra trong chương trước rằng triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) khởi đi bằng Tồn tại Thuần túy (reality of Being) như được *khái thị* trong Áo nghĩa thư (Upaniṣad); và Duy thức tông (Vijñāna-vāda) tự đặt mình trên cảnh giới giải thoát tối cao của thiền định, trong cảnh giới đó đối tượng vật chất đều được phóng xả, chỉ còn thức là thực thể duy nhất.

Khác với các quan điểm trên, Trung quán khởi đầu với lập trường cho rằng chính thế giới là hư huyền trong tất cả mọi chiều hướng và mang tính phổ quát. Thế nên Trung quán tránh được các thể thức giáo điều của sự khoáng trương theo lối loại suy được vận dụng trong triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức tông. Thế giới hư huyền được trình bày trong Trung quán như tổng thể và mâu thuẫn lâu dài của Lý tính—mâu thuẫn vô cùng tận của các quan điểm triết học. Lập trường Trung quán chỉ có liên quan với hư vọng mang tính siêu nghiệm. Như một vài quan điểm triết học có quan niệm về thực tại, triết học Trung quán khi nhận thức về tính hư vọng của các quan niệm, là nhận thức về tính hư huyền của thế giới được mô tả bởi các quan niệm đó. Chẳng hạn, khi bác bỏ các học thuyết khác nhau về nhân quả (hữu thân kiến; satkāryavāda), (phi hữu thân kiến; asatkāryavāda), v.v... thì Trung quán đã bác bỏ quan hệ nhân quả như là một khía cạnh cấu thành

---

<sup>1</sup>\* Hán: siêu la-tập mô thức đích tri thức 超羅輯模式的知識。

thực tại.

Tuy nhiên, phải nói rằng biện chứng pháp Trung quán, vốn là phê phán các quan điểm triết học, nó chỉ có thể tiến hành khi nào các hệ thống triết học khác đã được định hình. Trung quán không thể nào là một hệ thống triết học uyên nguyên. Điều này có thể khiến cho triết học Trung quán có vẻ ngẫu nhiên, vì nó phải tùy thuộc sự phát khởi ngẫu nhiên của các hệ thống triết học và các đối thủ của họ. Tuy nhiên, như đã được trình bày, tính đối kháng là cần thiết và đã hàm tàng trong tự thân Lý tính. Hệ thống triết học Trung quán có thể về sau này, nhưng sự sinh khởi của nó là tất yếu về mặt luận lý; động lực bên trong của ý thức triết học dẫn đến siêu nghiệm luận (transcendentalism) trong triết học Trung quán.

### III. SỰ KHÁC BIỆT GIỮA ADVAYA<sup>1</sup> VÀ ADVAITA

Trong cả ba hệ thống Tuyệt đối luận (absolutisms),<sup>2</sup> tri thức tối thượng được cho là trực quán, vượt qua mọi dấu vết nhị nguyên. Tuy nhiên, cần phải có phân biệt giữa advaya (bất nhị) của Trung quán và advaita (phi nhị nguyên) của triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta),<sup>3</sup> cho dù rất ráo sự khác biệt hóa ra chỉ là sự chú trọng

---

<sup>1</sup>\*advaya: *bất nhị; bất dị*: phương pháp tiếp cận trên phương diện nhận thức. tri thực siêu việt biến kiến đối lập hữu vô

advaita: *phi nhị nguyên, độc nhất, đơn nhất*: phương pháp tiếp cận trên phương diện bản thể.

<sup>2</sup>\*bản Hán: Trung quán, Duy thức và Phệ-đàn-đa (Vedānta).

<sup>3</sup>Giáo sư Bhattacharya trong tác phẩm của ông nhan đề

*Āgama Sāstra* (p. 102) đã rút ra được phân biệt như vậy: ‘Nhưng có sự khác biệt đáng kể giữa 2 thuật ngữ Advaitavāda và Advayavāda, trong khi Advaitavāda có nghĩa là lý thuyết về vô sai biệt, đó là vô sai biệt hay là đồng nhất [theo trường phái triết học của Thương-yết-la (Śaṅkara)] giữa linh hồn, tự ngã (jīva) với Brahman; và Advayavāda có nghĩa là lý thuyết *bất nhị (non-two)*. Đó là không có hai quan niệm cực đoan.’

về cách tiếp cận. *Advaya (bất nhị)* là cái biết siêu việt nhị nguyên đối lập ‘có’ và ‘không,’ ‘Hiện hữu’ và ‘Biến dịch’, v.v... Đó là *cái biết siêu việt* sự phân biệt bằng khái niệm. *Advaita (phi nhị nguyên)* là tri thức về thực thể vô sai biệt–Brahman (Tồn tại Thuần túy; Pure Being) hay Thức (Vijñāna) (Ý thức Thuần túy; Pure consciousness). Duy thức tông dù sử dụng thuật ngữ *advaya (bất nhị)* cho tính tuyệt đối, nhưng thực ra là một hệ thống triết học *phi nhị nguyên (advaita)*.

*Advaya (bất nhị)* đơn thuần là tiếp cận trên phương diện nhận thức luận (epistemological); *phi nhị nguyên (advaita)* là tiếp cận trên phương diện bản thể luận (ontological). Mỗi quan tâm duy nhất của *Bất nhị luận (advaya-vāda)* Trung quán là tịnh hóa khả năng của cái biết. Sai lầm căn bản nằm trong trí năng bị ảnh hưởng bởi khuynh hướng thâm căn cố đế, nhìn Thực tại (Reality) là đồng nhất hay là dị biệt, thường hằng hay đoạn diệt, đa dạng hay nhất thể, v.v... Những khái niệm này bóp méo thực tại, và biện chứng pháp cung ứng phép điều chỉnh cho đúng. Với sự thanh tịnh hóa trí năng, Trục quán (bát-nhã; prajñā) sẽ hiển lộ; Thực tại được nhận ra như nó đang là, Chân như (tathatā) hay Thật tế (bhūtakoti). Sự nhấn mạnh là ở *thái độ đúng đắn trên nhận thức của chúng ta* chứ không phải là đối tượng được nhận thức.

Về lập trường bản thể luận (ontology) của Phi nhị nguyên (advaita) Phệ-đàn-đa (Vedānta), sự nhấn mạnh là trên đối tượng được nhận thức. Khi đối tượng được nhận thức là phổ quát và không còn dị biệt, thì năng lực nhận thức cũng trở nên tập trung và tan biến trong đó (brahma veda brahmaiva bhavati); kinh nghiệm được Brahma là bất nhị (akhaṇḍa; non-dual). Mục tiêu chính của Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức tông là tìm kiếm cái chân thật duy nhất và hòa nhập với tâm, thành nhất thể với thực tại. Biện chứng pháp được vận dụng để chứng minh sự sai lầm về Thực tại từ những quan điểm đối lập. Phệ-đàn-đa (Vedānta) vận dụng biện chứng pháp để phá trừ sai biệt (bheda), tính đa nguyên (dvaita; plurality)<sup>1</sup> và đặc thù (pariccheda; particularity),<sup>1</sup> qua đó gián tiếp

---

<sup>1</sup>\* Hán: đa nguyên 多元

thiết định thực tại duy nhất của Tồn tại thuần túy (Pure Being) là bất biến, phổ quát và hiển nhiên. Duy thức vận dụng biện chứng pháp để phân bác thực tại tính của đối tượng và tính đa nguyên; qua đó gián tiếp thiết định thực thể duy nhất của Thức (vijñāna).

Tuy nhiên, Trung quán không có lý thuyết về hiện hữu và lý thuyết về bản thể luận (ontology). Điều này có lẽ, theo các Luận sư Trung quán, dễ khiến sa đà vào lối suy đoán giáo điều (dṛṣṭivāda). Đối với Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức thì Trung quán với cách tiếp cận thuần túy nhận thức luận (epistemological) và không có học thuyết về thực tại luận, mà có vẻ là học thuyết về hư vô (sarva-vaināsika, sūnya-vāda; nihilistic). Thái độ ‘không học thuyết’ của Trung quán được các Luận sư Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức xem là học thuyết về ‘phi thực tại’; họ cáo buộc Trung quán một cách vô lý là đã phủ nhận hoàn toàn thực tại khi thừa nhận một học thuyết về biểu tượng mà không có thực tại tính như là nền tảng của nó (niradhiṣṭhāna bhrama). Thực ra, Trung quán không bác bỏ thực tại, mà chỉ phủ nhận *lý thuyết* về thực tại. Đối với Trung quán, thực tại là siêu việt tư duy, chỉ có thể tiếp cận bằng phủ nhận mọi định tính mà các hệ thống triết học đã gán cho nó. Khi toàn bộ hoạt động của Lý tính bị hóa giải bởi phê phán, đó chính là Bát-nhã ba-la-mật-đa (Prajñā-Pāramitā). *Bát thiên tụng Bát-nhã (Aṣṭasāhasrikā)* với những ngôn từ trong sáng nhất, tuyên bố rằng Bát-nhã ba-la-mật-đa không nên hiểu như là giáo lý về uẩn-xứ-giới, v.v... Các công cụ của khái niệm không thể nào nắm bắt được thực tại. Tính bất khả đắc của các pháp (yo'nupalambhaḥ sarvadharmāṇām; non-apprehension of things) là Bát-nhã ba-la-mật-đa.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> \* Hán: đặc thù 特殊

<sup>2</sup> neyaṃ, Subhūte, prajñāpāramitā skandhaśo vā dhātuśo va āyatanaśo vā śakyā nirdeṣṭuim vā śrotuṃ vā . . . tat kasya hetoḥ? skandha-dhātṽāyatanam eva hi Subhūte sūnyaṃ viviktaṃ śāntam iti hi prajñāpāramitā ca skandha-dhātṽāyatanam cādvayam etad advaidhikāram, sūnyatvād viviktatvād evaṃ śāntatvān nopalabhyate. yo'nupalambhaḥ satva-dharmāṇām sā prajñā pāramitetyucyate. yadā na bhavati saṃjñā, saṃjñ-prajñāptir vyavahāras tadā prajñā pāramite tyucyate. ASP. p. 177.



Phương pháp của Trung quán là phủ định, không phải là kết quả. Trung quán phủ nhận mọi *quan niệm* về Thực tại chứ không phủ nhận Thực tại, và Trung quán lập thành sự phủ nhận các quan niệm—chính biện chứng pháp—là phương tiện để thể nhận thực tại.

### III. BẢN CHẤT TRỰC GIÁC TRUNG QUÁN—BÁT-NHÃ (PRAJÑĀ)

Trực giác Trung quán (bát-nhã; prajñā) không liên quan gì với trực giác từ các giác quan, vốn là hoạt động tiêu biểu trong thế giới thường nghiệm. Điều này xảy ra khi các giác quan được kích thích bởi các trần cảnh (sense-data) cụ thể, rồi phản ứng lại trong những tình huống thích hợp. Đó là hành vi nhất thời với một nội dung có hạn. Nhưng Bát-nhã không phải là trạng thái nhất thời, mà chính là bản chất của các hiện tượng. Dù được thể chứng trạng thái tinh khôi trong cảnh giới thiền định tối cao, Bát-nhã không phải là công năng riêng biệt trong phạm vi hạn chế, mà là tính chất của các pháp (prakṛtir dharmānām). Trực giác đó phải được xem như dạng thức chung và bất biến của tri thức, mà các phương thức nhận biết khác đều thuộc cùng chủng loại.<sup>1</sup> Tuy thế, đối với thuyết phản khái niệm (anti-conceptualism),<sup>2</sup> trực giác Trung quán không nên lẫn lộn với quan niệm trực giác lý trí của trường phái triết học Bergson. Trong triết học Bergson, Lý tính không gian hóa hiện tượng, nó làm đông cứng thực tại sống động, *elan vital*<sup>3</sup>—nguyên lý của sự sống. Theo Bergson, Thực tại chỉ có thể nắm bắt được bằng cách đồng nhất chính mình với nó bằng tinh thần đồng cảm (sympathetically). Từ những ví dụ mà Bergson gợi ý và cách giải thích của ông về quá trình tiến hóa, đối với Bergson trực giác đó hiển nhiên là thuộc về bản năng tự trong bản chất; vị trí của nó là *dưới-lý trí (infra-rational)*.<sup>4</sup> Sẽ không quá sai lầm khi nói rằng

<sup>1</sup> gambhīrā, Bhagavan, prakṛtir dharmānām. ASP. p. 192.

<sup>2</sup>\* Hán: phản khái niệm chủ nghĩa 反概念主義

<sup>3</sup>\* Hán: sinh chi xung động 生之衝動; e: life-principle

<sup>4</sup>\* Hán: đê u lý tính 低於理性

Bergson muốn chúng ta chìm xuống đẳng cấp như chim chóc và côn trùng. Ông không áp đặt bất kỳ kỷ luật nào để đạt đến khả năng này hay để đè nén lý trí. Bát-nhã trong Trung quán, mặt khác, là không có khuynh hướng bẩm sinh và không nên đồng nhất nó với bất kỳ động lực sinh học nào. Nó là siêu-lý trí (supra-rational).<sup>1</sup>

Biện chứng pháp ngay từ khởi thủy (*de novo*)<sup>2</sup> không làm cho trực giác trở nên hiện hữu, trực giác chỉ loại bỏ những chướng ngại và hạn chế đã khiến che mờ trực giác. Thực chất đó không phải là sở đắc, dù nó *có vẻ* là như thế qua việc đào luyện tâm linh của cá nhân. Có tính chất lạ thường trên phương diện nhận thức luận (epistemological) chứ không phải bản thể luận (ontology). Vì trí bất nhị (non-dual knowledge) không phải là được tích lũy từ dữ liệu thông tin, không phải có được qua bất kỳ công năng đặc biệt nào, mà do hóa giải tâm thức ra khỏi khuynh hướng tự nhiên của nó là chia chẻ và khái niệm hóa.

Trí bất nhị (non-dual knowledge), tức bát-nhã (prajñā) là trực giác phi nội dung (contentless Intuition). Không có một điều gì đối lập như là một vật đối kháng với nó. Do vậy nó luôn luôn được mô tả là bất nhị (advayā; non-dual), vô phân biệt (advaidhīkāra; non-bifurcated). Có lẽ đúng hơn khi nói rằng Tuyệt đối hay toàn thể thực tại chính là nội dung của trực giác này, chứ không phải là một đối tượng cụ thể có giới hạn. Theo giải thích này, kinh văn Bát-nhã ba-la-mật-đa thường nói về trực giác là thậm thâm (gambhīrā; unfathomable); không thể suy lường, (aprāmeya; immeasurable),<sup>3</sup> không thể tính toán (asamkhyeya; Infinite)<sup>4</sup> được, nó thực sự không thể diễn đạt được, vì quá sâu kín đối với ngôn từ, quá phổ

---

<sup>1</sup>\*Hán: siêu lý tính 超理性

<sup>2</sup>\**de novo*: thuật ngữ Latinh, có nghĩa là ‘từ khởi thủy (from the beginning), lại lần nữa (afresh), lại bắt đầu (beginning again).

<sup>3</sup>\* Hán: bất khả lượng 不可量

<sup>4</sup>\*Hán: bất khả số 不可數

quát cho sự áp dụng mọi phân biệt.<sup>1</sup>

Tâm thức khi đã tự tại đối với các chướng ngại (āvaraṇa) thì nó sẽ hoàn toàn trong suốt. Trong trạng thái đó tâm không phân biệt đối với thực tại, thế nên tướng trạng của cái này cũng là tướng trạng của cái kia. Trực giác là Tuyệt đối.

Trong Trực giác về tính Tuyệt đối, không có ý thức về sự thực chứng; bởi vì, điều đó sẽ chống lại tính thanh tịnh và viên mãn của trực giác. Để tự ý thức về đối tượng nhận thức, chúng ta phải đứng qua một bên và cách xa nó, phân biệt nó với chính chúng ta và thậm chí lật ngược kiến thức của ta đối với tình trạng chưa biết của mình trước đó. Điều này chỉ có thể có trong dạng rời rạc của sự tiếp thu.<sup>2</sup>

Quan niệm của Trung quán về triết học như là Bát-nhã ba-la-mật-đa (bát nhị–non-dual; trực giác phi nội dung– contentless intuition) loại trừ sự tiệm tiến và ngạc nhiên. Quá trình tiệm tiến hàm ý là mục tiêu được đạt đến một cách liên tục bằng một chuỗi các bước theo thứ tự, và có thể đo lường được. Bát-nhã là trực nhận về thực tại toàn diện ngay lập tức, không nhờ vào những yếu tố ngẫu nhiên như là một chức năng đặc biệt, những hoàn cảnh thuận lợi hay nhờ vào những thông tin có trước. Tiến trình trực nhận về tính Tuyệt đối là tiệm tiến nên không thích hợp. Khoa học khảo sát trật tự ngẫu nhiên của hiện tượng là một khối thông tin, được thu thập và sắp xếp do đội ngũ các chuyên gia trong các lĩnh vực thứ yếu; nên có sự lớn mạnh dần dần trong kiến thức của chúng ta. Ý niệm tiệm tiến của nhận thức chỉ có thể áp dụng cho khoa học, chứ không được áp dụng cho triết học. Tuy nhiên, ta vẫn có thể nhận ra tiến trình rơi rụng của những chướng ngại vốn che mờ tầm nhìn chúng ta về thực tại. Nhưng không có trật tự cũng chẳng có sự thêm vào trong nội dung nhận thức của chúng ta về

---

<sup>1</sup> na mayā Ānanda. Prajñāpāramitāyāḥ pramāṇam vā kṣayo vā paryanto vā ākhyātaḥ. nāmakāya-padakāya-vyanjanakāyāḥ khalu punar Ānanda pramāṇa-baddhā, neyam prajñāpāramitā pramāṇa-baddhā. ASP. p. 467.

<sup>2</sup>sa cet, Subhūte, bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitām atyantaviviktām iti samjānīte. na sā prajñāpāramitā syāt. ASP. p. 440.

thực tại. Quan niệm cận đại xem triết học như là khoa học phổ quát, kết hợp và đan xen nhận thức về các khoa học đa dạng thành một hệ thống chặt chẽ, là hoàn toàn khác biệt với quan niệm của Trung quán về triết học như là Bát-nhã ba-la-mật-đa.

#### IV. BÁT-NHÃ LÀ GIẢI THOÁT

Cùng quán chiếu với các hệ thống triết học Ấn Độ khác, Trung quán xem triết học không phải là một khảo sát về hiện tượng mang tính lý thuyết chỉ nhằm thỏa mãn tính hiếu kỳ vô ích. Trong hầu hết các hệ thống triết học Tây phương, có thể nói rằng chúng không mang ý nghĩa đạo đức; không hề đi cùng với bất kỳ dạng quan điểm đạo đức nào, thậm chí còn bỏ qua hoàn toàn.

Đối với Trung quán, triết học khởi đầu bằng phán đoán phủ định hay hư huyền. Hư huyền chính là ý thức về những gì không thể áp dụng được của khái niệm chủ quan về thực tại. Trên phương diện thực tiễn, đó là cảm giác thấm thía về khổ đau, thúc bách tìm kiếm phương thức chấm dứt nỗi khổ. Đau khổ là ý chí bị bức bách—ngăn cản những mong ước của chúng ta trong hoàn cảnh khách quan. Vì những phương tiện thế tục đều không thể giúp cho chúng ta hoàn toàn an trú trong tự do, thoát khỏi khổ đau, nên phải cầu viện đến triết học. Giải thoát khỏi khổ đau đạt được bằng sự chuyển hoá mọi phiền não (kleśa)—là những đam mê vô thức từ nguyên sơ, thúc dục, lôi kéo con người về phía vương mắc và ràng buộc. Bát-nhã là phủ nhận mọi vọng tưởng (vikalpa)—cấu trúc khái niệm (conceptual constructions). Bát-nhã là đạt đến trí bất nhị, trạng thái siêu việt tầng bậc suy luận của Lý trí. Cứu cánh của sự hành trì thực tế là đạt đến tinh thần lương thiện, siêu việt trạng thái nhị nguyên thiện và ác. Đạo hạnh tâm linh (spiritual) cần phải được phân biệt với đạo đức (moral), vốn đạo đức chỉ là mối quan hệ xã hội dựa trên sự công bằng. Trong đạo đức vẫn còn một đối kháng giữa cái thiện của người này và cái thiện của người kia. Ngay cả trong cá nhân vẫn có sự xung đột nhất thời giữa cái thiện với cái thiện cố hữu thật sự. Biện chứng pháp hóa giải mâu thuẫn tương

phần trong lý trí bằng cách giải trừ căn nguyên của nó—nhị nguyên tính của ‘có’ và ‘không.’ Tương tự như vậy, tu tập tâm linh hướng đến Giác ngộ (Enlightenment), đạt đến Phật quả (Buddha-hood) bằng phát bồ-đề tâm (bodhicittotpāda) là hóa giải sự xung đột đạo đức giữa tính thiện riêng tư với tính thiện cộng đồng. Đạo hạnh tâm linh chính là sự hoàn thiện mọi giá trị, đó là giá trị *tuyệt đỉnh* (*par excellence*). Ngài Tịch Thiên (Śānti Deva) nói: ‘Để thoát khổ, đạt được hỷ lạc, phải có niềm tin mạnh mẽ, nhất tâm hướng về giác ngộ (bodhi; enlightenment).’<sup>1</sup>

Không nên cho rằng Trục giác (bát-nhã; prajñā) và Giải thoát là hai tiến trình song song nhưng độc lập nhau. Giải thoát là hàm ý thực tiễn của Bát-nhã (prajñā). Tu tập hành trì trong đạo Phật luôn luôn bao gồm ba môn học—Giới (śīla; virtue), Định (samadhi; contemplation) và Huệ (prajñā; wisdom). Tu tập Giới và Định là nhằm đạt đến Huệ (prajñā).<sup>2</sup> Người bị tấn công bởi đam mê và tán loạn bởi phạm tục thì không thể nhận chân được sự thực, và chỉ khi nào nhận ra chân lý thì người ấy mới hoàn toàn giải thoát khỏi phiền não.

Nói chung, việc hành trì có thể phân thành hai giai đoạn: chỉ (śamatha; control of mind) và quán (vipaśyanā; Insight).<sup>3</sup> Trong giáo lý chi tiết hơn về Lục độ ba-la-mật-đa (Six Pāramitās; Excellences or Perfections), năm độ đầu tiên, bố thí (dāna), trì giới (śīla), nhẫn nhục (kṣānti), tinh tấn (vīrya) và thiền định (dhyāna) là chuẩn bị cho độ sau cùng—Huệ (Bát-nhã), tức Trục giác (Intuition) là sự ban thưởng cho tất cả. Một đoạn kinh nổi tiếng trong *Bát*

---

<sup>1</sup>1 duḥkāntaṃ kartukāmena sukhāntaṃ gantum icchatā; śraddhāmūlaṃ dṛdhiḥkṛtya bodhau kāryā matir dṛdhā. ŚS. p. 2.

bhavaduḥkha-śatāni tartukāmair api sattva-vyasanāni hartukāmaiḥ; bahusaukhya-śatāni bhoktukāmair na vimocyāṃ hi sadaiva *bodhicittam*, BCA. I, 8.

<sup>2</sup>imaṃ parikaraṃ sarvaṃ prajñārthaṃ hi munir jagau; tasmād utpādayet prajñāṃ duḥkhanivṛikāṅkṣayā. BCA. IX, i.

<sup>3</sup>BCAP. pp. 348 ff.

*thiên tụng Bát-nhã (Aṣṭasāhasrikā)*<sup>1</sup> chỉ ra rằng Bát-nhã là dẫn đầu (nāyaka) trong Lục độ; năm độ kia khó thấy và không có định hướng nếu không có Bát-nhã; chúng cũng không còn là ba-la-mật-đa (vô cực; Infinite) nếu không có Bát-nhã. Chỉ có Bát-nhã mới có thể làm cho 5 độ kia thành viên mãn. Tu tập từng công hạnh riêng lẻ và hành trì thiền định không liên tục thì không thể nào đạt đến sự nhất trí cao độ trong mục tiêu rất thiết yếu cho đời sống tâm linh. Một hành giả là phải chuyên tâm vào nỗ lực này. Đó chính là Bát-nhã, thấm nhuần và định hướng cho toàn bộ tiến trình ngay từ khởi đầu.

Giải thoát là tiến trình phủ định; đó không phải là tích lũy công đức hay bổ sung năng lực, mà là gỡ bỏ mọi phiền não chướng (kleśāvarana; hindrances) vốn che phủ thực tại. Tham và sân (căn bản phiền não; root-kleśa), chính nó đều dựa vào vọng tưởng phân biệt (kalpanā; imaginative construction).<sup>2</sup> Chính là do chúng ta gán cho sự vật những thuộc tính sắc số hay rùng rợn để rồi chính mình vướng mắc vào hay tỏ ra giận dữ chúng. Không thể duy trì quan niệm cho rằng sự vật là cố hữu, khách quan, hấp dẫn hay ngược lại; bởi vì, cùng một sự vật, người này thích thì người kia ghét, trong khi người thứ ba có thể là thờ ơ với điều đó.<sup>3</sup> Điều này cho thấy tính chất chủ quan cố hữu trong thái độ thâm căn cố đế của chúng ta. Bởi vì phiền não (kleśa) là mang tính chủ quan, nên nó có thể được trợ duyên, là chúng ta có thể giải thoát khỏi chúng.

---

<sup>1</sup>paramatvāt sā prajñāpāramitā nāmadheyam labhate . . . tasmāt tarhy, ānanda sarvajñatāpariṇāmita-kuśala-mūlatvāt prajñā-pāramitā pancanām pāramitānām pūrvangamā nāyikā pariṇāyikā. ASP. p. 8i.

evam eva, kauśika. dānam śīlam kṣāntir vīryam dhyānam ca prajñāpāramitānāmadheyam labhate. jātyandhabhūtam bhavati vinā prajñāpāramitāyā aparināyakatvād abhavyam sarvajñatāmārgāvatārāya, kutaḥ punaḥ sarvajñatām anuprāpsyati. yadā punaḥ...

prajñāpāramitā-parighṛtam bhavati tadā pāramitā nāmadheyam pāramitā śabdām labhate. ASP. p. 172.

<sup>2</sup> Tham khảo CS. VIII, 3. vinā kalpanayāstivam rāgādinām na vidyate : bhūtārthaḥ kalpanā ceti ko grahīṣyati buddhimān.

<sup>3</sup> Tham khảo CS. VIII, 2. tatraiva rajyate kaścit kaścit tatraiva duṣyati; kaścīn muhyati tatraiva tasmāt kāmo nirarthakaḥ.

Long Thọ phân tích bản chất của trói buộc và giải thoát như sau:

‘Theo vọng tưởng phân biệt mà sinh ra tham sân si, tùy theo quan niệm thiện, ác, mê muội của chúng ta.

Các thực thể vốn tùy thuộc vào những điều này nên vô tự tính. Phiền não (kleśa) là không có thực.<sup>1</sup> Giải thoát (mokṣa) chấm dứt nghiệp và phiền não; chúng do vọng tưởng mà phát sinh; nó chấm dứt cùng lúc khi nhận ra bản tính hư vọng của nó (tánh không; śūnyatā).<sup>2</sup>

Tánh không (śūnyatā) là thuộc giải độc cho mọi phiền não (kleśas).<sup>3</sup> Khi thực tại không còn được hiểu (hiểu sai) là *ens* (có) hay *non-ens* (không) thì phân biệt (kalpanā) sẽ bị chấm dứt. Không còn được, mất, hân hoan hay thất vọng nữa.<sup>4</sup> Giáo lý này có từ lâu đời như chính Đức Phật. Có một bài kệ được cho là chính Đức Phật thuyết: <sup>5</sup>

‘Tham dục, ta biết được gốc rễ của mi; từ vọng tưởng

---

<sup>1</sup> saṃkalpaprabhavo rāgo dveṣo mohaś ca kathyate |  
śubhāśubhaviparyāsān saṃbhavanti pratītya hi || MK\_23,01  
從憶想分別 生於貪恚癡 淨不淨顛倒 皆從眾緣生 ①

*Từ ức tưởng phân biệt, Phát sanh tham, sân, si.*

*Tịnh, bất tịnh điên đảo, Đều từ chúng sanh duyên[1]*

śubhāśubhaviparyāsān saṃbhavanti pratītya ye |  
te svabhāvān na vidyante tasmāt kleśā na tattvataḥ || MK\_23,02  
若因淨不淨 顛倒生三毒 三毒即無性 故煩惱無實 ②

*Nếu nhân tịnh, bất tịnh, Điện đảo sanh ba độc.*

*Ba độc là không tánh, Nên phiền não không thật. [2]*

<sup>2</sup>karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ |  
te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyām nirudhyate || MK\_18,05  
業煩惱滅故名之為解脫 業煩惱非實 入空戲論滅 ⑤

*Nghiệp diệt, phiền não diệt, Gọi đó là giải thoát.*

*Nghiệp, phiền não không thật, Nhập không, hí luận diệt. [5]*

<sup>3</sup> śūnyatā duḥkhaśamanī tataḥ kim jāyate bhayam. BCA. IX, 56.

<sup>4</sup>BCA. IX, 152: evam śūnyeṣu dharmeṣu kim labdham kim hṛtam bhavet; satkṛtaḥ paribhūto va kena kaḥ sambhaviṣyati.

<sup>5</sup>kāma jānāmi te mūlaṃ saṅkalpāt kila jāyaṣe; na tvāṃ saṅkalpayiṣyāmi tato me na bhaviṣyasi. Trích trong MKV. p. 350; 451. Tham khảo thêm *Pháp cú (Dhammapada)* 153-154.

phân biệt (p: sankalpa; imagination) mà mi sinh khởi. Ta (Nhu Lai) không còn đắm chìm trong vọng tưởng phân biệt; nên ta không còn tham dục nữa.’

Học thuyết giải thoát của Trung quán hàm ý rằng tinh thần có thể tái sinh hoàn toàn là điều khả dĩ; tâm thức con người có thể được giáo dục và đào luyện. Vấn đề là điều cốt yếu của nhận thức–trực quán bản chất thực tại. Ưu thế của trí thức và năng lực Tuyệt đối của nó để làm chủ và giải trừ phiền não là viên đá tảng mà công phu hành trì tư tưởng Trung quán được xây dựng trên đó. Không phải ý chí mà chính trí thức mới chính là năng lực tối thượng khiến tất cả những thứ khác đều thần phục. Chân lý là giá trị tối cao. Đây là điểm bất đồng với quan niệm của triết học Kant. Đối với Kant, ý chí tốt đẹp (good will) sẽ có giá trị cao hơn trí năng. Có một mâu thuẫn khá sâu giữa Lý tính lý thuyết (theoretical Reason) và Lý tính thực tiễn (practical Reason), và cảm tính của Kant đã khiến ông gán tính ưu việt cho Lý tính thực tiễn.

Trong hệ thống triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức cũng vậy, có sự đồng nhất giữa Trực giác trí thức (Intellectual Intuition) và Giải thoát; họ cũng gán tính ưu việt của tuệ giác trên ý chí. Tuy nhiên, có điểm phân biệt có thể vạch ra giữa học thuyết Trung quán về Giải thoát và Giải thoát luận của Phệ-đàn-đa (Vedānta). Giải thoát luận của Phệ-đàn-đa (Vedānta) là ta khi nhận ra sự đồng nhất của tự ngã (ātman) với Brahman. Loại trừ điểm đặc thù về tự ngã (ātman) và đồng nhất với Hiện hữu phổ quát (universal Being), tức Phạm (Brahman) thì phiền não (tham sân si) không còn hoạt dụng.<sup>1</sup> Không có ai khác ngoài chính bạn yêu hay ghét. Giải thoát là hệ quả khi đạt được phổ biến tính (sarvātmava; universality).<sup>2</sup> Theo quan niệm của Duy thức, thể chứng thực tại tính duy nhất của thức (consciousness) có nghĩa là thực chứng phi thực tại tính của các hiện tượng khác–đối tượng. Không có thực tại

---

<sup>1</sup> tatra ko mohah kah śoka ekatvam anupaśyataḥ–*Isā Upaniṣad*. Yatra sarvam atmaivābhūt–Bṛ. Up.

<sup>2</sup> \* Hán: phổ biến tính 普遍性.



tính, thì phiên não (tham sân si) không còn có ý nghĩa.

Trong triết học Trung quán, điều này trực tiếp hơn, tánh không (sūnyatā) tức Trực giác tri thức (Intellectual Intuition) vì hóa giải chức năng mang tính khái niệm của tâm thức chính là Giải thoát. Không hề có ban sơ việc hòa nhập tâm ý [tự ngã (ātman)] với Brahman [Đại Ngã]<sup>1</sup> hay chính Thức (Vijnana) đã làm cho phiên não tự hóa giải với nó.<sup>2</sup> Sự khác nhau giữa hai quan niệm này chỉ là hàm ý quan trọng hơn về thực tế là triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức đều có một bản thể luận (ontology), học thuyết về thực tại, và sử dụng biện chứng pháp như là phương tiện. Vì đối với Trung quán, không có học thuyết về hiện hữu (being), biện chứng pháp chính là triết học.

## VI. BÁT-NHÃ LÀ NHƯ LAI (TATHĀGATA)

Bát-nhã ba-la-mật-đa là trí bất nhị, nên tương đồng với Như Lai (Tathāgata; the Perfect Being, God).<sup>3</sup> Chúng ta được yêu cầu phải nhận ra Đức Phật là pháp thân (dharmakāya), là đồng nhất với Tuyệt đối. Quan niệm Phật thân (Buddhakāya) về bản chất là mang ý nghĩa tôn giáo. Như Lai không chỉ được xem là thực tại tính của hiện tượng giới, là tánh không (sūnyatā), là bản thể (bhūtakoti),<sup>4</sup> mà còn là Người có phẩm tính và năng lực siêu

---

<sup>1</sup>\*trong ngoặc vuông là của người dịch.

<sup>2</sup>Để minh họa cho sự khác biệt này, tình yêu dục tính có thể được vượt qua bằng cách hướng tâm đến cảnh giới siêu việt vốn thu hút toàn bộ nên tính dục không còn hấp dẫn nữa. Hoặc là, tình yêu dục tính có thể bị loại bỏ bằng cách ý thức tính nông cạn cố hữu của nó. Luận điểm thứ hai tương đương với tình thần hành trì tư tưởng Trung quán.

<sup>3</sup> uktam hyetad bhagavatā: dharmakāyā buddhā bhagavantaḥ. nā khalu punar imam, bhikṣvaḥ, satkāyaṁ kāyaṁ manyadhvam. dharmakāya-pariniṣpattito mām bhikṣavo drakṣyanty eṣa ca tathāgatakāyo bhūtakotiḥprabhāvito draṣṭvyo yad uta Prajñāpāramitā. ASP. p. 94-

<sup>4</sup>\* bhūta-koti (s); bản tế 本際.

nhiên. Như Lai có 10 lực (daśabala),<sup>1</sup> 4 vô sở úy (catvāri vaiśāradyāni; four grounds of confidence),<sup>2</sup> 18 pháp bất cộng

---

<sup>1</sup>\*Thập lực; 十力; Mười năng lực hiểu biết, mười trí của một vị Phật:

1. Thi thị xứ phi xứ trí lực (知是處非處智力; s: sthānāsthānajñāna; p: tñhānāthāna-ñāṇa); Biết rõ tính khả thi và tính bất khả thi trong mọi trường hợp; 2. Tri tam thế nghiệp báo trí lực (知三世業報智力; s: karmavipākajñāna; p: kammavipāka-ñāṇa); Biết rõ luật nhân quả, quả báo, tức là Nghiệp nào tạo quả nào; 3. Tri nhất thiết sở đạo trí lực (知一切所道智力; s: sarvatragāminīpratipaj-jñāna; p: sabbattha-gāminī-ṭṭipadāñāṇa); Biết rõ nguyên nhân nào dẫn đến con đường tái sinh nào; 4. Tri chủng chủng giới trí lực (智種種界智力; s: anekadhātu-nānādhātujñāna; p: anekadhātu-nānādhātu-ñāṇa); Biết rõ các thế giới với những yếu tố thành lập của nó; 5. Tri chủng chủng giải trí lực (知種種解智力; s: nānādhimukti-jñāna; p: nānādhimuttikatāñāṇa); Biết rõ cá tính của chúng sinh; 6. Tri nhất thiết chúng sinh tâm tính trí lực (知一切眾生心性智力; s: indriyaparapara-jñāna; p: indriyaparopariyatta-ñāṇa); Biết rõ căn cơ học đạo cao thấp của mọi chúng sinh; 7. Tri chư thiên giải thoát tam-muội trí lực (知諸禪解脫三昧智力; s: sarvadyāna-vimokṣa-...-jñāna; p: jhāna-vimokkha-...-ñāṇa); Biết tất cả các cách thiền định; 8. Tri túc mệnh vô lậu trí lực (知宿命無漏智力; p: pūrvanivāsānusrīti-jñāna, pubbennivāsānussati-ñāṇa); Biết rõ các tiền kiếp của chính mình; 9. Tri thiên nhãn vô ngại trí lực (知天眼無礙智力; s: cyutyupapādajñāna, cutūpapāta-ñāṇa); Biết rõ sự tiêu hủy và tái xuất của chúng sinh; 10. Tri vĩnh đoạn tập khí trí lực (知永斷習氣智力; s: āśravakṣayajñāna, āśavakkhaya-ñāṇa); Biết các Ô nhiễm (s: āśrava) sẽ chấm dứt như thế nào.

Ba lực 8, 9, 10 được Phật nhắc đến khi Ngài thuật về sự đạt Bồ-đề của mình (Tất-đạt-đa Cồ-đàm). Chúng được gọi chung là Tam minh.

<sup>2</sup>\* S: catur-vaiśaradya; P: catuvesārajja; Tứ vô úy (四無畏), Tứ vô sở úy (四無所畏); Bốn tự tín. Bốn niềm tự tín của một vị Phật: 1. Tự tin rằng mình thành Phật, bậc Chính đẳng chính giác; 2. Tự tin rằng không còn ô nhiễm (s: āśrava) sót lại; 3. Tự tin rằng đã vượt qua mọi chướng ngại; 4. Tự tin rằng đã giảng giáo pháp thoát khỏi luân hồi.

(aṣṭādasāvenikā dharmāḥ; eighteen unique attributes/perfections).<sup>1</sup> Nhân cách của Như Lai (Tathāgata) thì không thể nghi ngờ.<sup>2</sup> Ngài được quy cho là có năng lực tự tại biến hóa, phát khởi vô lượng tâm từ bi, biến hiện vô số hình tướng để cứu độ chúng sinh.<sup>3</sup> Ngài không được phong là đáng có năng lực sáng tạo và các năng lực rộng lớn như quan niệm của Bà-la-môn về Tự tại chủ (Īśvara). Nghiệp được giải thích cho sự tồn tại của vũ trụ và tầng bậc các cõi giới chúng sinh (karmajam loka-vaicitryam).<sup>4</sup> Với tâm từ bi, Đức Phật cứu độ tất cả chúng sinh. Tâm từ của Đức Phật là tự tại với lòng vị tha; không phân biệt và trải qua thời gian vô biên và không gian vô tận. Đó chính là tâm đại bi (mahākarunā) đã biến Như Lai thành một bậc Thánh (Deity), một Thần mang tính người (personal God). Ngài dành mỗi quan tâm đặc biệt đến chúng sinh và không ngừng đem đến cho họ điều tốt lành.

Đôi khi có sự phân biệt giữa Bát-nhã ba-la-mật-đa (Tuyệt đối) và Như Lai (Tathāgata), phương diện nhân cách hóa của cái Tuyệt đối. Bát-nhã được xem như là bào thai, từ đó Như Lai (Tathāgata)

---

<sup>1</sup>\*Thập bát bất cộng pháp 十八不共法; Mười tám pháp bất cộng. Theo Phật giáo Đông Nam Á, đó là: 1. Niệm vô thất: ý tưởng không sai sót. 2. Ngữ vô thất: lời nói không sai sót. 3. Thân vô thất: hành động không sai sót. 4. Vô dị tướng: tâm bình đẳng với tất cả chúng sinh. 5. Vô bất định tâm: tâm an tịnh trong thiền định. 6. Vô bất tri dĩ xả: Tâm biết rõ các pháp rồi xả bỏ. 7-11. Dục vô giảm, Tinh tiến vô giảm, Niệm vô giảm, Huệ vô giảm, và Giải thoát vô giảm. Năng lực không thoái chuyển trong các lĩnh vực: mong được độ thoát cho tất cả chúng sinh. 12. Giải thoát tri kiến vô giảm. 13-15. Sự biểu hiện của năng lực trí tuệ qua tư tưởng, ngôn ngữ, và hành động vì mục đích cứu độ chúng sinh. 16-18. Trí tuệ nhận biết đời quá khứ, hiện tại, vị lai (s:daśa avenika buddha dharmah). Theo kinh Hoa Nghiêm và theo Phật giáo Ấn Độ, đó là Thập lực, Tứ vô úy (四無畏), Tam niệm xứ 三念處 và Đại bi 大悲.

<sup>2</sup>\* Cách nhìn Đức Phật (Như Lai) trên phương diện lịch sử.

<sup>3</sup>\* Nhìn Đức Phật (Như Lai) trên phương diện Hóa thân.

<sup>4</sup>\*Hán: Chỉ lực đạo luân hồi

được xuất sinh.<sup>1</sup> Thần linh là sự biểu hiện, là hiện tượng hóa cụ thể của Pháp tánh (Dharmatā) vốn siêu việt. Không có giới hạn về số lượng và hình tướng về Như Lai. Tùy theo nhu cầu và hoàn cảnh, chư Phật ra đời và tự biểu hiện. Một vị thần mang tính cách người trong ý nghĩa nào đó lại thấp hơn hệ thống của Thực hữu. Mỗi liên hệ của Thần thánh (Deity), tức Như Lai (Tathāgata) đối với Tuyệt đối (Bát-nhã) và tánh không (sūnyatā) là một chiều. Những là Như Lai tùy thuộc vào Bát-nhã, tánh không (sūnyatā), mà không có chiều quan hệ ngược lại. Đó là tính đồng nhất uyển chuyển; về phương diện siêu hình học, Như Lai (tathāgata) là nguyên lý của một trật tự thấp hơn Bát-nhã.<sup>2</sup>

Sự thừa nhận Thần linh có vẻ là tư tưởng về sau, thậm chí không được bảo chứng trong hệ thống tư tưởng Trung quán. Phật giáo luôn luôn nhấn mạnh đến tinh thần tự lực; ngay cả sự phủ nhận Tự tại chủ (Īśvara).<sup>3</sup> Đạo Phật là tín ngưỡng để hành trì chứ không phải để cầu xin. Đồng thời với cuộc cách mạng trong Phật giáo, chuyển từ đa nguyên luận triệt để (radical pluralism) của Tiểu thừa (Hīnayāna) sang Tuyệt đối luận (absolutism) của Đại thừa (Mahāyāna), cảm thấy vẫn cần phải có một nguyên lý trung gian giữa Tuyệt đối và hiện tượng giới. Chính Đức Phật là nguyên lý trung gian đó. Trong Bát-nhã, Đức Phật được đồng nhất với Tuyệt đối; nhưng khi là con người bình thường thì tự thân ngài cũng là đối tượng của mọi giới hạn, đồng thời ngài cũng thuộc về hiện tượng giới. Chẳng mấy chốc Đức Phật được thần cách hóa (deified). Sự chứng ngộ của ngài không phải là ngẫu nhiên; mà đã được tuyển chọn một cách cẩn trọng và tự tại bởi các Thần

---

<sup>1</sup> ASP. p. 254. Trong lời cầu nguyện đến Bát-nhã ba-la-mật-đa (ASP. p. i), phát biểu rõ ràng rằng Bát-nhã là thai tạng từ đó mà các bậc Thiên nhân sư (world-teachers), tức là chư Phật xuất sanh:

yo' dhikā janayitrī ca mātā tvam asi vatsalā;  
yad buddhā lokaguravaḥ putrās tava kṛpālavah.

<sup>2</sup> Vị trí của Tự tại thiên (Īśvara) trong triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) cũng tương tự như vậy.

<sup>3</sup>BCA. IX, 119 ff. (BCAP. p. 544 ff.) MKV. 77. TSP, pp. 414 ff

(Deity).<sup>1</sup> Và Đức Phật Cồ-đàm (Gautama) chỉ là *một* trong vô số thị hiện của ngài trong quá khứ và tương lai. Đức Phật chẳng khác với chúng sinh. Về mặt bản thể, chúng sinh đồng như chư Phật; chúng sinh là Phật sẽ thành. ‘Chư Phật phải trải qua quá trình tu chứng gồm 6 bậc: hiện hữu trong nhiều phương diện (multiplied), bất diệt (immortalised), được thần thánh hóa (deified), được tánh linh hóa (spiritualised), phổ quát hóa (universalised) và thống nhất (unified).’<sup>2</sup> Tuy nhiên, tiến trình đó không mang tính lịch sử và ngẫu nhiên. Tính hợp lý tất yếu là phải tìm một nguyên lý trung gian giữa Tuyệt đối và hiện tượng đã khơi dậy nhu cầu tín ngưỡng trong Trung quán và sự thừa nhận Thần tính.

Sẽ không có tín ngưỡng nếu không có ý thức về một hiện hữu siêu việt. Con người phải có cảm thức đối nghịch giữa một bậc Tối thắng (exalted Being; God) và vô hạn sinh linh. Các tôn giáo xuất xứ từ vùng Trung Đông (Semitic religions) như Do thái giáo (Judaism), Cơ-đốc giáo (Christianity) và Hồi giáo (Mahommedanism)—đều phóng đại sự khác biệt này đến mức tạo nên một vực thẳm khó vượt qua; sự khác biệt này là bản chất và mang tính vĩnh cửu. Các tôn giáo đó đã giảm thiểu, thậm chí bỏ qua yếu tố căn bản là hợp nhất Thượng đế và con người trên phương diện tinh thần. Thượng đế và con người không thể khác nhau về bản chất, vì điều đó sẽ khiến hai bên không có mối tương quan; con người không thể nào thờ phụng một cái gì khác không có liên quan đến mình, và Thượng đế chẳng thể không hạ cố để cứu độ con người. Bất luận mối tương quan nào, ngay cả mối quan hệ người tôn kính và đối tượng được thờ kính, cũng đều giả lập một nền tảng hợp nhất, đáp ứng cơ sở cho những dị biệt mang tính tương quan. Phương diện tín ngưỡng này được nhấn mạnh bởi các tôn giáo Ấn Độ mang tính triết học như Phệ-đàn-đa (Vedānta), Phật giáo và ngay cả Kỳ-na giáo. Thượng đế và con người không có sự sai biệt. Sẽ có câu hỏi. Làm sao ý thức tôn giáo có thể hợp lý nếu không có sự khác biệt này, trong sự thiếu vắng tính đối lập

---

<sup>1</sup>\* Điểm này chúng ta nên hiểu là sự bỏ xứ của chư Phật trong pháp giới. Cụ thể là thọ ký của Đức Phật Nhiên Đăng như *Kinh Kim Cang* đã cho thấy.

<sup>2</sup>Har Dayal—*The Bodhisattva Doctrine*, p. 28,

giữa đấng siêu việt và sinh linh vô hạn? Tuy nhiên, sự khác biệt này không cần phải là sự khác biệt đời đời về bản chất, mà là khác biệt về trạng thái hay thứ bậc trong đồng loại; cảm thức về sự tương phản giữa ý tưởng và hiện thực đủ để duy trì ý thức tôn giáo.

Hàm ý tất yếu về tính vô sai biệt giữa Thượng đế và con người là cả hai đều được xem như là một phương diện của một thực thể căn bản hơn—đó là Tuyệt đối; cả hai chỉ là biểu tượng chứ không phải là Tuyệt đối. Thượng đế chỉ là sự biểu hiện theo tính chất con người, là cá nhân hóa của Tuyệt đối. Vì đây chỉ là sự biểu hiện thành hiện tượng giới một cách tự tại, nên không có giới hạn có thể biết được về số lượng, hình thái hay trường hợp thị hiện này. Tất cả chúng sinh cũng được xem như Thượng đế; Đức Phật Cồ-đàm không phải là trường hợp duy nhất cho một con người đã chứng ngộ viên mãn. Trong ý nghĩa tôn giáo, Tuyệt đối luận có thể được dịch là Phiếm thân luận (Pantheism). Tất yếu vi phạm tính nhất thể của mọi chúng sinh, tính đồng nhất của Thượng đế và con người và tính siêu việt của Tuyệt đối. Tất cả những điều này đều là điển hình trong giáo lý Tam thân Phật (Trikāya; Triple Body of the Buddha) của Trung quán

Quan niệm về Bát-nhã ba-la-mật-đa là điểm đặc biệt của hệ thống triết học Trung quán. Quan niệm này có ảnh hưởng lớn đến mọi phần trong triết học này—siêu hình học, đạo đức học và tôn giáo. Bát-nhã là trí bất nhị (jñānam advayam; non-dual knowledge). Như đã chỉ ra từ trước, biện chứng pháp đạt đến sự chín muồi thông qua ba ‘giai đoạn—moments’:

1. Xung đột mâu thuẫn giữa các lập trường đối kháng về thực tại đã được tán thành bởi các hệ thống triết học tư biện (dṛṣṭivāda).
2. Phê phán phơi bày tính rỗng không (śūnyatā) của các quan điểm đó.
3. Trực quan về Thực tại (Real), qua đó nhị nguyên tính của ‘có’ và ‘không’ hoàn toàn được hóa giải (Bát-nhã). Đó là Tuyệt đối (Absolute) siêu việt Lý tính (Reason). Hàm ý

## T. R. V. Murti

trong tiến trình này, Bát-nhã dẫn đạo toàn bộ vận hành biện chứng pháp.

Bát-nhã là trí huệ phi khái niệm chuyển hoá vô minh, mà trong hệ thống triết học này, vốn luôn luôn có khuynh hướng khái niệm hóa mọi hiện tượng. Tham sân si, tất cả đều có nguồn gốc từ khuynh hướng này, đều chấm dứt khi thực chứng Bát-nhã. Bát-nhã không chỉ là Trực giác Lý trí mà còn là Giải thoát.

Bát-nhã ba-la-mật-đa–Tuyệt đối tính–cũng đồng nhất với Như Lai (Tathāgata)—là Thần tính được biến hiện thành hiện tượng giới một cách tự tại. Như yếu tính của ý thức tôn giáo, Như Lai được xem như nguyên lý trung gian giữa Tuyệt đối, tức tánh không (śūnyatā) và hiện hữu trong hiện tượng giới. Đây là luận lý hàm tàng trong sự thừa nhận giáo lý Tam thân Phật (Trikāya).

Bất kỳ khảo cứu thích đáng nào về ý nghĩa hàm ẩn trong quan niệm Bát-nhã ba-la-mật-đa đều phải xem Bát-nhã (trực giác; Intuition) là Tuyệt đối (Absolute), là Giải thoát (Freedom) và là Như Lai (Tathāgata).

## CHƯƠNG IX

### TUYỆT ĐỐI VÀ HIỆN TƯỢNG



#### I. TUYỆT ĐỐI LÀ TÁNH KHÔNG (ŚŪNYATĀ)–SIÊU VIỆT

Bát-nhã ba-la-mật-đa là Trục giác bất nhị (non-dual Intuition), là Tuyệt đối. Điều này đã trình bày trong chương trước. Đảo lại ý nghĩa cũng tương đương. Thực tại (Real) là bất nhị–siêu việt mọi thuộc tính và mọi quan hệ thường nghiệm. Đó là không (śūnya), siêu việt mọi thứ định tính (determination). Thực tại (Tattva; Real), trong các luận thư Trung quán, luôn luôn được định nghĩa là siêu việt tư duy,<sup>1</sup> không đối đãi (non-relative); phi thuộc tính (non-determinate), tĩnh tại (quiescent), phi dị (non-discursive), bất nhị (non-dual).<sup>2</sup> Mọi phương thức khẳng định thuộc tính đều được phân thành 4 nan đề:

1. Khẳng định (có- bhāva)

2. Phủ định (không - abhāva)

Hai nan đề đầu là căn bản, phối hợp nhau để hình thành hai nan đề tương ứng tiếp theo:

3. Khẳng định cả hai (vừa có vừa không – ubhāyam)<sup>3</sup>

4. Phủ định cả hai (chẳng có chẳng không – na bhāva)

---

<sup>1</sup> buddher agocaras tattvaṃ buddhiḥ saṃvṛtir ucyate, BGA. IX, 2.

<sup>2</sup> aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam |  
nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam || MK\_18,09

自知不隨他 寂滅無戲論 無異無分別 是則名實相 ⑨

*Tự biết không do ai, Tĩnh diệt, chẳng hí luận.*

*Không khác, không phân biệt; Đó tất gọi thật tướng.* [9]

<sup>3</sup>\*Hán: diệc hữu diệc phi hữu 亦有亦非有.



naivābhāvaḥ).<sup>1</sup>

Thực tại (Tattva) không thể được đánh giá bằng bất kỳ nan đề nào trên đây, dù riêng lẻ hay kết hợp nhau.<sup>2</sup> Điểm này đã được lập lại khi đề cập đến các phạm trù tư tưởng–nhân quả, chuyển động, bản thể, tương quan, tự ngã (ātman) và các dạng thức (modes).

Các hệ thống triết học khác quan niệm Thực tại theo bất kỳ mô thức khái niệm nào trong đây cũng đều bị phê phán, và những sai lầm cố hữu trong thái độ của họ cũng được công khai. Biện chứng pháp biểu thị bằng chuỗi *lý luận giảm trừ cứu cánh* (*reductio ad absurdum*) tức quy mâu luận chứng (prasangāpādana), chứng minh rằng các hiện tượng và phạm trù đã định nghĩa nó đều là tương đối, chỉ có giá trị trong một trường hợp nào đó. Một vật chỉ có ý nghĩa khi nó tương quan nhân quả với các sự vật khác. Nếu sự vật bị tách ra khỏi tính tương tục của không-thời gian mà nó tồn tại nhờ vào đó thì không có ý nghĩa gì cả. Cái nhìn thiển cận, sai lầm khi cho rằng có những thực thể riêng biệt như là tồn tại độc lập trong chính nó. Long Thụ tuyên bố: ‘Không có một pháp nào, chẳng phải do nhân duyên sinh. Không bao giờ có một thực thể tồn tại độc lập tuyệt đối (asūnyo dharmah).’<sup>3</sup> Tương đối tính hay tồn tại tương quan là điểm bất biến của cái phi thực (unreal). Thực tại (tattva; Real) là Tuyệt đối, tự hình thành (self-conceived) và tự

---

<sup>1</sup> \*Hán: phi hữu phi phi hữu 非有非非有.

<sup>2</sup> Đoạn văn nổi tiếng được trích dẫn rất nhiều nơi.

(BCAP. p. 359 ; *Sarva Darśana Sangraha* Chap, on *Bauddha Darśana*) : na san nāsan na sadasan na cāpyanubhayātmakam : catuṣkoṭi-vininnuktaṁ tattvam Mādhyamikā viduḥ. Đoạn này có lẽ được trích từ *Saraha*. Xem *Subkāṣṭiasamgrahaḥ*.

<sup>3</sup> apratītya samutpanno dharmah kaścīn na vidyate | yasmāt tasmād asūnyo hi dharmah kaścīn na vidyate || MK\_24,19

未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者<sup>(19)</sup>

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

*Thế nên tất cả pháp, Không gì không phải Không.* [19]

CŚ. IX, 2; hetupratyaya-sāmagrīm pratītya jātasya

parāyattātmalābhasya pratibimbasyeva kutaḥ sasvabhāvatā. BCAP. p. 354.

hiện hữu (apara-pratyayam; self-existent). Ngược lại, sự tồn tại tương quan chỉ là biểu tượng bên ngoài. Do vậy Duyên khởi (Pratītya-samutpāda) đồng nghĩa với tánh không (śūnyatā), phi thực tại tính (unreality). Phi thực hữu (unreal) tức là vô tự tính (niḥsvabhāvatā).<sup>1</sup>

Hai đặc điểm nổi bật của Trung quán về Tuyệt đối: đó là hoàn toàn vô quyết định tương và theo đó là bất khả tri (non-accessibility) đối với Lý tính. Một đặc trưng nhấn mạnh vào tính chất Luận lý của Tuyệt đối; còn đặc trưng kia nhấn mạnh đến phương thức nắm bắt nó. Tuyệt đối thì rất thích đáng với thuật ngữ *không* (śūnya), vì nó không có một thuộc tính nào, Ngay cả các thuật ngữ hiện hữu, hợp nhất, tự ngã, thiện, cũng không thể khẳng định được nó. Ta không có quyền gán cho nó là ‘có’ (sat), là một hiện hữu tích cực (positive ens; bhāva). Nếu Tuyệt đối là một hiện hữu tích cực thì nó sẽ phải chịu sự chi phối của sinh-trụ-diệt; không có pháp nào tồn tại trong thế giới thường nghiệm mà thoát khỏi những đặc tính này.<sup>2</sup> Một thực thể chỉ có sự tồn tại của nó trong một môi trường, nó thể hiện ra toàn bộ ý nghĩa khi tương tác với các thực thể khác để cùng tạo nên vũ trụ; nó có ảnh hưởng đến và bị ảnh hưởng bởi các thực thể khác, theo thuật ngữ, đó là pháp hữu vi (saṃskṛta); nhưng Tuyệt đối thì không phải là một thực thể như vậy.<sup>3</sup> Lại nữa, để hiểu Tuyệt đối như là *hữu* (bhāva; ens), ta buộc phải xem nó đặc biệt sinh khởi do nhân duyên, chứ tự thân nó chẳng có ý nghĩa

---

<sup>1</sup>\*Hán: bất chân thực, vô tự tính (niḥsvabhāvatā)

yah pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe |  
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā || MK\_24,18  
眾因緣生法 我說即是無亦為是假名 亦是中道義(18)

*Pháp do các duyên sanh, Tôi nói đó là không,  
Cũng chính là giả danh, Cũng là nghĩa Trung đạo.* [18]

<sup>2</sup> bhāvas tāvan na nirvāṇaṃ jarāmaṇalakṣaṇam |  
prasajyetāsti bhāvo hi na jarāmaṇaṃ vinā || MK\_25,04  
若無八賢聖 則無有僧寶 以無四諦故 亦無有法寶(4)

<sup>3</sup> bhāvas ca yadi nirvāṇaṃ nirvāṇaṃ saṃskṛtaṃ bhavet |  
nāsaṃskṛto hi vidyate bhāvaḥ kva cana kaś cana || MK\_25,05  
以無法僧寶 亦無有佛寶 如是說空者 是則破三寶(5)

gì.<sup>1</sup> Nếu Tuyệt đối không thể được hiểu như là hữu (bhāva), thì phạm trù *phi hữu* (*abhāva; non-existence*) không thể áp dụng cho nó. *Phi hữu* là chấm dứt, sẽ biểu hiện khi trạng thái hiện hữu của sự vật bị hủy diệt.<sup>2</sup> Tuyệt đối là Niết-bàn, được hiểu như vậy khi chấm dứt tham sân si. Điều này hàm ý rằng niết-bàn không hề tồn tại trước khi tham sân si hủy diệt. Thế nên Tuyệt đối sẽ phải chịu những hạn chế nhất thời cũng như bị chi phối bởi tham sân si vì nó chấm dứt các trạng thái này. Lại nữa, sự chấm dứt này phải được sinh ra bởi sự tác động của các lực và điều kiện nào đó. Và nếu những lực và điều kiện này chưa sẵn sàng, thì Tuyệt đối phải dựa vào khả năng xuất hiện ngẫu nhiên của nó.<sup>3</sup>

Có người cho rằng những vấn nạn này có thể tránh được, nếu quan niệm phi hữu (non-existence) là một dạng thức khác của hữu hay đối lập của nó. Nếu quan niệm như thế thì phi hữu cũng là một dạng tồn tại và phải chịu sự phản bác như đối với quan niệm về hữu. Hay là, nếu phi hữu là một phi thực thể, giống như vòng tròn vuông (square-circle), sừng thỏ (hare's horn) v.v... thì đó chỉ là danh xưng, không hơn không kém.

Nỗ lực kết hợp các ý niệm hữu và phi hữu chỉ hoài công vô ích. Hegel đã có khái niệm tương tự cho một tổng đề thống nhất mà vẫn duy trì được những nét dị biệt của chính đề và phản đề. Sai biệt mà không tổng hợp cũng như chỉ tổng hợp mà không có sai biệt là chẳng có ý nghĩa gì theo quan điểm của Hegel. Thực tại là một khối toàn thể, phổ quát, dung nạp mọi thứ đặc thù chứ không

---

<sup>1</sup> bhāvas ca yadi nirvāṇam anupādāya tat katham |  
nirvāṇam nānupādāya kaścīd bhāvo hi vidyate || MK\_25,06  
若涅槃是有 云何名無受 無有不從受 而名為有法⑥

*Nếu Niết-bàn là hữu, Làm sao gọi vô thủ?*

*Không có một pháp nào, Chẳng từ thủ mà hữu.*[6]

<sup>2</sup> yady abhāvas ca nirvāṇam anupādāya tat katham |  
nirvāṇam na hy abhāvo 'sti yo 'nupādāya vidyate || MK\_25,08  
若無是涅槃 云何名不受 未曾有不受 而名為無法⑧

*Nếu Niết-bàn là không(vô), Làm sao nói không thủ?*

*Chưa từng có vô thủ, Mà gọi là pháp không(vô)*[8].

<sup>3</sup>MKV. pp. 529-30.

loại bỏ chúng.

Không cần đi vào những khái niệm rối rắm và chi tiết của Hegel về Tuyệt đối, có thể chỉ ra rằng hệ thống triết học Trung quán đã đi trước triết học Hegel về quan điểm tổng hợp Tuyệt đối với nan đề thứ 3 (*vừa có vừa không–diệc hữu diệc phi hữu–bhāva and abhāva, sat and asat*). Nan đề này cũng bị loại trừ vì không áp dụng được cho Tuyệt đối. Nếu cả hai thành phần, hữu và phi hữu hay đồng nhất và dị biệt, vẫn duy trì được tính bản chất của nó trong tổng đề, thì sự tổng hợp đó phải đối mặt với những vấn nạn của từng luận điểm.<sup>1</sup> Chúng ta sẽ làm tăng thêm khó khăn khi tạo ra thêm nhiều nan đề: tính không tương thích rõ ràng khi khẳng định đồng thời hai tính đối kháng cùng một lúc,<sup>2</sup> và tính tất yếu khi tạo ra một mối liên hệ mới giữa một bên là tổng đề và bên kia là những thành phần.<sup>3</sup>

Sự phê phán quan trọng của Trung quán là, mối quan hệ hỗ trợ

---

<sup>1</sup> bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayam yadi |  
bhaved abhāvo bhāvaś ca mokṣas tac ca na yujyate || MK\_25,11

若謂於有無 合為涅槃者 有無即解脫 是事則不然⑪

*Nói sự hữu và vô, Hiệp lại thành Niết-bàn.*

*hữu, vô tức giải thoát, Điều ấy thì không đúng.* [11]

bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayam yadi |  
nānupādāya nirvāṇam upādāyobhayam hi tat || MK\_25,12

若謂於有無 合為涅槃者 涅槃非無受 是二從受生⑫

*Nếu nói hữu và vô, Hiệp lại thành Niết-bàn.*

*Niết-bàn phi vô thủ, Hai sự từ thủ sanh.* [12]

bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayam katham |  
asaṃskṛtam hi nirvāṇam bhāvābhāvau ca saṃskṛtau || MK\_25,13

有無共合成 云何名涅槃 涅槃名無為 有無是有為⑬

*Hữu, vô chung hiệp thành, Làm sao gọi Niết-bàn?*

*Niết-bàn là vô vi, Hữu vô là hữu vi.* [13]

<sup>2</sup> bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇa ubhayam katham |  
tayor abhāvo hy ekatra prakāśatamasor iva || MK\_25,14

有無二事共 云何是涅槃 是二不同處 如明暗不俱⑭

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

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

<sup>3</sup> Về phê phán đầy đủ các khái niệm triết học của Hegel, xin xem chương V và XII.

giữa đồng nhất, dị biệt và ngược lại là tiêu chuẩn của cái phi thực hữu (unreal).<sup>1</sup> Điều này làm giảm giá trị tính chất Tuyệt đối của nó. Kết hợp với những gì đã trình bày ở trên là lập luận cho rằng Tuyệt đối như vậy là nằm bên trong Lý tính, chính là Lý tính. Nhưng trí (buddhi) lại che khuất bản chất thực tại của Tuyệt đối. Tuyệt đối của Hegel chỉ là tục đế (saṃvṛti) hay biểu tượng bên ngoài (appearance) của Trung quán.

Luận điểm thứ tư, phi hữu phi phi hữu, cũng không tỏ ra có sức thuyết phục hơn. Nếu cho rằng luận điểm này đúng, thì làm thế nào để biết Tuyệt đối là như thế? Không có tự ngã (ātman) trong niết-bàn, vì chức năng tâm lý và các trạng thái đều vắng bóng.<sup>2</sup>

Nếu phạm trừ hữu hoặc phi hữu đều không áp dụng được cho Tuyệt đối, thì càng khó biện minh cho sự áp dụng các phạm trừ khác – thường hằng, biến dịch, bản thể, tự ngã (ātman), dạng thức, đơn nhất, đa thù, v.v... Bất luận các phạm trừ này có được xem là có giá trị về phương diện thường nghiệm như thế nào chẳng trong sự giải thích hiện tượng giới, thì chúng cũng không thể là các định tính có thể gán cho Tuyệt đối. Biện chứng pháp Trung quán đã không ngớt phơi bày tương đối tính và thường nghiệm tính của nó. Tất cả phạm trừ đều thuộc về lĩnh vực chân lý thường nghiệm và tục đế (saṃvṛti satya).

Có thể cho rằng chúng ta đã kéo vấn đề đi quá xa; thuật ngữ Hiện hữu, bản thể, Đơn nhất, Trở thành, Đa thù, đều có thể được dùng với ý nghĩa hơi khác nhưng có lý để đánh giá Thực tại tối hậu (ultimately real). Tuy nhiên, niềm tin như vậy lại xuất phát từ chủ nghĩa giáo điều (dogmatism). Không một thuật ngữ nào, khái niệm hay phạm trừ nào, dù có cao siêu hay phổ quát, lại có thể áp dụng

---

<sup>1</sup> yo 'pekṣya sidhyate bhāvas tam evāpekṣya sidhyati |  
yadi yo 'pekṣitavyaḥ sa sidhyatām kam apekṣya kaḥ || MK\_10,10. MK. X, 10.  
若法因待成 是法還成待 今則無因待 亦無所成法⑩  
*Nếu pháp do nhân thành, Pháp ấy lại thành nhân.*  
*Nay không có nhân thành, Cũng chẳng pháp được thành.* [10]  
parasparāpekṣayoḥ karmakāravadeva siddhir, na svābhāvikī.

Tham khảo thêm MKV. p. 189.

<sup>2</sup> MKV. p. 533.

cho cả Tuyệt đối lẫn hiện tượng (*uni voce*). Cả hai không thể đứng chung trên cùng bình diện; chúng không thể được đem ra để so sánh, liên hệ hay đối kháng nhau. Ngôn từ không thể diễn đạt được Tuyệt đối trong bất kỳ ý nghĩa có thể được thừa nhận nào cả. Tuyệt đối là bất khả suy lường và không thể nghĩ bàn; nó hoàn toàn siêu việt tư duy—nó là không (*sūnya*). ‘Danh ngôn chấm dứt khi mọi đối tượng tư duy vắng bóng; Tuyệt đối, tức là yếu tính của mọi hiện tượng, thì vô sinh, mà cũng là vô diệt.’<sup>1</sup>

## II. KHẢO SÁT MỘT VÀI HIỂU LẦM VỀ TÁNH KHÔNG (SŪNYATĀ) – TỨC TUYỆT ĐỐI (ABSOLUTE)

Nếu không có gì có thể hàm ý Tuyệt đối và không có thuật ngữ nào có thể áp dụng cho nó, thì làm sao chúng ta có thể tiếp tục nói về nó? Rốt ráo làm sao nó có thể được nhân biết như là Thực tại tối hậu (*ultimately Real*)?

1 Thực sự, Tuyệt đối không thể được nhận biết theo cách đặc thù mà hiện tượng giới được biết đến. Tuy nhiên, thực tại tính của hiện tượng giới quá nhiều sai biệt, nên Tuyệt đối được hiểu là quy phạm của các hiện tượng. Tuyệt đối không có một thuộc tính nào của riêng nó; nhưng sự hiện hữu của nó có thể được *biểu thị* ngay cả bằng một ký hiệu (*samāropāt*)<sup>2</sup> được gán cho nó. Có người đặt vấn đề: Làm sao một điều không thể diễn bày (*anaksara*;

---

<sup>1</sup>nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛttaś cittagocaraḥ |  
anuttpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā || MK\_18,07

諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃⑦

*Thật tướng các pháp đó, Tâm hành ngôn ngữ đoạn;*

*Không sanh cũng không diệt, Tịch diệt như Niết-bàn. [7]*

<sup>2</sup>\* Hán: 烘雲托月 hồng vân thác nguyệt; vén mây bày trăng.

anakṣrasya dharmasya śrutiḥ kā deśanā ca kā; śrūyate deśyate cāpi samāropād  
anakṣarah.

Đức Phật thuyết, được trích dẫn trong MKV. p. 264, BCAP. p. 365.

inexpressible) lại được giảng giải và tuyên bố? Tính Tuyệt đối (absolute) được hiểu như là thực tại của trình hiện, của những gì mà nó đại biểu một cách hư vọng. Bằng cách *phát hiện, tháo bỏ* những đặc tính được gán chồng lên thêm cho hiện tượng giới, thì bản tánh chân thật của Tuyệt đối mới được hiển lộ. Theo thuật ngữ, đây được gọi là phương pháp loại trừ những khái niệm được gán ép (adhyāropāpavādanyāya; the method of removal of the ascription). Hiện tượng giới được sử dụng như phương tiện (upāya) để đạt đến chân thực (paramārtha; unconditioned) vốn là mục đích (upeya) của nó. Không có cách nào khác để diễn tả cái bất khả tư nghĩ.<sup>1</sup>

Cho dù những đặc điểm gán ghép không thể cấu thành thực tại, nhưng chúng có thể cho biết thực tại là nền tảng của nó. Thậm chí một dấu hiệu gán ghép cũng có thể sử dụng cho mục đích định nghĩa. Trong ý nghĩa nào đó, có thể nói rằng sự nhận biết các pháp chính là nhận thức về Tuyệt đối; vì đó chính là những trình hiện phía dưới của những hình thái đa dạng và bị che khuất này.<sup>2</sup> Trong một ý nghĩa khác, Tuyệt đối không được nhận biết dưới mọi hình thái; vì đó không phải là một thực thể riêng biệt. Chúng ta chỉ thực sự nhận biết Tuyệt đối khi trước mắt chúng ta chẳng có gì hết. Ngôn ngữ đích thực là im lặng.<sup>3</sup> Tuyệt đối hoàn toàn siêu việt khái niệm; không phải tư duy có thể nhìn thấu được.

---

<sup>1</sup>prahāṇam cābravīc chāstā bhavasya vibhavasya ca |  
tasmān na bhāvo nābhāvo nirvāṇam iti yujyate || MKV\_25,10

如佛經中說 斷有斷非有 是故知涅槃 非有亦非無⑩

Như trong kinh Phật dạy: Đoạn hữu, đoạn phi hữu.

Thế nên biết, Niết-bàn Chẳng có cũng chẳng không. [10]

MKV, p. 494: tasmān nirvāṇādhighamopāyatvād avāśyam eva yathāvas-thitā samvṛtir ādāv abhyupeyā. bhājanam iva salilārthinā.

<sup>2</sup>Brahman, trong Phệ-đàn-đa (Vedānta) cũng được xem như kẻ xa lạ (avedya; unknown), và cùng lúc cũng được xem như là cái được nhận biết toàn diện (sarvapratyayavedya; known in all cognition).

<sup>3</sup>yo'nupalambhāḥ sarvadharmānām sa Prajñāpāramitā . ASP. p. 177.

yadā na bhāvo nābhāvo mateḥ saṁśṭhate purah:

tadānyagatyabhāvena nirālambanā praśāmyati. BCA. IX, 35.

paramārto hy āryānām tūṣṇimbhāva eva. MKV. p. 57.

Siêu việt tính của Tuyệt đối không nên được hiểu là cái gì khác nằm ngoài thế giới hiện tượng. Không có hai cảnh giới thực tại. Tuyệt đối chính là của *thực tại tính* của biểu tượng (dharmānām dharmatā; reality of the apparent); Tuyệt đối là bản chất đích thực của các pháp (vāstavikam rūpam; real nature).<sup>1</sup> Ngược lại, hiện tượng là hình thái bị che lấp hay trình hiện hư vọng của Tuyệt đối (sāmvṛtam rūpam).<sup>2</sup> Nếu quan điểm này bị phản bác và hai cảnh giới thực tại được chấp nhận, thì sẽ không có lý do để gọi một trong hai cảnh giới đó là Tuyệt đối và cái kia là biểu tượng. Cả hai đều là Tuyệt đối như nhau, thực hữu, và vô điều kiện. Tuyệt đối, do không có định tính và không có bất kỳ một nội dung có thể nhận biết nào, thậm chí còn ít thực hữu hơn những gì trong thế giới thường nghiệm, nên Tuyệt đối là thực hữu duy nhất, đồng nhất với hiện tượng giới. Sự khác biệt giữa hai cách nhìn chỉ là vấn đề nhận thức—chủ quan và không thực. Tán đồng hoàn toàn với quan điểm này, Long Thụ tuyên bố rằng không có sự sai biệt giữa Tuyệt đối và hiện tượng vũ trụ.<sup>3</sup> ‘Khi vũ trụ (pháp giới) được nhìn như là một toàn thể là đó chính là Tuyệt đối, khi được nhìn như là một tiến trình thì vũ trụ (pháp giới) chính là hiện tượng—do nhân duyên mà cấu thành mọi hiện tượng—gọi là hiện tượng giới. Cũng thế giới này, khi không luận về nhân duyên, thì nó như là

---

<sup>1</sup>\* Hán: vạn vật chân chính đích bản chất 萬物真正的本質

<sup>2</sup>\* Hán: thác ngộ đích biểu tướng 錯誤的表相

<sup>3</sup>na saṃsārasya nirvāṇāt kimcid asti viśeṣaṇam |  
na nirvāṇasya saṃsārāt kimcid asti viśeṣaṇam || MK\_25,19  
涅槃與世間 無有少分別 世間與涅槃 亦無少分別①9

*Niết-bàn cùng thế gian, Không có chút phân biệt.*

*Thế gian và Niết-bàn, Cũng không chút phân biệt.* [19]

Tham khảo thêm:

tathāgato yatsvabhāvas tatsvabhāvam idaṃ jagat |  
tathāgato niḥsvabhāvo niḥsvabhāvam idaṃ jagat || MK\_22,16  
如來所有性 即是世間性 如來無有性 世間亦無性①6

*Như Lai mà có tánh, Tức là tánh thế gian.*

*Như Lai không có tánh, Thế gian cũng không tánh* [16]



một toàn thể (*sub specie aeternitatis*),<sup>1</sup> thì được gọi là Tuyệt đối.<sup>2</sup>

2.

Một số nhà Tuyệt đối luận đã rơi vào ảo tưởng, cho rằng có một tiến trình kép—ban sơ Tuyệt đối chuyển hoá thành hiện tượng giới, và sau là tiến trình ngược lại, hoàn phục trạng thái ban đầu thông qua nhận thức. Các Luận sư Duy thức tông luôn luôn thuyết minh về thức là trải qua tiến trình nhiễm ô phiền não (*saṃkleśa*; defilement) và chuyển hoá thành tịnh (*vyavadana*). Trong triết học Phệ-đàn-đa (*Vedānta*) trước thời kỳ Thương-yết-la (*pre-Śaṅkara*), cũng đã có khái niệm tương tự về tái chuyển hoá thể gian thành Brahman (*prapañca-pravilaya*), hàm ý có sự thoái hóa nguyên thủy của Brahman.<sup>3</sup>

Tất cả những quan niệm này đối với Trung quán đều là sai lầm. Không hề có sự thoái hóa nào cả từ nguyên thủy, và không cần phải tái chuyển hoá. Niết-bàn (*nirvāṇa*), theo Long Thụ, là bất diệt (*non-ceasing*) và vô đắc (*unachieved*).<sup>4</sup> Chỉ có sự tan rã các vọng kiến hý luận (*kalpanākṣaya*; false views),<sup>5</sup> chứ không có sự trở thành thực tại. Tuyệt đối luôn luôn là một thể tính đồng nhất, là chân như (*tathatā, sarvakālaṃ tathābhāvāt*). Trong phương thức

---

<sup>1</sup>\*Nguyên văn tiếng La-tinh: *dưới đặc tính vĩnh hằng*, khái niệm triết học mà Spinoza thường sử dụng.

<sup>2</sup>ya ājvaṃjavībhāva upādāya pratītya vā |

so 'pratītyānupādāya nirvāṇam upadiśyate || MK\_25,09

受諸因緣故 輪轉生死中 不受諸因緣 是名為涅槃⑨

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

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

Th. Stcherbatsky dịch trong *Nirvāṇa*, p.48

<sup>3</sup> Tham khảo The *prapañca-pravilaya-vāda* của Bhartṛprapañca. *Bhāṣya* của

*Br. Sūtr.* III, ii, 21.

<sup>4</sup>aprahīṇam asaṃprāptam anucchinnaṃ aśāśvatam |

aniruddham anutpannam etan nirvāṇam ucyate || MK\_25,03

無得亦無至 不斷亦不常 不生亦不滅 是說名涅槃⑩

*Không đắc cũng không đến, Không đoạn cũng không thường;*

*Không sanh cũng không diệt, Ấy gọi là Niết-bàn.* [3]

<sup>5</sup>\*Hán: hý luận vọng kiến 戲論妄見

sau cùng, ý thức về sở đắc cũng là mang tính chủ quan.

Chức năng biện chứng pháp Trung quán không phải là đưa ra sự thay đổi nơi hiện tượng, mà đề xuất một sự thay đổi trong tâm ý chúng ta. Do đó trong các luận thư Trung quán có lời tuyên bố là không phải qua trí huệ mà hiện tượng thực hữu biến thành hiện tượng phi thực; hiện tượng tự nó vốn đã là phi thực rồi.<sup>1</sup> Tánh không (*sūnyatā*) không phải là quy định tùy tiện quán sát sự vật là phi thực; mà đó là sự hiển bày bản chất nội tại của sự vật.<sup>2</sup> Và điều này giải thoát tâm thức con người ra khỏi mạng lưới rối rắm của vọng kiến và nhận thức sai lạc.

3. Thông thường, Tuyệt đối của Trung quán bị hiểu lầm là vô thực thể, chỉ là hư không. Hệ thống triết học này được phong là hư vô luận. Sự thiếu hiểu biết trong vấn đề này phát sinh từ thành kiến. Thuật ngữ không (*sūnya*) và tánh không (*sūnyatā*) được các Luận sư Trung quán dùng để chỉ Tuyệt đối dường như đã gợi ý cho sự phê phán như vậy. Tuy nhiên, cũng khó mà biện minh cho sự đánh giá các Luận sư Trung quán là các nhà hư vô luận. Trong trường hợp đó, không một Tuyệt đối luận nào có thể thoát khỏi phê phán này,<sup>3</sup> vì mọi Tuyệt đối luận đều phủ nhận các thuộc tính của Tuyệt đối. Nên không có lý do nào để tách Trung quán ra như là một hư vô luận đặc biệt. Dù sao thì Trung quán vẫn là một dạng Tuyệt đối luận nhất quán.

Không chỉ các thuộc tính khẳng định (có; *bhāva*, *sat*), Mà ngay cả các thuộc tính phủ định (không; *abhāva*, *asat*) đều bị bác bỏ đối với thực tại. Trung quán không có thiện ý đặc biệt đối với quan

---

<sup>1</sup> *yan na sūnyatayā dharmān sūnyān karoti, api tu dharmā eva sūnyati, etc.* Kāśyapaparivarta p. 94 (63). Còn được trích trong MKV. p. 248.

<sup>2</sup> *nāsūnyam sūnyavad dṛṣṭam nirvānam me bhaviṣyati : mithyādṛṣṭer na nirvānam vamayanti tathāgatāḥ.* CS. VIII, 7.

<sup>3</sup> Thương-yết-la (Śāṅkara) than phiền rằng Brahman của ông cũng bị hiểu lầm là phi hiện hữu (non-existent), là không (*sūnyam*), bởi những người sơ cơ, đơn thuần bởi vì nó không có một định tính thường nghiệm nào:

*digdeśaguna-gati-phala-bheda-sūnyam hi paramārthasad advayam brahma mandabudhīnām asad iva pratibhūti.* Śāṅkara's Commentary on the *Ch. Up.* VIII, I. (p. 437, Ānandāśrama Edn.)

điểm phủ định. Trái lại, chúng ta được cảnh báo một cách nghiêm khắc là không được xem tánh không (sūnyatā) là phi hữu (abhāva; non-existence).<sup>1</sup>

Phương pháp phủ định hàm ý bác bỏ mọi lập trường của biện chứng pháp Trung quán có thể đã dẫn dắt một số nhà phê bình đã xem hệ thống triết học này như là một hư vô luận khô khan. Trung quán bác bỏ mọi quan điểm, vì các quan điểm đó đã làm méo mó thực tại. Tuy nhiên, sự phản bác là *phương tiện*, là phương thức duy nhất để mở ra Tuyệt đối luận, để giải thoát thực tại ra khỏi sự thêm thắt tùy tiện mà tâm ý hạn hẹp của ta đã gán cho nó vì vô minh; sự phủ nhận đó không phải là cứu cánh. Thật là nhầm lẫn khi cho rằng thái độ ‘không có quan niệm về thực tại’ của Trung quán như là quan niệm ‘phi thực tại tính.’<sup>2</sup>

Tự thân phủ định là có ý nghĩa vì có thực tại tính cơ bản—nằm bên dưới làm nền tảng. Nếu không có nền tảng siêu việt nào, làm sao ta có thể xem mọi quan điểm đều bị kết án là hư vọng. Một quan niệm hư vọng là vì nó làm *sai lạc thực tại*, khiến sự vật trình hiện khác hơn tự thân chính nó. Hư vọng bao hàm cả thực tại đã bị làm

---

<sup>1</sup> atra brūmah sūnyatāyām na tvam vetsy prayojanam |  
sūnyatām sūnyatārtham ca tata evam vihanase || MK\_24,07

汝今實不能知空空因緣及知於空義是故自生惱⑦

*Nay ông thật không thể, Biết không, nhân duyên không[4];*

*Và chẳng biết nghĩa không; Thế nên tự sanh não. [7]*

sūnyatāyām adhilayam yam punaḥ kurute bhavān |  
doṣaprasaṅgo nāsmākam sa sūnye nopapadyate || MK\_24,13

汝謂我著空而為我生過汝今所說過於空則無有⑬

*Ông nói tôi chấp Không, Mà bảo tôi sai lầm.*

*Sai lầm mà ông nói, Không có trong Tánh không. [13]*

bhavāms tu nāstitvaṃ sūnyatārtham parikalpayan, prapañca-jālam eva  
saṃvardhayamāno na sūnyatāyām prayojanam vetti, evam pratītya-samutpāda-  
śabdasya yo'rthaḥ sūnyatā-śabdasyārthaḥ. abhāvaśabdārtham ca sūnyatārtham  
ity adhyāropya bhavān asmān upālabhate. MKV. pp. 491; 499.

<sup>2</sup> Nhầm lẫn ở chỗ cho rằng phi định tính (no determination) là định tính phủ định (negative determination).

sai lạc. Hiện tượng giới được đánh giá là tục đế (saṃvṛti) vì nó bao phủ thực tại tính của các hiện tượng (sarvapaḍārthattatvācchādanāt saṃvṛtiḥ).

Long Thụ nhấn mạnh trong phát biểu rằng nếu không chấp nhận đệ nhất nghĩa đế (paramārtha) tức thực tại tuyệt đối (ultimate reality) thì không thể đạt đến niết-bàn để thoát khỏi luân hồi (saṃsāra).<sup>1</sup> Đệ nhất nghĩa đế (paramārtha-satya) không thể được xác định bởi bất kỳ một định tính này hay định tính kia, vì nó là vô định tính *tối thượng* (*par excellence*), đó không có nghĩa là phủ nhận thực tại tuyệt đối, mà sẽ là một ngộ nhận trầm trọng về tánh không (śūnyatā).<sup>2</sup>

Nếu đệ nhất nghĩa đế (paramārtha) không siêu việt khái niệm và ngôn từ, thì nó đã không còn như vậy nữa và đã bị đồng nhất với thường nghiệm. Khi quy tắc tối hậu (ultimate Norm) được dùng làm tiêu chuẩn Tuyệt đối để đánh giá, thì nó siêu việt mọi khả tính biến dịch và giới hạn.<sup>3</sup>

Luận sư Trung quán không phải là những người theo chủ nghĩa hư vô, mà họ chỉ phản bác lại mọi nỗ lực để xác định vấn đề cơ bản là Vô quyết định tính. Tuyệt đối thậm chí không thể đồng nhất Hiện hữu (Being) hay Ý thức (Consciousness), vì điều này sẽ thỏa hiệp với bản chất nó như là nền tảng vô điều kiện (unconditioned) của hiện tượng giới. Tuy nhiên, Chân thực (Tattva) được các Luận sư Trung quán thừa nhận như là Thực tại của các pháp (dharmānām dharmatā), là tự tánh của các pháp (prakṛtir

---

<sup>1</sup> vyavahāram anāsṛitya paramārtho na deśyate |  
paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate || MK\_24,10  
若不依俗諦 不得第一義 不得第一義 則不得涅槃⑩

*Không y thế tục đế, Không được đệ nhất nghĩa.  
Không đạt đệ nhất nghĩa, Thì không đắc Niết-bàn.* [10]

<sup>2</sup> vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasam |  
sarpo yathā durgrhīto vidyā vā duṣprasādhitā || MK\_24,11  
不能正觀空 鈍根則自害 如不善咒術 不善捉毒蛇⑪

*Không thể chánh quán không, Độn căn tất tự hại.  
Như không khéo chủ thuật, Không khéo bắt rắn độc.* [11]

<sup>3</sup> *Arya Satya-dvayāvātāra*, trích dẫn trong BCAP. p. 366 : MKV, pp. 374-5.

dharmānām). Nó đồng nhất và phổ quát, không tăng, không giảm, không sinh. Không diệt. Chỉ có Tuyệt đối mới là hiện hữu tự trong chính nó (akṛtrima svabhāva). Tuyệt đối là trạng thái bản hữu, trong đó hiện tượng trình hiện y cái nhìn trong suốt của các Thánh giả (Ārya; realised saint) đã siêu việt vô minh.<sup>1</sup>

4. Có người sẽ cho rằng một vật mà hoàn toàn không có định tính nào thì cũng chẳng khác gì hư không; đó là trống rỗng trừu tượng nội dung và phi thực tại tính; chỉ có cái cụ thể là thực hữu. Tuyệt đối, trong cách hiểu này, tự thân nó bao hàm mọi định tính. Trong giải thích này thì Tuyệt đối không xa lạ với tư tưởng; thậm chí còn đồng nhất với tư tưởng.

Phê phán khả dĩ của trường phái triết học Hegel về Tuyệt đối của Trung quán là xuất phát từ một lập trường riêng biệt; nó giả định một dạng siêu hình học đặc thù. Nếu nền tảng giả định Thực tại là Lý tính (Real is Reason) được thừa nhận, thì sự phê phán trở nên thích đáng. Nhưng không có điều gì có thể biện minh cho giả định ban đầu—‘Cái gì tư tưởng không nắm bắt được thì không thực hữu.’ Điều này hầu như là bác bỏ trực giác tri thức và giới hạn mọi nhận thức thành phán đoán. Tất cả những điều này đều trực tiếp băng ngang lập trường Trung quán, và đều bị phê phán là tư biện giáo điều. Tư tưởng không tiếp cận được Tuyệt đối, không có nghĩa Tuyệt đối là một phi thực thể. Trung quán chủ trương Tuyệt đối được nhìn nhận như là trực giác bất nhị—Bát-nhã (Prajñā). Nó chính là tự thân trực giác đó.

---

<sup>1</sup> Nguyệt Xứng (Candrakīrti) giải thích vấn đề này rất rõ ràng như sau: yadī khalu tad adhyāropād bhavadbhir astīty ucyate kīḍṛśam tat? yā sā dhamānām dharmatā nāma saiva tatsvarūpam. atha keyam dharmānām dharmatā? dharmānām svabhāvaḥ, prakṛtiḥ. kā ceyam prakṛtiḥ? Yeyam śūnyatā. keyam śūnyatā? naiḥṣvābhāvyam. kim idam naiḥṣvābhāvyam ?tathatā, keyam tathatā? tathābhāvo'vikāritvaṃ sadaiva sthāyitā, sarvadānutpāda eva paranirapekṣatvād akṛtrimatvāt svabhāva ity ucyate. MKV. pp. 264-5,

### III. SỰ KHÁC BIỆT GIỮA TUYỆT ĐỐI LUẬN TRUNG QUÁN VÀ TUYỆT ĐỐI LUẬN PHÊ-ĐÀN-ĐA (VEDĀNTA)<sup>1</sup>

Trong hệ thống triết học Trung quán, Duy thức và Phê-đàn-đa (Vedānta), Tuyệt đối là phi khái niệm, phi thường nghiệm: nó được thực chứng trong kinh nghiệm siêu việt bất nhị, được gọi bằng nhiều tên khác nhau như Bát-nhã ba-la-mật-đa (prajñā-pāramitā), Duy thức gọi là Trí xuất thế gian (lokottara-jñāna), triết học Phê-đàn-đa (Vedānta) gọi là hiện tiền cảm thọ (aparokṣānubhūti). Tất cả đều nhấn mạnh vào điểm không thể áp dụng định tính thường nghiệm cho Tuyệt đối, và sử dụng ngôn ngữ phủ định để diễn đạt. Các hệ thống triết học này đều nhất trí với nhau về phương diện *hình thức* của Tuyệt đối. Tuy nhiên, đồng nhất Tuyệt đối với cái được thể nghiệm trong vài hình thái thậm chí là thường nghiệm–triết học Phê-đàn-đa (Vedānta) đồng nhất Tuyệt đối với Hiện hữu thuần túy (sanmātra; Pure Being) tức tự ngã (ātman); Duy thức đồng nhất Tuyệt đối với Ý thức (Consciousness) hay Ý chí (willing). Xem những điều này là thực hữu, hai trường phái đó cố gắng gỡ bỏ những gán ghép sai lầm khiến cho Tuyệt đối xuất hiện như là một hiện tượng thường nghiệm bị khuôn định. Tuy nhiên, khi tự ngã (ātman) hay thức (vijñāna) là Tuyệt đối, mà tiếp tục gọi nó bằng những thuật ngữ như vậy tức là dùng sai ngôn từ; vì không có cái gì khác để có thể phân biệt. Tất cả đều được giảm trừ vào bất khả ngôn thuyết theo quan điểm của Trung quán về Tuyệt đối. Ngôn từ chỉ có thể được dùng theo cách ẩn dụ để mô tả hơn là để biểu thị Tuyệt đối.

Tuy nhiên, sự khác biệt này trong triết học Phê-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức, tùy vào khuynh hướng đồng nhất thực tại với tự ngã (ātman) hay đồng nhất thực tại với thức (Vijñana), dường như lại có nhiều khả năng hơn để tạo nhịp cầu giữa thế giới trình hiện và Tuyệt đối. Sự chuyển tiếp này dường như dễ dàng hơn. Các Luận sư Trung quán bằng khẳng định kiên quyết rằng tính siêu việt của

---

<sup>1</sup> Xem thảo luận đầy đủ về sự khác nhau giữa những Tuyệt đối luận này ở chương XIII

Tuyệt đối không chấp nhận đồng nhất nó với bất kỳ đối tượng nào trong thế giới kinh nghiệm, dường như quá khích đối với phương thức tiếp cận thông thường của chúng ta. Quý vị ấy quá vội vã và gay gắt. Tuy nhiên, trên nguyên tắc, không có sự khác biệt về mặt *hình thức* của Tuyệt đối trong các hệ thống triết học này. Tánh không (sūnyatā) đại biểu cho hình thái của tất cả Tuyệt đối luận.

Sự đánh giá của triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức về Trung quán như là Tánh không luận (sūnyavāda) là điều đáng được quan tâm, vì điều đó nêu ra được điểm dị biệt. Cả triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức đều phân tích ảo tưởng và cho thấy rằng huyền tượng xuất hiện trên nền tảng của thực hữu, tức là nơi sở y (adhiṣṭhāna),<sup>1</sup> nhưng đối với tự thân huyền tượng lại không thể tác động đến sở y đó được. Thế giới như huyền như vậy cũng là sự siêu-áp đặt trên Brahman hay trên Thức (Vijñāna).<sup>2</sup> Sẽ không đúng khi nói rằng, như những gì đã được làm bởi triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức, Trung quán quan niệm huyền tượng xuất hiện mà không cần nền tảng sở y (niradhiṣṭhānabhrama). Chân thật (Tattva) là Pháp tánh (Dharmatā) hay Bản thể (Bhūtakoti) được các Luận sư Trung quán thừa nhận như là nền tảng của hiện tượng giới. Nhưng các vị ấy không chỉ ra được trong kinh nghiệm nội tại, làm sao Pháp tánh (Dharmatā) vận hành, và soi chiếu các hiện tượng trong thế giới thường nghiệm như thế nào. Các Luận sư Trung quán cũng không xem Tuyệt đối và thế giới hiện tượng như là hai nhóm thực thể khác biệt; nhưng Tuyệt đối không được nơi nào tỏ bày một cách rõ ràng là thành phần cấu tạo nên sức sống của nó. Mối liên hệ giữa Tuyệt đối và hiện tượng giới không được xác lập một cách rõ ràng. Có thể nói điều này đã tạo nên một trở ngại trong quan niệm về Tuyệt đối của Trung quán.

Tuy nhiên, đối với triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức luận thì lại khác. Brahman hiển nhiên là đứng trên các định tính;

---

<sup>1</sup>\* Hán: sở y 所依

<sup>2</sup> ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate; Vijñānapariṇāme' sau. *Triṃśikā*.

Brahman không thể là đối tượng tư duy như là một vật riêng biệt. Mà Brahman là đấng tự minh (svayaṃprakāśa; self-evident),<sup>1</sup> và do đó mà vạn hữu trở nên hiển nhiên; Brahman soi chiếu vạn hữu một cách vô điều kiện, toàn diện và thường hằng. Trong một phương cách có hơi khác biệt, Duy thức luận cho thấy rằng khách thể tùy thuộc vào ý thức (consciousness), chứ không phải ngược lại. Thức (vijñāna) là tự tri (svasaṃvedya; self-conscious)<sup>2</sup> và là nguồn sáng tạo của khách thể. Trong thực tế Tuyệt đối của Trung quán cũng mang tính nội tại, nhưng trên phương diện nhận thức luận thì nó không được biểu hiện như vậy.

Trong triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức luận, ta có thể đề cập đến trực giác về Tuyệt đối, trực giác về Brahman, hay trực giác về Thức (Vijñāna). Nhưng điều này chỉ có thể biểu hiện bằng ẩn dụ chứ không phải bằng nghĩa đen. Vì trong kinh nghiệm tối cao, thì không còn khác biệt giữa Brahman hay Thức (Vijñāna) và người liễu tri cảnh giới đó. Tất cả trở thành nhất thể. Trong Trung quán, chính xác hơn, phải nói chính Trực giác (Bát-nhã) là Tuyệt đối.

#### IV. VÔ MINH (AVIDYĀ)

Tự bản thân, Tuyệt đối là không (sūnya), vô quyết định tính (indeterminate), không một phạm trù tư duy nào áp đặt cho nó được cả. Chính vô minh (avidyā; Ignorance) đã tô bồi cho nó nhiều hình thái sắc màu mà ta tình cờ gặp phải trong kinh nghiệm đời thường. Đó chính là căn nguyên của trình hiện. Nếu Tuyệt đối là cảnh giới chân lý tuyệt đối, đệ nhất nghĩa đế (paramārtha-satya), thì vô minh thuộc về trình hiện, tự thân nó là chân lý quy ước, là tục đế (saṃvṛti).

Vô minh che khuất không cho chúng ta tiếp cận thực tại, và trong

---

<sup>1</sup>\* Hán: tự minh 自明.

<sup>2</sup>\* Hán: tự tri 自知.



đó nảy sinh trình hiện phi thực.<sup>1</sup> Trong *Kinh Đạo can (Śālistamba sūtra)* có định nghĩa rằng, vô minh là không hiểu biết về Thực tại (tattve apratipattih) và hiểu sai vô minh là một cái gì khác (mithyā pratipattih).<sup>2</sup> Như vậy vô minh có hai tác dụng: một là che lấp (āvarana; obscurative), bao phủ thực tánh của các hiện tượng; hai là cấu trúc, đưa ra cái biết hư vọng (asatkhyāpana).<sup>3</sup> Hai tác dụng này tương ứng với ý niệm của triết học Phê-đàn-đa (Vedānta) về vô minh, nó có hai chức năng, che khuất (āvṛti; veiling)<sup>4</sup> và sáng tạo (vikṣepa; creative).<sup>5</sup> Hai chức năng này tương quan mật thiết với nhau: không có sự sinh khởi của trình hiện phi thực hữu thì sẽ không có sự che khuất thực tại; khiến hư vọng thay thế chỗ cho thực tại; và nếu không thực chứng chân tánh thực tại, thì sẽ không có khái niệm sai lầm về nó. Nếu chúng ta thể nhập tri kiến chân thực, thì vọng tưởng không thể nào phát sinh.

Trong hệ thống triết học Trung quán, bản chất đích thực của vô minh cốt ở khuynh hướng thâm căn cố đế ăn sâu vào cấu trúc khái niệm (saṅkalpa; conceptual construction).<sup>6</sup> Thực tại là là không (śūnya), Vô quyết định tính (Indeterminate); nhìn nó qua những hình thái tư duy là vô minh. Chẳng hạn, xem thực tại là tự ngã (ātman) hay là dạng thức (pháp; dharma), xem thực tại là Một hay là Nhiều, là Thường hằng, không biến dịch (śāśvata; unchanging) hay Đoạn diệt (uccheda; ceasing); là Hữu (astitva; Existence) hay là Vô (nāstitva; Non-existence) là những hình thái của điên đảo

---

<sup>1</sup> abhūtaṁ khyāpayaty arthaṁ bhūtaṁ āvṛtya vartate; avidyā jāyamāneva kāmala tāṅkavṛttivat. BCAP. p. 352.

<sup>2</sup> tattve'pratipattir mithyā pratipattir ajñānam avidyeti.

Từ trong *Kinh Đạo can (Śālistamba Sūtra)* như được trích trong BCAP. 352, SS. p. 222, MKV. p. 564, MA. VI, 28.

mohaḥ svabhāvāvaraṅddhi samvṛtiḥ, satyaṁ tayā khyāti yad eva kṛtrimam. avidyā hi padārthāsatsvarūpāropikā svabhāvadarśanāvaranātmikā samvṛtiḥ. MA. p. 23.

<sup>3</sup> \* Hán: hư vọng sở tri 虛妄所知

<sup>4</sup> \* Hán: chướng phủ 障覆

<sup>5</sup> \* Hán: sáng phát 創發

<sup>6</sup> \* Hán: khái niệm cấu tác 概念構作

vọng kiến (viparyāsa; falsification).<sup>1</sup>

Vô minh đối với trường phái Ti-bà-sa (Vaibhāṣika) và Kinh lượng bộ (Sautrāntika) ở chỗ áp đặt tính đồng nhất, thường hằng và phổ quát lên những gì thực sự đa nguyên, biến dịch và đơn nhất. Trong các hệ thống triết học này Thực tại được đồng nhất với dạng thức các pháp biến dịch vô thường. Vô minh là hữu thân kiến (satkāyadrṣṭi), sự phủ bầm của các thực thể rời rạc trong từng thoáng chốc—các pháp vô ngã (anātma dharmas)—tính chất đồng nhất, thường hằng, chẳng hạn, như cách nhận biết lửa cháy hay dòng nước chảy. Trong triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta), vô minh chính là điều ngược lại. Thực tại là Hiện hữu thuần túy (Pure Being) tức là ngã (ātman) bất biến; nó đồng nhất trong mọi thời, không đa nguyên, không dị biệt. Vô minh chính là ở chỗ phân biệt thành ‘Ta’ và ‘Người’ từ cái vốn bản chất là toàn thể bất khả phân, hoàn toàn không sai biệt.

Trong Duy thức luận, thực tại là Ý thức (Consciousness), không có một vết tích nào khác đối đầu với nó. Thức thuần túy (Vijñaptimātratā,<sup>2</sup> Pure Consciousness) siêu việt nhị nguyên tính của người biết và cái được biết. Vô minh chính là trình hiện của khách thể đồng nhất với ý thức, nhưng là một thực thể tồn tại độc lập.

Đối với Trung quán, không chỉ tính dị biệt, mà đồng nhất cũng là vô minh; thực tại là chẳng một chẳng nhiều, chẳng thường chẳng đoạn, chẳng chủ thể (thức; vijñāna) chẳng khách thể (đối tượng của thức). Những phạm trù này tương quan nhau và hoàn toàn phi thực thể. Thực tại là hoàn toàn phi quyết định tính, và mọi nỗ lực đồng nhất nó với Hiện hữu (Being), Hằng chuyển (Becoming), Thức (Consciousness), v.v... đều là vọng tưởng phân biệt (vikalpa), là phương kế chủ quan. Long Thụ nói: ‘Nếu như thấy vô thường là thường, tức là vọng kiến; tại sao thấy vô quyết định tính

---

<sup>1</sup>\*Hán: điên đảo vọng kiến 顛倒妄見

<sup>2</sup>\*s: vijñapti-matra-tā: Chỉ là thức, Duy thức. Đơn thuần, thuần túy là Thức (pure-vijñāna).

là vô thường lại không phải là vọng kiến?<sup>1</sup>

Trong các hệ thống A-tỳ-đạt-ma, Phê-đàn-đa và Duy thức, những khái niệm chuyên biệt hai phương thức quán chiếu thực tại đều là vô minh; vì rõ ràng chúng khác biệt với *cái* mà chúng cho là vô minh như đã nói ở trên. Đối với Trung quán, vô minh có phạm vi rộng hơn và phổ quát hơn nhiều: như sự khái niệm hóa (không chỉ riêng những khái niệm đặc thù), bất kỳ mọi quan niệm nào, đều là vô minh. Lý tính (Reason) hiểu theo chức năng khái niệm hóa chính là vô minh. Kinh nói: ‘Lý tính không sở y trên thực tại; đó là vai trò chủ quan của phân biệt thực hữu (vikalpasvabhāva; imagination); tất cả phân biệt (vikalpa) đều là vô minh–vì nó nắm bắt cái vô thực thể (avastugrahitvat; non-entity). Nên nói rằng tự bản chất phân biệt (vikalpa) chính là chất liệu của vô minh.’<sup>2</sup>

Đối với hệ thống A-tỳ-đạt-ma thì Hữu thân quán (satkāyadrṣṭi; substance-view)<sup>3</sup> là vô minh. Đối với Duy thức luận, khách thể hóa (viṣaya-drṣṭi; objectification)<sup>4</sup> là vô minh. Đối với triết học Phê-đàn-đa, thấy có sai biệt (bhedadrṣṭi; differentiation)<sup>5</sup> là vô minh. Đối với Trung quán, tất cả mọi quan niệm, lập trường (drṣṭi; viewing) như trên đều là vô minh. Quan niệm, lập trường (drṣṭi) là vọng tưởng phân biệt (kalpanā); và vọng tưởng phân biệt là gán ghép những đặc tính không thực hữu cho một thực thể.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> anitye nityam ity evaṃ yadi grāho viparyayah |  
anityam ity api grāhaḥ sūnye kiṃ na viparyayah || MK\_23,14  
若於無常中 著無常非倒 空中無無常 何有非顛倒(14)

*Nếu ở trong vô thường, Chấp vô thường không đảo.*

*Trong không, chẳng vô thường, Đâu có không điên đảo.* [14]

<sup>2</sup>buddhiḥ samvṛtir ucyata iti. sarvā hi bhuddhir ālambana-nīrāmbanatayaḥ vikalpasvabhāva. vikalpaś ca sarva evāvīdyāsvabhāvaḥ, avastugrahitvat. Yad āha: "vikalpaḥ svayam evāyam avidyārūpatām gataḥ" iti, BCAP. p. 366,

<sup>3</sup>\* Hán phiên âm: tát-ca-da kiến 薩迦耶見; dịch nghĩa: thực thể quán 實體觀, thật thể kiến 實體見

<sup>4</sup>\* s: bāhya: ngoại biên 外面, ngoại diện 外邊; viṣaya; cảnh 境. Hán: ngoại cảnh vi thật 外境為實.

<sup>5</sup>\*Hán: sai dị kiến 差異見.

<sup>6</sup> kalpanā hy abhūtasvabhāvam artham ātopayati. CŚV. p. 394.

Khi duy trì tính quân bình giữa Trí (Buddhi) tức Lý tính (Reason) với vô minh, chúng ta được cho biết rằng vô minh có căn nguyên từ phân tán lực chú ý (ayoniśo manaskāra).<sup>1</sup> Tâm tán loạn không thể tự giới hạn mình vào một điểm, vào sự vật trong bàn tay, mà lay động như cánh bướm bay từ chỗ này sang chỗ khác. Điều này kéo theo sự so sánh, phân biệt, đồng nhất và tổng hợp các sự kiện, có nghĩa là nhìn sự vật trong mối liên hệ với nhau. Cách quán sát sự vật tương quan đó chỉ nắm bắt được trình hiện bên ngoài của sự vật. Trái lại, Bát-nhã là sự tập trung cao độ của tâm (nirvikalpa-jñāna);<sup>2</sup> lúc đó hiện tượng được quán chiếu y như thực (prajñā yathābhūtam arthaṃ prajānāti).<sup>3</sup>

Vô minh có từ vô thủy; vì không thể nào gán ghép một giới hạn, có trước hay sau cho sự hiện hữu của hiện tượng giới (luân hồi; saṃsāra/ anavarāgrah), và luân hồi không thể có nếu không có vô minh và vệ tinh của nó là phiền não (kleśa). Dù vô minh không có khởi đầu, nhưng có sự kết thúc. Không thể lập luận rằng cái gì không có điểm khởi đầu thì cũng không có chỗ chấm dứt. Hạt giống sinh ra từ cây và cây mọc lên từ hạt giống, thế nên không có một giới hạn nào trước đó có thể gán ghép được. Nhưng nó có thể bị tiêu hủy bởi lửa hay những nguyên nhân khác.<sup>4</sup> Tương tự, vô minh và các phiền não khác (tham), vốn là căn nguyên của hiện tượng, có thể giảm trừ đến không còn giá trị khi ta đạt được tuệ giác Bát-nhã.<sup>5</sup>

Cái gì là bản chất của vô minh, nó là hữu (ens) hay phi hữu (non-ens)? Nó là thực tại hay phi thực tại? Các triết gia Thực tại luận

---

<sup>1</sup>uktam hi pratītyasamutpāda sūtre bhagavatā: avidyāpi, bhikṣavaḥ, sahetukā sapratyayā sanidānā. kaś cāvidyāyā hetuḥ. ayoniśo. bhikṣavo, manaskāro avidyāyā hetuḥ.

āvilo mohajo manaskāro avidyāyā hetur ity ato avidyā saṃkalpaprabhāva bhavati. MKV. p. 452.

<sup>2</sup>\*Hán: vô phân biệt trí 無分別智

<sup>3</sup>\*Hán: trí huệ liễu tri chư pháp như thật 智慧了知諸法如實

<sup>4</sup> yathā bījasya dṛṣṭo'nto na cādis tasya vidyate;

tathā kāraṇa-vaikalpajā janmano'pi na sambhavaḥ. CS. VIII. 25.

<sup>5</sup> CSV. pp. 29-30.

(realism) cho rằng cái làm cho hư vọng hiển bày thì tự nó không thể là phi thực. Sự kiện trong giấc mơ có thể là phi thực, nhưng hành vi nằm mơ và những điều kiện nhiễu loạn tâm ý để gây ra sự việc trong giấc mơ là điều có thực. Nếu tự thân vô minh là phi thực và không tồn tại, thì làm sao nó có thể tạo nên trình hiện? Theo lập luận này, không chỉ vô minh là thực hữu, mà còn có mối quan hệ nhân quả thực sự. Ngay cả trong Tuyệt đối luận của triết học Phệ-đàn-đa, tâm thức (citta) được quy kết với hai chức năng bản hữu, ban đầu bị phiền não nhiễm ô và sau đó thanh tịnh hóa. Lập luận này có hàm ý câu thúc và giải thoát đều là thực hữu; đời sống đạo đức tâm linh sẽ không thể có nếu những điều này không được xem là thực hữu. Câu thúc là do vô minh và những phiền não khác; mối quan hệ nhân quả này là tiến trình có thực. Cái phi thực không thể tạo nên một ảnh hưởng nào cả.<sup>1</sup> Sự khác nhau giữa bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) và Duy thức luận trong vấn đề này là, đối với Duy thức cả hai tiến trình nhiễm ô và thanh tịnh hóa đều là tác dụng nội tại của tâm; trong khi bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) cho rằng hai tác dụng này có được do những yếu tố bên ngoài tâm. Tuy nhiên, cả hai trường phái đều nhất trí khi xem các tiến trình là thực.

Lập trường Trung quán cho rằng tự thân vô minh là phi thực;<sup>2</sup> chỉ là huyền (māyā). Nếu vô minh là thực hữu, thì những sản phẩm do nó tạo ra cũng là thực hữu, và như vậy sẽ không có vấn đề phủ định hay thậm chí thay đổi tiến trình thế gian. Chúng ta không làm được gì với những dữ kiện. Long Thụ nêu những vấn đề này theo cách biện chứng như sau:

---

<sup>1</sup>Atrāha: yadi viparyāsa-nirodhād avidyā niruddhate' sti tarhy avidyā yasya evam viparyāsanirodhān nirodho bhavati. na tarhy avidyatnānāyā gagana-cūtalatāyāḥ prahṇopāyānveṣaṇam asti, tasmād vidyate evāvidyā. MKV. p. 470.

<sup>2</sup> evam avidyamānās tenocyante avidyete. tāt bālapithāgjanā aśrutavanto bhiniṣṭāḥ. tair asamvidyamānāḥ sarvaharmāḥ kalpitāḥ. te tāt kalpayitvā dvayor antayor āsaktāḥ tāt dharmān na jānanti na paśyanti, etc. ASP. p. 15.

yathoktaṁ bhagavatā: avidyayā naiva kadāci vidyate avidyate pratyayasambhavaś ca; avidyamāneyam avidyāloke tasmān mayā uktā avidyā eṣā.

Từ *Suvaraṇaprabhāsa* (VI, 17-8; p. 53) Trích dẫn trong MKV. p. 462.

Nếu phiền não thuộc về một người nào, như một bộ phận có thực của bản chất người đó, thì làm sao loại trừ? Không ai có thể loại trừ cái thực hữu cả.<sup>1</sup>

Nếu phiền não không thuộc về một người nào, thì làm sao loại trừ được nó? Bởi vì không một ai có thể loại trừ cái không thực có, loại trừ cái không tồn tại.<sup>2</sup>

Đi đến kết luận rằng phiền não, nghiệp báo đều phi thực giống như thành càn-thất-bà,<sup>3</sup> như ảo ảnh, như mộng. Chúng hoàn toàn phi thực như những dữ kiện; chúng chỉ là các trạng thái nhận thức.

Vì lập luận cho rằng vô minh thực sự tạo nên ảnh hưởng. trong khi những cái phi thực khác không gây ra điều gì cả, điều ngược lại có lẽ đúng. Cái phi thực có thể tạo ra ảnh hưởng, và thậm chí hư huyền vẫn có thể hiện hình và hoạt động.<sup>4</sup> Mỗi tương quan nhân quả hay tương quan khác, về cơ bản chỉ có thể đạt được giữa các trình hiện mà thôi; đó chính là dấu hiệu của phi thực.

---

<sup>1</sup> yadi bhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ kecid dhi kasyacit |  
katham nāma prahīyeraṇ kaḥ svabhāvaṃ prahāsyati || MK\_23,24

若煩惱性實 而有所屬者 云何當可斷 誰能斷其性

*Nếu phiền não thật tánh, Mà là có sở thuộc.*

*Làm sao có thể đoạn, Ai sẽ đoạn tánh kia?*

<sup>2</sup> yady abhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ kecid dhi kasyacit |

katham nāma prahīyeraṇ ko 'sadbhāvaṃ prahāsyati || MK\_23,25

若煩惱虛妄 無性無屬者 云何當可斷 誰能斷無性

*Nếu phiền não hư vọng, Không tánh không sở thuộc.*

*Làm sao có thể đoạn, Ai hay đoạn không tánh?*

<sup>3</sup>\*Nguyên văn Anh ngữ: stuff of fairy castles

<sup>4</sup> asaty api yathā māyā drśyā draṣṭṛ tathā manaḥ. BCA, IX, 28.

*Vinayecsa* : yantrakāraḥ kārītā yantrayuvatīḥ sadbhūta-yuvatiśūnyā sadbhūta-yuvatirūpeṇa pratibhāste; tasya ca cītrakārasya kāmāragāspadībhūtā. Tathā mṛṣāsvabhāvā api bhāvā bālānām samkleśavyavadāna-nibandhanam bhavanti.

MKV. p. 46.

*Kinh Bảo tích (Ratnakūṭi Sūtra), phẩm Ca-diếp sở vấn (Kāśyapaparivarta) 138-149; pp. 200-16. Kể lại chi tiết chuyện 500 vị tỷ-khưu được chỉ dạy giáo pháp cao thượng từ hai vị tỷ-khưu hóa hiện bởi Đức Thế tôn:*

ity evaṃ mṛṣā-svabhāvābhyāṃ tathāgataninnitābhyāṃ bhikṣubhyāṃ pañcānām bhikṣuśatānām vyavadānaṃ bandhanam kṛtam iti MKV. p, 50.

Trong tất cả các quan niệm này, lập trường Trung quán tiếp cận rất gần với khái niệm của triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta), xem vô minh là thực thể tích cực có từ vô thủy, và chỉ có thể hoàn toàn chuyển hoá bởi chân trí.<sup>1</sup> Tính chất không thể định nghĩa (anirvacanīyatva; non-definability)<sup>2</sup> không thể được xem là thực hay phi thực [*hữu* (sat) hay *phi hữu* (asat)], đã khiến cho vô minh chỉ như tồn tại trong tình trạng nhận thức mà thôi. Giống như Trung quán, triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) cũng chủ trương rằng phi thực cũng tạo được hiệu quả, và mối tương quan nhân quả không phải là tiêu chuẩn cho thực tại, mà là cho cái phi thực.

Tuy nhiên, triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) trau chuốt khái niệm vô minh bằng cách định nghĩa sở y (āśraya; locus)<sup>3</sup> và đối tượng (viṣaya; object).<sup>4</sup> Vô minh thuộc về Hiện hữu thuần túy (Pure Being), Brahman, vì nó không thuộc về một *nhạ tính hiện hữu* (jade āvaraṇa-kṛtyābhāvāt; inert being)<sup>5</sup> nào, chỉ riêng tâm thức có khả năng nhận biết mới có thể là vô tri. Và điều đó chỉ có thể là một Hiện hữu thuần túy (nirvibhāga citi; pure Being) vô sai biệt và phổ quát, vì những hữu thể đặc thù như linh hồn (jīva) lại giả lập sự sai biệt, vốn là tác dụng của vô minh.<sup>6</sup> Đối tượng sở tri của vô minh là Brahman; vì đó là đối tượng vô minh mà khi nhận biết Brahman thì nó được gỡ bỏ. Vô minh là đơn nhất, chứ không phải đa nguyên, xuất phát từ quan niệm sở y (āśraya) và cảnh/đối tượng (viṣaya) của nó không chỉ là một mà còn đồng nhất. Tất cả vô minh cơ bản đều là tự ngã vô tri (self-ignorance),<sup>7</sup> và nhận biết cũng chính do tự ngã nhận tri (self-knowledge).<sup>8</sup>

Trung quán với khuynh hướng phá bỏ tư biện giáo điều, đã từ chối để không bị kéo vào những vấn đề ai là vô minh, v.v... Biện chứng

---

<sup>1</sup> *Citsukhī*, p. 57.

<sup>2</sup>\* Hán: bất khả định nghĩa tánh 不可定義性

<sup>3</sup>\* Hán: sở y 所依, y chi 依止

<sup>4</sup>\* Hán: cảnh境, đối tượng 對像

<sup>5</sup>\* Hán: nhạ tính tồn tại 惰性存在

<sup>6</sup> Saṃkṣepa Śārīraka, I, 319; xem thêm I, 21, 11. 212 v.v...

<sup>7</sup>\* Hán: tự ngã vô tri 自我無知

<sup>8</sup>\* Hán: tự ngã nhận tri 自我認知

pháp phản bác gay gắt bất kỳ quan niệm kiên định nào liên quan đến chủ thể của vô minh, đến đối tượng của vô minh, v.v...<sup>1</sup> Đây là thái độ bất lập giáo lý và lìa xa mọi hý luận.

#### IV. NHỊ ĐỀ VÀ ‘CẤP ĐỘ CỦA THỰC TẠI’

Tuyệt đối luận thừa nhận giáo lý về hai sự thật (Nhị đế); bởi vì, nó làm nên sự khác biệt giữa sự vật như chúng đang là, tự tại, tuyệt đối, và cách nó xuất hiện trong mối tương quan với chủ thể cảm thọ chúng qua cách nhìn và quan điểm. Thực tại hiểu như là Bản thể (Noumenon), phải đối nghịch với hiện tượng vốn chỉ là trình hiện. Sự khác biệt tiềm ẩn trong mọi trường phái triết học. Không có một nghiên cứu nghiêm túc và kiên trì nào về hiện tượng có thể làm chúng ta hài lòng về những gì xuất hiện cho những tâm thức cạn cợt, mà muốn tìm kiếm sâu vào tận cốt tủy của hiện tượng.

Không thể tuyên bố rằng giáo lý Nhị đế là bắt nguồn từ Trung quán hay thậm chí là từ Đức Phật. Các Áo nghĩa thư rõ ràng đã thấy trước điều này khi họ cho rằng Brahman là Thực tại trong tất cả Thực tại (satyasya satyami)<sup>2</sup> và thậm chí là Thực tại duy nhất.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> yena gr̥hñāti yo gr̥āho grahītā yac ca gr̥hyate |  
upaśāntāni sarvāṇi tasmād gr̥āho na vidyate || MK\_23,15

可著著者著 及所用著法 是皆寂滅相 云何而有著<sup>⑮</sup>

*Người, sở chấp, cái chấp, Và phương tiện để chấp;*

*Đều là tướng tịch diệt, Làm thế nào có chấp?* [15]

na cāpi viparītasya sambhavanti viparyayāḥ |

na cāpy aviparītasya sambhavanti viparyayāḥ || MK\_23,17

若無有著法 言邪是顛倒 言正不顛倒 誰有如是事

*Nếu không có pháp chấp, Nói tà là điên đảo.*

*Nói chính không điên đảo, Cái gì có như thế?*

<sup>2</sup>\* Hán: chân thực trung đích chân thực 真實中的真實

satyasya satyam. prāṇa vai satyam; teṣāṃ eṣa satyam. *Bf. Up. II, iii, 6.*

<sup>3</sup> idaṃ saxvaṃ yad ayam ātmā; na tad dvitīyam asti yat tad vibhaktam paśyēt.  
neha nānāsti kimcana. yatra nānyat paśyati, v.v...



Trong giáo pháp của Đức Phật cũng phân biệt giữa niết-bàn như là thực tại tuyệt đối và hiện tượng như là thực tại quy ước.<sup>1</sup> Hệ thống A-tỳ-đạt-ma thời kỳ đầu cũng đã có phân biệt giữa thực tại tuyệt đối của các pháp riêng biệt vốn là đối tượng của Bát-nhã và hiện hữu giả danh (prajñapti-sat)<sup>2</sup> vốn là biểu tượng quy ước (tục đế; saṃvṛti). Tuy nhiên, chính Trung quán mới thực sự là tông phái đã hệ thống hóa học thuyết Nhị đế và vận dụng một cách nhất quán để tổng hợp kinh luận và giáo lý đạo Phật.

Tất cả luận thư<sup>3</sup> Trung quán đều xem giáo lý Nhị đế—Đệ nhất nghĩa đế (Paramārtha Satya) và Tục đế (Saṃvṛti Satya) là cốt tủy đối với hệ thống; một số Luận sư thậm chí còn dùng Nhị đế luận để mở đầu cho các chuyên luận triết học uyên thâm của họ. Theo Long Thụ, ‘Người nào không hiểu được sự phân biệt của Nhị đế thì không thể hiểu được ý nghĩa thậm thâm trong giáo pháp của Đức Phật.’<sup>4</sup> Giáo lý này đã được xiển dương toàn diện trong *Bát thiên tụng Bát-nhã (Aṣṭa sāhasrikā)* và các kinh hệ *Bát-nhã ba-la-mật-đa (Prajñā-pāramitā)* khác bên cạnh kinh *Pháp Hoa (Saddharma Puṇḍarikā)*, *Kinh Tam-muội vương (Samādhirāja)* và các kinh Đại thừa khác.

Đệ nhất nghĩa đế (paramārtha-satya) hay Chân lý tuyệt đối (Absolute truth) thực chứng ý như thực về thực tại như nó đang là

---

<sup>1</sup> uktam Sūtre: tan mṛṣa moṣadharmā yad idam saṃskṛtam. etaddhi khalu, bhikṣavaḥ, paramaṃ satyaṃ yad idam aṃśadharmā nirvāṇaṃ sarvasaṃ-skārāś ca mṛṣā moṣadharmāna iti. Trích dẫn trong MKV. pp. 41 và 237.

Đoạn kinh tương đương trong tạng Pāli; *Majj. N. II*, p. 245 (*Sutta*, 140). etaṃ hi bhikkhu paramaṃ ariyasaccam yad idam aṃśadhammaṃ nibbānam.

Xem thêm *Majj. N. II*, 261; *Sam. N. III*, 142, v.v...

<sup>2</sup>\*Hán: giả danh hữu 假名有

<sup>3</sup> Xem Tham khảo một số Luận thư chính: MK. XXIV; MA. VI, 23 ff. BCA. IX, i ff—BCAP. pp. 352 ff *Madhyamakārtha Sangrahāḥ* của Thanh Biện (Bhāvaviveka).

<sup>4</sup> ye 'naylor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ |  
te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane || MK\_24,09

若人不能知 分別於二諦 則於深佛法 不知真實義 ⑨

*Nếu người không thể biết, Phân biệt hai đế này;*

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

mà không có sự bóp méo xuyên tạc nào (akṛtimam vastu-rūpam).<sup>1</sup> Các phạm trù tư tưởng và quan niệm đều làm biến dạng thực tại. Chúng ép buộc một cách vô thức tâm ý chúng ta phải nhìn hiện tượng theo chiều hướng thiên lệch, gò bó; dó đó vốn không thể đưa chúng ta đến với Sự thực. Đệ nhất nghĩa là hoàn toàn vắng bật tác dụng của Lý tính tức là trí (buddhi), vốn đồng nhất với tục đế (saṃvṛti). Chân lý tuyệt đối là siêu việt phạm vi suy lường của tư duy, ngôn ngữ và các hành vi thuộc thường nghiệm; và ngược lại, đối tượng của tư duy, ngôn ngữ chính là tục đế (saṃvṛti).<sup>2</sup> Nên nói rằng, ‘Đệ nhất nghĩa đế là bất khả đắc (anabhilāpya; unutterable), bất khả tư, bất khả thuyết.’<sup>3</sup>

Không có những định tính thường nghiệm, đó là cảnh giới kinh nghiệm thâm chứng của các bậc thánh trí.<sup>4</sup> Cảnh giới đó quá thâm mật và viên mãn đến mức ta không thể tự tri về nó được.

Tục đế (saṃvṛti) cũng có thể gọi là Sự thực; sự thực như là niềm tin quy ước trong cách nói thông thường. Nguyệt Xứng (Candrakīrti) đưa ra ba định nghĩa về tục đế (saṃvṛti):

1. Theo từ nguyên học, tục đế (saṃvṛti) là cái che khuất toàn bộ thực tính của sự vật và khiến cho trình hiện của nó khác đi. Theo nghĩa này, tục đế (saṃvṛti) đồng nhất với vô

<sup>1</sup> parama uttamo' rthaḥ paramārthaḥ.akṛtrimam vasturūpam, sarva dharmāṇām niḥsvabhāvatā. BCAP. p. 354.

<sup>2</sup> yadi hi paramārthataḥ paramārthasatyam kāyavānmanasām viṣayatām upagacchet, na tat paramārthasatyam iti samkhyām gacchet. Saṃvṛti satyam eva tad bhavet. api tu, devaputra, paramārthasatyam sarvavyavahārasama-tikrāntam nirviśeṣam asamutpannam aniniddham, abhidheyābhidhānajñeya-jñānavigatam, v.v....

Trích từ *Saiyadvayāvātāra* trong BCAP p. 366; xem thêm MKV. pp. 374-5.

<sup>3</sup> yaḥ punaḥ paramārthaḥ so'nabhilāpyaḥ, anājñeyaḥ aparijñeyaḥ, avijñeyaḥ, adeśitaḥ. aprakāśitaḥ, v.v... trích từ *Pitāputra Samāgama* trích trong ŚS. p. 256; BCAP. p. 367.

<sup>4</sup> tad etad āryānām eva svasamvidita-svabhāvatayā pratyātmavedyam, atas tad evātra pramānam. BCAP. p. 367. kutas tatra paramārthe vācām pravṛtīḥ kuto vā jñānasya. sa hi paramārtho' parapatyayaḥ śāntaḥ pratyātma-vedya āryānām sarvaprapañcātītaḥ. MKV. p. 493.

minh–tức tác dụng phạm trừ hóa của tâm thức–tức Lý tính. Chân thực (Tattva) là vô phân biệt (nirvikalpa; unconditioned) và phi hý huận (niṣprapañca).

2. Tục đế (saṃvṛti) còn có nghĩa là tồn tại tương quan giữa các pháp. Trong ý nghĩa này tục đế (saṃvṛti) đồng nhất với hiện tượng và mâu thuẫn trực tiếp với Tuyệt đối, vốn tự thân là độc lập, tự tại.
3. Định nghĩa thứ ba, tục đế (saṃvṛti) là bản chất theo quy ước (saṃvṛti–saṃketa), tùy thuộc vào sự chấp nhận của công chúng trong thế gian (loka-vyavaharah).<sup>1</sup>

Chân lý thì không xâm phạm đến bất kỳ thành tựu nào trong đời sống hằng ngày của chúng ta, vì nó tương thích mật thiết với những quy ước ngôn ngữ và ý tưởng. Đó chính là đối tượng của vô tri và tính hời hợt. Đệ nhất nghĩa để không thể được biểu thị bằng ngôn ngữ, nó thuộc về cảnh giới bất khả ngôn thuyết, và là cảnh giới được chứng nghiệm bởi bậc Thánh trong phương thức rất vi mật.<sup>2</sup>

Khi gọi quy ước thế gian (loka-saṃvṛti),<sup>3</sup> điều đó hàm nghĩa rằng

---

<sup>1</sup>\*Hán: thế gian thi thiết 世間施設.

samantād āvaraṇaṃ hi saṃvṛtiḥ. ajñānaṃ hi samantāt sarvapaḍārthataṭṭvācchādanāt saṃvṛtir ity ucyate; (ii) paraspara-sambhavanaṃ vā saṃvṛtir anyonyāśrayenety arthaḥ; (iii) atha va saṃvṛtiḥ saṃketo loka-vyavahara ity arthaḥ. sa cābhidhānābhidheyādilakṣaṇaḥ. MKV. p. 492.

Trong ý thứ nhất, tục đế (saṃvṛti) như là vô minh, Tịch Thiên (Śāntideva) đã đồng nhất tục đế (saṃvṛti) với Trí (buddhi). BCA. IX, 2; điều này đồng như *dr̥ṣṭi* (quan niệm kiến giải).

Xem thêm MA. VII, 28. Mohaḥ svabhāvāvaranād dhi saṃvṛtiḥ, satyam tayākhyāti yad eva kṛtrimaṃ. avidyā hi paḍārtha-satsvarūparopikā svabhāvadarśanāvaranātmikā saṃvṛtiḥ. MA. p. 23.

<sup>2</sup> abhūtārthadarśinām pṛthagjanānām mṛṣā-darśana-viṣayatayā samādarśitātmasattākam. BCAP. p. 360.

samyagdr̥ṣām yo visayaḥ sa tattvam;  
mṛṣā-dr̥ṣām saṃvṛti-satyam uktam. MA. VI, 23.

<sup>3</sup>\*Hán: thế tục ngôn thuyết 世俗言說

có một vài trình hiện là không tồn tại trong thế gian (aloka)<sup>1</sup>—phi thường nghiệm, có nghĩa là hư vọng ngay cả đối với ý thức thường nghiệm. Những trường hợp ảo giác quang học cùng những ảo giác khác, đã bóp méo nhận thức bởi những giác quan bị rối loạn và khiếm khuyết, trải nghiệm trong trạng thái tâm thức bất thường hoặc là việc trong mộng, là những ví dụ của các pháp hư vọng trong thế gian (aloka/mithyā saṃvṛti).<sup>2</sup> Điều này tương ứng với Tương tự thế tục pháp (prātibhāsika)<sup>3</sup> của triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta). Những đối tượng tồn tại trong không-thời gian của thế giới thường ngày đều có được một trạng thái đối cao hơn ‘sự vật thực hữu’ ngược với những trình hiện không thực. Chính điều này mới đáp ứng cho lý do tồn tại (*raison d'être*) cho những phong tục tập quán ở thế gian (vyāvahārika)<sup>4</sup> vốn được xem như là thực hữu (tathya saṃvṛti).<sup>5</sup> Nhưng chính những ảo tưởng được trải nghiệm về Tương tự thế tục pháp (prātibhāsika) tức các hiện tượng hư vọng trong thế gian (mithyā saṃvṛti) theo Trung quán, lại cung cấp sự gợi ý cho mỗi nghi rằng các đối tượng thường nghiệm có thể chính nó chỉ là trình hiện từ quan niệm thực tại tuyệt đối. Tuy nhiên, Trung quán không công nhận Tương tự thế tục pháp (prātibhāsika như là một tầng lớp khác của Sự thật, mà thuận tiện xếp vào với tục đế (saṃvṛti-satya). Các Luận sư Trung quán xiển dương giáo lý Nhị đế không giống học thuyết Tam đế (Three Truths) của triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức luận.

Đệ nhất nghĩa đế (Paramārtha satya) là thể nghiệm tuyệt đối không thể nghĩ bàn, trong đó thực tại và tri thức nhận biết nó không sai khác (advaya; non-different),<sup>6</sup> không thừa nhận có sự sai biệt và

---

<sup>1</sup> \*Hán: phi tồn tại ở thế giới 非存在於世界, phi thế gian 非世間, xuất thế gian 出世間

<sup>2</sup> \*Hán: hư vọng thế tục pháp 虛妄世俗法.

MA. VI, 24,25 and 26. vinopaghātena yadindriyāṇām saṅṅām api grāhyam avaiti lokah; satyam tal lokata eva śeṣam vikalpitam lokata eva mithyā.

<sup>3</sup> \*Hán: tương tự thế tục pháp 相似世俗法

<sup>4</sup> \*Hán: quan ở nhật thường sinh hoạt, 關於日常生活; thế gian phong tục tập quán 世間風俗習慣.

<sup>5</sup> \*Hán: thế gian chân thực pháp 世間真實法.

<sup>6</sup> \*Hán: đơn nhất, bất nhị.

mức độ. Tri thức nhân biết có thể phân biệt trên hai cơ sở chính: do vì sai biệt của đối tượng sở tri (objects of the cognising), hoặc do sai biệt của chủ thể năng tri (cognising agent). Vì hai sự sai biệt này đều không có trong Đệ nhất nghĩa đế, nên bản chất của nó là nhất như, vô sai biệt. Do vậy nên nó được gọi nhiều tên khác nhau là Như như (Tathatā), Bản tế (Bhūta-koti), Pháp tánh (Dharmatā), Pháp giới (Dharmadhātu) và Tánh không (śūnyatā).<sup>1</sup>

Trái lại tục đế (saṃvṛti) thừa nhận sự sai biệt và mức độ. Có thể có sự phân cấp thứ bậc trong đó. Ngay cả người bình thường cũng xem việc trong mộng chỉ là ảo tưởng. Đối với các triết gia hay hành giả Du-già (Yoga) thì cảnh tượng trong thế giới hằng ngày trông có vẻ như thường hằng và hấp dẫn lại thấy giả tạm phù du; cái nhìn của họ thực hơn cái nhìn của những người bình thường.<sup>2</sup> Tuy nhiên, cái thấy đó vẫn nằm trong tục đế (saṃvṛti). Ngay cả trong những Du-già sư (Yogins) vẫn có trình độ quán chiếu thấp hơn và cao hơn. Tất cả đều là vai trò của Lý tính.<sup>3</sup>

Sự phân biệt giữa Nhị đế đã khiến cho Trung quán tổng hợp học thuyết của nhiều trường phái khác nhau, vốn y cứ trên lời dạy của Đức Phật dành cho các đối tượng có căn cơ khác nhau. Thực tại tính của các Pháp (giáo lý uẩn-xứ-giới) là thuộc về thế giới thường nghiệm, không phải là tuyệt đối. Đức Phật tạo nó thành công thức như là dành riêng cho giới vừa nhập môn. Các Luận sư A-tỳ-đạt-ma đều đơn thuần quan niệm các pháp hữu vi, tồn tại tương quan là tuyệt đối.<sup>4</sup> Đức Phật dạy giáo lý uẩn-xứ-giới như là một bước đệm để làm dễ hiểu giáo lý tối hậu. Trong thực tế, các pháp chẳng

---

<sup>1</sup> Śūnyatā, tathatā, bhūtakoti, dharmadhātur ityādi paryāyāḥ. *Mahā Vyut*, p. 30 (Bib. Buddhica); BCAP. p. 354.

<sup>2</sup> 2 BCA. IX, 8.

<sup>3</sup> tatra loko dvidhā dr̥ṣṭo yogī prākṛtakas tathā; tatra prākṛtako loko yogilokena bādhyate.

bādhyante dh̥viṣeṣeṇa yogino'pyuttarottaraiḥ. BCA. IX, 3, 4.

<sup>4</sup> bāla-janaprasiddhyaiva ca bhagavatā tad evaiṣām saṃvṛtam rūpam *Abhidharme* vyavasthāpitam. MKV. p. 261. evam avidyātimiropaghātād atattvadr̥ṣṭo bālā yad etat skandha-dhātāvāyatanādi-svarūpam upalabhante tad eṣām saṃvṛtam rūpam. BCAP. p. 364.

hiều cũng chẳng vô thường như đã được tuyên bố trong hệ thống A-tỳ-đạt-ma.<sup>1</sup>

Dù thực tại thật sự là vô quyết định tính, Tuy nhiên, vẫn có thể vận dụng bất kỳ phương tiện nào thích hợp với con người trong những hoàn cảnh khác nhau để dẫn họ đến chân lý tuyệt đối. Không hề có giới hạn về số lượng và tính chất của các giáo lý phương tiện để vận dụng nhằm thực chứng mục tiêu tối hậu này. Điều đáng quan tâm là phương tiện phải thích hợp với căn cơ, tính khí, và nhu cầu của chúng sinh, giống như thuốc cho người bệnh. Đây là giáo lý Phương tiện thiện xảo (upāya-kauśalya) nổi tiếng. Đức Phật được ví như vị lương y tài giỏi, ngài điều chỉnh phương thuốc cho thích hợp với tính chất và mức độ căn bệnh của bệnh nhân; chứ ngài không như một vị thầy thuốc tầm thường, đưa ra một toa thuốc dùng chung cho tất cả bệnh nhân. Đối với người khổ vì niềm tin giáo điều, chấp vào tự ngã (ātman), thì ngài cho toa thuốc giáo lý vô ngã (nairātmya) để đối trị; đối với người hoài nghi hay theo duy vật luận, ngài cho đơn thuốc như một sự giải độc, đó là tính thực tại của tự ngã (ātman), tính tương tục của nghiệp (karma) và quả báo. Đối với những bậc căn cơ thuần thực, ngài dạy chẳng có ngã và cũng chẳng phải vô ngã. Tùy theo tính chất của căn bệnh mà ngài có những giáo lý thích ứng để dùng.<sup>2</sup>

Long Thụ nói: Đức Phật giảng dạy đều có mục đích mục đích, với thực tại tính của ngã và ngã sở, ngài dùng giáo lý uẩn-xứ-giới.<sup>3</sup> Tùy theo căn cơ chúng sinh mà Đức Phật xác định có tự ngã (ātman) hay phủ nhận không có tự ngã, có khi ngài vừa xác định

---

<sup>1</sup> lokāvatāraṇārthaṃ ca bhāvā nāthena deśitāḥ;  
tattvataḥ kṣaṇikā naite. . . . BCA. IX, 7.

<sup>2</sup> sad asad sadasac ceti nobhayaṃ ceti kathyate;  
nanu vyādhivaśāt sarvaṃ auśadham nāma jāyate. CŚ. VIII, 20 trích trong MKV.  
p. 372.

<sup>3</sup> mamety aham iti proktam yathā kāryavaśāj  
tathā kārya-vaśāt proktāḥ skandhāyatana-dhātavaḥ.

Từ *Lục thập tụng như lý luận (Yuktiśaṣṭikā)* trích trong BCAP. p. 376.

vừa phủ định, có khi ngài phủ định cả hai.<sup>1</sup>

Không chỉ những quan niệm thông thường của giới cư sĩ, mà cả những quan điểm triết học biểu hiện trong các hệ thống tư tưởng vẫn có thể phù hợp với một số trạng huống và ý nghĩa trong ý niệm Trung quán về thực tại thường nghiệm của tục đế và cảnh giới siêu việt lý tưởng (thực tại tuyệt đối). Nhưng lạ thay, chúng ta thường thấy trong các Luận sư Trung quán một tinh thần ít khoan dung đối với hệ thống triết học Bà-la-môn. Nguyệt Xứng (Candrakīrti) hoàn toàn chỉ trích hệ thống triết học đó là sai lầm ngay cả từ quan điểm thường nghiệm, đối với Nguyệt Xứng, chúng đều là pháp hư vọng thế gian (mithyā saṃvṛti).<sup>2</sup>

Lý do của vấn đề này là không một Luận sư Phật giáo nào thừa nhận Hữu ngã luận (ātman; substance) dưới một hình thức nào. Thậm chí họ cũng không quan niệm thực tại tính thường nghiệm nào trong mô thức hữu ngã (ātma-pattern), mà luôn luôn tận tụy với cách nhìn các pháp vô thường và hệ quả tiếp theo. Triết học Phệ-đàn-đa cũng không tán thành quan điểm của Phật giáo, ngay cả đối với cảnh giới thường nghiệm, dù họ chấp nhận những chân lý thuộc về thế giới thường nghiệm của phái Số luận và Phái Chính lý.

Lập trường của ngài Thanh Biện, Luận sư xuất sắc của Trung quán Tự lập tông (Svatantra Mādhyamika), là một ngoại lệ đáng chú ý về trường hợp này. Dù chúng ta có rất nhiều tư liệu tóm tắt về lập trường của ngài, nhưng đây vẫn là điều đáng quan tâm. Bộ luận

---

<sup>1</sup> ātmety api prajñāpitam anātmety api deśitam |  
buddhair nātmā na cānātmā kaścid ity api deśitam || MK\_18,06  
諸佛或說我 或說於無我 諸法實相中 無我無非我⑥

*Chư Phật hoặc nói ngã; Hay nói là vô ngã.*

*Trong thật tướng các pháp, Không ngã, chẳng phi ngã.* [6]

<sup>2</sup> saṃvṛtyāpi tadīyavyavasthānabhyupagamāt. satyadvaya-viparīta-darśana-paribhraṣṭā eva hi tīrthikāḥ—MKV. p. 27 Xem thêm p. 344. ajñānamid-dhotkṣubhitair yathāsvaṃ prakalpitam yat kila tīrthikāis ca. māyā marīcyādiṣu kalpitam yat tat lokataś cāpi na vidyate hi. MA. VI, 26. satyadvayavirahāc ca na phalam āpnvanti. tasmād etair yad guṇatrayādikaṃ kalpitam, tal lokasaṃvṛtyaiva nāsti. MA. p. 23.

của ngài, *Trung quán nghĩa tập (Madkyamārtha Saṅgrahaḥ)*<sup>1</sup> bắt đầu với Nhị đế và tiến hành phân tích. Đế nhất nghĩa đế là phi hý luận (niṣprapañca; Non-phenomenal) và thừa nhận hai dạng:<sup>2</sup>

1. *Sai biệt chân đế (paryāya paramartha)*,<sup>3</sup> Tuyệt đối có thể được diễn đạt bằng ngôn ngữ, và
2. *Viên mãn chân đế (aparyāya paramartha)*,<sup>4</sup> Tuyệt đối hoàn toàn siêu việt mọi hình thức diễn đạt ngôn ngữ (paryāyarahitaḥ) và hoàn toàn không có tính thường nghiệm quyết định (sarvaprapañca-varjitaḥ).<sup>5</sup>

Viên mãn chân đế (aparyāya) tương ứng với Đế nhất nghĩa đế (paramārtha-satya) hay Chân đế của Long Thụ và Nguyệt Xứng (Candrakīrti).

*Sai biệt chân đế (paryāya paramartha)* cũng có hai dạng:

1. *Sinh sai biệt chân đế (jātiparyāya vastu paramārtha)*,<sup>6</sup> Tuyệt đối được hiểu như một dạng hiện hữu tích cực, phổ quát.
2. *Vô sinh chân đế (janmarodha paramārtha)*,<sup>7</sup> Tuyệt đối hoàn

---

<sup>1</sup>\* Hán: Trung quán nghĩa tập 中觀義集

Được phục hồi từ nguyên bản Tây Tạng với bản dịch tiếng Anh của Pandit N. Ayyaswāmi Sāstri được ấn hành trong *Journal of Oriental Research*, Madras, Vol. V, Part I, (March, 1931). Tôi mang ơn coogn trình phục hồi giá trị này và có ghi chú giới thiệu cho những tư liệu được nêu ra ở đây.

<sup>2</sup>paramārtho niṣprapañcaḥ kartavyo dvididhaḥ sa ca : paryāya-para-māxthas cāparyaya-paramārthakah. *Madkyamārta Sam.* 2.

<sup>3</sup>\* Hán: sai biệt chân đế 差別真諦

<sup>4</sup>\* Hán: 圓滿真諦

<sup>5</sup>\* Hán: kinh nghiệm đích định tánh 經驗的定性.

sarvaprapañca-vaijitaḥ; sa tu paryāyarahito vijñeyah paramārthataḥ ; satkoṭis cāpy asatkoṭir dvaya-sarva-vivarjitaḥ etādrk paramārtho hi. *Mad. Sam.* 5, 6.

<sup>6</sup>\* Hán: sinh sai biệt chân đế 生差別真諦.

<sup>7</sup>\* Hán: vô sinh chân đế 無生真諦



toàn không còn có trình hiện.<sup>1</sup>

‘Vi Thanh Biện (Bhāvaviveka) không giải thích rõ ràng *Sai biệt chân đế* (paryāya paramārtha), nên tựa hồ như ông đã gộp vào đó lập trường của các Luận sư ngoại đạo (tirthika) như phái Số luận (Sāṃkhya), v.v...’<sup>2</sup>

Quan niệm của Tiểu thừa (Hīnayāna) về niết-bàn như là sự dập tắt các tạo tác, các hành (saṃskāra), cùng tất cả các pháp, dường như có ý nghĩa từ *Vô sinh chân đế* (janmarodha paramārtha).

Tục đế (saṃvṛti) được Thanh Biện (Bhāvaviveka) chia ra thành:

1. *Thế tục chân thật pháp* (tathyā saṃvṛti),<sup>3</sup> những pháp có ảnh hưởng trong thế giới thường nghiệm.
2. *Thế tục hư vọng pháp* (mithyā saṃvṛti),<sup>4</sup> những pháp không có ảnh hưởng trong thế giới thường nghiệm.

*Thế tục hư vọng pháp* có hai dạng—một là liên quan đến sự tương tượng do sự sợ hãi, như ảo giác dây thừng-con rắn; dạng thứ hai là ít nhiều mang tính cơ giới như ảo giác quang học, mặt trăng trên mặt nước hay hình ảnh bị khúc xạ.<sup>5</sup> Điểm đáng lưu ý trong mô tả của Thanh Biện (Bhāvaviveka) là tán thành một cách thoải mái các khái niệm Tuyệt đối của triết học Bà-la-môn và các hệ thống triết học Tiểu thừa, xem đó như là một dạng của Đệ nhất nghĩa để tức sai biệt chân đế; (paryāya paramārtha). Nguyệt Xứng (Candrakīrti) lại không chấp nhận điều này.

Tuy nhiên, dễ chịu khi thấy cả Long Thụ và Nguyệt Xứng (Candrakīrti) đã bác bỏ, trong vài khía cạnh quan trọng, hình thức

---

<sup>1</sup> sa ca syāt prathamo dvedhā, jātiparyāya vastu ca; paramārtho janmarodhaḥ, parārtho ruddhajanmakah. *ibid.* 3, 4,

<sup>2</sup> *Journal of Oriental Research*, Vol. V, Part I, pp. 42-43

<sup>3</sup> \* Hán: 世俗眞實法

<sup>4</sup> \* Hán: 世俗虛妄法

<sup>5</sup> vastvartbakaraṇakṣamaṃ ; tathya-saṃvṛti-rūpaṃ hi dṛśyam arthakriyākṣamaṃ; arthakriyākṣamaṃ; mithyābhūtā saṃvṛtiḥ syād vijñeyā dvidvidhā ca sã; sakalpālpayugmena sakalpāhigraho guṇe : śaśidvayagrāho'kalpā. . . . *Mad. Samg.* 7, 8 và 9.

luận (modal view) của hệ thống triết học A-tỳ-đạt-ma, xem đó là giải thích chưa thỏa đáng về hiện tượng giới. Long Thụ phát biểu mình bạch rằng không có hành động nào mà không có tác nhân và ngược lại.<sup>1</sup> Ông gọi vô minh là những ai cho tự ngã (ātman) là thực hữu duy nhất, hoặc các pháp riêng biệt ngoài tự ngã (ātman) là thực hữu.<sup>2</sup> Nếu không có tự ngã (ātman) tách rời các pháp riêng biệt, thì cũng không có các pháp tách rời tự ngã (ātman). Nếu nhân và quả không đồng nhất (Hữu thân kiến; satkāryavāda), thì chúng cũng không khác nhau. Thực tế toàn bộ lập trường Trung quán được phát triển bằng phê phán mạnh mẽ hình thức luận (modal view) một chiều của hệ thống triết học A-tỳ-đạt-ma, bằng sự nhận rõ mặt kia của bức tranh tương tự được trưng bày trong thế giới thường nghiệm.

Trong cùng xu hướng đó, Nguyệt Xứng than phiền triết học A-tỳ-đạt-ma đã không đưa ra cùng bức tranh thỏa đáng về thế giới thường nghiệm. ‘Nếu tìm cách mô tả thực tại thường nghiệm (vyavahāra-satyam), bên cạnh những pháp biến dịch vô thường, hành vi và tác nhân tạo nghiệp cũng phải được chấp nhận.’<sup>3</sup> ‘Khi căn cứ kinh luận cho rằng chỉ có nghiệp chứ không có tác giả, các Luận sư A-tỳ-đạt-ma đã không hiểu được nội dung đích thực của

---

<sup>1</sup> pratītya kāraḥ karma tam pratītya ca kārakam |  
karma pravartate nānyat paśyāmaḥ siddhikāraṇam || MK\_8,12

因業有作者 因作者有業 成業義如是 更無有餘事

*Nhơn nghiệp có tác giả, Nhơn tác giả có nghiệp.*

*Thành nghiệp nghĩa như thế, Cũng không thể khác hơn.*

Tham khảo thêm MKV. 64-5. yadi jānam karaṇam viśayasya paricchede kaḥ kartā. na ca kartaram antarenāsti karaṇadīnam sambhavaḥ.

<sup>2</sup> ātmanāś ca satattvaṃ ye bhāvānām ca pṛthak pṛthak |  
nirdiśanti na tām manye śāsanasyārthakovidān || MK\_10,16

若人說有我 諸法各異相 當知如是人 不得佛法味(16)

*Người nào nói có ngã, Và các pháp dị biệt;*

*Nên biết người như thế, Không thấm nhuần Phật Pháp.*

<sup>3</sup>MKV. p. 116. tasmād yadi vyavahārasatyam, dharmamātravat kriyāpūyapagamyatam. atha tattvacintā. tada kriyāvad dharmamātram api nāstiti bhavatābhyupagamyatām.

kinh.<sup>1</sup>

Nguyệt Xứng cho thấy, khi phê phán không ngừng các luận điểm của bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) và Kinh lượng bộ (Sautrāntika) khi cho rằng chỉ có các thuộc tính hoặc trạng thái chứ không có một nền tảng ẩn tàng mà chúng vốn có sẵn, điều này vi phạm thể thức thông thường của tư tưởng và ngôn ngữ; điều đó thất bại vì không vẽ ra bức tranh hợp lý của thế giới thường nghiệm; cũng không được xem là chân thực đối với Tuyệt đối thực sự.<sup>2</sup> Ông còn chỉ ra thêm rằng Kinh lượng bộ mô tả về tri giác là nhận thức tính đơn nhất đặc thù, tức tự tướng (svalakṣaṇa) của sự vật mà không cần đến bất kỳ khía cạnh tương quan hay phổ biến, là không đứng vững được về mặt Luận lý, và cũng cần phải bị loại trừ vì không áp dụng được vào nhận thức chung đã được thừa nhận như cái bàn, cái bình, v.v... Nếu tin chắc rằng cái bình, v.v... được ‘nhận biết’ theo nghĩa ẩn dụ, theo quan điểm của Kinh lượng bộ, thì không có sự hiện hữu của cái bình bên ngoài và bên trên những phẩm tính đó, sẽ chính xác như nhau khi nói rằng không có phẩm tính bên ngoài thực thể, do vậy, nhận thức về phẩm tính tự nó còn phải được hiểu theo nghĩa ẩn dụ.<sup>3</sup>

‘Đứng trên lập trường chân đế, không có cái bình cũng không có sự nhận thức những phẩm tính (như màu xanh, v.v...). Tuy nhiên, từ quan điểm thường nghiệm (tục đế) thì có sự nhận biết các thực thể, như cái bình, v.v... và các phẩm tính của nó phải được chấp nhận.<sup>4</sup> lại nữa, những hành vi trong thế giới thường nghiệm đều bị

---

<sup>1</sup>MKV. p. 65.

<sup>2</sup>tasmād yadi laukiko vyavahāras tadāvaśyaṃ lakṣaṇaval lakṣyeṇapi bhavitavyam...atha paxamārthas tadā lakṣyābhāvāl lakṣaṇam api nāstīti. MKV. p. 69.

<sup>3</sup>lokavyavahārāṅgabhūto ghaṭo yadi nīlādīvyatirikto nāstīti kṛtvā tasy aupacārikam pratyakṣatvaṃ parikalpyate; nanv evaṃ sati pṛthivyaḍīvyatirekeṇa nīlādīkam api nāstīti nīlāder apy aupacārikam pratyakṣatvaṃ kalpyatām. MKV. p. 70.

<sup>4</sup>tattva-vidapekṣayā hi pratyakṣtvaṃ ghaṭādīnām nīlādīnām ca nesyaite. lokasaṃvṛtyā tvābhuyupagantavyam eva pratyakṣatvaṃ ghaṭādīnām. MKV. p. 71.

ràng buộc theo mô hình nhận thức tương quan chứ không theo mô hình nhận thức độc lập. Để bao hàm toàn bộ các vấn đề nhận thức và khách thể, Trung quán thừa nhận bốn căn nguyên nhận thức:<sup>1</sup>

1. Hiện lượng (pratyaksa; knowledge perception)
2. Tỉ lượng (anumāna; inference)
3. Thí dụ lượng (upamāna; comparison)
4. Thanh lượng/Thánh giáo lượng (śabda; testimony)

Như trường phái Chính lý (Nyāya) có khác với Phật giáo về hiện lượng và tỷ lượng—Hiện lượng và tỷ lượng Phật giáo căn cứ trên hai loại đối tượng nhận thức khác nhau, hiện lượng căn cứ trên tính đặc thù tức tự tướng (svalakṣaṇa; particular), tỷ lượng căn cứ trên tính phổ quát tức cộng tướng (sāmānya-lakṣaṇa; universal).<sup>2</sup>

Trong tất cả những trường hợp này, các Luận sư Trung quán như là quán quân về thực tại tính của hiện tượng trong thế giới thường nghiệm, cùng cách nhận thức tương quan và phổ quát, v.v... trái hẳn với các Luận sư A-tỳ-đạt-ma đã bác bỏ thực tại tính này ngay cả trong thế giới thường nghiệm. Đây là lập trường đích thực của Trung quán—thừa nhận thực tại tính thường nghiệm, tức Tục đế (saṃvṛti) của của thực thể và các hình thức, v.v..., nhưng bác bỏ không có nghĩa xem chúng là Tuyệt đối tức Đệ nhất nghĩa đế (paramārtha satya). Quan điểm của Kant cũng tương tự; Kant thừa nhận thực tại tính thường nghiệm của các phạm trù (không gian, thời gian, bản thể, v.v...) dù trên bình diện siêu việt chỉ thuần là ý tưởng (phi thực).

Như trong trường hợp Tuyệt đối, học thuyết Nhị đế cũng có khả năng bị hiểu lầm. Không có hai phương diện hay kiểu thức riêng biệt của hai thực thể áp dụng vào đây. Thế nên không có một khía

---

<sup>1</sup> \* s; pramanā; Hán: lượng 量

<sup>2</sup> paxokṣa-viṣayaṃ tu jñānaṃ sādhyāvyabhicāri lingotpannam anumānam. sāksād atīndriyārthavidāṃ āptānām yad vacanaṃ sa āgamaḥ. Sādrśyād ananubhūtārthādhigama upamānaṃ gauriva gavaya iti yathā. tad evam *pramāṇa-catuṣṭayāl lokasārthādhigamo vyavasthāpyate*. MKV. p. 75.

cạnh riêng biệt để gọi cái này là chân đế (paramārtha) và cái kia là tục đế (saṃvṛti); cả hai tuy khác nhau, nhưng không phải cái này ít chân thực hơn cái kia. Đã chứng tỏ được rằng mối liên hệ giữa Tuyệt đối và hiện tượng không phải là điều gì đó thuộc về cái khác. Nhìn từ phạm trù Lý tính (hình thái tư duy), Tuyệt đối chính là hiện tượng giới; và hiện tượng giới khi vắng bóng những hình thái tư duy hư vọng thì đó chính là Tuyệt đối. Tuyệt đối là Thực tại đơn thuần. Tương tự như vậy, các pháp đều mang trên mình hai hình thái theo cách nắm bắt của chúng ta: một là chân thật (tattva), là đối tượng của nhận thức đúng đắn, và hai là đối tượng của nhận thức sai lầm.<sup>1</sup> Chỉ một đối tượng và la đối tượng chung cho cả nhận thức đúng đắn và nhận thức sai lầm. Trên thực tế chỉ có một Sự thật–Đệ nhất nghĩa đế, vì chỉ có một thực tại duy nhất—đó là Tuyệt đối.<sup>2</sup> *Cái gọi là chân lý* trong cách nói thông thường thì chỉ là hư vọng từ quan điểm của Tuyệt đối. Tục đế (saṃvṛti-satya) là niềm tin theo quy ước của hàng vô tri; nó thật đối với mục đích thường nghiệm. Tuyệt đối chẳng phải hư vọng nhìn từ quan điểm tục đế (saṃvṛti); nhưng vì sinh hoạt hằng ngày của chúng ta không quan tâm đến Tuyệt đối. Các luận sư Trung quán hay bất kỳ nhà Tuyệt đối luận nào như các luận sư Phệ-đàn-đa hay Luận sư Duy thức đều không thiết định thực tại tính của các đối tượng thường nghiệm, mà họ chỉ thừa nhận những ý niệm đã được công chúng tin vào.

Điều này giải quyết một cách hiệu quả phản bác được đưa ra bởi Kumārila<sup>3</sup> in trong tác phẩm của ông nhan đề *Ślokavārttika*. Ông

---

<sup>1</sup>samyañ-mṛśā-darśanalabdhabhāvaṃ rūpadvayaṃ bibhrati sarvabhāvāḥ; samyagdrśāṃ yo viśayaḥ sa tattvaṃ, mṛśādrśāṃ saṃvṛtisatyam uktam. MA. VI, 23.

<sup>2</sup>ekam eva, bhikṣavaḥ, paramaṃ satyaṃ, yadutāpamoṣadharmāṃ nirvānaṃ sarvasarūskārāś ca mṛśā moṣadharmāṇa iti. Trích trong MKV. p. 41;BCAP. p. 363.

vastutas tu paramārtha evaikam satyam, BCAP. p. 362.

<sup>3</sup>\* 鳩摩利羅, học giả phái Di-man-sai (Mīmāṃsā). Không rõ năm sinh và mất. Sống vào khoảng năm 650-700. Có 3 tác phẩm chính *Ślokavārttika*, *Tantravārttika*, *Thupīkā*, giải thích Di-man-sai kinh (Mīmāṃsā-sutra). Hiện còn chú sớ (*Bhaṣya*) cổ xưa nhất của ông.

đặt vấn đề: ‘Tục đế không thể được xem là một loại chân lý, vì không có một đặc trưng về chủng loại (generic) giữa nó và chân đế để có thể xếp loại nó như là chân lý được. Nếu nó là chân lý (satya; truth) thì nó sẽ không còn là tục đế nữa, vì nó rõ ràng, hiển nhiên (apparent); nếu nó phi thực (mṛṣā; unreal), thì làm sao nó là chân lý được.’<sup>1</sup> Chỉ có một chân lý duy nhất đó là Đế nhất nghĩa đế, và tục đế không được dự phần trong đó. Tục đế là chân lý trên phương diện xã giao; nó chỉ được thừa nhận bởi hạng vô tri, không phải của Trung quán.

Tứ diệu đế (catvari āryasatyānicān) phải hiểu là được bao hàm trong Nhị đế này: Diệt đế (nirodha-satya), tức niết-bàn, là đế nhất nghĩa đế. Ba sự thực còn lại, Khổ-Tập-Đạo đế đều ở trong tục đế. Ngay cả Đạo đế (mārga-satya), đảm nhiệm việc dẫn đến niết-bàn, thù thắng và thanh tịnh như bản chất của nó, vẫn là ở trong tục đế. Thế nên bốn quả vị tu chứng cũng nằm trong tục đế. Bát-nhã ba-la-mật-đa còn đi xa hơn khi tuyên bố rằng ngay cả quả vị Phật (Buddhahood) cũng là như mộng như huyễn; thậm chí nếu có điều gì cao hơn thế nữa, thì kinh tuyên bố là vẫn còn nằm trong tục đế.<sup>2</sup> Nguyên do là phạm vi của tục đế bao trùm cả khái niệm và ngôn ngữ, với bất kỳ dạng phân biệt nhị nguyên nào.

Nếu tục đế và chân đế không được hiểu như là hai loại sự thật, vì chân đế (paramārtha-satya) là sự thật duy nhất, thì chúng ta khó biện minh cho cho cách giải thích học thuyết Nhị đế với ý nghĩa ‘cấp độ’ của sự thật và thực tại. Tục đế không thể được xem là hình thái sự thực thấp hơn, là một phần hay bất toàn của chân lý cần được bổ sung thêm vài khía cạnh để làm cho nó thành chân lý

---

<sup>1</sup>saimvṛter na tu satyatvaṁ, satyabhedah kuto nvayam; satyaṁ cet samvṛtiḥ keyaṁ, mṛṣā cet satyatā katham; satyatvaṁ na ca sāmānyam mṛṣārthaparamārthayoḥ ; virodhān na hi vṛkṣatvaṁ sāmānyam. vṛkṣasimhayoḥ. *Ślokavārt* (Nirālmānavāda 6, 7.)

<sup>2</sup> māyopamās te, devputra, sattvāḥ, svapnopamāḥ sarvadharmā api... samyaksambuddho’pi, samyaksambuddhatvam api.

yāvan nirvāṇam api māyopam svapnopamam. sa cen nirvāṇād api kaścīd dharmo viśiṣṭatarah syāt tam apy ahaṁ māyopam svapnopamaṁ vadāmi. ASP. pp. 39-40; MKV. pp. 449-50; BCAP. p. 379.

toàn diện. Tuyệt đối trong hệ thống Trung quán không phải được làm bằng những pháp đặc thù; nó không phải là một tổng hợp hay đúc kết từ những phương diện khác nhau và những quan điểm manh mún. Tuyệt đối và hiện tượng khác nhau về phẩm chất (qualitatively), chứ không khác nhau về lượng (quantity). Ý niệm cấp độ chỉ được áp dụng khi nào sự vật có thể đo lường được bằng số lượng và khi nào nó tăng hay giảm theo những thực thể được thêm vào hay bớt đi. Thừa nhận cấp độ của chân lý là thực sự giảm trừ phân biệt giữa chân lý và hư vọng thành sai biệt về chiều kích (size)—thực tại là lớn hơn, viên mãn hơn, trong khi ‘hư vọng’ là nhỏ hơn, bất toàn; thực tại hoàn toàn nhiều hơn nhiều so với hư vọng. Điều này đánh mất sự phân biệt về lượng trong chân lý và hư vọng. Tục đế (samvṛti) là hoàn toàn hư vọng; và không thể lấy được điều gì trong đó để cấu thành chân đế (paramārtha-satya).

Có thể đặt vấn đề: nếu tục đế hoàn toàn bị bác bỏ và không còn trong chân đế, thì khảo sát nó để làm gì? Tại sao chúng ta chỉ nên quan tâm đến chân đế? Nhưng liệu rằng chúng ta có thể làm được điều đó mà không cần trợ giúp của pháp thế gian (vyāvahārika) tức tục đế? Nếu chúng ta đã bắt rễ trong Tuyệt đối rồi, thì sẽ không có cơ hội nào để vận dụng tục đế; do đó chúng ta cũng sẽ không bận tâm để rút ra sự khác biệt giữa Nhị đế. Tuy nhiên, chân đế chỉ có thể được hiểu và thực chứng qua phủ định, *chỉ khi nào chúng ta tháo bỏ hết tục đế*, hình thức mà tư duy đã gán ghép cho thực tại một cách vô thức từ vô thủy. Thực tại cần phải được *hiển bày*, được *phát hiện*, và thực chứng như là pháp tánh tự nhiên (dharmānām dharmatā). Trong tiến trình khám phá, việc tháo bỏ tục đế phải đi trước việc thực chứng chân đế. Chân đế là cứu cánh hay mục tiêu mà chúng ta đạt đến, và tục đế là phương tiện; nó là những bậc thang hay tấm ván nhảy để giúp ta đạt đến mục đích. Do vậy có thể xác định rằng tục đế là phương tiện (upāyabhūta) và chân đế là cứu cánh (upeyabhūta). Chúng ta nương trên thế gian

pháp (vyavahāra) để đạt đến Đệ nhất nghĩa đế.<sup>1</sup>

Không nên hoài nghi rằng tục đế không thể dùng tục đế làm phương tiện để đạt đến thực tại tuyệt đối (đệ nhất nghĩa đế) khi tự thân nó là phi thực. Ta có thể nghĩ rằng cái phi thực đó không thể nào đưa chúng ta đến cái chân thực được. Ta đã được chứng minh rằng ngay cả một giả thiết vẫn có tác dụng; một ký hiệu gán sai vẫn có thể cho chúng ta những hiểu biết chính xác. Cho dù nó không cấu thành hay mô tả thực tại, nhưng nó vẫn có thể chỉ ra cái chân thật một cách đúng đắn, không sai lạc.<sup>2</sup> Một điểm thuận lợi hơn nữa là mối liên hệ lỏng lẻo không mang tính cấu thành giữa chân đế và tục đế, cho phép chúng ta không phải cam kết với một hay vài phương tiện nhất định; cũng chẳng có hạn cuộc nào về tính chất của những phương tiện đó. Tiêu chuẩn duy nhất là nó có tác dụng.

Một thuận lợi hiển nhiên khác nữa về mối quan hệ mang tính biểu thị, phi cấu thành giữa Tuyệt đối và hiện tượng là Tuyệt đối không bị ảnh hưởng chút nào bởi hiện tượng giới; nó không trở nên bị xác định hay bị giới hạn theo bất kỳ cách thức nào. Tuyệt đối có

---

<sup>1</sup>vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate |  
paramārtham anāgama nirvāṇam nādhigamyate || MK\_24,10

若不依俗諦 不得第一義 不得第一義 則不得涅槃⑩

Không y thế tục đế, Không được đệ nhất nghĩa.

Không đạt đệ nhất nghĩa, Thì không đắc Niết-bàn. [10]

tathya-saṁvṛti-sopānam antareṇa vipāścitaḥ;

tattva-prāsāda-sikharārohaṇam na hi yujyate. Trích trong AAA. p. 150.

upāya-bhūtam vyavahāra-satyam, upeyabhūtam paramārtha-satyam ;MA. VI, 80.

<sup>2</sup> MKV. p. 50 : BCA. IX, 9, 10; BCAP, p. 380, 423 ff.

Trong triết học Phê-đàn-đa (Vedānta) cũng vậy, mặc dù chính *khải thị* (*śruti*) nằm trong hiện tượng giới (avidyāvad-viṣaya), nhưng nó vẫn chỉ ra được chân đế (paramārtha) là Brahman:

katham tv asatyena vedānta-vākyaena satyasya brahmātmatvasya pratipattir upapadyeta . . . ity ādinā tenāsatyenaiva svapnadarśanena satyaṁ maraṇam sūcyata iti darśayati . . . tathākārādi-satyākṣarapatipattir dṛṣṭā rekhāntākṣarapatipatteḥ. *Bhāṣya on Br. Sūtra*.II, i, 14 (trích dẫn với những khoảng cách).



thể duy trì mọi nội dung đa dạng được trình bày từ nhiều phương diện trong vũ trụ và những quan điểm, thành một dạng tổng hợp sinh động và uyển chuyển. Tuyệt đối theo trường phái triết học Hegel là một dạng tổng hợp có xác định, vì nó là dạng hiện tượng hợp nhất trong *một* phương thức đặc thù; đó không phải là tổng hợp tĩnh (static synthesis), vì nó không chấp nhận những dạng thức tổng hợp khác theo thời gian thay đổi và điểm cần nhấn mạnh.<sup>1</sup>

Học thuyết Nhị đế đã giúp cho các Luận sư Trung quán không chỉ thích nghi với mọi lập trường, như trong mức độ và phương thức đưa đến Tuyệt đối, mà còn tổng hợp và đánh giá kinh luận và giáo lý của các quan điểm đó. Kinh luận được chia ra, trên nền tảng đệ nhất nghĩa đế và thế gian pháp (vyāvahārika), thành liễu nghĩa (nītārtha) và bất liễu nghĩa (neyārtha). Những kinh luận nào nói về phương tiện, con đường tu tập, về thực tại của cái này cái kia (ngã, uẩn. v.v...) đều là bất liễu nghĩa (neyārtha); về mặt văn tự, chúng không được xem là chân thật; chúng chỉ có nội dung thứ yếu (ābhiprāyika);<sup>2</sup> và chỉ xem đó là phần phụ thuộc của kinh văn nói về Tuyệt đối bằng thuật ngữ phủ định. Trái lại, kinh văn liễu nghĩa (nītārtha) là không quan tâm đến phương tiện, mà chỉ quan tâm đến cứu cánh (phala) hay mục đích tối hậu, và có nội dung chính yếu. Triết học phi nhị nguyên Phệ-đàn-đa (Vedānta) cũng có sự phân biệt tương tự khi chia thánh điển (śruti) thành *parā* và

---

<sup>1</sup> Có thể tham khảo chương kết luận để rõ thêm chi tiết về ý tưởng này.

<sup>2</sup>\* Hán: tùy ý niệm khởi 隨念起意, biệt ý 別意, mật ý密意; E: secondary import.

*aparā*.<sup>1</sup>

Sự phân biệt hai loại kinh điển đã góp phần rất lớn cho việc sắp xếp và thống nhất hệ thống giáo lý đạo Phật. Nếu không có sự phân chia này, chắc sẽ có sự xung đột không cùng về sự khả tín của các bản kinh và những mối tương liên quan trọng được gán cho chúng. Một tổng hợp có ý nghĩa cho tất cả kinh điển và giáo lý đã được xiển dương trong đó chỉ có thể thực hiện được trên nền tảng Nhị đế.

Toàn bộ Luận thư của hệ Trung quán đều đặt trên nền tảng phân biệt kinh liễu nghĩa và bất liễu nghĩa, Nguyệt Xứng rõ ràng đã nói rằng<sup>2</sup> Long Thụ đã trú tác bộ luận *Mādhyamika Śāstra* để xiển dương sự phân biệt Nhị đế này.<sup>3</sup> Điều này hàm ý sự đánh giá đó được đưa ra từ quan điểm Tuyệt đối. Tục đế (*saṃvṛti*) hay bất liễu nghĩa vẫn có ý nghĩa nào đó như là phương tiện dẫn đến cứu cánh (*paramārtha*).

---

<sup>1</sup>uktam ca *Āryākṣayamati Sūtre*: katame sutrāntā neyārthāḥ, katame nītārthāḥ. ye sutrāntā mārgāvataranāya nirdiṣṭā ima ucyante neyārthāḥ; ye sutrāntāḥ phalāvātārāya nirdiṣṭā ima ucyante nītārthāḥ. yāvad ye sutrāntāḥ śūnyatānimittā-praṇihitā-nabhisaṃskārā-jātā-nutpādā-bhāva-nirātma-niḥsattva-nirjīva-niṣpudgalāsvāmikā vimokṣamukhā nirdiṣṭāḥ, ta ucyante nītārthāḥ. iyam ucyate, Bhadanta Śāradvātīputra, nītārthasūtrānta pratiśara-natā, na neyārtha sūtrāntā pratiśaranatā iti. Trích trong MKV. p. 43.

Xem thêm *Tam-muội vương kinh (Samādhirāja Sūtra)*, (VII, 5; p. 78) Gilgit MSS. nītārtha sūtrāntā viśeṣa jānati; yathopadiṣṭā Sugatena śūnyatā; yasmin punaḥ pudgala-sattvapuruṣā neyārthatām jānati sarvadharmān.

Đoạn này cũng được trích trong MKV. p. 44 và p. 276. Duy thức tông cũng có những phân biệt này, nhưng từ một quan điểm khác.

<sup>2</sup>\* Trong *Minh cú luận hay Hiền cú luận*. (s: prasannapadā), gọi dù là *Trung quán minh cú luận* (s: madhyamakavṛtti-prasannapadā), tác phẩm chú giải *Trung quán luận (madhyamaka-śāstra)* của Long Thụ (Nāgārjuna) duy nhất bằng nguyên văn Phạn ngữ (sanskrit).

<sup>3</sup> ata evedam Madhyamakaśāstram pranītam ācāryeṇa neyanītārthasūtrāntavibhāgopacārśanārtham. MKV pp 40-1. Phần cuối của MKV (p, 594) như sau: samāptam cedam Madhyamaka-śāstram sakala-loka-lokottarapravacana-nitaneyārtha-vyākhyāna-naipunya-viśāradam iti.

CHƯƠNG 10  
BIỆT CHỨNG PHÁP VÀ GIẢI THOÁT



I. KHÁI NIỆM GIẢI THOÁT

Giải thoát có nghĩa là thoát khỏi khổ đau; xóa sạch mọi ưu phiền—đang có hoặc có thể xảy ra. Khổ đau là ý chí tuyệt vọng. Chúng ta có ước muốn, trong ý thức hoặc vô thức, đạt được và hưởng thụ mọi sự; chúng ta có thể hoàn toàn tự do mong muốn; nhưng điều kiện khách quan luôn luôn không thuận lợi cho mong ước của chúng ta; thường là không được đáp ứng. Dẫn đến kết quả trạng thái mất thăng bằng không thuận lợi về phía chủ quan, từ đó có khổ đau. Căn nguyên của khổ đau là mong cầu, tham lam và chấp trước. Giải thoát là đạt đến trạng thái không tham. Về cơ bản đó là tiến trình phủ định, chứ không phải là thu được công đức hay những giá trị khác. Tích tập công đức qua việc bố thí, trì giới (punya-sambhāra) không phải là điều cần thiết cho sự giải thoát; mà chỉ là phương tiện, chứ không phải là cứu cánh. Theo Trung quán, chấp trước là do vọng tưởng phân biệt (vikalpa). Chúng ta bị lôi cuốn vào sự vật khi chúng ta gán vào nó phẩm tính này hay giá trị kia theo tưởng tượng của chúng ta. Đây là việc làm mang tính chủ quan, chứ không thực tế.<sup>1</sup> Giải thoát là sự đình chỉ toàn bộ vọng tưởng phân biệt (sarva-kalpanā-kṣayo hi nirvānam). Tóm tắt tinh yếu cho sự tu tập tâm linh, Thánh Thiên (Ārya Deva) nói rằng ‘Hãy đem đi tất cả.’ ‘Đừng làm điều ác, thoát mình ra khỏi quan niệm thực thể, và sau đó từ bỏ tất cả (mọi quan niệm), đó là những

---

<sup>1</sup> vinā kalpanayāstivam rāgādīnām na vidyate;  
bhūtārtaḥ kalpanā ceti ko grahīsyati buddhimān. CS. VIII, 3,

giai đoạn của tiến trình giải thoát.<sup>1</sup>

Giải thoát là tiến trình phủ nhận hay thủ tiêu vô minh cùng tham trước, nhờ đó ta có thể đạt đến viên mãn, và sự viên mãn này có thể thường hằng, vì tự nhiên đối với tinh thần. Nếu đó là sự tích lũy, thì không biết đến lúc nào mới kết thúc; khối công đức chất chồng ngày càng cao; vì ta không biết giới hạn kích thước nào cho nó. Sự thủ đắc, do phải bị điều kiện từ những ngôn ngữ đặc biệt, dù có kéo dài bao lâu chẳng nữa cũng chỉ mang tính tạm thời. Sự tích lũy đó đòi hỏi phải có những năng khiếu và nỗ lực đặc biệt; và kết quả của công đức tất yếu cũng khác nhau đối với từng cá nhân, Giải thoát hay Niết-bàn không chấp nhận có nhiều mức độ hay thứ bậc; đều bình đẳng và phổ biến đối với tất cả chúng sinh. Các luận thư Trung quán gọi cảnh giới này là bình đẳng (*samatā*; equality).<sup>2</sup> Tất cả chúng sinh không phân biệt hoàn cảnh và tri thức, đều có thể đạt đến Phật tánh–cảnh giới viên mãn tối thượng là Niết-bàn tuyệt đối. Tất cả chúng sinh đều vốn có trong mình chủng tử giác ngộ viên mãn tức Như Lai tạng (*Tathāgatagarbha*). Trong *Cứu cánh Nhất thừa Bảo tính luận (Uttaratantra)*,<sup>3</sup> trích dẫn *Kinh Như Lai tạng*, dạy rằng: ‘Tất cả chúng sinh đều có Phật tánh.’<sup>4</sup> Ý nghĩa câu này là như thế nào? Thể của Phật tính siêu việt trùm khắp mọi nơi.

Tuyệt đối là (một) toàn thể bất phân. Và Chủng tử (Phật tánh) hiện hữu trong mọi chúng sinh. Thế nên, tất cả chúng sinh luôn

---

<sup>1</sup> *vāraṇam prāḡ apuṇyasya madhye vāraṇam ātmanah;*

*sarvasya vāraṇam paścād yo jānīte sa buddhimān.* CS. VIII, 15; và CSV p. 17.

<sup>2</sup> Đó là *Kinh Tam-muội vương (Samādhirāja Sūtra)*. Nhan đề chính là *Sarvadharmā-svabhāva Samatā Vipāñcita Samādhirāja Sūtra*, minh họa cho điểm này.

<sup>3</sup> Đây là trường phái của Vô Trước theo quan điểm của Quy mật luận chứng (*Prāsaṅgika*) của Trung quán. Xem tác phẩm của Obermiller, *The Sublime Science of Maitteya*, *Acta Orientalia*, IX, p, 95, và *Doctrine of Prajñā-pāramitā*, p. 90 và pp. 99-100.

<sup>4</sup>\*Nguyễn Văn Anh ngữ: *All living beings are endowed with the Essence of the Buddha.*

luôn có Phật tánh.<sup>1</sup>

Luận nói tiếp;

Giống như khi xa lìa phân biệt (biện chứng pháp), thì như hư không trùm khắp mọi nơi. Cũng vậy, Bản thể Như Lai hằng thanh tịnh, hiện hữu trong tất cả chúng sinh.<sup>2</sup>

Tu tập thực chất là thành tựu hóa hay giải trừ mọi chướng ngại và nhiệm ô đang che phủ thực tại. Dù tất cả chúng sinh đều có Phật tính, nhưng có nhiều sai biệt trong hoàn cảnh và mức độ của sự thanh tịnh hóa. Đừng nên cho rằng đó là tiến trình phủ định, là ngăn ngại hay dễ thành tựu. Kinh hệ *Bát-nhã ba-la-mật-đa* (*Prajñā-pāramitā*) và các kinh khác nói về công hạnh của các vị Bồ-tát là khó khăn và gian khổ, đòi hỏi nỗ lực không ngừng, trải qua vô lượng kiếp số (a-tăng-kỳ kiếp; *asamkhyeya kalpa*). Tuy nhiên, điều đó có nghĩa là khổ đau và phiền não dù có dài lâu và nặng nề đến đâu chẳng nữa, ngẫu nhiên bám vào đời sống tinh thần chúng ta, thì chúng vẫn có thể bị tiêu trừ toàn bộ bởi trực giác Bát-nhã. Năng lực Tuyệt đối của tri thức trên ý chí—mà tác dụng sai lầm của nó là gây ra khổ đau, chính là hàm ý căn bản của tinh thần tu tập theo Trung quán để được giải thoát. Tính ác và ý chí không nhất quán chính là hệ quả của sự mê lầm về thực tại; việc chuyển hoá vô minh thực sự là tận trừ toàn bộ tính ác—xấu ác trên phương diện lý thuyết (tính hữu hạn), cái ác về đạo đức (đòi bại, trụy lạc), và cái ác về mặt thể xác (đau khổ).

Trong tất cả những điều này, mối quan hệ song song gần gũi nhất là Tuyệt đối luận (*Advaita*) của triết học Phê-đàn-đa (*Vedānta*). Giải thoát không phải là được (*kārya*) điều gì trong mọi hình thức nào cả; mà là một trạng thái tự nhiên của tinh thần.<sup>3</sup> Có sự tiêu trừ vô minh, và chỉ trong ý nghĩa phủ định này, mới có thể nói đó là sự thanh tịnh. Giải thoát không thừa nhận thứ bậc tiệm tiến, cũng

---

<sup>1</sup> *The Sublime Science of Maitteya* (Obermüller dịch) pp. 156-7.

\*Hán: viễn ly chư phân biệt, như hư không biến 遍 tại, Như Lai tánh thanh tịnh, biến 遍 tại chư chúng sinh.

<sup>2</sup> *Ibid* ... p. 184.

<sup>3</sup> *brahmabhāvas ca mokṣaḥ. Bhāṣya on Br. Sūtras I, i, 4.*

không phải là trạng thái phù du; mà ngược lại, nơi nào còn thứ bậc tiệt tiến thì đó là luân hồi (samsāra).<sup>1</sup> Đối với cả triết học Phệ-đàn-đa và Trung quán, vấn đề nền tảng là trực giác, nắm bắt được thực tại thì tức khắc giải thoát khỏi luân hồi.<sup>2</sup>

## II. GIẢI THOÁT LÀ VẤN ĐỀ TINH THẦN

Ý niệm giải thoát mà Trung quán và các hệ thống triết học Ấn Độ khác đặt trước chúng ta như là *cái chí thiện (summum bonum)*<sup>3</sup> chính là Giải thoát tâm linh; hoàn toàn khác xa với các loại giải thoát khác. Cái gọi là bốn loại tự do—tự do ngôn luận, tự do hội họp, tự do tín ngưỡng, tự do thoát khỏi nghèo nàn túng thiếu (freedom from want)—đều mang tính thế tục. Đạt được bốn điều đó chỉ mới là phương tiện, chưa phải là giá trị cứu cánh. Tốt nhất, chúng giúp cho nhóm người hay cá nhân những phương tiện để nhận ra vận mệnh tối cao của mình. Các quyền tự do này đại biểu cho sự thỏa mãn từng phần và riêng của từng người; phần nhiều, nếu không phải là tất cả, là dễ bị lạm dụng. Tự do ngôn luận như được sử dụng trong thế giới hiện đại—bằng báo chí và diễn đàn—phần lớn là truyền thông, là gia tăng công cụ cho quyền lợi ích kỷ của phe nhóm. Cá nhân và quốc gia, trong nỗi lo âu muốn thoát khỏi sợ hãi, có thể tự trang bị cho mình vũ khí tận răng và tiến hành xâm lược. Điều này đã diễn ra trong thời đại ngày nay và không cần phải đưa ra ví dụ. Thực tế thì mọi quốc gia đều có trách nhiệm về điều này. Trong nỗ lực thoát khỏi nghèo đói, chúng ta lại

---

<sup>1</sup> evam avidyādoṣavatām dharma-tāratamyanimittaiḥ śārīropādāna-pūrvakam sukha-duhka-tāratamyam anityam saṃsāra-rūpaṃ ānitiśmṛti-nyāyaprasiddham. *Ibid.*

<sup>2</sup> api ca "brahma veda brabmaiva bhavati" . . . "abhayaṃ vai, Janaka, prāpto'si"; "tad ātmānam evāved ahaṃ brahmāsmīti tasmāt tat sarvām abhavat" . . . ity evamādyā śrutayo brahmavidyānantaram mokṣam darśayantyo madhye kāryāntaram vārayanti. *Ibid.*

<sup>3</sup>\* Thuật ngữ La tinh.

đến khai thác những con người và quốc gia yếu hơn. Những tự do được vận dụng trong mỗi quan tâm chân chính nhất cho nhân loại, cho mọi sinh linh, đều phải hàm ý vô cầu (passionless), không vụ lợi, thoát khỏi mọi thành kiến ích kỷ. Tất cả những điều này hàm ý giải thoát tinh thần. Và chỉ có cá nhân mới có thể giải thoát trên phương diện tinh thần.

Giải thoát tinh thần có thể được định nghĩa một cách chính xác. Có một số dấu hiệu rõ ràng về sự giải thoát tinh thần. Người giải thoát tinh thần là người có nhân cách hoàn chỉnh (one-level personality). Trong người này không có sự phân chia trong và ngoài, giữa những động cơ trên bề mặt và động lực vô thức từ sâu thẳm. Họ không bị xé ra từng mảnh bởi xung đột và rối rắm; họ là sự tổng hòa và thống nhất. Người thế tục không thể phản ứng mọi tình huống theo một phương thức toàn diện; nhưng người đã giải thoát tinh thần thì làm được. Tất cả nút thắt trong tâm họ đã được tháo tung và nối liền thành toàn thể bằng ngọn lửa ý tưởng tự tại (master-idea). Toàn bộ nhân cách đều tiêu dung trong đó; phế liệu đã chuyển hóa thành vàng. Bát-nhã (tánh không; *sūnyatā*) của Trung quán hay chứng ngộ Phạm trí (brahmasākṣātkāra)<sup>1</sup> của triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) là chất xúc tác hiệu nghiệm để chuyển hoá con người thành có nhân cách hoàn chỉnh (one-level personality).<sup>2</sup> Người đó không còn tham cầu và thành kiến đã có ảnh hưởng đến anh ta từ phần dưới. Đức Phật và các bậc chứng ngộ khác có một làn da trong sáng, điều này tương ứng tự nhiên với tâm linh rực sáng.

Vì trong con người đã giải thoát tinh thần rồi thì không có sự xung đột của những ý tưởng khác nhau và những mục tiêu đối kháng, nên có sự đồng nhất hoàn toàn giữa cái thiện của cá nhân và vũ

---

<sup>1</sup>\* Hán: chứng ngộ phạm trí 証悟梵智.

<sup>2</sup> *aūcupratimām imām gṛhītvā jīnaratna-pratīmām karoty anarghām; rasajātam atīva vedhanīyam sudrḍhaṃ gṛhṇata bodhicitta-saṃjñam.* BCA, I, 10.  
*ekah sarvajñatācittotpāda-rasadhātuḥ kuśalamūla-pariṇāmanā-jñānasam-grhṛtaḥ sarvakarmakleāvarāṇalohāni paryādāya sarvadharmān sarvajñatā-suvamaṃ karoti.* Trích từ *Ārya Maitreya Vimokṣa Sūtra* trích trong BCAP.pp. 16-17 và trong Śs. pp. 177-8.

trụ. Người đã tự phân cách trong nội tâm thì chắc chắn sẽ có sự phân cách giữa mình và người khác. Trong lĩnh vực tâm linh, không chỉ thiếu vắng những đối kháng như vậy, mà mỗi khả năng phát sinh đối kháng ấy đều bị chi phối. Tự truy cầu, tính vị kỷ đều hoàn toàn vắng bóng. Đau khổ của những người khác cũng chính là đau khổ của mình; phiền não của họ cũng chính là phiền não của mình.<sup>1</sup> Lợi ích của một người là lợi ích cho tất cả mọi người, không trừ một ai. Giải thoát tinh thần là đạt đến sự lợi lạc phổ quát và giải trừ mọi quan niệm và giá trị riêng tư. Lý tưởng Bồ-tát của Trung quán và Duy thức tông cùng giáo lý Đại bi (mahākaruṇā; great compassion) là những biểu hiện cụ thể cho điểm chính yếu của giải thoát tinh thần.

Trong Giải thoát tinh thần, phương tiện và cứu cánh là đồng thời. Trong lĩnh vực đạo đức, ta có thể làm các việc thiện như bố thí, ban tặng những lợi lạc thế gian hay vì sự ổn định xã hội, thì chúng ta cũng hưởng được lợi lạc đó một cách gián tiếp. Lòng nhân từ không vì mục đích riêng của nó. Các hành vi đạo đức cũng chẳng đi kèm với sự khen chê. Sự tuân thủ được khuyến khích bởi quyền lực bên ngoài, từ sự sợ hãi ông Trời hay định chế xã hội. Người giải thoát tinh thần thì chí thiện, thanh tịnh và rộng lượng, không phải vì họ mong đạt được điều gì trong thế giới này hoặc thế giới khác. Bản chất của họ là như vậy; thiện tính của họ không có một động cơ nào. Đạo hạnh không phải là phương tiện để đạt đến cứu cánh; mà nó chính là cứu cánh. Do vậy chắc chắn tự chính nó đã mang tiêu chuẩn của tính hiệu quả và hoàn hảo (pratyātmavedanīya).

## II. SỰ THỨC TỈNH TINH THẦN

Đời sống tinh thần phát sinh từ cảm thức mâu thuẫn gay gắt giữa

---

<sup>1</sup> yadā marna pareṣāṃ ca bhayam duḥkhaṃ ca na priyam;  
tadātmanah ko viśeṣo yat taṃ rakṣāmi netaram. ŚS, p.



cái đang là (what is)<sup>1</sup> và cái phải là (should be).<sup>2</sup> Đó chính là ý thức về khổ đau. Tất cả mọi người đều cảm nhận đau khổ như là trạng thái không mong muốn; họ cố gắng hết sức để ra khỏi trạng thái đó. Tuy nhiên, người thế tục không có ý thức về tầm quan trọng hay cường độ của đau khổ. Họ áp ủ hy vọng rằng đau khổ đó chỉ là giai đoạn tạm thời, và sẽ có biện pháp chữa trị bằng những phương tiện thông thường. Trong khi theo đuổi ý định này, họ chấp nhận những tiêu chuẩn có thể tiếp cận được trong mọi lĩnh vực khác nhau. Điều kiện tiên quyết của sự thức tỉnh tinh thần là nhận biết cường độ và tính phổ quát của nỗi khổ. Trạng thái cảm giác bất như ý chỉ là tiêu biểu cho những gì xảy ra cho chúng ta trong mọi thời gian. Sự nhận biết hoàn toàn ý nghĩa khổ đau không thể toàn diện trừ phi nó được kéo dài vô tận trước và sau cuộc đời này.<sup>3</sup> Ta phải thực chứng được tính bất khả lay chuyển

---

<sup>1</sup>\*Hán: thật nhiên 實然

<sup>2</sup>\*Hán: ứng nhiên 應然

<sup>3</sup> Đức Phật đã đưa ra minh họa sự kiện khổ đau này như sau:

Này các tỷ-khuru, các ông nghĩ sao, ‘nước mắt các ông chảy tràn vào cõi tái sinh, vào cuộc sống mới, vào cái chết mới, tham vãn khóc lóc vì phải sống chung với người mình không thích, than vãn khóc lóc vì phải xa cách người mình thương yêu, nước mắt đó so với nước trong bốn biển, cái nào nhiều hơn?... Này các tỷ-khuru, vòng luân hồi sinh tử là vô thủy vô chung. Con người cứ đắm chìm trong vô minh, chịu buộc ràng trong khát ái, nên trầm luân mãi trong luân hồi sinh tử. Lại nữa, này các tỷ-khuru, các ông từ vô lượng kiếp, đã trải qua biết bao thống khổ, phiền não, đã mở rộng thêm biết bao nghĩa địa, các ông đã đi quá xa để đủ nhàm chán mọi cuộc hóa sinh, đã đi quá xa đủ để chấm dứt cuộc sinh tồn, đã đi quá xa đủ để tự mình giải thoát khỏi vòng luân hồi sinh tử.’ (*Tương ưng bộ kinh*. Bản dịch tiếng Anh của Grimm, trích trong *The Doctrine of the Buddha*, tr. 96-98).

Đây là khổ đế (duḥkha satya)–trực giác thấu suốt về bốn cảnh giới đầu tiên trong 16 pháp hiện quán Thánh đế, đó là:

duḥkhe dharma-jñāna-kṣānti, duḥkhe dharma-jñānam duḥkhe anvaya jñāna-kṣānti, duḥkhe anvaya-jñānam. Xem MKV. pp. 482-3; AAA. p. 151.

Trong tác phẩm *Yogasūtra Bhāṣya*, III. 18, của Jaiḡṣavya đã đưa ra những lời tương tự để mô tả khổ đế:

daśasu mahāsargeṣu bhavyatvād anabhībḥtvena buddhisattvena mayā naraka-tiryagbhavaṁ duḥkham saṁpaśyatā devamanuṣyeṣu punaḥ punar utpadyamānena yat kiñcid anubḥtāṁ tat sarvaṁ duḥkham eva pratyavaimi.

của khổ đau cùng nhân duyên phát sinh ra nó. Ngay cả những người ở địa vị cao—quốc vương hay thần thánh—cũng không thoát khỏi khổ đau trong cách này hay cách khác. Những gì tự hồ như là vui nhưng chính là khổ đang tạo thành; tất yếu sẽ dẫn đến sự khao khát lập lại trạng thái đó; và nếu bị thất vọng, sẽ có sự oán hận đối với tác nhân đã cản trở. Kết quả dẫn đến tham chấp và nóng giận; đây chính là trói buộc (bondage) hay là luân hồi (saṃsāra).

Mọi hệ thống triết học Ấn Độ đều bắt đầu với vấn đề khổ. Song song với sự cảm nhận khổ bằng lý trí chính là ý thức cuộc đời là huyền mộng. Điều đó khiến chúng ta có sự phản tỉnh và trầm tư. Ý thức về khổ đau dẫn chúng ta đến việc loại trừ những giá trị thế tục và tìm kiếm nơi an trú. Đạo Phật luôn luôn nhấn mạnh đến ý nghĩa khổ đau. Hai sự thật đầu tiên trong Tứ diệu đế là ý thức về Khổ đế (dukkha) và nguyên nhân (samudaya) của khổ (Tập đế). Tin chắc rằng tất cả các hiện tượng đều là khổ—dù đã xảy ra hoặc sẽ xảy ra.<sup>1</sup> Tính chất không thể nào tránh khỏi của khổ trong tiến trình tự nhiên của hiện tượng đã giúp cho chúng ta hiểu thêm tính chất mãnh liệt tột cùng của giáo lý Duyên khởi (Pratītya-samutpāda) vốn được thừa nhận trong mọi trường phái Phật giáo. Chuỗi xích 12 nhân duyên là một tương tục không ngừng của khổ

---

<sup>1</sup> Khổ thường được xét theo 3 cách: 1. Khổ-khổ (dukkha-dukkhatā): khổ hiện tiền; 2. *Hoại khổ* (tāpa-dukkhatā) (longing, desire): khổ do mong ước, chờ mong; 3. *Hành khổ* (saṃskāra-dukkhatā): do gốc là tham sân si. Tóm lại, sự tồn tại về mặt hiện tượng của ngũ thủ uẩn là khổ (sankhittena pañc'upādāna kkhandā pi dukkhā).

\* *Hoại khổ* (tāpa-dukkhatā); *tāpa*: nhiệt, nhiệt não, thống khổ, khổ não. Thuật ngữ này được dùng trong *Câu-xá luận*, *Phật sở hành tán*, *Tập Bồ-tát học luận*. Còn có thuật ngữ để chỉ *hoại khổ* là *vipariṇāma-dukkhatā*.

(kevalasyaivam etasya duḥkḥaskandhasya sambhavaḥ).<sup>1</sup>

Có khổ đau; nhưng cũng có phương cách cứu chữa, vì nó là Duyên khởi (Pratītya-samutpāda). Nếu khổ đau là sự kiện thô bạo từ tự nhiên và không phải là có kết quả từ vô minh và nghiệp (karma), thì nỗ lực của chúng ta sẽ là vô ích, và sẽ không có đời sống tâm linh.<sup>2</sup> Thừa nhận Nghiệp (Karma) như là yếu tố căn bản cấu thành vũ trụ là điều thiết yếu. Đức Phật bác bỏ mọi hình thức của Duy vật luận (materialism; uccheda-vāda) và Quyết định luận (determinism; akriyāvāda), vì những thuyết này ngược với hiệu lực của nghiệp. Lại nữa, nếu có những phương tiện có kết quả hơn và dễ dàng hơn để tháo gỡ khổ đau thì chẳng có ai cần đến triết học. Tin rằng những phương tiện thế gian đều không phải là phương thuốc chữa trị khổ đau, mà còn trói chặt con người vào luân hồi sinh tử, chỉ có Bát-nhã mới có thể giúp chuyển hoá tận cùng gốc rễ khổ đau (vô minh), niềm tin đó chính là khởi đầu cho sự tu tập tâm linh.<sup>3</sup>

Nhận biết rằng cơ duyên để tu tập tâm linh rất là hiếm có, và còn bị chướng ngại rất nhiều, nên hành giả phải nhất tâm tinh cần hành

---

<sup>1</sup> daurmanasyam upāyāsā jāter etat pravartate |  
kevalasyaivam etasya duḥkḥaskandhasya sambhavaḥ || MK\_26,09  
以是事滅故 是事則不生 但是苦陰聚 如是而正滅⑨

Vì do cái này diệt, Nên cái ấy không sanh.

Chỉ là tự khổ ảm, Như thế là chánh diệt. [9]

Xem thêm: yathākṣepam kramād vṛddhaḥ saṁtānaḥ kleśākarmabhiḥ:

paralokaṁ punar yāṭīyanādi bhava-cakrakam.

yaḥ pratītyasamutpādo dvādaśāṅgas trikāṇḍakahaḥ.

Từ *Pratītya Samutpādaḥṛdaya* của Long Thụ được trích trong BCAP. p. 389.

<sup>2</sup> Khổ không phải là vô nhân hay tự nhiên sinh (svayam kṛtam), không phải do bên ngoài nó sinh ra (parakṛtam), không phải do cả hai, cũng không phải không do cả hai, mà sinh khởi là do vô minh-phân biệt (avidyā-kalpanā). Do vậy nên có thể can thiệp được. *MK. XII (Duḥkha-parīkṣā)*; *Tương ưng bộ kinh*. II, 114 ff.

<sup>3</sup> avidyāyāṁ niruddhāyāṁ saṁskārāṇāṁ asaṁbhavaḥ |

avidyāyā nirodhas tu jñānasyāśyaiva bhāvanāt || MK\_26,11

asyaiva pratītya-samutpādasya yathāvad aviparīta-bhāvanāto avidyā prahīyate.  
MKV. p. 559.

Bồ-tát đạo ngay từ lúc phát tâm.<sup>1</sup> Hành giả nên nỗ lực tinh cần hướng đến Giác ngộ và Vô thượng Bồ-đề. Lập luận của Trung quán cho rằng giải thoát không thể đạt được nếu không thực chứng được tánh không (*śūnyatā*; unreality) của các pháp.<sup>2</sup>

#### IV. HÀNH TRÌ BA-LA-MẬT-ĐA (Pāramitā)

Sáu ba-la-mật-đa (*ṣaṭ-pāramitā-naya*)<sup>3</sup> chính là phương thức tu tập của Trung quán. Các luận giải về Bát-nhã ba-la-mật-đa đều xem Lục độ, đặc biệt là độ sau cùng, Bát-nhã-Trí huệ (*prajñā*). Pháp môn ba-la-mật-đa khác với phương thức tu tập của Tiểu thừa

<sup>1</sup> ŚS. p. 2; BCA. pp. 595 ff.

<sup>2</sup> *muktis tu śūnyatā-dṛṣṭes tadarthāśesabhāvanā*. Tuyên bố của Long Thụ được trích trong BCAP. p. 438, với lời giới thiệu: *idam eva Ācārya-pādaṃ uktam*; Con trích trong *Subhāṣita Saṃgraha*: *kleśajñeyāvṛtita mahāpratipakṣo hi Śūnyatā*; *śiḡhram sarvajūatākāmo na bhāvayati tām katham*. BCA. IX, 55 (p. 447).

<sup>3</sup>\*Hán: Lục độ 六度; e: sixfold path of Highest Perfection.

Về từ nguyên, *pāramitā* phát xuất từ hai cách:

1. *pāram itā (gatā)*: cái đã đi đến chỗ tốt cùng vô giới hạn.
2. *parama*: viên mãn, tuyệt diệu.

Cách giải thích thứ nhất thường được công nhận. Xem

AAA (p. 28): *pāram prakarṣaparyantam eṭīti viḡṛhya kvipi sarvāpahārilo pe 'nityam āgamaśāsanam ity atuki, 'tatpuruṣe kṛti bahulām,' ity aluki ca karma-vibhakteḥ kṛte pāramis tadbhavāḥ pāramitā, prajñāyā dharmā-pravicayalak-ṣṇāyāḥ pāramitā, mukhyā Buddho Bhagavān māyopam jñānam advayam*.

Cách giải thích thứ hai, xin xem tác phẩm *Bồ-tát địa (Bodhisattva Bhūmi)* (trích trong *Bodhisattva Doctrine*; p. 166, của Tiến sĩ Hardayal): *pāramitā* thực ra phát sinh từ *parama* (không phải phát sinh từ *pāra* với ngữ căn  $\sqrt{i}$ ) như luận *Bồ-tát địa (Bodhisattva Bhūmi)*... đã giải thích rõ ràng. *Pāramitā* được gọi như vậy vì phải trải qua thời gian rất dài mới đạt được (*parameṇa kālena samudāgatāḥ*) và có bản tính vô cùng thanh tịnh (*paramayā svabhāva-viśuddhayā viśuddhāḥ*). Các Ba-la-mật-đa (*Pāramitā*) siêu việt phẩm đức của hàng Thanh văn và Duyên giác (*Pratyekabuddhas*) dẫn đến quả vị tối thượng (*paramaṃ ca phalam aaprayacchanti*).’ *Bát thiên tụng Bát-nhã (Aṣṭasahasrikā*; p. 81) có nhắc đến sự phát sinh của thuật ngữ này: *paramatvāt prajñā pāramitā-nāmadheyam labhate*.

(Hīnayāna) ba điểm quan trọng sau: một là, thay lý tưởng A-la-hán bằng lý tưởng Bồ-tát. Hai là, khoáng trương các giai đoạn cố hữu của tam học giới-định-huệ thành Lục độ (Pāramitā) [bố thí (dāna), trì giới (sīla), an nhẫn (kṣānti), tinh tấn (vīrya), thiền định (dhyāna) và trí huệ (prajñā)]. Ba là, phân tích rất chi tiết các giai đoạn tu chứng thành các *địa* (*bhūmi*) hay là các bình diện tương ung (yoga) tột đỉnh khi thành tựu Phật quả.

Những điều này tạo nên cuộc cách mạng trong lý tưởng tu tập, pháp môn hành trì và kết quả tối hậu của sự tu tập tâm linh; đem đến sự thống nhất và tính phổ quát chưa từng có trong đời sống tâm linh.

(i) Lý tưởng A-la-hán là cảnh giới cao nhất trong các hệ thống Tiểu thừa. Ở đây được thay thế bằng lý tưởng Bồ-tát. Quả vị A-la-hán là lý tưởng hoàn thiện thấp hơn, đơn thuần tiêu cực: việc đoạn trừ phiền não chướng (kleśāvaraṇa-nivṛtiḥ) và chứng đắc niết-bàn được quan niệm như là trạng thái hư vô tịch diệt (annihilation).<sup>1</sup> Lý tưởng Bồ-tát nhắm đến thành tựu Phật quả, hiện hữu như là Thể tánh Viên mãn (Perfect Being; ens perfectis-simum). Tất cả chúng sinh đều đồng nhất thể tánh đó với Đức Phật; và đức tính Giác ngộ đều hàm tàng trong mỗi chúng sinh, nhưng điều đó phải được thực chứng qua công phu tu tập. Đây là lý tưởng tích cực trong việc xem chúng sinh đồng nhất với Đức Phật.

Lại nữa, A-la-hán an trụ trong sự thỏa mãn cho việc thành tựu giải thoát cho riêng mình; họ không nhất thiết phải quan tâm và tích cực vì lợi lạc cho người khác. Lý tưởng A-la-hán vô về ích kỷ; và thậm chí bị che dấu bởi nỗi lo âu thế gian sẽ níu kéo họ nếu họ bị thuần phục ở đó quá lâu. Lý tưởng Bồ-tát lấy việc cứu độ tất cả chúng sinh làm điều lợi ích cho chính mình.<sup>2</sup> Bồ-tát không đi vào cảnh giới niết-bàn cao tột, dù hoàn toàn xứng đáng, mà thích chọn

---

<sup>1</sup> Xem *Conception of Buddhist Nirvāṇa*, pp. 27-28.

<sup>2</sup> duṣkarakārahāḥ. Subhūte, bodhisattvā mahasattvā ye lokahitāya samprasthitā lokasukhāya, lokānukampāyai samprasthitāḥ, lokasya trāṇam bhaviṣyāmo, śaraṇam bhaviṣyāmaḥ—ity evaṃ rūpam anuttarāyām samyak-sambodhau vīryam ārabhante. ASP. p. 293.

cho mình một cách riêng, chịu luân hồi thậm chí trong hình thái những chúng sinh thấp kém nhất trải qua vô số kiếp.<sup>1</sup> Bồ-tát được thúc đẩy bởi động cơ là lòng vị tha này ngay từ lúc phát tâm tu hành. Không phải Bồ-tát không thể giải thoát nếu không thành tựu sự giải thoát cho chúng sinh. Điều này lại vướng vào vòng luân quần; là Bồ-tát không thể nào giải thoát cho tất cả chúng sinh nếu trước hết, Bồ-tát không tự giải thoát cho chính mình, và Bồ-tát không thể tự giải thoát nếu không giải thoát được cho chúng sinh. Không phải như vậy, *sự giải thoát của Bồ-tát là toàn diện và viên mãn trong chính nó, nhưng Bồ-tát cúi xuống để nâng chúng sinh lên ngang tầm với mình*. Đây là hành vi thị hiện một cách tự tại vì tâm lòng từ bi rộng lớn. Đây là yếu tố tín ngưỡng thâm mật được du nhập vào Phật giáo, được gìn giữ như là đạo lý vi diệu tự nhiên. Đức Phật-quả vị rốt ráo mà Bồ-tát sẽ thành tựu—là một con người—Con người Toàn diện. Nơi Đức Phật, ta hình dung một con người hoàn toàn không có dấu tích gì của bản ngã. Những hành vi hoàn toàn không chấp trước. Không có điều gì mà Bồ-tát không thể hi sinh vì lợi ích cho người khác. Bồ-tát cống hiến những kiếp sống trong hiện tại và vị lai một cách hoan hỷ để làm lợi ích cho tất cả chúng sinh.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> nāhaṃ tvaritarūpena bodhim prāptum ihotsabe; parānta-koṭim sthāsyāmi sattvasyaikasya kāraṇāt. ŚS. p. 14.

<sup>2</sup> api. tu khalu punar avikalpa eva hīnamadhyotkrṣṭānām sattvānām vyādhim apanayati. evam eva kulaputra Bodhisattvena mahāsattvena asmimś cāturmahābhautike ātmabhāve bhaiṣajya-sañjotpādayitavyā yeṣāṃ yṣāṃ sattvānām yena yenārthaḥ tat tad eva me harantu hastaṃ hastārthinaḥ, pādaṃ pādārthinaḥ...iti. Từ *Narayana Pariprcchā*. Trích trong ŚS. p. 21.

ayam eva mayā kāyaḥ sarvasattvānām kiṅkaramyeṣu kṣpayitavyaḥ. Tad yathāpi nāmemāni bāhyāni catvāri mahābhūtāni pṛthividhātur abdhātus tejodhātur vayu-dbātus ca nānāsukhair nānopāyair nānārambaṇair nāno-pakaraṇair nānāparibhogaiḥ sattvānām nānopabhogaiḥ gacchanti, evam evāham kāyam catunnaḥbhūta-samucchṛāyam nānā sukhair . . . sarvasatt-vānām upabhogyam kariṣyāmīti. Từ *Akṣayamati Sūta* trích trong ŚS. pp.21-22 và BCAP. p. 86.

Với lý tưởng là Phật, Bồ-tát hướng đến mục đích Giác ngộ (bodhi), và phải trải qua sự phát tâm tu hành, gọi là phát bồ-đề tâm (bodhicittotpāda). Tánh không (śūnyatā) và Đại bi (Karuṇā) là hai điểm chính yếu của Bồ-đề tâm (bodhicitta).<sup>1</sup> Tánh không (śūnyatā) là Bát-nhã, trí huệ trực giác, đồng nhất với Tuyệt đối. Đại bi (karuṇā) là nguyên tắc hành động của lòng bao dung, dẫn đến sự thể hiện chính xác của tánh không (śūnyatā) trong thế giới hiện tượng.

Nếu tánh không mang tính siêu việt và hướng đến Tuyệt đối, thì Đại bi là hoàn toàn nội tại và nhìn xuống hiện tượng giới. Tánh không (śūnyatā) là thực tại tính trừu tượng phổ quát và phi quyết định tương để có thể biểu đạt; nó siêu việt nhị nguyên thiện-ác, yêu-ghét, đức hạnh-tội lỗi; Đại bi là cái thiện, tình thương và hành vi thuần tịnh. Tánh không là trạng thái tiềm năng, Đại bi (karuṇā) là cảnh giới hiện thực. Đức Phật và chư Bồ-tát đã tự lập cho mình mô hình là chúng sinh lưỡng cư (amphibious), một chân đặt trên Tuyệt đối và chân kia đặt trên hiện tượng. Các ngài là những bậc đạo hạnh chí thiện và là cội nguồn của mọi điều thiện trên thế gian. Bồ-đề tâm là sự kết hợp độc đáo của Lý trí (Intellect) và Ý chí/Tình cảm (Will)

Kinh điển Đại thừa không ngớt tán dương bồ-đề tâm rất cao. Đó là nền tảng mọi điều thiện, cội nguồn của mọi ý nguyện, nơi quy hướng của chúng sinh, là kho tàng đích thực.<sup>2</sup> Bồ-đề tâm là suối nguồn vững chắc cho an lạc của chúng sinh, và là phương thuốc hóa giải khổ đau, nên tính thiện và thành tựu của bồ-đề tâm là vô

---

<sup>1</sup> Śūnyatā-karuṇā garbham bodhicittam—AAA. p. 29.

<sup>2</sup> bodhicittam hi, kulaputra, bījabhūtam sarva buddha-dharmānām, kṣetra-bhūtam sarva-jagaccbukla-dharmavirohanatayā, dharanībhūtam sarvaloka-pratiśaraṇatayā, yāvat pitrbhūtam ... vaiśravaṇabhūtam sarvadāridryasamchedanatayā, v.v... từ *kinh Hoa Nghiêm (Gaṇḍavyūha Sūtra)*, được trích trong ŚS. pp. 5-6

Và BCAP. p. 23.

lượng vô biên.<sup>1</sup> Đừng nên nghĩ tư tưởng Bồ-đề tâm là sự chuẩn bị cho một lý tưởng xuất thế gian nào đó, không thích đáng với những vấn đề của thế giới ngày nay. Ngay trong cõi thế gian này, Bồ-đề tâm vẫn có ảnh hưởng vô cùng lớn, vì nó là nền tảng của lòng vị tha, tạo nên tính gắn bó và mối quan hệ hạnh phúc trong xã hội con người.<sup>2</sup>

Bồ-đề tâm thường được trình bày qua hai giai đoạn phát huy:

1. Bồ-đề nguyện (bodhi praṇidhi citta): giai đoạn chuẩn bị, hành giả phát tâm, lập đại nguyện, xác quyết lý tưởng là đạt đến Phật quả.
2. Bồ-đề hành (bodhi prasthāna citta): hành trì lục độ (pāramitā), thực sự hướng đến mục tiêu đã định.<sup>3</sup>

Khi phát tâm ban đầu, Bồ-tát lập đại nguyện (mahā-praṇidhāna; great resolves), thường là trước một bậc Thiện hữu tri thức (kalyāṇa-mitra; spiritual guide), trình bày ý nguyện rồi tinh tấn thực hành. Các luận giải của Đại thừa thường đưa ra con số 10 hay 12 nguyện.<sup>4</sup> Nguyện chính vẫn là Bồ-tát nguyện hết lòng cứu độ chúng sinh:

---

<sup>1</sup> Tham khảo . BCA. (1,26):

jagadānandabījasya jagad-duḥkhaṣṭasya ca;  
cittaratnasya puṇyaṃ tat katham hi pramiyatām.  
bodhicittād dhi yat puṇyaṃ tac ca rūpi bhaved yadi;  
ākāśadhātum sampūrya bhūyaś cottari tad bhavet.

Trích trong BCAP. p. 32.

<sup>2</sup> bodhi-praṇidhi-cittasya saṃsāre'pi phalaṃ mahat. BCA. I, 17,

<sup>3</sup> Tham khảo ŚS. p. 8; AAA. p. 29; BCA. I, 15. 16:

tad bodhicittam dvididham vijñātavyam samāsataḥ;  
bodhipraṇidhicittam ca bodhiprasthānacittam eva ca.  
gantukāmasya gantuś ca yathā bhedaḥ praṭīyate;  
tathā bhedo'nayor jñeyo yathā-samkhyena paṇḍitaiḥ.

<sup>4</sup> *Thập địa kinh (Daśabhūmikā Sūtra)* , pp. 14-16 nêu ra 10 nguyện (praṇidhāna); còn được trích trong ŚS. pp. 291 ff.

*Kinh Dược Sư Lưu ly Quang Như Lai Bản nguyện Công đức (Bhaiṣajyaguru-Vaidūrya-Prabhā-Sūtra; pp. 4 ff)* nêu ra 12 nguyện (praṇidhāna).



‘... Nguyên trong kiếp sau, khi tôi chứng đắc bồ-đề, sẽ dùng vô lượng phương tiện trí huệ (prajñopāya) để phụng sự cho vô lượng chúng sinh; nguyện cho tất cả chúng sinh xa lìa con đường Thanh văn (śrāvaka) và Duyên giác (pratyeka), hướng đến đạo giác ngộ vô thượng của Đại thừa; nguyện cho những ai hành trì pháp môn này sẽ không bị rơi vào đường ác; nguyện cho những chúng sinh bị nghèo đói bệnh tật, không nơi nương tựa sẽ được cứu thoát những bệnh khổ.<sup>1</sup>’

Tâm quan trọng của Đại nguyện lúc sơ phát tâm không ngớt được đánh giá rất cao. Vì nó đặt ra mục tiêu cho Bồ-tát rất rõ ràng trước mắt mình trong mọi lúc. Nó định hướng vững chãi và không sai lệch cho Bồ-tát trong quá trình tu tập. Tự thân các đại nguyện có tác dụng như một lực gia tốc thúc đẩy tiến trình công phu và hóa giải khuynh hướng thối thất. Hành giả trở thành *cái* trong nguyện của mình. Hành giả không bị sai sử bởi hoàn cảnh, mà là người sai sử hoàn cảnh. Thực chứng tâm linh là sự phát triển từ nội tâm, tự mình tạo ra và tự xác quyết. Không cần phải nói nhiều rằng bản chất của nguyện quyết định bản chất của sự chứng đắc tối hậu, giống như hạt giống quyết định tính chất của cây. Chúng tử Phật được ươm trên lời nguyện ban đầu mà Bồ-tát đã phát. Toàn bộ công phu tu tập về sau chính là canh tác và giữ cho hạt giống này phát triển.

Kính lễ và thờ phụng chư Phật cùng chư Bồ-tát là một phần không thể thiếu của Bồ-đề hạnh (bodhicaryā).<sup>2</sup> Dâng phẩm vật cúng dường lên chư Phật, chư Bồ-tát theo nghi thức rất trang nghiêm, giống như nghi thức của Bà-la-môn đã trải qua. Hành giả phát lồ sám hối (pāpa-deśanā) lỗi lầm của mình trước chư Phật, và chí thành mong được trợ lực trên đường tu đạo. Sẽ sai lầm khi cho

---

<sup>1</sup> Trích từ *Kinh Dược Sư (Bhaiṣajya Guru-Sūtra)*; pp. 4 ff.

<sup>2</sup> Tịch Thiên (Śānti Deva) được công nhận chính thức là vị Đạo sư đưa ra sự sùng kính trong hệ thống Trung quán. Tuy nhiên, sẽ sai lầm khi cho rằng ngài là người khởi xướng, vì trong *Catuhstava* của Long Thụ, việc sùng kính đã được đề cập rất chi tiết.

rằng đây là sự sùng bái theo nghi thức hữu thần với một *đối tượng khác*. Chư Phật chỉ là lý tưởng chứng ngộ đối với hành giả, chính là cái ngã của mình ở cảnh giới cao hơn. Đó chính là vì hiện thực trở thành lý tưởng, mà thực sự là, bằng cách thường xuyên đặt lý tưởng đó trước con mắt tâm của mình và hết lòng sùng kính. Chân thực sùng kính chính là tự sùng kính; cái ngã thấp kém ở dưới hoàn toàn được chuyển hoá thành thanh tịnh vì diệu trên cao mà đó chính là sự thực; tự ngã thấp kém tự đầu hành chính nó, và tự ngã cao hơn nâng đỡ và thu hút tự ngã dưới thấp. Phật giáo có thể chính là một dạng Phiếm thần (Pantheism) của Tuyệt đối luận.

(ii) Pháp môn tu tập trong đạo Phật luôn luôn là tam học giới (sīla; virtues)-định (samādhi; concentration)-huệ (prajñā; wisdom).<sup>1</sup> Giáo lý ba-la-mật-đa (pāramitā) không phải thay thế hoàn toàn ba môn học này mà chỉ hoàn chỉnh và bổ sung thành Lục độ: bố thí (dāna), trì giới (sīla), an nhẫn (ksānti), tinh tấn (vīrya), thiền định (dhyāna) và trí huệ (prajñā). Điều này đem lại ưu thế lớn hơn cho các giai đoạn chuẩn bị và nhân mạnh đến những đức hạnh như bố thí (charity) và an nhẫn (forbearance), đồng thời hành giả phải nỗ lực nhiệt tâm không ngừng, xem đó là điều tất yếu để thành tựu Phật quả. Vị trí của trí huệ (prajñā) là dẫn đường và là yếu tố chủ đạo đối với các độ khác có khuynh hướng làm cho trở nên dễ hiểu hơn. Dù các trường phái Phệ-đà Nguyên thủy, trí huệ (prajñā) là vẫn được xem là đỉnh cao của công phu tu tập, dường như vẫn thiên về việc tạo công đức và tập định một cách máy móc. trí huệ (prajñā) ở đây tạo nguồn cảm hứng cho toàn bộ công phu tu tập; mọi công đức, mọi công phu tu định đều hướng đến việc đạt được nội quán về thực tại. Điểm nhấn đã

---

<sup>1</sup> Trong kinh tạng Pāli, phần chính yếu (locus classicus) chính là phần sau của *Kinh Sa-môn quả* (*Sāmaññaphala Sutta*) và toàn bộ *Kinh Tu-bà* (*Subha Sutta*): tiṇṇaṃ kho, māṇava, khandhānaṃ so Bhagavā vaṇṇavādi ahoṣi, ettha ca imaṃ janataṃ samādapesi, nivesesi, patitṭhāpesi. katamesaṃ tiṇṇaṃ? ariyassa sīlakkhandhassa, ariyassa samādhikkhandhassa, ariyassa paññākkhandhassa. *Kinh Tu-bà* (*Subha Sutta*; 6) (*Trường bộ kinh; Majjhima Nikāya*; p. 206). *Thanh tịnh đạo luận* (*Visuddhimagga*) của Phật Âm (Buddhaghosa) cũng dựa trên ba chủ đề giới (sīla)-định (samādhi)-huệ (paññā) này.

chuyển từ trực đạo đức sang siêu hình học.

Quan niệm về Lục độ đã tạo nên một cuộc cách mạng trong ý niệm đạo đức. Bố thí (dāna; charity), trì giới (śīla; moral restraints and observances), an nhẫn (kṣānti; forbearance), thiền định (dhyāna; meditation) không phải là những hành động rời rạc không mục đích. Chúng được hành trì không phải chỉ để thích nghi với tư tưởng hay sức ép của xã hội. Chúng chỉ có một mục đích—làm cho hành giả phù hợp với tuệ giác tối thượng. Một tâm thức bị lay động hay tâm phiền não (sakleśa citta) bởi tham lam và chấp trước vào thế gian thì không thể nào thấy được chân lý trên thế gian. Tâm bất định (asamahita citta; distracted mind) sẽ không thể nào nhận ra được chân lý vì thiếu lực tập trung. Các độ (pāramitā) khác đều cho rằng thanh tịnh tâm và làm cho tâm sẵn sàng thể nhập trực giác Tuyệt đối tức Bát-nhã (prajñā). Chính Bát-nhã ba-la-mật-đa lại có thể thành tựu viên mãn cho các độ kia, là cho các độ kia thành một ba-la-mật-đa—sự viên mãn.<sup>1</sup> Làm sao mà một người có thể cho đi tất cả, không mong sự đền đáp nào cả, nếu như người đó không tin rằng tất cả của cải đó không phải là của mình, và thậm chí anh ta phải hòa giải khi mình chiếm hữu những vật đó. Khó lòng chịu đựng, không trả đũa khi bị người khác gây cho chúng ta tổn thương lớn nhất, trừ phi chúng ta tin rằng trong thực tế chẳng có điều gì mất đi, cũng như kẻ thù tàn ác của mình cũng không có thực. Nếu không thực chứng được thực tại tuyệt đối, thì không có đức hạnh nào có thể thực hành viên mãn được. Do đó, linh luận chỉ ra rằng trí huệ (prajñā) là đứng đầu trong các độ (pāramitā).<sup>2</sup>

Tu dưỡng tâm linh chính là tự tu dưỡng bản thân. Không hề có một động lực hay sức ép từ bên ngoài khiến Bồ-tát phải tự thích nghi với chính mình; cũng không có một thẩm quyền nào bên ngoài có thể làm cho một con người trở nên toàn diện như pháp tu

---

<sup>1</sup>esa hi prajñā –pāramitā saññānāṃ pāramitānāṃ pūrvamgamā, nāyikā, parināyikā. saṃdarsikā, janayitrī, dhātrī . . . tat kasya hetoḥ. Prajñāpāramitā virahitā hi pañca pāramitātī na prajñāyante nāpi pāramitā -nāmadheyam labhante. ASP. p. 398. Xem thêm ASP. pp. 80-2, 101 và 172.

<sup>2</sup> Điều này đã được đề cập khá dài ở Chương VIII.

tập hướng đến giác ngộ. Bản chất của việc tự tu dưỡng là tạo ra một sự *thay đổi trong chính mình*, không phải nơi cảnh giới. Thay đổi thế giới bên ngoài để thích nghi với tham muốn của mình là phương thức của người thế tục; việc đó cũng giống như trải thảm trên mặt đất để tránh bị gai đâm.<sup>1</sup> Có thể đạt được kết quả tương tự hiệu quả hơn và ít tốn kém hơn bằng cách trang bị cho mình đôi giày. Thay vì tìm cách chế ngự hiện tượng ngoại giới, ta cần điều chỉnh tâm mình và khiến cho tâm không bị ô nhiễm bởi mọi ảnh hưởng từ bên ngoài. Tu dưỡng tâm linh chính là tu tập bồ-đề tâm.

Tu dưỡng tâm linh còn phải được hiểu xa hơn, như là tự phản tỉnh, tự phê phán mình một cách mạnh mẽ và kiên trì. Đó chính là sự tỉnh thức không ngừng đối với các hành vi của mình—lời nói, việc làm và suy nghĩ. Bị tham dục sai sử là vì mình tự đánh mất chính mình, ta không tự làm chủ được chính mình. Nếu ta có chánh niệm (*smṛti*, *smṛtyupasthāna*), thì tham đắm sẽ không còn níu giữ lấy mình. Giống như biện chứng pháp, về mặt lý trí chính là sự phê phán phản tỉnh xu hướng muốn theo dết của tâm thức, suy đoán về vởi mọi lý luận; còn về mặt thực tiễn thì đó là tự phê phán rất tỉnh

---

<sup>1</sup> *bhūmim chādayitum sarvāṃ kutaś carma bhaviṣyati; upānac-carmamātreṇa cchannā bhavati medinī. bāhyā bhāvā mayā tadvāc chakyā vārayitum na hi; sva-cittaṃ vārayiṣyāmi kim mamānyair nirvāritaiḥ. BCA. V, 13 và 14. cittādhīno dharmo, dharmādhīnā bodhir iti. Từ Dharmasangīti Sūtra, trích trong BCAP. p. 105.*

táo đối với hành vi của bản thân.<sup>1</sup>

Ba-la-đề-mộc-xoa (prātimokṣa)<sup>2</sup> là nền tảng giới luật Phật giáo; các trường phái Đại thừa đã bàn luận tỉ mỉ và có nội quán rất sâu sắc về những chất liệu khác nhau cho ý thức tâm linh. Ba-la-đề-mộc-xoa (prātimokṣa) không chỉ dành riêng cho hàng xuất gia, như giới luật của Tiểu thừa; vì chúng ta còn nghe nói đến Bồ-tát tại gia (gṛhi-bodhisattva). Bồ-đề hành (bodhicaryā) được quan niệm rất rộng rãi và cùng lúc được mô tả rất chi tiết.<sup>3</sup>

(iii) Hoàn tất công phu tu tập và tích lũy công đức (punya-sambhāra-mārga; accumulation of merit) rồi, Bồ-tát đã được trang bị đầy đủ để thể nhập giai vị kiến đạo (darśana-mārga; path of illumination),<sup>4</sup> và tu đạo (bhāvanā-mārga; concentrated contemplation).<sup>5</sup> Lên đến những cảnh giới tu chứng cao hơn, có

---

<sup>1</sup> Đây được gọi là *chánh niệm* (samprajanya hay smṛtyupasthāna trong kinh điển Đại thừa. Samprajanya được định nghĩa là: etad eva samāsenā samprajanyasya lakṣaṇam; yat kāyacittāvasthāyah pratyavekṣā muhur muhuḥ. BCA. V. 108. Xem thêm ŚS.pp. 20 ff.

*Prajñāpāramitā* mô tả điều này như sau:

caramś carāmiti prajānāti. sthitaḥ sthito'smiti prajānāti, v.v...

Trích trong BCA. p. 1088; ŚS. p. 120.

Đây là Chánh niệm (*Satipatthāna*) trong *Trường bộ Kinh (Dīgha Nikāya)* :

‘Thế nào là một tỷ-khuru có tự chủ? Vị tỷ-khuru ấy hành động với tâm hoàn toàn thức tỉnh, dù có làm điều gì, đi ra hay đi vào, nhìn trước nhìn sau hay nhìn chung quanh, co tay hay duỗi tay, đắp y, mang bình bát, ăn uống, v.v... Vị ấy đều biết rõ việc mình đang làm. Vị ấy đạt được chánh niệm và tự chủ, đó là điều Như Lai muốn dạy các ông.’

*Kinh Đại bát Niết-bàn (Mahā Pari Nibbāṇa Sutta)* II. 12 và 13 do Rhys Davids dịch.

Toàn bộ *Kinh Đại niệm xứ (Mahā Satipatthāna Sutta)* (*Trường bộ Kinh; Dīgha Nikāya* 22) đều dành cho chủ đề này.

<sup>2</sup>\* Hán: biệt giải thoát 別解脫

<sup>3</sup> *Tập học luận (Śikṣāsamuccaya)* của Tịch Thiên (Śānti Deva) là tổng hợp về giới luật được trích lục từ các kinh điển Đại thừa. Và cuốn *Nhập bồ-đề hành luận (Bodhicatyāvātāra)* là tư liệu chính cho việc tu tập theo Trung quán.

<sup>4</sup> \* Hán: kiến đạo, con đường giác ngộ.

<sup>5</sup> \* Hán: tu đạo, con đường thiền định.

những mô tả rất chi tiết và thâm mật về những thể nghiệm của Bồ-tát trên những bình diện này, như trong Thập địa kinh (Daśabhūmikā), Bồ-tát địa trì kinh (Bodhisattvabhūmi) và *Nhị vạn ngữ thiên tụng Bát-nhã kinh* (Pañcaviṃśati Sāhasrikā) và các kinh luân Đại thừa khác. Bộ *Hiện quán trang nghiêm luận* (Abhisamayālaṅkāra) của Vô Trước (Asaṅga) và những chú giải đề cập đến những giai đoạn tu đạo, gọi là hiện quán (abhisamaya) theo 8 đề mục.<sup>1</sup> Thật thú vị khi nhận thấy sự tương ứng của 8 hiện quán (abhisamaya) với Thập địa của cảnh giới thiền định Đại thừa.<sup>2</sup> Nguyệt Xứng (Candrakīrti) trong tác phẩm *Nhập Trung luận* (Madhyamakāvātāra) thực sự đã có nỗ lực phối hợp lục độ (pāramitā) với thập địa (bhūmi)—bắt đầu với Hoan hỷ địa (pramuditā) cho đến cuối cùng là Pháp vân địa (dharma-meghā). Khi các giai vị tu chứng càng cao, thì tiến trình chuyển hoá các phiền não và tâm thức nhiễm ô chuyển hoá càng nhanh. Hành giả đạt đến sự chiếu diệu, cho đến khi tâm thức rỗng rang, sạch sẽ không chướng ngại, tham đắm và giải đãi. Bồ-tát ngày càng tiến dẫn đến quả vị Phật; đạt được năng lực tương vi diệu. Địa thứ 10—Pháp vân địa được xem là Phật địa (Buddhabhūmi),<sup>3</sup> dù Phật quả viên mãn còn xa.

<sup>1</sup> Prajñā-pāramitā śṭābhiḥ padārthaiḥ samudīritā;  
sarvākārajñatā, mārgajnatā sarvajñatā tataḥ;  
sarvākārābhisambodho murdhaprapṭo' nupūrvakāḥ;  
ekakṣṇābhisambodho dharmakāyāś ca te'ṣṭadhā.

*Abhisamayālaṅkāra kārikās* 4 và 5. Trích trong in AAA., p. 19.

<sup>2</sup> Trong *Śatasāhasrikā* (X Chap. pp. 1454 ff) đã nêu ra đầy đủ chi tiết mô tả về các Địa (Bhūmi). Công trình nghiên cứu đối chiếu mang tính lịch sử và về các cảnh giới thiền định của Đại thừa và Tiểu thừa trong Đại sự (Mahāvastu) và Thập địa kinh (Daśabhūmikā) v.v...là rất hay. Nghiên cứu như vậy đã được Tiến sĩ N. Dutt thực hiện qua tác phẩm *Aspects of Mahāyāna in relation to Hīnāyana* (Đại thừa và liên hệ với Tiểu thừa. Ht. Minh Châu dịch Việt).

<sup>3</sup> tatra katham bodhisattvo mahāsattvo daśamyām bhūmau sthitas tathāgata eva vaktavyaḥ. yasya bodhisattvasya sarvapāramitāḥ paripūrṇā bhavantī, daśatathāgata-balāni, catvāri vaiśāradyaṇi, catasraḥ pratisamvidah aṣṭādaśaṅikā buddhadharmāḥ, sarvākārajnatājñānam. sarva-vāsanānusamdhiklēśaprahāṅamḥ, mahākārunā, sarvabuddhadharmāś ca paripūrṇā bhavanti-  
*Śatasākasrikā* (X) p, 1472.

V. TÁNH KHÔNG (SŪNYATĀ) LÀ PHƯƠNG TIỆN  
DUY NHẤT ĐẾN NIẾT-BÀN

Chính Trung quán cho rằng giải thoát tối hậu chỉ có thể thực chứng được thông qua tánh không (sūnyatā)—bằng vào xả ly tất cả mọi quan niệm, mọi lập trường và những điều đã khẳng định trước.<sup>1</sup> Những pháp môn hay nhất được các hệ thống khác xiển dương có thể đưa đến giải thoát một phần, hoặc chỉ xem là phần đầu cho việc tu tập.<sup>2</sup> Quán chiếu thực tại theo bất kỳ phương thức đặc biệt nào, chẳng hạn như Bản thể, Hiện hữu, Biến dịch, v.v... thì việc đó tất yếu phải tạo ra một cái khác, đối lập thực tại đang được phân biệt. Chúng ta không thể không dính mắc với cái mà ta cho là thực hữu—quan niệm của chúng ta—và bác bỏ quan niệm của người khác. Một quan điểm, vì những hạn chế và định tính của nó,

---

<sup>1</sup> ‘muktis tu sūnyatādr̥ṣṭes tadarthāśesabhāvanā.’

Tuyên bố của Long Thụ được trích trong BCAP. p. 438 và còn có trong *Subhāṣita Samgrha*. Đồng thời được trích trong chú giải của Guṇaratna (p. 47) về *Saḍdarśana Samuccaya*: buddhaiḥ pratyeka-buddhaiḥ ca ārāvakaiḥ ca niṣvitā; mārgas tvam ekā mokṣasya nāstyanya iti niścayaḥ. ASP. IX. 41.

na vinānena mārgena bodhir ityāgamo yataḥ. BGA. IX, 41,

<sup>2</sup> ‘ekam hi yānam dvitīyam na vidyate’. Xem thêm ASP. p. 319. ekam eva hi yānam bhavati yad uta buddha-yānam. bodhisattvānam yathā āyusmataḥ subhūter nirdeśaḥ.

Trong cuốn AAA. (p. 120) có tuyên bố của Long Thụ và môn đệ rất rõ ràng rằng những ai tu tập theo các pháp môn khác sẽ không đạt đến giải thoát tối hậu, vẫn còn ở trong cảnh giới thấp hơn, nhưng cuối cùng vẫn được Đức Phật khai ngộ:

Ārya Nāgārjuna-pādāis tanmatanusāriṇaś caikayāna-nayavādina āhuḥ:

labdhvā bodhi-dvayaṁ hy ete bhavād uttrastamānasāḥ ;

bhavanty āyuh-kṣyāt tuṣṭāḥ prāpta-nirvaṇa-samjñināḥ.

na teṣāṁ asti nirvāṇaṁ kim tu janma-bhavatrāye ;

dhātau na vidyate teṣāṁ te’pi tiṣṭhanty anāsrave.

akliṣṭa-jñāna-hānyā paścād buddhaiḥ prabodhitāḥ;

sambhṛtya bodhi-sambhāraṁ te’pi syur lokanāyakaḥ. AAA. p. 120.

Từ *Catuh Stava* (I. 21, được trích bởi Advayavajra, p. 22) có câu kệ với nội dung trên:

dharmadhātor asambhedād yānbhedo'sti na prabho;

yānatritayam ākhyatām tvayā sattvāvātāraṭaḥ.

nên luôn luôn mang theo nó tính chất đối lập nhị nguyên, đó là căn nguyên của luân hồi sinh tử. Long Thụ phát biểu về vấn đề một cách biện chứng như sau:

Khi thừa nhận có ngã, thì liền có cái khác (para) là không phải ngã đối lập với nó; với sự phân chia ngã và phi ngã (not-self), dẫn đến kết quả là chấp trước và sân hận. Do chấp trước và sân hận mà những lỗi lầm, phiền não phát sinh. Chấp trước sinh ra khát ái dục lạc, và khát ái thường ấn dấu những sai lầm (của đối tượng đang tham đắm). Do mê mờ những điều này, người khát ái thường tưởng tượng ra những phẩm tính tốt đẹp trong sự vật, rồi giữ chặt, tìm mọi cách để thỏa mãn lạc thú. Do thế, luân hồi sinh tử có ngay chùng nào còn tham chấp vào ‘cái Ta’.<sup>1</sup>

Một chính đề (pakṣa) thường có phản đề (pratipakṣa), và không có mệnh đề nào là thực cả.<sup>2</sup> Trên phương diện thực tế, dính mắc vào một quan niệm thường dẫn đến chấp trước và sân hận. Loại quan điểm nào cũng không phải là vấn đề; cũng cần phải được loại trừ, và qua đó nên mọi quan điểm đối lập cũng được loại bỏ. Chúng ta không thể nào tránh khỏi mâu thuẫn và xung đột nếu cứ khẳng định giữ một quan điểm, dù khẳng định hay phủ định.<sup>3</sup>

Căn nguyên của khổ, theo hệ thống triết học Trung quán, chính là do đắm chìm trong những quan niệm (dr̥ṣṭi; views) hay phân biệt vọng tưởng (kalpanā; imagination). Vọng tưởng phân biệt (vikalpa) chính là tột đỉnh vô minh (avidyā). Thực tại là vô quyết định tính (indeterminate), là không (śūnya). Gán ghép cho nó bất kỳ một đặc tính nào, xác định nó là hay chẳng phải ‘cái này’, là đã làm cho thực tại thành một chiều, phiên diện và không thực. Việc này vô tình phủ nhận thực tại; vì mọi định tính chính là phủ định. Thế nên biện chứng pháp, hiểu theo nghĩa tánh không (śūnyatā)

---

<sup>1</sup> *Vòng bảo châu (Ratnāvalī)* tác phẩm luận giải của Long Thụ, được trích trong BCAP. p. 492.

<sup>2</sup> pakāddhi pratipakṣaḥ syād ubhayaṁ tac ca nārthataḥ. Từ luận giải *Vòng bảo châu (Ratnāvalī)*, được trích trong MKV. p.

<sup>3</sup> astīti nāstīti vivāda eṣaḥ; suddhī asuddhīti ayam vivādaḥ; vivāda-prāptyā na duḥkhaṁ praśāmyate; avivādaprāptyā ca duḥkhaṁ niruddhyate. Từ *Tam-muội vương kinh (Samādhirāja Sūtra)* trích trong MKV. pp. 135-36.



của các quan niệm, chính là phủ nhận các quan điểm, là bắt đầu phủ nhận thực tại vốn thực chất là vô phân biệt (nirvikalpa), vô hý luận (niṣprapañca). Hiểu một cách đúng đắn thì tánh không (sūnyatā) không phải là hư vô đoạn diệt (annihilation), mà là phủ nhận của phủ nhận; chính là điều chỉnh có ý thức cho những ngộ nhận vô ý thức về thực tại.

## VI. QUAN NIỆM VỀ NIẾT-BÀN

Phật giáo luôn luôn chủ trương rằng mặc dù cảnh giới niết-bàn không thể được diễn tả bằng lời nói, nhưng niết-bàn là thực hữu.

‘Có một cảnh giới (niết-bàn) vô sinh, không biến dịch, không tạo tác, không phải tương hòa hợp... Nếu (niết-bàn) không phải là cảnh giới vô sinh, không biến dịch, không tạo tác, không phải tương hòa hợp, v.v... thì nó cũng chẳng khác gì các pháp hòa hợp của thế gian.’

‘Có một cảnh giới (niết-bàn) trong đó không có đất, không có nước... không có giới hạn của không gian, cũng không có giới hạn của ý thức ... Nên Như Lai gọi cảnh giới này là bất lai, bất khứ, không sinh không diệt, không khởi đầu, không kết thúc, không có nơi y cứ... Tương tự, đó là sự chấm dứt khổ đau.’<sup>1</sup>

Ngay cả như khi chúng ta nói về niết-bàn bằng những thuật ngữ mang tính tích cực như ‘Một thực tại siêu việt khổ đau và biến dịch, là nơi không suy tàn, không hoại diệt, thanh tịnh, bình an, phước lạc. Đó là hòn đảo, là nơi trú ẩn, nơi quy hướng và là mục

---

<sup>1</sup> *Vô vấn tự thuyết kinh (Udāna; 無問自說經)* VIII, 3 và 2. Tham khảo thêm *Như thị ngữ kinh (Itivuttaka; 如是語經)*, p. 37 (43).

asankhatam ca vo bhikkhave desissāmi asamkhatagāminca maggam ...anāsavanca . . . saccam . . . param . . . nipuṇam .. . ajajjaram . . . dhuvam ...sāntam . . . amatam . . . pañitam . . . sivam . . . khemam . . . abbhūtam ...antikadhamma . . . nibbānam . . . dīpam tāṇam ...saraṇam ... *Tương ưng bộ kinh (Sam. N).*IV, p. 368 ff.

tiêu.<sup>1</sup> Chúng ta dứt khoát bị cầm không được xem niết-bàn–trạng thái của Như Lai sau khi thị tịch–là cảnh giới hư vô đoạn diệt (annihilation). Đó là một trong 4 nhóm *vô ký* (*avyākata*)<sup>2</sup> mà Đức Phật tuyên bố là bất khả thuyết. Quan niệm về niết-bàn của Trung quán có thể được hiểu là nêu lên quan niệm của Phật giáo với ý nghĩa thâm sâu hơn, bằng cách phê phán triệt để những quan niệm của trường phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) và Kinh lượng bộ (Sautrāntika) về niết-bàn.

Thường có sự phân biệt giữa Hữu dư y niết-bàn (upadhiśeṣa-Nirvāṇa) và Vô dư y niết-bàn (nirupadhiśeṣa-Nirvāṇa). Hữu dư y niết-bàn (upadhiśeṣa-nirvāṇa) là sự đoạn diệt hoàn toàn vô minh tham dục, mặc dù sắc thân vẫn còn hoạt dụng, nhưng hoàn toàn trong trạng thái vô tham dục. Cảnh giới này tương đương với trạng thái *đương sinh giải thoát* (*jīvanmukti*)<sup>3</sup> của triết học Phê-đàn-đa (Vedānta) và triết học Số luận (Sāṃkhya). Đức Phật sau khi giác ngộ là một biểu trưng cho trạng thái này. Vô dư y niết-bàn (nirupadhiśeṣa-Nirvāṇa) là cảnh giới giải thoát tối hậu, ngay cả hoạt động của các uẩn (skandha) tạo nên thế giới thường nghiệm đều hoàn toàn chấm dứt. Các Luận sư Đại thừa còn đưa ra thêm khái niệm khác nữa–Vô sở trụ niết-bàn (apraṭiṣṭhita-nirvāṇa).<sup>4</sup> Đó là cảnh giới của Bồ-tát đã đạt đến Giác ngộ tối thượng (Final Release) nhưng từ chối nhập niết-bàn, vì tự nguyện lưu lại cõi này để làm lợi ích cho chúng sinh.

Vấn đề là, liệu Vô dư y niết-bàn hay bát-niết-bàn (pari-Nirvāṇa), mục tiêu của sự tu tập tâm linh, phải chăng đó là trạng thái hư vô tịch diệt (annihilation), một cõi trống vắng không có sự sống? Sự tồn tại trong hiện tượng giới, theo quan niệm của bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika), đó là tấn tuồng của các thành tố (các pháp; dharmas) hoàn toàn rời rạc, trôi chảy liên tục dưới lực tác động của quan niệm hữu thân kiến (satkāya-dṛṣṭi) và các tùy phiền não. Do đó

---

<sup>1</sup> MKV. p. 319.

<sup>2</sup> Xem Chương II: Sự im lặng của Đức Phật và khởi nguyên của biện chứng pháp.

<sup>3</sup>\* Hán: 當生解脫.

<sup>4</sup>\* Còn gọi Vô trụ xứ niết-bàn 無住處涅槃

chúng tạo nên các thủ uẩn (upādāna skandhas; conditioned existence) vốn chính là căn gốc của khổ (duhkha). Bằng tác dụng của Bát-nhã, cùng với trợ lực của giới và định, thủ uẩn bị tách lia và chuyển hoá thành trạng thái phi hòa hợp (non-co-operating).<sup>1</sup> Khi các hành (saṃskāra) chấm dứt, thì các thành tố cấu thành sự tồn tại được trả về trạng thái thanh tịnh không nhiễm ô (anāsrava dharma).<sup>2</sup> Phải chăng niết-bàn phát sinh từ Bát-nhã, rốt ráo có phải là thực tại chăng? Stcherbatsky đưa ra khẳng định về vấn đề này như sau:

‘Khi mọi biến hóa đều ngừng lại, các hành (lực tác động) dứt hẳn, vẫn còn lại tàn dư sự sống. Đó là cái chết vĩnh viễn không liên quan đến ai, và là một thành tố riêng biệt, là thực tại tính, thực tại tính của những thành tố trong điều kiện không còn sự sống. Thực tại tính này rất giống với quan niệm thực tại của triết học Số luận (Sāṃkhya) về nguyên lý vật chất vô sai biệt (prakṛti);<sup>3</sup> đó là cái chết Tuyệt đối và vĩnh viễn...’

‘Quy luật đạo đức, trong suốt quá trình tiến hóa rất dài, đã hướng thể giới sinh động này vào trạng thái tịch lặng tột cùng, nơi đó không có sự sống, mà có điều gì đó tẻ nhạt, bất động. Trong ý nghĩa này, bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) có vẻ giống như thuyết duy vật của khoa học hiện đại.’<sup>4</sup>

Điều có lẽ quá cường điệu.<sup>5</sup> bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) hay bất kỳ trường phái nào của Phật giáo đều không xem niết-bàn là cảnh giới hư vô tịch diệt, mà xem đó là một *vô vi pháp* (asamskṛta dharma), một dạng thực tại thuộc bản thể tuyệt đối đằng sau vở diễn của hiện tượng. Đúng thực, dù không mang sắc tướng hay vẻ

---

<sup>1</sup> pratisaikhya-nirodho yo visamyogah pṛthak. AKV. p. 16.

<sup>2</sup> \* Hán: vô lậu pháp 無漏法

<sup>3</sup>\* Còn gọi Tự tánh 自性

<sup>4</sup> *Buddhist Nirvāṇa* . pp. 27-9.

<sup>5</sup> Quan điểm của Stcherbatsky đã được đưa ra để góp ý thành một phê phán mạnh mẽ trong tác phẩm của Tiến sĩ . N. Dutt nhan đề *Aspects of Mahāyāna*. pp. 154 S.

rực rỡ của dòng chảy thường nghiệm, song niết-bàn cũng là một pháp, tồn tại và thực hữu. Vì niết-bàn được đồng nhất với cảnh giới Như Lai sau khi nhập diệt, không một trường phái Phật giáo nào bác bỏ thực tại tính của nó. Chỉ là, nó vốn là bất khả tư nghị; niết-bàn không phải là *có* (*bhāva*; being); bởi vì, là *vô vi pháp* (*asaṃskṛta dharma*) nên không chịu sự chi phối của sinh-trụ-diệt như các sự vật trong thế giới thường nghiệm khác. Niết-bàn chẳng phải phải là không (*abhāva*; non-being) bởi vì đó không phải là trạng thái tịch diệt hoàn toàn của các pháp, giống như trường hợp thối tắt ngọn đèn. Bộ phái Tì-bà-sa (*Vaibhāṣika*) định nghĩa rằng niết-bàn không chỉ là phủ định, mà là một *pháp* (*dharma*), trong đó có sự hiện hữu của các *hành* (*saṃskāra*). Tự thân niết-bàn là một thực thể khẳng định.<sup>1</sup> Phê phán của Long Thụ chủ yếu nhắm thẳng vào quan niệm cho rằng niết-bàn là *có* (*bhāva*; being). Long Thụ chỉ ra rằng niết-bàn cùng lúc vừa là pháp hữu (*bhāva*; being) đồng thời là pháp vô vi (*asaṃskṛta*) vô lậu (*anupādāna*).<sup>2</sup> Vì lý do đó, niết-bàn không thể xem là sự trừ diệt phiền não và nghiệp xảy ra trong một giai đoạn đặc biệt từ tiến trình hiện hữu của sự vật. Nếu thế thì Niết-bàn sẽ trở nên tạm thời và ngẫu nhiên (bị quy

---

<sup>1</sup> ‘pradyotasyeva nirvāṇam vimokṣas tasya cetasa’ ity uktam. na ca pradyotasya nivṛttir bhāva ity upapadyate. ucyate naitad evaṃ vijñeyam: ṛṣṇayāḥ kṣāyāḥ ṛṣṇayākṣāya iti. kim tarhi ṛṣṇayāḥ kṣāyo’ sminniti nirvāṇākhye dharme sati bhavati sa ṛṣṇayākṣāya iti vaktavyam. pradīpaś ca dṛṣṭānta-mātram; tatrāpi yasmin sati cetaso vimokṣo bhavati veditavyam iti. MKV. P. 525.

<sup>2</sup> bhāvaś ca yadi nirvāṇam nirvāṇam saṃskṛtam bhavet | nāsaṃskṛto hi vidyate bhāvaḥ kva cana kaś cana || MK\_25,05  
若涅槃是有 涅槃即有為 終無有一法 而是無為者 ⑤

*Nếu Niết-bàn là hữu, Niết-bàn tức hữu vi.*

*Không có pháp hữu nào, Mà gọi là vô vi. [5]*

bhāvaś ca yadi nirvāṇam anupādāya tat katham | nirvāṇam nānupādāya kaścid bhāvo hi vidyate || MK\_25,06  
若涅槃是有 云何名無受無有不從受 而名為有法 ⑥

*Nếu Niết-bàn là hữu, Làm sao gọi vô thủ?*

*Không có một pháp nào, Chẳng từ thủ mà hữu [6]*

định bởi nguyên nhân).<sup>1</sup>

Có hai điểm chính phân biệt giữa Trung quán và bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāsika) về quan niệm niết-bàn. Đối với bộ phái Tì-bà-sa (Vaibhāsika), các pháp hữu vi (saṃskṛta dharma) chuyển biến thành các pháp vô vi (asaṃskṛta dharma). Còn Trung quán đưa ra phê phán rằng không có sự biến đổi trong sự vật; nếu phiền não là thực hữu, thì nó không thể tự giảm trừ để trở nên không có gì. Chỉ có sự thay đổi trong cách nhìn của chúng ta, chứ không phải thay đổi ở thực tại. Niết-bàn là ‘không được không mất, không đoạn không thường, không diệt không sinh.’<sup>2</sup> Tác dụng của Bát-nhã không phải là chuyển đổi thực tại, mà chỉ là tạo nên sự thay đổi trong thái độ chúng ta đối với thực tại.<sup>3</sup> Sự thay đổi này mang tính nhận thức (chủ quan) chứ không phải thuộc về phương diện bản thể (khách quan). Thực tại vẫn hiện hữu như xưa nay đã từng. Đây là cuộc cách mạng Copernic mà biện chứng pháp Trung quán đã mở ra trong triết học Phật giáo và triết học Ấn Độ.

Điều này dẫn đến một luận điểm khác trong Trung quán, không gì khác nhau giữa niết-bàn và luân hồi (saṃsāra); Hiện tượng (phenomena) và Bản thể (noumenon) không phải là hai phần riêng

---

<sup>1</sup> yady abhāvaś ca nirvāṇam anupādāya tat katham |  
nirvāṇam na hy abhāvo 'sti yo 'nupādāya vidyate || MK\_25,08

若無是涅槃 云何名不受 未曾有不受 而名為無法⑧

Nếu Niết-bàn là không(vô), Làm sao nói không thủ?

Chưa từng có vô thủ, Mà gọi là pháp không (vô)[8]. [8]

ya ājavamjavībhāva upādāya pratītya vā |

so 'pratītyanupādāya nirvāṇam upadiśyate || MK\_25,09

受諸因緣故 輪轉生死中 不受諸因緣 是名為涅槃⑨

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

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

<sup>2</sup> svabhāvena hi vyavasthitānām kleśānām skandhānām ca svabhāvasyāna-pāyītyāt kuto nivṛttir, yatas tannivṛtyā nirvāṇam...yadi khalu śūnyavadīnaḥ kleśānādi skandhānām vā nivṛttīlakṣaṇam nirvāṇam necchanti, kim lakṣaṇam tarhicchanti. ucyate;

‘aprahiṇam asamprāptam anucchinṇām aśāśvatam; aniruddham anutpannam etan nirvāṇam ucyate.’ MKV. p. 521.

<sup>3</sup> na prajñā aśūnyān bhāvān śūnyān karoti; bhāvā eva śūnyāḥ.

lẽ của một thực thể, cũng không phải là hai trạng thái của cùng một sự việc.<sup>1</sup> Tuyệt đối chính là thực tại; đó chính là thực tại tính của luân hồi (saṃsāra), nó được duy trì bởi vọng tưởng phân biệt (kalpana). Tuyệt đối khi được nhìn qua tư duy-hình thức của vọng tưởng phiền não thì nó là thế giới thường nghiệm; và ngược lại, khi thế giới được nhìn qua những *yếu tố hằng vĩnh (sub specie aeternitatis)*,<sup>2</sup> không bị bóp méo qua trung gian vọng tưởng, thì đó chính là Tuyệt đối.

Niết-bàn không phải là hữu (bhāva) hay phi hữu (abhāva), v.v... mà sự *khước từ mọi quan niệm như thế về thực tại* (bhāvābhāva-parāmarśakṣyo nirvāṇam).<sup>3</sup> Điều này hoàn toàn phù hợp với giáo lý của Đức Phật, khuyên chúng ta nên buông bỏ kiến chấp về *hữu* (bhāva-dṛṣṭi) và *vô* (vibhāva-dṛṣṭi).<sup>4</sup> Đây là ý nghĩa đích thực của vô ký (avyākṛta), bất khả tư nghì (inexpressibles) về thể tánh Như Lai (Tathāgata)—sau khi tịch diệt, Như Lai tồn tại hay không tồn tại; vừa tồn tại vừa không tồn tại; vừa không tồn tại vừa chẳng

---

<sup>1</sup> na saṃsārasya nirvāṇāt kimcid asti viśeṣaṇam |  
na nirvāṇasya saṃsārāt kimcid asti viśeṣaṇam || MK\_25,19

涅槃與世間 無有少分別 世間與涅槃 亦無少分別⑩

*Niết-bàn cùng thế gian, Không có chút phân biệt.*

*Thế gian và Niết-bàn, Cũng không chút phân biệt.* [19]

nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsāraṇasya ca |

na taylor antaram kimcit susūkṣmam api vidyate || MK\_25,20

涅槃之實際 及與世間際 如是二際者 無毫釐差別⑩

*Thật tế của Niết-bàn, Và thật tế Thế gian.*

*Như thế hai thật tế Không hào ly sai biệt.* [20]

<sup>2</sup> Nguyên văn tiếng La-tinh. Khái niệm thường dùng trong triết học Spinoza.

<sup>3</sup> tad evam na kasyacin nirvāṇe prahāṇam nāpi kasyacin nirodha iti vijñeyam. tataś ca sarvaḥkṣpanāksayarūpam eva nirvāṇam. tathoktam Ārya Ratnāvalyām: na cābhāvo'pi nirvāṇam kuta evāsyā bhāvatā; bhavabhāva-parāmarśa-kṣayo nirvāṇam ucyate. M KV. p. 524.

<sup>4</sup> prahāṇam cābravīc chāstā bhavasya vibhavasya ca |

tasmān na bhāvo nābhāvo nirvāṇam iti yujyate || MK\_25,10

如佛經中說 斷有斷非有 是故知涅槃 非有亦非無⑩

*Như trong kinh Phật dạy: Đoạn hữu, đoạn phi hữu.*

*Thế nên biết, Niết-bàn Chẳng có cũng chẳng không.* [10]

không tồn tại.<sup>1</sup> Khi hiểu niết-bàn đồng nhất với Tuyệt đối thì siêu việt mọi định tính tư duy. Và chỉ khi nào xả bỏ sạch mọi định tính tư duy thì mới đạt đến niết-bàn.

Quan niệm về niết-bàn của Trung quán rất gần với quan niệm Phi nhị nguyên (Advaita) về giải thoát như là Phạm hữu (Brahmabhāva). Tuy nhiên, trong triết học Trung quán, niết-bàn không đồng nhất với *thức* (*cit*) hay trạng thái *hỷ lạc* (*ānanda*; *bliss*). Đối với triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta), giải thoát không chỉ là sự tồn tại Tuyệt đối, siêu việt khổ đau, mà còn là *thức* (*cit*) và *hỷ lạc* (*ananda*) nữa. Bằng cách phê phán kinh nghiệm, triết học Phệ-đàn-đa cho thấy Brahman–hiện hữu hiển nhiên, tuyệt đối (sākṣād aparokād brahma)—mà chúng ta có thể nhận thức được.<sup>2</sup> Cảm giác hỷ lạc mà ta trải nghiệm được từ đối tượng chỉ là phúc lạc vô biên của Brahman dưới một hình thái giới hạn và bất tịnh.<sup>3</sup> Giải thoát là gỡ bỏ mọi giới hạn này; và hỷ lạc (*ānanda*) chính là bản tính của Brahman, hiện ra trong toàn cung bậc. Trung quán dường như dừng lại tại *cái đó* (*that*), hay đơn thuần chỉ khẳng định Tuyệt đối như là hàm ẩn trong hiện tượng giới; triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) đi xa hơn với định nghĩa *cái đó là gì* (*what*), tức là xem bản chất (*svarūpa*; nature)<sup>4</sup> của Brahman trên phương diện siêu hình học, niết-bàn của Trung quán là vô quyết định tướng, không thể đồng nhất với Thiện hay Hỷ lạc. Tuy nhiên, nhìn trên quan

---

<sup>1</sup> param nirodhād bhagavān bhavatīty eva nājyate |  
na bhavaty ubhayam ceti nobhayam ceti nājyate || MK\_25,17

如來滅度後 不言有與無 亦不言有無 非有及非無(17)

Như Lai sau diệt độ, Không nói Có cùng Không.

Cũng không nói Có Không, Chẳng Có và chẳng Không. [17]

tiṣṭhamāno 'pi bhagavān bhavatīty eva nājyate |

na bhavaty ubhayam ceti nobhayam ceti nājyate || MK\_25,18

如來現在時 不言有與無 亦不言有無 非有及非無(18)

Như Lai đang hiện tại, Không nói Có cùng Không.

Cũng không nói Có không. Chẳng Có và chẳng Không. [18]

<sup>2</sup> Tham khảo *Vedānta Paribhāṣā*, Chap. I.

<sup>3</sup> etasyaivānandasya anyāni bhūtāni mātṛām upajīvanti.

ko evānyāt kaḥ prānyād yad eṣa ākāśa ānando na syāt. *Taitt. Up*, III.

<sup>4</sup>\* Hán: tự tính, đặc tính, đặc chất.

niệm tín ngưỡng thì niết-bàn đồng nhất với Đức Như Lai (Tathāgata–God). Niết-bàn chính là sinh mệnh siêu việt của Tinh thần.





## TUYỆT ĐỐI VÀ NHƯ LAI

### I. NHƯ LAI – TRUNG GIAN TẮT YẾU GIỮA TUYỆT ĐỐI VÀ HIỆN TƯỢNG

Như đã trình bày trong chương trước, Như Lai là nguyên lý trung gian giữa Tuyệt đối, siêu việt tư duy (*không; śūnya*), và hiện tượng giới. Nhu cầu của vai trò trung gian được cảm nhận trong tất cả các Tuyệt đối luận. Triết học Phê-đàn-đa phải cầu viện đến Tự tại chủ (Īśvara), tách biệt với Brahman, giải thích cho nguyên nhân khả thị chân lý. Trong Trung quán và Duy thức, chức năng này được thực hiện bởi Như Lai (Tathāgata).

Tánh không (*śūnyatā*) không nhất thiết phải được gọi là tánh không (*śūnyatā*); Thực tại hay Chân lý không được cấu thành theo phương thức là ta có nhận biết nó hay không. Nếu nhận thức của chúng ta cấu thành nên thế giới, thì thực tại sẽ phải nằm trong mối tương quan với người nhận biết nó và hoàn cảnh nó được nhận thức. Nếu thừa nhận điều này có nghĩa là chấp nhận cách ngôn của Protogoras,<sup>1</sup> ‘Con người là thước đo vạn vật,’ với nhiều hàm ý của nó. Trong trường hợp này thì không có điều gì là sai trái cả, vì mọi hiểu biết được cho là đúng với con người là trong một ngữ cảnh đặc thù. Nhưng Chân lý là phi nhân cách, là đúng đối với tất cả và trong mọi thời gian. Bát-nhã và Tánh không (*śūnyatā*) là Bản tế

---

<sup>1</sup>\*Triết gia Hi Lạp thời kỳ tiền Socrate, khoảng (490–420 Ttl.). Phát biểu nổi tiếng của ông là ‘*Man is the measure of all things—Con người là thước đo vạn vật.*’ Triết gia Plato giải thích không có gì là chân lý Tuyệt đối.

(bhūtakoti) hay Pháp tánh (dharma $t\bar{a}$ ), là bản chất nội tại của mọi hiện tượng. Đó là Như như (Tathatā)—tức là ‘*cái đó*’ (*thatness*), bất biến trong mọi thời gian (tathābhāvo'vikāritva $m$ ).<sup>1</sup> Nó không trở nên tột tể khi *không* được nêu ra (công nhận là Chân lý); nó cũng chẳng trở nên khác hơn *khi được nêu ra*.<sup>2</sup> Không phải vì một phần thiết yếu của Chân lý mà nó được nhận biết rồi tuyên bố đó là chân lý.

Người bị giới hạn trong phạm vi hiện tượng giới thì không thể nào nhận biết được Tuyệt đối; mọi kinh nghiệm của anh ta đều ở trong và thông qua những phạm trù tư duy vốn là tục đế (sa $m$ vṛti), tức vô minh (avidya). Tuyệt đối không thể nào nhận biết được chân lý; vì chính nó là Chân lý. Hơn nữa, nó cũng không thể tuyên bố chân lý; vì điều này đòi hỏi ngoài tri thức ra, cần phải có những công cụ truyền thông thích đáng và phù hợp. Chỉ những ai hưởng được dạng hiện hữu lưỡng nguyên, đặt một chân trên thế giới hiện tượng và chân kia đứng trong Tuyệt đối, thì người ấy mới có thể nhận ra được Tuyệt đối và khai thị về Tuyệt đối cho người khác. Do đó có sự khác biệt giữa Như như (Tathatā), tức Thực tại hay Chân lý tuyệt đối với Như *Lai* (Tathāgata)—người *thực chứng* chân lý.<sup>3</sup> Bát-nhã ba-la-mật-đa, nhiều nơi trong *Bát thiên Bát-nhã tụng* (*Aṣṭasāhasrikā*) và các bản kinh khác, được xem là mẹ của chư

---

<sup>1</sup> tathābhāvo' vikāritva $m$  sadaiva sthāyitā, sarvadānutpāda eva hy agnyādīnām paranirapekṣatvād akṛtrimatvāt svabhāva ity ucyate. MKV. p. 265.

<sup>2</sup> yā dharmānām dharmatā sā deśyamānāpi tāvaty eva, adeśyamānāpi tāvad eva. ASP. p. 196. Xem thêm p. 307.

Tham khảo *Đạo can kinh* (*Śālistamba Sūtra*): utpādād vā tathāgatānām anutpādād va tathāgatānām sthitaivaishā dharmānām dharmatā. Trích trong MKV. p. 40; *Thập địa kinh* (*Daśabhūmikā*, VIII (p. 65); BCAP, p. 588; *Bhāmatī*, II, ii, 19 (p. 526). Xem *Tương ung bộ kinh* (*Sam.N.*) II, p. 25 cho bản tiếng Pāli tương đương.

<sup>3</sup> alitā tathatā yadvat pratyutpannāpy anāgatā;

sarvadharmās tathā-dṛṣṭās tenoktaḥ sa tathāgataḥ. CSV. p. 32.

sarvākārāviparīta-dharma-daiśikatvena parārtha-sampadā tathāgataḥ. AAA. p. 62.

Phật.<sup>1</sup> Từ vô lượng kiếp, chư Phật vì tâm đại bi, từ địa vị thù thắng đã thị hiện để khai thị chân lý cho tất cả chúng sinh (chư thiên, loài người, và các chúng sinh các cõi giới thấp hơn).

Bản chất Tuyệt đối—tánh không (sūnyatā)—thì không bao hàm tác dụng khai thị, một chức năng lúc nào cũng kết hợp với Đức Phật—Nhu Lai (Tathāgata). Tuyệt đối là thực tại phi nhân cách, nằm ẩn tàng bên dưới mọi hiện tượng. Nhu Lai là Nhân cách thù thắng (Exalted Personality), tức Thế tôn (Bhagavān),<sup>2</sup> siêu việt tất cả mọi giới hạn và có những đức tính trang nghiêm. Dù tánh không (sūnyatā) không nhất thiết mang hàm ý là Nhu Lai, Tuy nhiên, nó cũng không đánh mất thể tính bằng cách thị hiện là người, là chư thiên. Đó là bản chất ‘lưu xuất’ của cái Thiện. Theo thuật ngữ mang đầy ý nghĩa của trường phái triết học Tân-Platon (Neo-Platonic), Nhu Lai là sự xuất lộ (emanation)<sup>3</sup> của Tuyệt đối.

Có hai luận điểm có thể phản bác quan niệm này:

1. Không nhất thiết phải có một hữu thể lưỡng nguyên, vì bất kỳ người nào nỗ lực hành trì thì đều có thể nhận ra Tuyệt đối.
2. Hữu thể lưỡng nguyên sống giữa Tuyệt đối và con người sống trong hiện tượng giới, là điều không đúng vững về mặt luận lý; ta chỉ có thể là chúng sinh trong cảnh giới Tuyệt đối hay là trong hiện tượng giới, không thể cùng lúc là cả hai.

Có thể nào chúng ta không cần đến sự khai thị hoàn toàn, mà vẫn có được sự nhận biết Tuyệt đối thông qua các phương tiện luận lý thuần túy chẳng? Một người đã bị hạn cuộc trong hiện tượng giới dĩ nhiên sẽ không có phương tiện tri thức nào để có thể hiểu những

---

<sup>1</sup>Prajñā pāramitā tathāgatānām janayitrī. ASP. p. 254.

ato nirjātās tathāgatāḥ. *ibid.*

buddhasya mātṛe. . . . *Abhisamayālaṅkāra Kārikā*, VI, i.

<sup>2</sup>\*s: bhagavat; p: bhagavā; bhagavant. Hán phiên âm bặc-già-phạm 薄伽梵.

<sup>3</sup>\* Hán: lưu lộ 流露

gì bên ngoài phạm vi đó. Các giác quan của anh ta, ngay cả lý trí (buddhi), đều bị chi phối bởi vô minh (avidyā). Mọi tri thức của anh ta đều nằm trong và thông qua các phạm trù tư duy lý trí (Lý tính; Reason), và lý trí thì thuộc về tục đế (saṃvṛti). Cũng không thể là ý thức biện chứng, vì động lực nội tại của chính nó, không giúp ta nhận biết được Tuyệt đối chẳng? Phải chăng chính sự xung đột của Lý tính, vai trò biện chứng của chính đề và phản đề hóa giải được mối xung đột và dẫn chúng ta siêu việt Lý tính? Lớp vỏ cứng của lý trí (buddhi; reason) có thể bị đập vỡ nhờ những áp lực nội tại, mà có khi bị vỡ do những áp lực bên ngoài. Như đã được trình bày, những xung đột này là toàn diện và không thể nào tránh khỏi trong triết học, vì những hệ thống triết học với những quan điểm phân kỳ, luôn luôn nổi dậy và kêu đòi chúng ta phải công nhận chúng là chân thực và là hình ảnh duy nhất của thực tại. Xung đột càng mãnh liệt thì kết thúc càng nhanh. Bất-nhã sẽ xuất hiện như là kết thúc cho tiến trình này.

Khả năng không thực tế cho sự xuất hiện ngẫu nhiên của Bất-nhã là điều có thể được thừa nhận. Có lẽ, quan niệm về Bích-chi Phật (Pratyeka Buddha) như là con người, tự mình đạt đến giác ngộ, mà không cần đến sự khai thị của chư Phật, là có nền tảng triết học này.<sup>1</sup>

Có những mối quan tâm có ý nghĩa là tại sao những quan niệm trên không thể được chấp nhận trong hình thức nguyên si, chưa bị thay đổi. Xung đột trong Lý tính đã xảy ra, và ý thức biện chứng đã sẵn sàng hoạt động trong mình rồi. Tuy nhiên, đó không phải là

---

<sup>1</sup> Long Thụ dường như cũng thừa nhận khả tính này trong phát biểu:

saṃbuddhānām anutpāde śrāvakānām punaḥ kṣaye |

jñānam pratyekabuddhānām asaṃsargāt pravartate || MK\_18,12

若佛不出世 佛法已滅盡 諸辟支佛智 從於遠離生 ⑫

*Nếu Phật không xuất thế, Phật pháp đã diệt tận.*

*Trí các Bích-chi-Phật, Từ nơi xa lià sanh. [12]*

tiến trình tự động một cách máy móc.<sup>1</sup> Nếu như vậy, thì bắt buộc bất kỳ người nào như là đối tượng trong tiến trình, và thậm chí cho dù họ là gì, người đó vẫn có Bát-nhã và đạt đến Tuyệt đối; đó là tiến trình cá nhân không thể bị chậm trễ hay tiến nhanh hơn dù với mức độ nào. Điều này sẽ loại trừ tính tất yếu cần phải học hay dạy triết học. Tuy nhiên, trường hợp này không đúng như vậy.

Tất cả những điều này tương phản với phương thức học tập của chúng ta, là thường học từ thầy. Ngay cả đối với các sự thật tự nhiên và các chân ngôn (axioms) thì vẫn cần có thầy để hướng dẫn chúng ta tập trung vào đó. Ý thức biện chứng chắc chắn là có mặt, nhưng đó chính là bậc đã giác ngộ mới có thể làm cho chúng ta hiểu ra ý nghĩa. Đức Phật không tạo ra ý thức biện chứng; mà ngài chỉ là người giúp chúng ta nhận ra ý nghĩa viên mãn của nó. Trường hợp Bích chi Phật có thể là một ngoại lệ, vì họ tác động đến sự giác ngộ của mình mà không cần sự giúp đỡ của thầy. Nhưng ở đây ta cũng có thể nói rằng trong những kiếp trước, họ đã nhận được những khai thị thiết yếu rồi.<sup>2</sup>

Còn có một phản biện khác, không thừa nhận Như Lai như một người lưỡng cư, sống cùng lúc trong cả hiện tượng giới và bản thể là không đúng về mặt luận lý. Nhân cách là không thích hợp với cảnh giới giải thoát và *ngược lại*. Hoặc là người đó sống trong hiện tượng giới cho đến khi nào đạt được niết-bàn, hoặc là anh ta ở trong cảnh giới Tuyệt đối. Không có tình trạng trung gian, và cũng không thừa nhận có một hữu thể đóng vai trò trung gian. Trong

---

<sup>1</sup> ĐIỀU này có lẽ là một dạng phát sinh ngẫu nhiên, giống như *adhīyasamutpāda* đã bị Đức Phật gỡ trách nặng nề.

Học thuyết Ki-bà (Ājīvaka-theory) tán đồng tiến trình phát triển tâm linh tự động này. Xem tác phẩm của Barna: *Pre-Bud-dhistic Indian Philosophy*, pp. 316 ff.

<sup>2</sup> Chính Nguyệt Xứng (Candrakīrti) đã phát biểu: *tathāpi pūrvajanmāntara-dharmatattva-śravanabalād eva... svāyambhuvanā jñānaṃ bhavati*. M KV. p. 378.

Thánh Thiên (Ārya Deva) gợi ý điều này liên quan đến đời sống tương lai: *iha yady api tattvajño nirvānaṃ nādhigacchati; prāpnoty ayatnato'vaśyaih punar-janmāni karmavad*. CS. VIII 22.

khoảnh khắc đạt được trí Bát-nhã, người ấy thể nhập toàn diện vào Tuyệt đối. Không có khoảnh khắc nào để người đó tuyên bố là mình đã giải thoát; vì không lưu lại bất kỳ một dạng ghi chép nào. Về mặt luận lý, thậm chí anh ta cũng không biết mình đã giải thoát, vì khi đang trong vòng trói buộc, sẽ là sai lầm khi tự cho rằng mình đã giải thoát, và khi đã giải thoát, anh ta không còn ở trong cảnh rang buộc nữa để nhận biết mình đã giải thoát, vì ngay lúc đó anh ta đã hiện thân trong cảnh giới Tuyệt đối. Giải thoát trong trường hợp đó là một tiến trình vô thức. Nếu đó thực sự là tình trạng muốn nói, tại sao người phản bác biết rằng có cảnh giới Tuyệt đối. Vì trong chừng mực nào đó, người ấy có thể trở thành Tuyệt đối, nhưng anh ta không biết gì về Tuyệt đối, thậm chí, chừng nào anh ta còn ở trong hiện tượng giới. Không những tự thân anh ta không biết, mà còn bị người khác ngăn trở không cho anh biết nữa. Vì trên *phương diện giả thiết (ex hypothesis)*, những vị đã giải thoát khác cũng chia sẻ cùng một nan đề tương tự, do đó một Tự tại chủ (Īśvara) hay Như Lai là không được thừa nhận. Phản biện mắc vào một nghịch lý: phủ nhận khả tính nhận thức Tuyệt đối của những ai đang hiện hữu một phần trong thế giới hiện tượng; nhưng tự thân người phản biện chỉ có thể làm được khi khả tính nhận thức Tuyệt đối được sở hữu bởi chính người đó.

Giải thoát, vô ngã, là điều phải được công nhận về mặt nhân cách. Không phải là khi đã đạt được giải thoát rồi là ngay tức khắc bị thu hút toàn diện vào Tuyệt đối. Dù có giải thoát, nhưng trong chính hành giả vẫn còn cảm nhận mối quan hệ mật thiết với đồng loại hữu tình và giúp cho họ thoát khỏi luân hồi. Giải thoát không có nghĩa là cự tuyệt tính cách người; cũng không có nghĩa là hoàn toàn bị trói buộc bởi tính cách người. Người đó chỉ có thể là Đức Phật, là Con người Giải thoát.

Chúng ta được nghe kể lại về sự Giác ngộ của Đức Phật Cồ-đàm (Gautama)<sup>1</sup> và sự do dự lúc đầu chưa muốn giảng pháp, về sau vì

---

<sup>1</sup> Xem phần đầu trong (*Mahāvagga*), Luật tạng Nam truyền (Vinaya Piṭaka)

tâm từ bi đối với chúng sinh,<sup>1</sup> nên ngài mới giảng dạy, là bằng chứng cho sự hiện hữu và tính tất yếu của Con người Giải thoát trong Hiện tượng giới (Free Phenomenal Being).

## II. QUAN NIỆM VỀ THẦN TÍNH (GODHEAD)

Tuyệt đối hay tánh không (*sūnyatā*) là thực tại tính phổ quát, không mang tính cách người về thế giới. Mặc dù được đồng nhất trong thể tính với Tuyệt đối, Đức Phật chủ yếu là Con người. Ngài là đối tượng của sự thờ phụng và kính ngưỡng. Phật tánh chân thật chỉ có thể thực chứng trong ý thức tôn giáo thích nghi và trong truyền thống được công nhận. Chúng ta có thể chứng minh về mặt luận lý rằng, trong điều kiện tốt nhất, nhu cầu phải có nguyên lý trung gian giữa Tuyệt đối và hiện tượng. Để có được tính chất và phương thức của nguyên lý trung gian, chúng ta phải quay trở lại với tôn giáo.

Đức Phật là Thế tôn (*Bhagavān*), là God,<sup>2</sup> có đầy đủ năng lực và viên mãn. Ngài có được năng lực vi diệu, oai nghiêm, danh đức, trí tuệ và công hạnh.<sup>3</sup> Ngài đã chuyển hoá sạch mọi tham dục, nghiệp chướng, cùng hai chướng ngại là phiền não chướng

---

<sup>1</sup> *ataś ca pratyudāvṛttam cittam deśayitum muneh; dharmaṁ matvāsya dharmasya mandair duravagāhatām. MK. XXIV, 12 and MKV. p. 498.*

*...yah saddhannam adeśayed; anukampām upādāya tam namasyāmi Gautamam. MK XXVII, 30.*

<sup>2</sup>\*Cách gọi này thuần túy của người Tây phương, trên nền tảng văn hóa, tâm linh của họ mà nhìn Đức Phật như vậy. Tác giả (Murti) dùng thuật ngữ này để dẫn dắt người đọc vào đề tài ông đang muốn trình bày. Chúng ta nên hiểu *God* chỉ trong ngữ cảnh này mà thôi.

<sup>3</sup> *'aiśvāryasya samagrasya rūpasya yaśasah śriyah; jñānasyātha prayatnasya ṣaṇṇām bhaga iti śrutih."*  
*so'syāstīti samagraiśvāryādīmān Bhagavān.*

*"kleśa-karma tathā janma kleśajūeyāvṛtī tathā; yena vaipakṣikā bhagnās teneha Bhagavān smṛtaḥ."* AAA. p. 9.

(kleśāvaraṇa) và sở tri chướng (jñeyāvaraṇa).<sup>1</sup> Ngài là bậc toàn trí (sarvajña) và nhất thiết chủng trí (sarvākārajña), là bậc chánh biến tri về Tuyệt đối, xuất thế gian (tức trí Bát-nhã), cũng như hiểu biết toàn diện về pháp thế gian. Trí

1. *Bất nhị trí* (advaya-jñānam): trực giác viên mãn thuần túy về Tuyệt đối, không có sự chia chẻ thành ‘hữu’ và ‘vô.’

2. *Đại viên cảnh trí* (ādarśa-jñāna): trí huệ tương tự như tấm gương, mọi vật đều được phản chiếu trong đó.

3. *Diệu quan sát trí* (pratyavekṣanājñāna): trí huệ quán sát phân biệt được các pháp, từng phần riêng biệt mà không phá hủy điều gì.

4. *Bình đẳng tánh trí* (samatājñāna): trí huệ nhận biết tính đồng nhất, bình đẳng giữa mình và người khác đều có Phật tánh.

(5) *Thành sở tác trí* (kṛtyanuṣṭhānajñāna): trí huệ năng động, luôn theo đuổi việc làm lợi lạc cho chúng sinh.<sup>2</sup>

Hai trí huệ đầu tiên, đặc biệt là Bất nhị trí, là thuộc về Pháp thân (dharmakāya) Phật; trí huệ thứ ba và trí huệ thứ tư loài thuộc về Thọ dụng thân hay Báo thân (saṃbhoga; body of bliss); và trí huệ thứ năm thuộc Ứng hóa thân (nirmānakāya; apparitional body), ứng hiện để làm việc làm lợi lạc cho chúng sinh. Bên cạnh nhất thiết trí, Đức Phật còn có những điều viên mãn khác như Mười lực (daśabala; ten Powers),<sup>3</sup> Bốn vô úy (catvāri vaiśāradyāni; four confidences), Ba mươi hai tướng tốt (dvātrimśat mahākaruṇāḥ; thirty-two mercies),<sup>4</sup> v.v...

Curu-ma-lợi-la (Kumārila) với những lập luận mạnh mẽ và không kém phần tinh tế, cho rằng chỉ có Thực tại phi nhân cách (Impersonal) và Ngôn ngữ vĩnh hằng (Eternal Word) tức Phệ-đà

---

<sup>1</sup>\* Hán: nhĩ diệm 爾焰. Kệ trong *Kinh Lăng-già* (*Laṅkāvatāra*): Phiên nào cập *nhĩ diệm*, thường thanh tịnh vô tướng.

<sup>2</sup> Obermiller, *The Doctrine of Prajñā pāramitā*, p. 45. Acta Orientalia, Vol. XI.

<sup>3</sup> *Mahāvīyutpatti*. pp. 2-4 (B. Budd. Edn.).

<sup>4</sup>\* Hán: Tam thập nhị đại bi 三十二大悲.



(Veda) mới có thể là Nhất thiết trí, chứ không phải bất kỳ người nào. Con người là phải bị chi phối bởi tham dục và tính khí cá nhân.<sup>1</sup> Năng lực nhận thức cũng bị hạn chế. Thông qua tu tập, Đức Phật có thể đạt được chân trí về hiện tượng giới nhiều hơn những người khác, nhưng điều đó không bao giờ có thể dẫn đến Nhất thiết trí được.<sup>2</sup> Cũng không có người nào có thể biết được tất cả những chi tiết vi tế đa dạng của vạn vật và từng phần của nó.<sup>3</sup> Điều này làm nảy sinh câu hỏi: Loại tri thức nào có nghĩa là nhất thiết trí: là cai biết về biệt tướng hay cộng tướng; tri thức đó hoạt động tương tục hay đồng thời?<sup>4</sup> Đức Phật, Vardhamāna, Kapila cùng nhiều người khác tuyên bố đạt Nhất thiết trí; nên khó xác định ai đã thực sự đạt được và ai chưa.<sup>5</sup> Có điều chắc chắn là các vị ấy đã mâu thuẫn lẫn nhau, và không có hai người nào trong số đó có thể xác thực. Cưu-ma-lợi-la (Kumārila) kết luận: Bậc thấu thị (seer) nhìn thấu cõi siêu nhiên, do đó vẫn không hiện hữu; bất kỳ người nào muốn biết điều gì đó, đều phải thông qua Ngôn ngữ vĩnh hằng (Eternal Word) tức Phệ-đà (Veda).<sup>6</sup>

Tuy nhiên, phản bác sự hiện hữu của con người toàn trí không phải là điều hợp lý. Một sự kiện không thể bị từ chối bởi vì nó không được nhận biết bởi mọi người. Có những bằng chứng xác quyết về Nhất thiết trí của Đức Phật; bởi vì, đi theo con đường Đức Phật dạy, con người thoát khỏi luân hồi sinh tử. Phần lớn những phản bác chống lại, thừa nhận nhất thiết trí đều dựa trên giả

---

<sup>1</sup> *Śloka Vārttika*. p. 74 (Chou. Edn.)

Tham khảo: doṣaḥ santi na santīti punvācyeṣu hi śamkyate;  
śrutau kartur abhāvān nu doṣaśamkaiva nāsti naḥ. TS. p. 585.

<sup>2</sup> TS. p. 826-27.

yatrāpy atīśayo dṛṣṭaḥ sa svārthānatilghanāt;  
dūrasūksmādi-dṛṣṭau syān na rupe śrotavṛttitā.

*Ślo. Vārt* 114 of the *Codanāsūtra*.

<sup>3</sup> TS. p. 821.

<sup>4</sup> TS. p. 844.

<sup>5</sup> sugato yadi sarvajñāḥ kapilo neti kā pramā;  
athobhāvapi sarvajñāu matabhedas tayoh katham. TS. p. 822.

<sup>6</sup> tasmād aīndriyārthānām sāksād draṣṭā. na vidyate;  
vacanena tu nityena yaḥ paśyati sa paśyati. TS. p. 828.

định rằng, đó là sự *thủ đắc* một khả năng mới, hay đó là tiến trình gian khổ tăng trưởng kiến thức. Mặt khác Nhất thiết trí gạt ra khỏi tâm thức những nhược điểm tình cờ đã len lỏi vào trong đó. Tự thân lý trí thì trong sáng và thu hút thực tại một cách tự nhiên.<sup>1</sup> Bằng sự quán chiếu phi thực tại tính của các pháp, tức vô ngã tính (*nairātmya-bhāvanā*), thì lý trí mới có thể rộng không tất cả khiếm khuyết-tức phiền não (*kleśa*). Nhờ vào loại bỏ các yếu tố chướng ngại nên Nhất thiết trí tự nhiên chiếu sáng, vì không gì ngăn che tầm nhìn của nó.<sup>2</sup> Những người phủ nhận Nhất thiết trí thực ra là phủ nhận khả năng lý trí thoát khỏi phiền não; về mặt luận lý, lẽ ra họ cũng phải phủ nhận luôn cả giải thoát.

Có thể cho rằng khi con người thoát khỏi phiền não, tự bản thân (*ipso facto*) người đó cũng mất hết năng lực tưởng tượng (*ideation*), và không thể thông hiểu chân lý. Bởi vì, lý trí (*buddhi*) đã dừng bất tác dụng đối với sự giác ngộ của Đức Phật. Ngài trầm tư trong quán chiếu về Tuyệt đối, ngài ở trong tự quán (*self-contemplation*). Ta biết thậm chí chính Đức Phật không nói một lời từ khi ngài chứng quả bồ-đề cho đến khi ngài nhập niết-bàn.<sup>3</sup> Những lời dạy của ngài được truyền bá như thế nào?

Vài câu trả lời đã được đưa ra bởi các Luận sư Trung quán. Long Thụ phát biểu trong *Bốn bài tán ca (Catuḥ Stava)*:<sup>4</sup> ‘Dù Thế tôn không nói một lời nào, nhưng tất cả môn đệ đều hài lòng với giáo

---

<sup>1</sup> *prabhāsvaram idam cittam tattvadarśana-sātmakam ; prakṛtyaiva sthitam yasmān malās tv āgantavo matāḥ.* TS p. 895.

<sup>2</sup> *pratyakṣīkṛta-nairātmye na doṣo labhate sthitim; tadviruddhatayā dipre pradīpe timiram yathā. sākṣātkṛtviśeṣā ca doṣo nāsti savāsanah; sarvjñatvam ataḥ siddham sarvāvaraṇa-muktitaḥ.* TS. Verses 3338-9.

<sup>3</sup> *yām ca rātrim, śantamate tathāgato'nuttarām samyak-sambodhim abhisambuddhaḥ, yām ca rātrim anupādāya parinirvāsyati, atrāntare tathāgatenāikam apyakṣaram nodāhrtaṁ na vyābṛtaṁ nāpi pravvyāharati nāpi pravvyāharisyati.* MKV. pp. 366 và 539.

<sup>4</sup>\* Hán: Tán ca tứ thủ 讚歌四首

lý của ngài.<sup>1</sup> Nguyệt Xứng (Candrakīrti) gợi ý rằng Thế tôn nói ra chỉ một lần vào lúc ngài chứng đắc Bồ-đề, và những lời đó tùy sở cầu và căn cơ của thính chúng, đã quét sạch vô minh nơi họ một cách thiết thực.<sup>2</sup> Đức Phật được ví như viên Như ý bảo châu (cintāmani)<sup>3</sup> hay Như ý thọ (kalpataru), cả hai đều theo sở nguyện khác nhau của chúng sinh mà đáp ứng cho họ được như ý.<sup>4</sup> Tương tự, sự đa dạng trong giáo pháp Thế tôn là do sự sai biệt căn cơ và sự thuần thực của người tìm cầu chân lý (vineyavaśāt).<sup>5</sup> Về phần Đức Thế tôn, động cơ ban đầu để ngài truyền bá chân lý, là do đại nguyện (pranidhāna) của ngài, đem mọi điều thiện lành đến cho tất cả chúng sinh mà ngài đã phát ra trước khi ngài thành tựu Phật quả. Ý hướng từ bi của Đức Phật vẫn tiếp tục ảnh hưởng đến ngài ngay cả sau khi thành Phật, giống như trục quay bánh xe của người thợ gốm vẫn còn quay khi chiếc bình đã nặn xong.<sup>6</sup>

Bên cạnh Nhất thiết trí và những điều viên mãn khác, điều làm cho Đức Phật trở thành một vị Thần thánh đáng yêu đó là tâm đại bi (mahā karuṇā), hành xử và sự quan tâm đều an trú trên sự lợi lạc không chỉ của loài người khổ đau mà chung cho tất cả mọi loài. Tâm từ bi của ngài rất lớn vì không có giới hạn, tình thương yêu của ngài dành cho muôn loài, người xứng đáng cũng như người không xứng đáng, đặc biệt là đối với các chúng sinh ở cõi thấp kém, không phải trong một thời gian ngắn mà trong vô số kiếp; Phẩm tính tâm từ bi của ngài rất mãnh liệt và thuần khiết. Tình

---

<sup>1</sup> nodāhṛtam tvayā kimcid ekam apyakṣraṃ vibho;

kṛtsnāś ca vaineyajano dhanna varṣeṇa tarṣitaḥ.

*Catuhṣtava* của Long Thụ (Nāgārjuna) trích trong BCAP. p. 420.

<sup>2</sup> MKV. p. 366.

<sup>3</sup>\*Hán: Như ý bửu, Như ý bảo châu; e: wish-fulfilling precious stone

<sup>4</sup> cintāmaṇiḥ kalpatarur yathechhāparipūraṇaḥ;

vineya-pranidhānābhyām jinabimbaṃ tatbekṣyate. BCA. IX, 36.

<sup>5</sup>\*Hán: tùy thuận điều phục đệ tử 隨順調伏弟子

<sup>6</sup>ye buddhasya bhagavato vineyāḥ, tadupādhiphalaviśeṣapratilambhahetu-kuśala-karma paripākāt; tadvaśāt. pranidhānavaśāc ca, yat pūrvam bodhisattvāvasthāyām aneka-prakāraṃ bhagavatā sattvārtha-sampādanam praṇihitam tasyākṣepavaśāt. kulālacakra-bhramaṇākṣepa-nyāyenābhogena pravartanāt. BCAP. p. 419.

thương của ngài còn lớn hơn tình thương của người cha đối với đứa con trai duy nhất, tình thương đó không mong được đền đáp, được nhận biết hay được tôn trọng.<sup>1</sup> Thánh Thiên (Ārya Deva) phát biểu ‘Không việc làm nào của chư Phật mà không có ý định, trong mọi hơi thở của ngài, đều vì lợi lạc cho chúng sinh.’<sup>2</sup>

Tâm đại bi này không phải là một dạng đa cảm (sentimental), lớn lao nhưng mù quáng. Tâm đại bi phát sinh từ thực chứng tính phổ quát và bình đẳng (samata) của muôn loài. Long Thụ phát biểu trong *Catuhstava*: ‘Phật và chúng sinh vốn từ xưa nay không có sai biệt giữa ta và người, đó là tính bình đẳng.’<sup>3</sup> Là một với Pháp giới mà tất cả chúng sinh đều bình đẳng. Chư Phật đã thể chứng tính nhất như này, và đó là sứ mệnh thiêng liêng dẫn dắt chúng sinh thấy được chân lý căn bản này. Như Lai tạng (Tathāgata-garbha)<sup>4</sup> hiện hữu bình đẳng trong mỗi chúng sinh, là điều cần được hiển bày.

Tánh không (sūnyatā) và tâm Đại bi là hai yếu tính của Thần thánh (God) trong Phật giáo Đại thừa. Tánh không (sūnyatā) là Bát-nhã, là trực giác bất nhị, khi đạt được điều này, thì Như Lai không khác với Tuyệt đối. Như như (Tathatā), Không (sūnya), Đại bi (Karuna) đều cảm nhận nỗi trầm luân của thế gian đau khổ, nên đó là việc làm không ngưng nghỉ đem lại lợi lạc cho thế gian, là cúi xuống để cảm thông. Điều đó phát xuất từ tâm đồng cảm, tâm bình đẳng của Đức Phật với muôn loài. Khi đồng nhất với Bát-nhã ba-la-mật-đa, Đức Phật chính là Tuyệt đối, và thuộc về lĩnh vực Chân thật nghĩa hay Đệ nhất nghĩa (paramārtha). Khi có bi tâm (karuṇā) và do vì

<sup>1</sup> mahākaruṇām evāśritya, priyaikaputrādhikatara-premapatra-sakala-tribhuvana-jano, na lābha-satkāra-pratyupakārādi-lipsayā. MKV. pp. 592-3,

<sup>2</sup> ‘na ceṣṭā kila buddhānām asti kācid akāraṇā;

niḥśvāso'pi hitāyaiva prāninām sampravartate.’ CS. (101) Fragments.

śarīra-vāca-manasām pravṛtīḥ svārthā muner nāsti na cāpyanarthā; mahā-krpāviṣ'to-viśuddha-buddheḥ parodayāyaiva punaḥ pravṛtīḥ.

*Catuhśatikā*. p. 407, Fragments pd. by MM. H. P. Śāstri.

<sup>3</sup>buddhānām sattvadhātoś ca yenābhinnatvam arthataḥ; ātmanāś ca pareśām ca samatā tena te matā. BCAP. p. 590.

<sup>4</sup>\* Hán: 如来藏; e: the germ of Buddhahood

tính bình đẳng với muôn loài, nên Đức Phật ở trong lĩnh vực hiện tượng, tức tục đế (saṃvṛti). Thế nên Đức Phật là là một hữu thể lưỡng cư, một chân đặt trên Và chính vì điểm này nên ngài là thể hiện chức năng hòa giải giữa hai lĩnh vực này.

Trong Đại hùng bảo điện của ngôi chùa Phật giáo, Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi (Mañjuśrī) và Bồ-tát Quán Thế Âm (Avalokiteśvara) là biểu tượng cụ thể hai phương diện này của thân tính (god-head). Khó lòng tìm thấy trong những tôn giáo khác một quan niệm nào thuần khiết hơn. Trong Phật giáo Mật tông (Tantric Buddhism), hai vị Bồ-tát này biểu hiện cho Bát-nhã (Prajñā) và Phương tiện (Upāya), tương ứng với thần Thấp-bà (Śiva)<sup>1</sup> và Tánh lực nữ thần (Śakti)<sup>2</sup> trong Mật giáo (Tantra)<sup>3</sup> của đạo Bà-la-môn. Phương diện nhị nguyên của Phật tánh được phản ánh trong hàng Bồ-tát có lý tưởng chính là Đức Phật. Ảnh hưởng của các ngài thấm nhuần khắp thế gian.

### III. TAM THÂN PHẬT

---

<sup>1</sup>\* Śiva; Hán phiên âm: thấp-bà 濕婆, nghĩa là Thần Cát tường (The Auspicious One), còn gọi là Mahadeva (Great God), là một trong những vị thần chính của Ấn Độ giáo. Ngài là vị Thần tối cao trong tín ngưỡng Shaivism, có ảnh hưởng lớn nhất trong Ấn Độ giáo đương thời. Ngài là một trong 5 vị thần chính của truyền thống tín ngưỡng Smarta, và là vị Thần phá hủy (Destroyer) hay Thần Biến đổi (Transformer) trong bộ ba các Thần thuộc Ấn Độ giáo (Hindu Trinity). Thần Thấp-bà còn được xem là Thần bảo hộ cho Yoga và nghệ thuật.

<sup>2</sup>\*Hán: tánh lực nữ thần 性力女神. Trong tiếng Sanskrit, *Śakti* có gốc là *śak*, có nghĩa là *sức mạnh, quyền lực*. Là nguồn lực ban sơ của vũ trụ, đại biểu cho nguồn lực sinh động, được cho là chuyển động khắp trong toàn thể vũ trụ theo thể giới quan Ấn Độ giáo. *Śakti* là ý niệm, hay nhân cách hóa nữ thần sáng tạo sinh lực, có khi chỉ cho Mẫu thần vĩ đại (Great Divine Mother) trong Ấn Độ giáo. Không những *Śakti* biểu tượng cho sự sáng tạo, mà còn là tác nhân của mọi biến dịch. Trong tín ngưỡng Shaktism and Shaivism, *Śakti* là được tôn thờ như Đấng hiện hữu tối cao (Supreme Being). *Śakti* hợp nhất năng lực nữ tính sinh động của Thần Thấp-bà và được đồng nhất với Thần Mahadevi hay Thần Parvati.

<sup>3</sup>\* Hán phiên âm: dát-đặc-la 怛特羅.

Nhị nguyên tính của Đức Phật, một mặt đồng nhất với Tuyệt đối, tức tánh không (*sūnyatā*), mặt kia đồng nhất với hành động hết lòng vì lợi lạc cho chúng sinh, đã cung ứng nền tảng triết học cho quan niệm thần luận về Tam thân Phật (*Trikāya of Buddha*). Ba thân hay ba phương diện của Đức Phật là:<sup>1</sup>

- (1) Pháp thân (*Dharma-kāya*: thân vũ trụ (cosmical body)–bản chất tinh yếu–đồng nhất với Tuyệt đối.
- (2) Báo thân/Thọ dụng thân (*Saṃbhoga-kāya*): thân phước báo (body of bliss).
- (3) Ứng/Hóa thân (*Nirmāṇa-kāya*): Thân thị hiện (assumed body).

Về Pháp thân, Đức Phật hoàn toàn thể nhập đồng nhất tính với Tuyệt đối, tức Pháp tánh (*dharmatā*), tánh không (*sūnyatā*), và bình đẳng (*samatā*) với tất cả chúng sinh. Chính vì nhất thể với Tuyệt đối nên Đức Phật trực giác Chân lý, vốn là chức năng thiêng liêng để khai thị cho chúng sinh trong hiện tượng giới. Đây là suối nguồn của năng lực tiềm ẩn mà ngài cụ thể hóa trong cõi thế hữu hạn này.

Báo thân/Thọ dụng thân (*Saṃbhoga-kāya*) là biểu hiện cụ thể thân tự thọ dụng (*svasam-bhoga*) và cho những bậc thượng căn, tức tha thọ dụng thân (*parasam-bhoga*) là năng lực và đức tinh trang nghiêm của thần tính (god-head).

Để phát huy đại nguyện cứu độ chúng sinh, Đức Phật không ngừng thị hiện trong nhiều hình tướng sai biệt để thành tựu mục đích ý nguyện này, đó là Ứng/Hóa thân (*Nirmāṇa-kāya*).

Kinh kệ Bát-nhã ba-la-mật-đa thường xuyên yêu cầu chúng ta

---

<sup>1</sup> *svābhāvikaḥ sām̐bhogiko nainnāṇiko' paras tathā; dharmakāyaḥ sakāritraś caturdhā samudīritāḥ. AAA. p. 26.*

Xem thêm *Đại thừa Trang nghiêm kinh (Mahāyāna Sūtrālaṅkāra)*, pp. 45 ff.

nhìn Đức Phật như là Pháp thân, chứ không phải như trong hình tượng công nhiên mà chúng ta thường thấy.<sup>1</sup> Pháp thân chính là yếu tính, là thực tại của vũ trụ, hoàn toàn siêu việt mọi dấu vết nhị nguyên. Nó chính là thực tại tính của pháp giới, nên gọi là tự tính thân (svābhāvika kāya).<sup>2</sup> Tuy nhiên, sẽ không hoàn toàn chính xác khi xem pháp thân là nguyên lý siêu hình học trừu tượng–tức tánh

---

<sup>1</sup> ye mām rūpeṇa cādrākṣur ye mām ghoṣeṇa anvayuh  
mithyāprahāṇa-prasṛtā na mām drakṣyanti te janāḥ  
dharmato Buddhā draṣṭavyā dhārmakāyā hi nāyakāḥ dharmatā cāpy avijñeyā na  
sā śakyā vijānitum

*Kinh Kim Cang (Vajracchedikā).* p. 43, trích trong MKV. p. 448; BCAP. p. 421. Tạm dịch: *Nên quán sát chư Phật tương ứng với Pháp, chư Pháp thân là Đạo sư. Pháp tính không thể được nhận thức, mà cũng không có khả năng nhận thức.*

Cru-ma-la-thập dịch:

若以色見我，以音聲求我，是人行邪道 不能見如來

*Nhược dĩ sắc kiến ngã, dĩ âm thanh cầu ngã, thị nhân hành tà đạo, bất năng kiến Như Lai.*

Huyền Trang dịch: 諸以色觀我，以音聲尋我，彼生履邪斷不能當見我，

應觀佛法性，即導師法身，法性非所識，故彼不能了。

*Chư dĩ sắc quán ngã, dĩ âm thanh tầm ngã, bỉ sinh lý tà đoạn, bất năng đương kiến ngã. Ứng quán Phật pháp tánh, tức tôn sư pháp thân, pháp tánh phi sở thức, cố bỉ bất năng liễu.*

‘...Uktaṃ hy etad Bhagavatā: dharmakāyā Buddhā Bhagavantaḥ. mā khalu punar imaṃ bhikṣavaḥ satkāyaṃ kāyaṃ manyadhvaṃ dharma-kāya pariniṣpattito mām bhikṣavo drakṣyanty eṣa ca Tathāgatakāyaḥ. ASP. p. 94. mukhyato dhannakāyas tathāgataḥ. AAA. p. 181. Xem thêm trang 205, 521 ff.

<sup>2</sup>\*Hán: 自性身。

sarvākārāṃ viśuddhiṃ ye dhārmāḥ prāptā nirāsravāḥ;

svābhāviko munēḥ kāyas teṣāṃ prakṛti-lakṣaṇaḥ. AAA. p. 523.

không (śūnyatā) hay Như như (Tathatā; Suchness). Pháp thân<sup>1</sup> vẫn là một Con người, có vô lượng công đức và năng lực, v.v... được gán cho nó.<sup>2</sup>

Báo thân/Thọ dụng thân (Sambhoga-kāya), được gọi như thế là vì biểu tượng (hữu thể được đánh giá qua) cho sự hưởng thụ trọn vẹn Chân lý của Đại thừa, nên nói: ‘Thọ dụng trọn vẹn Chân lý hay có niềm hoan hỷ trong Chân lý.’<sup>3</sup> Thọ dụng thân là phản ánh của Pháp thân trong thế giới thường nghiệm bằng hình tướng cụ thể. Đức Phật xuất hiện ở đây như là Đấng tối cao an trú trên cõi trời Sắc cứu cánh (Akaṅkṣṭha) có vô số Bồ-tát vây quanh. Ngài có 32 tướng tốt và 80 vẻ đẹp.<sup>4</sup> Thân này là quả báo của những đức hạnh

---

<sup>1</sup> *Kinh Hoa Nghiêm (Avatamsaka Sūtra)*, do Suzuki dịch, mô tả Pháp thân như sau: ‘Pháp thân, thông qua sự biểu hiện của chính nó trong tam giới, hoàn toàn thanh tịnh và không dục nhiễm. Pháp thân tự hiển bày đây, đó, và khắp nơi theo tiếng gọi của đại bi (karuṇā). Pháp thân không phải là thực tại tính riêng biệt, không phải là một giả hữu, mà là phổ quát và thuần tịnh. Không từ đâu đến, không đi về đâu; nó không tự khẳng định mình, cũng không là đối tượng của hoại diệt. Nó thường hằng và thường thanh tịnh. Nó là thể Nhất như, không có mọi tướng quyết định. Pháp thân không có biên tế, không phương vị, nhưng biểu hiện trong tất cả thân. Sự giải thoát tự tại của Pháp thân là bất khả tư nghì, sự thể hiện tâm linh trong hiện tượng hữu hình là bất khả tư nghì... Vũ trụ biến dịch, nhưng Pháp thân thường hằng. Nó tự tại đối với mọi mâu thuẫn và đối lập. Tuy nhiên, nó hoạt dụng trong hiện tượng giới để dẫn dắt tất cả đến niết-bàn.’ (*Outlines of Mahāyāna*, pp. 223-4.)

<sup>2</sup> Xem AAA. pp. 523 ff. (*History of Buddhism*, Vol. I pp. 128-9) của Huston nói rằng:

‘Trong tiếng Sanskrit, thân mang tầm vóc vũ trụ gọi là Pháp thân (dharmakāya). Chữ kāya phái sinh từ ngữ căn √ci: tập hợp, gom lại (to collect), tích lũy (accumulate). *Dharmakāya* có nghĩa là sự tích tập mọi nguyên tố không bị ảnh hưởng (bởi những tác nhân nhiễm ô). Do đó, trong *Nhị đế phân biệt luận (Satyadvaya-vibhanga)*: Sở dĩ gọi Pháp thân là vì gom chứa tất cả các thành tố, là nền tảng của mọi công đức Bất khả tư nghì. Và là bản tính của mọi hiện tượng, thể tính của những gì phù hợp Luận lý.’

<sup>3</sup> *Buston*, Vol. I, p. 129.

<sup>4</sup> AAA. p. 526: dvātrīṃśal lakṣaṇāśītivyañjanātmā muner ayam; sām̐bhogiko matah kāyo mahāyānopabhogataḥ.

Liệt kê đầy đủ những tướng tốt này có nêu ra trong AAA. pp. 526 ff. *Buston*, Vol. I, pp. 131-2.



từ những kiếp trước.

Các kinh điển Đại thừa thường mô tả Đức Phật trong phần mở đầu là Báo thân này. *Thập vạn tụng Bát-nhã kinh (Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā)*<sup>1</sup> có thể được trích dẫn như là ví dụ cho thân này. Mỗi trang kinh đều mô tả mỗi thân phần của Đức Phật, về hào quang phóng ra trên đỉnh đầu, về tay chân và thậm chí cả các ngón, có thể vươn đến tận cùng của thế giới.<sup>2</sup> Theo quan điểm của các Luận sư Trung quán,<sup>3</sup> chỉ hàng Bồ-tát Thập địa mới có thể thụ nhận Báo thân. Báo thân/Thọ dụng thân (Sambhoga-kāya) là đức tướng trang nghiêm (vibhūti; glory) của Thế tôn, là ví dụ điển hình trong *Chí Tôn Ca (Bhagavad Gītā)* (Chương XI).

Ứng/Hóa thân (Nirmāṇa-kāya), thường được dịch là thân biến hóa (apparitional body), thực ra đó là thân thị hiện của Đức Phật để thành tựu đại nguyện cứu độ chúng sinh thoát khổ. Ứng hóa thân của phước đức trong thế giới thường nghiệm là Gautama (Đức Phật Thích-ca Mâu-ni) hay những thân trước và các đức Như Lai kế tiếp chính là Hóa thân Phật.<sup>4</sup> Sự thị hiện của Đức Phật trên thế gian không phải là ngẫu nhiên, không phải là cơ hội may mắn của con người tình cờ gặp đấng giác ngộ. Đó là sự giáng trần có chủ ý của Thần linh, ngài tự thị hiện như hình tướng con người; biểu hiện 12 nhân duyên (twelve principal) của vô số hành vi từ khi sinh ra cho đến khi nhập niết-bàn, đều là những điều khiến cho chúng sinh phát khởi niềm tin, mục đích là tạo nên cảm giác thân

---

<sup>1</sup>\*Hán: 十萬誦般若經.

<sup>2</sup> *Śata sāhasrikā*. pp.2 ff

<sup>3</sup> Đây là quan điểm của Pháp Hữu (Dharmamitra), Luận sư Trung quán, như chúng ta đọc được trong tác phẩm của Buston Vol. I (pp. 131 ff.) nhan đề *Prasphuṭapāda*, còn được lưu hành tại Tây Tạng.

<sup>4</sup>yena Śākyamuni-tathāgatādirūpeṇāsamsāram sarvaloka-dhātuṣu sat-tvānām samīhitam arthaṁ samaṅkaroty asau kāyaḥ, prabandhatayānuparato nainnāniko buddhasya bhagavataḥ...tathā cōktam:

karoti yena citrāṇi hitāṇi jagataḥ samam;

ābbavāt so'nupacchinnaḥ kāyo nairmāṇiko muneh. AAA. p. 533.

thiện với mọi chúng sinh.<sup>1</sup> Đức Phật Cồ-đàm (Gautama) là một trong vô số Đức Phật; và các Bồ-tát là những hình thức khác được chọn lựa của Thánh linh để cứu giúp loài người và các loài khác. Như Haribhadra phát biểu: ‘Khi có chúng sinh nào cần đến sự giải thích giáo lý hay những sự trợ giúp khác, thì Thế tôn, bằng nguyện lực đã phát, sẽ đáp ứng thành tựu cho chúng sinh đó bằng cách thị hiện trong hình tượng này hoặc hình tượng khác.’<sup>2</sup> Đức Phật là Thiên hựu (Providence) luôn luôn quan tâm sâu sắc đến chúng sinh. Một số điểm riêng biệt liên quan đến quan niệm Tam thân Phật không thể giải thích trên phương diện luận lý, vì điều ấy chỉ được khai thị cho bậc thượng căn và được truyền đạt lại cho chúng sinh từ những vị đó.

Trong tín ngưỡng Tiểu thừa, Đức Phật Cồ-đàm là một con người thù thắng, khác với những người bình thường bởi tính ưu việt và tự mình tu tập chứng ngộ. Trước khi chứng ngộ, Ngài chẳng phải là một vị thân. Tính lịch sử của Đức Phật Thích-ca Mâu-ni là không thể thiếu được cho tín ngưỡng đó. Trong truyền thống Đại thừa, dù Đức Phật Cồ-đàm là con người lịch sử, nhưng ngài không chỉ là Đức Phật, sự thị hiện của ngài trong thế gian là một trong vô số sự sắp đặt có chủ định của Thần linh. Tín ngưỡng Đại thừa tránh được nan đề phải dựa vào một nhân vật lịch sử đặc thù như là người sáng lập tôn giáo đó.

#### IV. TỰ TẠI CHỦ (ĪŚVARA) VÀ ĐỨC PHẬT

Sẽ rất thú vị khi so sánh quan niệm của triết học Phệ-đàn-đa

---

<sup>1</sup> Xem Buston, pp. 133 ff. *Uttaratantra of Asanga*. pp. 254 ff. Bản dịch của Obermiller. *Acta Orientalia* Vol IX, 1931).

<sup>2</sup> *yasya sattvasya yasmin kāle dharma-deśanādikaṃ kriyamāṇam ayātīpa-thyam bhavati, tadā tasjārthakaraṇāya pūrva-praṇi-dhānasamṛddhyaṃ tatpratibhāsānurūpenākārenārthakriyākārī Bhāgavān iti . . . tathā cōktam:*

*paripākam gate hetau yasya yasya yadā yadā*

*hitam bhavati kartavyam prathate tasya tasya saḥ. AAA. p. 525.*

(Vedānta) về Tự tại chủ (Īśvara)<sup>1</sup> với quan niệm về Đức Phật. Trong cả hai hệ thống triết học này, cảnh giới Tuyệt đối, tức Brahman hay tánh không (śūnyatā), được xem là cảnh giới tối cao và là thực tại duy nhất. Vì cảnh giới Tuyệt đối siêu việt tư duy và các hình thái thường nghiệm, nên không thể nào đạt đến nhận biết—rằng Tuyệt đối là thực tại—vì chúng sinh bị hạn cuộc trong hiện tượng giới. Bản thân Tuyệt đối không thể tự tuyên bố như vậy được. Thế nên có nhu cầu, như đã chỉ ra từ trước, có một trung gian để khai thị Tuyệt đối. Tự tại chủ (Īśvara) và Như Lai thể hiện chức năng thiết yếu này. Dù đã giải thoát, Tuy nhiên, các ngài đều ở trong hiện tượng giới (māyika);<sup>2</sup> các ngài là sự hóa hiện tự tại của Tuyệt đối. Tự tại chủ (Īśvara) hay Như Lai là nguyên lý thấp hơn của Tuyệt đối. Tuyệt đối được thực chứng trong trí huệ vô thượng, trong ngữ cảnh ý thức triết học. Tự tại chủ (Īśvara) hay Như Lai là đối tượng thờ phụng lễ bái trong bối cảnh ý thức tôn giáo. Giải thoát hay niết-bàn chỉ có thể đạt đến bằng Phi nhị nguyên trí (advaita-jnana) hay Bất nhị trí (advaya-jnana). Do bao hàm ý này, cả hai tín ngưỡng đều xem việc thờ phụng lễ bái chỉ là phụ thuộc đối với trí huệ. Tín ngưỡng phụ thuộc vào triết học, nhưng không có sự đối kháng giữa hai vấn đề này.

Tín ngưỡng phù hợp nhất với Tuyệt đối luận của Trung quán hay Phệ-đàn-đa (Vedānta) có thể được đánh giá là Phiếm thần luận (Pantheism). Đó không phải là Nhất thần giáo, trong đó có sự khác

---

<sup>1</sup>\* Được gọi là Tự tại chủ (自在主, s: Īśvara), Đại tự tại chủ (大自在主, s: Maheśvara). Tên gọi khác của Thần Thấp-bà (Śiva), dịch ý là cát tường, thiện. *Tự tại chủ* là một uyển ngữ được dùng để gọi vị thần đầy uy quyền trong Ấn Độ giáo này.

<sup>2</sup> samyak sambudho'pi māyopamaḥ svapnopamaḥ; samyaksambuddhatvam api māyopamaḥ svapnopamam. ASP. p. 39.

mayopamāḥ jīnāt punyaḥ sadbhāvo'pi katham yathā. BGA. IX, 9.

taḍ evam avidyātmakopādhi-paricchedāpekṣam eveśvarasye-śvaratvaḥ sarvajñatvaḥ sarvaśaktivaḥ ca na paramārthato vidyayāpāstasarvopādhi-svarūpa ātmanīśitṛīśitavya-sarvajñatvādi-vyavahāra upapadyate. *Br, Sūtr, Bhāṣya*, II. i' 14.

syāt parameśvarasyāpīcchāvaśān māyāmayam rūpaḥ sādhanūgrahārtham. *Br, Sūtr, Bhāṣya* I, i, 20.

biệt Tuyệt đối giữa Thần và người như ta thấy trong tín ngưỡng Semitic.<sup>1</sup> Có tính đồng nhất Bất khả tư nghì giữa giữa con người (các chúng sinh) và Tụ tại chủ (Īśvara) hay Như Lai; cả hai thực sự đều là Tuyệt đối; sự khác biệt chỉ là bên ngoài, và thuộc về hiện tượng giới; Tuy nhiên, vẫn đủ để duy trì ý thức tôn giáo.<sup>2</sup> Không cần phải giả định rằng nếu sự khác nhau giữa người thờ phụng và đối tượng được thờ phụng là không tuyệt đối, thì tín ngưỡng sẽ không dẫn đến kết quả tốt đẹp. Dù Đức Phật có phải là thực tại tuyệt đối hay không, thì cũng chẳng liên quan việc thờ phụng có kết quả tốt đẹp hay không.<sup>3</sup>

Tuy nhiên, ta không nên bỏ qua sự khác nhau giữa Tụ tại chủ và Như Lai. Đối với Tụ tại chủ không những được gán cho chức năng khai thị Chân lý (Phệ-đà); sáng tạo, duy trì, phá hủy và các chức năng sáng tạo vũ trụ khác (jagad-vyāpāra)<sup>4</sup> cũng được thực hiện bởi ngài.<sup>5</sup> Nghiệp trong đạo Phật đóng vai trò của Tụ tại chủ (Īśvara) trên phương diện này.

Tụ tại chủ (Īśvara) khai thị Chân lý tuyệt đối cho hiện tượng giới

---

<sup>1</sup> \* Thuộc các quốc gia Á-Phi, Bắc Phi và tây nam châu Á

<sup>2</sup> satyaṃ neśvarād anyañ samsārī . . . tathchāpi dehādi-samghātopād-hi-sambandha-vivekakṛteśvara-samsāri-bheda-mithyābuddhiḥ. *Br, Sūtra Bhāṣya*, I. i. 5.

evam avidyā-kṛta-nāmarūpānurodhīśvaro bhavati . . . sa ca svātmabhūtān eva ghatāktākāśā-sthānīyān ... jīvākhyiān vijñānātmanah pratiṣṭe vyavahāra-viṣaye. *Ibid.* II, i, 14.

<sup>3</sup> āgamāc ca phalaṃ tatra samvṛtyā tattvato'pi vā; satyabuddhe kṛtā pūjā saphaleti kathāṃ yathā. BGA. IX, 40.

Xem BCAP. p. 380.

<sup>4</sup>\*Hán: vũ trụ sáng tạo đích công năng 宇宙創造的公能.

<sup>5</sup> Tụ tại thiên (Īśvara) không chỉ là cội nguồn của giáo điển (śāstrayoni), mà còn là đấng sáng tạo và duy trì thế giới hiện tượng (vyāvahārika) chung cho cả muôn loài; còn linh hồn (jīva) là tác nhân của thế giới tồn tại bên ngoài (pratibhāsika) vốn mang tính riêng biệt và chủ quan. Ngài cũng là đấng duy trì trật tự đạo đức. Chẳng phải Brahman là người siêu việt thiện ác, cũng chẳng phải linh hồn (jīva), vốn không hòa lẫn với cái ác, cũng không thể làm Quy phạm cho cái thiện được

thông qua những cách thức truyền thông lạ thường, có lẽ ngay từ khởi nguyên sáng tạo vũ trụ; ngài không hiện thân thành con người vì chủ định này. Ngài luôn luôn là đấng Chủ tể tự tại và giải thoát (sadaiva muktaḥ, sadaiva Īśvaraḥ). Tuy nhiên, Như Lai bước xuống từ bình diện thần thánh, thị hiện giữa loài người, thích nghi với mọi phương thức sinh hoạt, có được sự cảm thông giữa loài người và khả thị chân lý thông qua những phương pháp truyền thông thông dụng. Thực tế, Như Lai là con người hoàn mãn, được mang thần tính vì đoạn trừ sạch sẽ phiền não (kleśa-jñeyāvaraṇa-nivṛtṭih).<sup>1</sup>

Đặc điểm nổi bật nhất của Thần tính trong Phật giáo đó là tâm đại bi (mahākarunā), luôn luôn sẵn sàng hy sinh để cứu độ chúng sinh. Việc làm với nỗ lực không ngừng đưa chúng sinh đến an lạc và giải thoát đã khiến cho Như Lai trở thành một trong những Thần thánh có tình thương bao la và rất khả ái. Điều đó trở thành một trong những Thần tính thuần khiết và cao thượng nhất. Không phải Tự tại chủ (Īśvara) không được quan niệm như là vị Thần nhân hậu và khả ái, nhưng lý tưởng đại bi (mahākarunā) và giải thoát toàn diện (sarvamukti)<sup>2</sup> lại không được biểu hiện một cách mạnh mẽ và mật thiết như trong Phật giáo.

---

<sup>1</sup> Nhất thiết trí (sarvajñātā), Nhất thiết chủng trí (sarvākarañātā) cùng những năng lực viên mãn khác tích tụ là để phá trừ phiền não. Đức Phật, đối với những ý định thông thường, vốn trước đó cũng đã từng bị ràng buộc (pūrva bandhakoti), dù bấy giờ ngài đã phá trừ mãi mãi. Tự tại thiên (Īśvara) trong hệ thống triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Du-già (Yoga) không bao giờ bị trói buộc như vậy. Trong Kỳ-na giáo cũng thế, Đại Hùng (Mahāvīra) và Kevalins cũng những người khác, được cho là đạt đến Nhất thiết trí, v.v... như là kết quả của chuyển hoá nghiệp (kṣāyika-jñāna, v.v...). Điểm phân biệt Đại thừa với Kỳ-na giáo là Như Lai không chỉ là con người, mà tự thị hiện thành con người, và trải qua những công phu thực tiễn v.v...như trong vai trò một bậc Đạo sư. Đó là sứ mệnh dân sanh làm người của bậc chánh biến tri (samyak sambuddhattva).

<sup>2</sup> Có một số tham khảo mơ hồ và thiếu không rõ ràng về học thuyết Giải thoát toàn diện (Sarvamukti; Universal Freedom) là lý tưởng trong triết học Phệ-đà. Linh hồn (jīva) giải thoát đạt đến Īśvarabhāva hay Śākṣibhāva trước khi trở nên chìm vào trong Brahman (bhāyaś cānte viśvamāyānivṛtṭih). Xem trong *Siddhāntaleśa Saṅgraha*, IV, 5, về thảo luận đề tài tự giải thoát (ekamukti) hay Giải thoát toàn diện (sarva-mukti).



**T. R. V. Murti**

# **PHẦN III**



TRUNG QUÁN VÀ CÁC HỆ THỐNG  
TRIẾT HỌC LIÊN QUAN

## CHƯƠNG 12



### TRUNG QUÁN VÀ MỘT SỐ HỆ THỐNG BIỆN CHỨNG PHÁP PHƯƠNG TÂY



Các nhà nghiên cứu lịch sử tư tưởng Ấn Độ đã nhận ra những điểm tương đồng nổi bật giữa các hệ thống Tuyệt đối luận của Ấn Độ và các hệ thống biện chứng pháp phương Tây như của Kant, Hegel và Bradley.<sup>1</sup> Nghiên cứu tỉ mỉ tuy không thiết yếu giúp ta hiểu thêm về các hệ thống triết học này qua sự đối chiếu; Tuy nhiên, lại có giá trị thiết định những mối liên quan và khác biệt chính yếu giữa chúng. Để có kết quả mỹ mãn, nghiên cứu tỉ mỉ phải được tiến hành giữa hai hệ thống tư tưởng nhìn qua có lập trường tương thích với nhau. Khi đã say mê khám phá những mối liên hệ của các hệ thống tư tưởng, chúng ta không nên bỏ qua tính dị biệt giữa chúng; thực ra, nhiệt tâm chúng ta nên dồn vào những điểm nổi bật từ những dị biệt đặc thù. Hơn nữa, nghiên cứu tỉ mỉ đã giả định trước, là kiến thức thỏa đáng về hệ thống triết học được đối chiếu này.

Trong quá trình trình bày hệ thống tư tưởng Trung quán, chúng tôi đã lưu ý nhiều điểm trong tác phẩm này, những điểm dị biệt và tương đồng, một mặt giữa Trung quán và mặt kia hệ thống triết học Kant, Hegel, Bradley,<sup>2</sup> và triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta), Duy

---

<sup>1</sup> *Triết học Ấn Độ (I.P.)*. Vol. I, 648, 664 ff. Vol. II pp. 524 ff, (Śaṅkara với Bradley) 527 ff. (Śaṅkara với Kant) 538 ff. (với Hegel) v.v.... Stcherbatsky: *Buddhist Nirvāna*, pp. 51 ff. (Trung quán với Hegel, Bradley và các triết gia khác).

<sup>2</sup>\*Francis Herbert Bradley (1846-1924), triết gia Duy tâm luận của Anh. Tác phẩm quan trọng nhất của ông là *Appearance and Reality* (1893).



thức. Có lẽ đó là điểm thuận lợi để chúng ta khảo sát một cách có hệ thống.

## I. KANT VÀ TRUNG QUÁN

I. Như đã chỉ ra từ trước, cả hai hệ thống Trung quán và triết học Kant đều bắt đầu cho dòng phê phán triết học một lĩnh vực riêng của nó. Cả hai đều đem đến ‘cuộc cách mạng Copernic’ bởi sự thách thức liên tục vào siêu hình học tư biện và giáo điều. Cả hai đều thành công trong việc chuyển dịch trung tâm quan yếu của triết học từ thế giới khách quan sang cái biết chủ quan, tức Lý tính (Reason).

Cả Trung quán và triết học Kant đều phản ánh sự phê phán, bởi bề tặc phần lớn là do hai trào lưu triết học đối kháng đương thời, trong trường hợp triết học Kant là thuyết Duy lý (Rationalism) và thuyết Duy nghiệm (Empiricism); và trong trường hợp Trung quán là Vô ngã luận và Hữu ngã luận. Những quan điểm này đều đưa ra những câu trả lời mâu thuẫn toàn diện với những vấn đề của nhận thức và tồn tại. Có thể nói, đối kháng giữa Vô ngã luận và Hữu ngã luận còn mạnh mẽ và dai dẳng hơn tính đối kháng trong thuyết Duy lý (Rationalism) và thuyết Duy nghiệm (Empiricism). Hệ quả tất yếu của điều này là cả hai đều dẫn đến sự đương đầu với mỗi xung đột toàn triệt và không thể nào tránh khỏi, đó là xung đột Lý tính (Reason).<sup>1</sup> Nên phê phán biện chứng pháp ra đời. Biện chứng pháp là ý thức tức thời về xung đột toàn diện và không

---

<sup>1</sup> ‘Bãi chiến trường cho những cuộc tranh luận không cùng đó được gọi là siêu hình học.’ (p. 7)... ‘Nói như thế, tôi không có ý cho rằng đây là phê phán những tác phẩm và các hệ thống triết học, mà phê phán khả năng của Lý tính nói chung, về tất cả những tri thức mà Lý tính cố gắng đạt đến hoàn toàn độc lập với kinh nghiệm.’ *Critique*, p. 9.

thể tránh khỏi của Lý tính (Reason) và giải pháp, bằng cách nâng nó lên thành bình diện cao hơn của ý thức.

Mục tiêu của biện chứng pháp là chứng minh được chủ thể tính (subjectivity) của các phạm trù tư tưởng, chứng minh rằng chúng chỉ có giá trị trong thế giới thường nghiệm, và chỉ có ý nghĩa chỉ khi được dùng trong thế giới hiện tượng; Bản thể (noumenon) hay *như thực (tattva)* là siêu việt tư duy. Chức năng biện chứng pháp là chỉ bày ra tính tự phụ khoe khoang của Lý tính như đã được minh họa trong vài hệ tư tưởng. Phân tích hay giải quyết những vấn đề của các học thuyết, tự thân nó không phải là một học thuyết, Biện chứng pháp không phải là một hệ thống triết học mang nhiều tính tự biện hơn. Thay vì một phản đề thông thường giữa hai hệ thống siêu hình học tư biện đối lập, bây giờ là một phản đề mới hơn, sâu sắc hơn giữa chủ nghĩa giáo điều (dogmatism) tức các quan điểm (đrṣṭi) và sự phê phán (criticism) tức tánh không (śūnyatā), Bát-nhã (prajñā)— được khơi dậy trong triết học Kant và Trung quán. Việc cả hai hệ thống đều phủ nhận triết học tư biện (đrṣṭi) là mục đích và là Tuyệt đối. Đối với cả hai hệ thống Trung quán và triết học Kant, chính Biện chứng pháp và Phê phán là triết học.

Việc phủ nhận năng lực tiếp cận thực tại của Lý tính đã tạo ra nhị nguyên tính của những gì trình hiện trong mối liên quan với phạm trù hay hình thái *tiên nghiệm (a priori)* của tư tưởng (*sāmvṛta-erscheinung*) và những gì trong chính nó, tức vô vi (unconditioned), Như thật (*tattva*), Tánh không (śūnyatā), Bản thể (noumenon). Triết học sau Kant không thừa nhận hồ sâu này là không thể vượt qua, và cố gắng hóa giải nhị nguyên tính này. Hệ thống triết học của Fichte, Schelling, Hegel và Schopenhauer có thể được hiểu như là những nẻo đường khác nhau qua đó mục đích này có thể đạt được, tương phản với nền tảng triết học Kant. Ở Ấn Độ cũng vậy, siêu việt tính toàn diện của Tuyệt đối trong triết học Trung quán, tức Tánh không (śūnyatā), không chỉ vượt qua đối với tư duy, mà còn không thể đồng nhất với bất kỳ điều gì trong kinh nghiệm, dẫn đến sự phê phán của Duy thức về phương pháp của Trung quán, cho rằng nó dội cả thùng nước xuống đầu đưa bé để

tầm như khi phản bác thuyết giáo điều; thực tại chắc chắn là tư duy không thể tiếp cận được, như Trung quán chủ trương, nhưng siêu việt tính của nó có nguy cơ thành điều phi thực, rỗng không. Để thoát khỏi nan đề này, thực tại phải được hiểu là hàm ẩn trong kinh nghiệm. Duy thức đồng nhất thực tại với Thức, triết học Phê-đàn-đa (Vedānta) đồng nhất thực tại với Hiện hữu thuần túy (Pure Being). Sự phê phán của hai hệ thống này đối với lập trường Trung quán là đã tán đồng học thuyết về trình hiện mà không có nền tảng (nirādhāra-bhrama), nó được gọi hứng từ yêu cầu phải đưa Tuyệt đối vào mối tương quan mật thiết với hiện tượng giới, dù là phi khái niệm.

2. Trong quan niệm về chức năng triết học, triết học Kant và Trung quán nhất trí với nhau rằng, cả hai đều chú trọng vào việc phê phán trực tiếp ý thức triết học như là mẫu mực cho các hệ thống tư tưởng khác nhau, và chỉ phê phán *gián tiếp* việc thăm dò thực tại. Thế nên, cả hai hệ thống có thể được xem là triết học của những nền triết học—ý thức phản tỉnh của tác dụng triết học. Phản tỉnh chính là tự thức (self-consciousness); phản tỉnh chỉ xảy ra khi chúng ta trở nên ý thức được tính hư vọng trên những gì mình cho là thật; điều này lại hàm ý khi khảo sát tỉ mỉ hơn, sẽ phát hiện những yếu tố không tương thích mà bên ngoài cổ vẻ như đồng nhất và cố kết chặt chẽ.

Khởi điểm luận lý trong hệ thống triết học Kant và Trung quán, do vậy, là ảo tưởng siêu nghiệm (transcendental illusion),<sup>1</sup> cốt ở sự vận dụng hơn hẳn và không giới hạn vào những phạm trù tư tưởng như bản thể, quan hệ nhân quả, tổng tướng và biệt tướng, v.v... siêu việt lĩnh vực kinh nghiệm chính thống. Chủ nghĩa giáo điều, triết học tư biện, đắm mình trong cấu trúc thực tại bằng tưởng tượng với những ý nghĩa thường nghiệm và tự đánh lừa mình rằng đó là tri thức.

3. Làm thế nào để triết học Kant và Trung quán chứng minh rằng triết học giáo điều đó (siêu hình học như là sắp đặt tự nhiên), là ảo

---

<sup>1</sup> *Critique* pp. 298-9.

\*Hán: siêu nghiệm đích hư ảo 超驗的虛幻

tưởng và chỉ đem lại tri thức-tương tự? Trung quán chứng minh điều này bằng cách thông qua phương pháp lý luận giảm trừ cứu cánh (*reductio ad absurdum*) tức quy mâu luận chứng (*prasanga*) để chứng minh rằng mọi quan điểm (*dr̥ṣṭi*) của các hệ thống triết học đều khó hiểu và đầy mâu thuẫn, là bất toàn và trước sau không tương thích nhau. Tính phi lý của một quan điểm được phơi bày trước đã xiển dương nó với những nguyên lý và bằng chứng để họ có thể chấp nhận. Biện chứng pháp nhắm vào mục đích (đối phương) tự kết án lấy mình. Nhưng đối với sự gán bó mạnh mẽ và vô thức đối với lập trường của mình, các nhà triết học giáo điều phải trở nên nhận biết sự phi lý nơi mình.

Phương pháp tiên hành của Kant dường như khác. Trước hết ông phân tích kinh nghiệm và khám phá chức năng của *tiền nghiệm* trong trong lĩnh vực Cảm giác (Sensibility) tức Mỹ học siêu nghiệm (Transcendental Aesthetic) và lĩnh vực Nhận thức (Understanding) tức Phân tích siêu nghiệm (Transcendental Analytic). Trong ấn tượng mạnh mẽ và phê phán gay gắt, chủ yếu nhắm thẳng vào các triết gia Duy nghiệm (Empiricists), Kant đưa ra cho chúng ta hệ thống tiên nghiệm (*a priori*). Tri thức là tổng đề của hai yếu tố tùy thuộc hai trật tự khác nhau—phạm trù tiên nghiệm vốn là chủ quan và nêu ra nhiều khía cạnh của giác quan vốn là vật-tự-thân (*things-in-themselves*). Kant mặc nhiên chấp nhận luận điểm của Hume và của các triết gia Duy lý (Rationalists), cho rằng kinh nghiệm không thể cho chúng ta tính phổ quát và tính tất yếu, mà chúng ta liên kết với những tiền đề trong toán học và khoa học. Sự cách tân của Kant cốt ở chỉ ra chủ thể siêu nghiệm như là cội nguồn của tính phổ quát và tính tất yếu. Hume hài lòng với việc rút ra những khái niệm về nhân quả, bản thể, v.v... từ chính kinh nghiệm thông qua sự vận hành của quy luật liên tưởng và tập quán trong thế giới thường nghiệm. Kant làm cho chúng ta quen với một chủ thể tính phổ quát hơn và sâu sắc hơn—Chủ thể tính siêu nghiệm. Cả Trung quán và Kant đều nhất trí rằng các phạm trù là không khách quan, nên không thể là sự cấu thành của thực tại.

Nạn giải của toàn bộ vấn đề, như Hegel chỉ ra trong nhiều nơi, là

tại sao những phạm trù tiên nghiệm được xem chỉ như là chủ thể tính mà không phải là hình thức thực tại. Các triết gia trường phái Kant thường trả lời rằng chúng ta không thể giải thích tính phổ quát và tính tất yếu của những phạm trù hay hình thái nhận thức trừ phi ta xem chúng là ý niệm bản hữu của tâm thức năng tri (cognising mind).<sup>1</sup> Lập luận chứng minh rằng những phạm trù đó mang tính phổ quát và tính tất yếu—phạm trù tiên nghiệm—cùng lúc chứng minh chúng chỉ có giá trị chỉ trong hiện tượng giới.<sup>2</sup> Do vậy, sau khi chứng minh tác dụng của phạm trù tiên nghiệm trong thế giới kinh nghiệm, Kant xúc tiến việc chứng minh trong Biện chứng pháp siêu nghiệm (Transcendental dialectic), những giới hạn tất nhiên của chúng trong thế giới kinh nghiệm.

Điều này có vẻ không thuyết phục. Sẽ mang tính thuyết phục hơn nếu tính phổ quát và tính tất yếu *không còn được bảo đảm trong phương thức nào khác*. Ít nhất có hai phương pháp khác để có thể cùng đạt đến mục đích. Thay vì giả định, như Kant đã làm thông qua những phạm trù, tri thức là tổng đề phiên giải về tính đa tầng của những cảm giác đưa đến tâm thức từ bên ngoài, và qua đó tạo nên sự đối kháng<sup>3</sup> không thể dung hòa giữa chúng, chúng ta có thể xem những dữ liệu tri thức được đưa ra như là tác dụng của tâm thức, là một ‘cái khác,’ được tạo ra thông qua những quy luật tự biểu hiện ở bên trong. Tâm thức (Tu tưởng hay Lý tính) là Thực tại duy nhất, mà mọi hoạt động đều là hành vi của Lý tính hay ý thức. Đây là giải pháp mang tính duy tâm (idealistic), Hegel và Duy thức đi đến việc xác lập định thức này, như là phản ứng chống lại triết học Kant và Trung quán. Giải pháp thực tại luận (realism) của vấn đề trí thức sẽ được giảm trừ, thậm chí phủ nhận cách phiên giải (hấp dẫn) sự vận hành của tư duy; tất cả những

---

<sup>1</sup>\*Hán: năng tri đích tâm thức 能知的心識

<sup>2</sup> *Critique*, pp. 23-4.

<sup>3</sup> Sôi kháng dường như trong nhiều dạng: khác biệt giữa đối tượng tri giác (percept) và khái niệm (concept), vật-tự-thân (nhiều tầng của cảm giác) và phạm trù tiên nghiệm của tư duy; Tuyệt đối (Bản thể) và Ý niệm về Lý tính (Ideas of Reason).

điểm sai biệt hay các mối liên quan đều được nêu ra bình đẳng với những thuật ngữ, không chỉ vật chất mà cả hình thức cũng được xem là khách quan, là sự cấu thành nên thực tại. Triết học Chính lý (Nyāya)-Thăng luận (Vaiśeṣika) và những dạng triết học Thực tại luận (realism) có thể được trích dẫn như là mẫu mực thành công và kiên định trong nỗ lực này.

Nếu giải thích kinh nghiệm là mục tiêu của chúng ta, thì bất kỳ cách giải thích nào trên đây cũng tương tự. Ảo tưởng siêu nghiệm sẽ không nảy sinh nữa; vì nó chỉ phát ra khi nào giải thích của chúng ta bị đẩy lên quá lĩnh vực hợp lý đối với các phạm trù vô vi. Lại nữa, đó không phải là mục tiêu của Kant muốn đưa ra một giải thích về tiến trình tri thức; mục đích của tác phẩm *Phê phán Lý tính thuần túy (Critique)* không phải là biện minh cho khoa học và đặt nó trên nền tảng an toàn, mà là ‘choán chỗ cho đức tin bằng cách phủ nhận tri thức,<sup>1</sup> bằng cách giới hạn khoa học trong phạm vi hiện tượng. Kant quan tâm đến việc phóng tỏa thực tại mang tính bản thể (noumenal realities)—như Thượng đế, Bất tử, và Giải thoát khỏi những phủ nhận và hoài nghi mà chúng phải hứng chịu trong các hệ thống triết học. Thế nên phần chính yếu trong *Phê phán Lý tính thuần túy (Critique)* là Biện chứng pháp siêu nghiệm (Transcendental Dialectic), trong đó Kant phê bày những kỳ vọng của siêu hình học tư biện (speculative metaphysics). Ảo tưởng siêu nghiệm là điểm khởi đầu thực sự của tác phẩm *Phê phán Lý tính thuần túy (Critique)* của Kant. Ý thức về ảo tưởng này được sinh ra do mâu thuẫn Lý tính như là điển hình của những triết học hoàn toàn đối kháng nhau. Sự bận rộn của Kant với giải thích kinh nghiệm chỉ làm rối rắm người đọc như trong đám mây mù không thấy lối ra. Và điều này khác hẳn với khuynh hướng phân-tư biện của tác phẩm *Phê phán Lý tính thuần túy (Critique)*.

Khi Trung quán đi thẳng vào thực chất vấn đề, tức mâu thuẫn Lý

---

<sup>1</sup> *Critique*: p. 30. ‘Từ những điều đã được nói trước, rõ ràng là ngay cả giả định nhân danh vận dụng tính thực tiễn tất yếu của tôi—về Thượng đế, tự do, và bất tử, là không được phép, trừ phi cùng một lúc, lý tính tư biện cũng bị lấy đi tính khoe khoang đạt đến nội quán siêu việt.’

tính, thì mục đích của họ đã trở nên quá rõ ràng; đó là, lên án mạnh mẽ mọi mô thức khái niệm, xem chúng đều là tương đối (không; *sūnya*), và giới hạn chúng trong phạm vi tục đế (*vyavahāra*; *saṃvṛti*). Điều này tương ứng với tuyên bố của Kant về các phạm trù lý tưởng tính siêu nghiệm (*transcendental ideality*) nhưng lại là thực tại tính thường nghiệm (*empirical reality*).

4. Làm sao để loại trừ ảo tưởng siêu nghiệm? Có thể loại trừ nó được chăng? Trung quán khẳng định rằng có thể loại bỏ hoàn toàn mọi học thuyết giáo điều để đạt đến Tuyệt đối bằng Bát-nhã (trí bất nhị). Kant trình bày điều này với cách nói do dự và không mấy hy vọng. Ông nói: ‘Trên một phương diện, ảo tưởng siêu nghiệm vẫn không chấm dứt ngay cả sau khi bị khám phá, và được phơi bày rất rõ ràng tính mất hiệu lực của nó bởi phê phán siêu nghiệm (như ảo tưởng rằng, thế giới phải có điểm khởi đầu trong dòng thời gian). Đây là ảo tưởng khó ngăn chặn, cũng như chúng ta không thể nào ngăn được mặt biển ở chân trời hiện ra cao hơn bờ biển, vì chúng ta nhìn chúng qua [phản chiếu của] những tia sáng cao hơn; hoặc ví dụ dễ hiểu hơn, nhà thiên văn có thể ngăn không cho mặt trăng hiện ra lớn hơn khi nó mọc, dù ông ta không bị đánh lừa bị ảo tưởng đó. Biện chứng pháp siêu nghiệm do vậy sẽ tự hài lòng khi phô bày những ảo tưởng phán đoán siêu nghiệm; và cùng lúc cảnh báo chúng ta đừng để nó đánh lừa. Ảo tưởng đó, cũng như ảo tưởng luận lý, rốt cuộc cũng biến mất và không còn là ảo tưởng, là điều gì đó mà biện chứng pháp siêu nghiệm không bao giờ đạt đến được. Vì ở đây chúng ta phải làm việc với những ảo tưởng tự nhiên và không thể tránh được vốn đã dựa trên những nguyên tắc chủ quan, và gán ghép cho nó thành khách quan.’<sup>1</sup>

Điều này sẽ là rắc rối nếu nó hoàn chỉnh về mặt luận lý. Nhưng liệu có được ý thức về ảo tưởng siêu nghiệm mà không cần ý thức về Tuyệt đối (Unconditioned)? Ý thức về Ý thể của Lý tính (Ideas of Reason), vốn thuần túy chủ quan (Kant thừa nhận điều này), lại xung đột với khách thể của nó là bản thể (Noumenon). Chỉ bằng

---

<sup>1</sup> *Critique*: pp. 299-300.

vào có được thể hội Thực tại Tuyệt đối, với cách nhận thức chính xác này, thì những sai lầm của hình thức chủ quan mới được phơi bày. Kant không thể nào thoát khỏi lập luận này bằng cách nói rằng chúng ta chỉ có thể tư duy về Tuyệt đối như là một khái niệm hạn hẹp chứ không thể nào có được nhận thức trực tiếp về nó. Nguyên nhân của ảo tưởng đó, như Kant hiểu, có thể là do hai yếu tố:

‘Nền tảng chủ quan của sự phán đoán hợp nhất với nền tảng khách quan, và làm sai lạc chức năng đích thực của nền tảng khách quan.’<sup>1</sup> Do đó, chân lý và sai lầm, theo đó là ảo tưởng đưa đến sai lầm, cũng chỉ là ảo tưởng dẫn đến sai lầm, chỉ được thấy trong sự phán đoán, có nghĩa là trong mối quan hệ với đối tượng nhận thức của chúng ta. Bất kỳ nhận thức nào, nếu hoàn toàn phù hợp với các quy luật nhận thức thì không có sai lầm. Trong sự biểu hiện của các cảm nhận mà không có bất kỳ sự phán đoán nào, thì cũng không có sai lầm. Thế nên tự thân nhận thức (không bị ảnh hưởng của các nguyên nhân khác) lẫn bản thân các giác quan đều là không sai lầm.<sup>2</sup>

Ý nghĩa đích xác của thừa nhận này là, các ảo tưởng (bao hàm cả ảo tưởng siêu nghiệm) không thể sinh khởi mà không có nền tảng khách quan, mà những tình thái chủ quan (tư tưởng) bị áp đặt trên đó. Song đề là:

✧ Hoặc là chúng ta không ý thức được ảo tưởng siêu nghiệm, và điều này chỉ có thể có khi nào không có những xung đột triết học.

✧ Hoặc là nếu chúng ta không ý thức được ảo tưởng siêu nghiệm, thì chúng ta phải chấp nhận một dạng lĩnh hội nào đó về nền tảng của của ảo tưởng đó.

Kant có lẽ đã lo sợ rằng nếu tuyên bố là có được tri thức về Tuyệt đối thì sẽ rơi vào hiện tượng giới; vì, tri thức chỉ có thể đạt được thông qua các phạm trù. Nhưng điều này có thể tránh được một cách có hiệu quả bằng cách phủ nhận bất kỳ mọi thuộc tính của

---

<sup>1</sup> *Critique*: p. 298.

<sup>2</sup> *Ibid*: p. 298



Bản thể (noumenon). Trung quán không cho phép bất kỳ thuộc tính nào (khẳng định, phủ định, hay cả hai) được gán cho Tuyệt đối. Lại nữa, bằng phân biệt sự lĩnh hội Bản thể với bất kỳ thể cách thường nghiệm của tri thức, bao gồm cả Lý tính. Trực giác tri thức (Intellectual intuition)—nhận thức trực tiếp về sự vật không qua các phạm trù—không chỉ xảy ra về mặt lý thuyết, mà chính là tiên phong (prius) của mọi kinh nghiệm; chúng ta chỉ có thể thực chứng được điều đó bằng cách giải trừ khỏi tâm trí mình những hình thái tư duy. Thế nên chúng ta có thể nhận biết Tuyệt đối, nhưng không thông qua Ý thể của Lý tính (Ideas of Reason), mà không xem Lý tính như là những hàm ý của nó.

5. Kant nói rằng biện chứng pháp chỉ có thể phơi bày những kỳ vọng của Lý tính chứ không thể nào là cho ảo tưởng siêu nghiệm biến mất; bởi vì, các nguyên tắc chủ quan qua đó ta quán sát sự vật, thì tự nhiên đối với tâm thức. Chẳng hạn, mặt trăng không thể hiện ra khi ở đường chân trời lớn hơn khi hiện ra ở thiên đỉnh, vì ta quán sát nó qua một tia sáng ở cao hơn. Điều này đúng thực sự, nếu chúng ta xem biện chứng pháp hay bất kỳ triết học nào cũng chỉ là sự khảo sát mang tính lý thuyết về các hiện tượng. Trong trường hợp đó, có thể nó đưa ra cho chúng ta những thông tin hay những lời cảnh báo; nhưng không thể nào chuyển hoá, càng không thể giải trừ được chủ thể tính là nguyên nhân của ảo tưởng. Sắc thái tiên nghiệm của tâm thức không nhất thiết phải chịu ảnh hưởng của tri thức. Kant đã chính xác khi chú ý đến tác nhân phi lý trí (non-intellectual agent)—tức lý tính thực tiễn hay đức tin—để làm những việc mà Lý tính thuần túy không làm được. Trung quán, giống như những hệ thống triết học Ấn Độ, tuy vậy lại quan niệm rằng sự ràng buộc của chúng ta là do vô minh hay vọng tưởng, vốn sẽ được trừ sạch hoàn toàn nhờ vào nhận thức. Vấn đề căn bản là thực chứng được thực tại như nó đang là. Ưu thế của Lý trí đối với những nhân tố khác của tâm thức cần phải được thừa nhận.

Kant không thực sự tin vào khả năng của Trực giác tri thức, tức

nhận thức thuần túy mà không qua trung gian các phạm trù.<sup>1</sup> Kant thừa nhận điều này một cách mơ hồ trong trường hợp Thượng đế, nhưng không khảo cứu một cách nghiêm túc tâm thức của con người đã đạt đến cảnh giới này. Ông cũng không định hình được pháp tu tập tâm linh để dẫn đến cảnh giới này. Quan niệm Trung quán về Bát-nhã ba-la-mật-đa (trực giác phi khái niệm; non-conceptual intuitional knowledge) như là chất giải độc hữu hiệu vọng tưởng phân biệt và đồng nhất với Tuyệt đối, đã đáp ứng được yêu cầu này. Như chúng ta đã thấy, Bát-nhã phải đi trước pháp tu tập đạo đức và thiền định, cùng các ba-la-mật-đa khác như bố thí (dāna), trì giới (śīla), an nhẫn (kṣānti), tinh tấn (vīrya), thiền định (dhyāna), mới có thể khiến tâm thanh tịnh để có được nội quán. Đến lượt Bát-nhã, nó lại giúp cho các ba-la-mật-đa khác—được thành tựu các hạnh viên mãn.

Nguyên nhân thứ hai cho sự thiếu sót của Kant là sự tách rời mà ông đã làm giữa Lý tính thuần túy và Lý tính thực tiễn (Bổn phận) và Đức tin (Tôn giáo). Tin rằng Lý tính thuần túy (triết học) hoàn toàn bất lực khi dẫn chúng ta đến thực tại tính bản thể, Thượng đế, Tự do, và Bất tử. Kant chỉ có thể vận dụng phương thức phủ định và vô nghĩa trong việc phê phán Lý tính thuần túy, đó là làm cho Lý tính thuần túy im lặng hoàn toàn, để đem lại một phạm vi rộng

---

<sup>1</sup>‘Quả thực chúng ta không thể chứng minh được rằng trực giác giác quan là trực giác khả dĩ duy nhất, nhưng chỉ là đối với chúng ta. Mà cũng không thể nào chứng minh được rằng còn có những hình thức trực giác khác nữa là hợp lý. Do đó, dù tư tưởng chúng ta có thể trừu tượng hóa từ những cảm nhận giác quan, thì vấn đề vẫn còn mờ ra, ý niệm Bản thể có phải chỉ là một hình thức của khái niệm, hay là, phải chăng khi tách biệt ra thì không còn một đối tượng nào.’ *Critique*: pp. 270-1.

‘Nhưng trong trường hợp bản thể thì không phải là một đối tượng đặc biệt cho nhận thức chúng ta, cụ thể là một đối tượng chỉ có thể nhận biết bằng trí thức; loại kiến thức thuộc về chính đối tượng đó. Vì chúng ta không thể trình bày cho chính mình năng lực nhận thức của mình, năng lực nhận thức được đối tượng của nó, *không phải thông qua các phạm trù một cách rời rạc, mà nhận thức trực tiếp bằng trực giác phi cảm giác*,’ *Critique*: pp. 272-3.

lớn cho đức tin và mệnh lệnh ý thức đạo đức. Không nên xem cấu trúc tinh vi của *Phê phán Lý tính thuần túy* như là chứng minh cho lý thuyết này; mà nó được tiến hành trên chính giả định đó. Kant đã sớm xét đoán vấn đề đang trình bày và đã đưa ra quyết định với thiện ý của tác dụng phi lý trí. Tác phẩm *Phê phán Lý tính thuần túy* của Kant là một biện minh tinh vi cho giả thiết giáo điều mà ông đã thừa hưởng trên phương diện văn hóa, đó là xung đột của Lý trí và Đức tin (Triết học và Tôn giáo) theo truyền thống ở Tây phương. Thật là nghịch lý khi thuyết phê phán của Kant phục vụ cho học thuyết giáo điều.

Trong Trung quán, chúng ta thấy có sự liên hệ rất mật thiết giữa Trực giác lý trí (Bát-nhã), Giải thoát (niết-bàn) và Viên mãn (Perfection). Khi Bát-nhã hóa giải mọi phân biệt vọng tưởng (cấu trúc khái niệm), thì Bát-nhã tức là Giải thoát; vì căn gốc của ràng buộc và khổ đau chính là vọng tưởng phân biệt. Và khi Bát-nhã là Tuyệt đối thì Bát-nhã đồng nhất với Như Lai hay Thực tại tối thượng (*Ens realissimum*). Như Lai là biểu hiện tự tại về mặt hiện tượng của tánh không (*sūnyatā*), tức Bát-nhã. Bát-nhã ba-la-mật-đa là sự đồng nhất lý trí, đạo đức, và ý thức tôn giáo.<sup>1</sup>

### III. BIỆN CHỨNG PHÁP HEGEL VÀ BIỆN CHỨNG PHÁP TRUNG QUÁN

1. Biện chứng pháp là chủ đề trọng tâm của hệ thống triết học Hegel và Trung quán. Nền tảng chung cho cả hai hệ thống là bản chất của Lý tính (Reason; buddhi) là luật tự mâu thuẫn

---

<sup>1</sup> Xem Chương VIII.

(antinomical) và tương đối.<sup>1</sup> Lý tính vận hành thông qua các mặt đối lập, và biện chứng pháp là ý thức về các mặt đối lập này. Cả hai hệ thống triết học đều nỗ lực giải quyết mâu thuẫn này bằng cách nâng chúng lên tầng quan điểm cao hơn. Đối với Hegel, biện chứng pháp là sự chuyển dịch từ lập trường nhận thức–vốn cô lập và trừu tượng hóa sự vật, và chú ý đến chúng một cách rời rạc và giả tạo—đến tương lai Lý tính, là quan điểm bao hàm và hợp nhất những mặt đối lập của nhận thức. Đối với Trung quán, Tuy nhiên, biện chứng pháp là sự chuyển dịch từ lập trường tương đối tính của lý trí (buddhi), vốn thuộc về hiện tượng giới, đến trực giác bất nhị của Tuyệt đối, tức là từ quan niệm (dṛṣṭi) đến Bát-nhã (prajñā).

2. Biện chứng pháp Hegel, như đã chỉ ra trong chương trước,<sup>2</sup> là nỗ lực loại bỏ những mâu thuẫn giữa chính đề và phản đề (tức là giữa hiện hữu và không hiện hữu), bằng cách nối kết và hợp nhất chúng một cách mật thiết vào một khái niệm thứ ba, trong đó Hegel tuyên bố rằng, mọi bất hòa đã được hóa giải, chúng đã được hài hòa. Tổng đề của hai quan điểm không chỉ là khẳng định đơn thuần về hợp thể của cả hai; vì đó là quan điểm của Kỳ-na giáo. Hegel xem tổng đề là ý tưởng phong phú, bao quát hơn, do đó, là ý tưởng cao hơn để đáp ứng cho nền tảng của những dị biệt.

‘Đó là một khái niệm mới, nhưng cao hơn, phong phú hơn những khái niệm trước đó; vì nó trở nên phong phú nhờ những phủ định hay mâu thuẫn của những khái niệm trước đó, thế nên không chỉ

---

<sup>1</sup>Ý nghĩa tích cực và chính xác về luật tự mâu thuẫn (antinomies) trong triết học Kant là: mọi sự vật hiện thực đều liên quan đến sự đồng hiện (co-existence) của các thành tố đối lập. Do đó, Nói cách khác, nhận thức hay nắm bắt một đối tượng có nghĩa là ý thức về nó như là một nhất thể của những định tính đối lập.’ *The Logic of Hegel* (Wallace dịch), p. 100. Tham khảo thêm bài kệ XXIV, 19. Trong *Căn bản Trung quán luận tụng (Mādhyamika Kārikā)*:

apratītya samutpanno dharmāḥ kaścīn na vidyate |  
yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmāḥ kaścīn na vidyate || MK\_24,19  
未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者 ①9

*Chưa từng có một pháp, Chẳng từ nhân duyên sanh.  
Thế nên tất cả pháp, Không gì không phải Không.* [19]

<sup>2</sup> Xem lại Chương V.

bao hàm chính nó, mà còn bao hàm cả những đối kháng nữa.<sup>1</sup>

Hữu hay Vô đều hợp nhất trong Biến dịch. Chủ thể và đối tượng đều bao hàm trong Tinh thần Tuyệt đối. Vì biến dịch trong biện chứng pháp là đường đi từ ý niệm thấp hơn với nội dung ít quan trọng hơn đến ý niệm cao hơn với nội dung phong phú hơn, đó là khả năng xác định hai giới hạn của tiến trình biện chứng pháp. Giới hạn thấp hơn chính là ý tưởng có nội dung tối thiểu (Hiện hữu thuần túy, tồn tại đơn thuần)<sup>2</sup> và cực điểm là ý tưởng với nội dung phong phú nhất (Tuyệt đối). Biến dịch biện chứng pháp là tiến trình bộ ba (triadic process);<sup>3</sup> là tổng đề từ dạng dưới thấp hình thành điểm khởi đầu, chính đề, cho một tiến trình bộ ba mới. Biện chứng pháp là một hình xoắn ốc, mỗi vòng của nó là một bộ ba. Để dễ hình dung, nên xem biện chứng pháp như một hình kim tự tháp đảo ngược, vì Tuyệt đối là nhất thể bao hàm toàn diện.

Đồng ý rằng bản chất tư tưởng như Hegel mô tả, vậy làm sao mà sự khảo sát cấu trúc tư tưởng lại giúp cho chúng ta nhận thức được Thực tại? Triết học trường phái Hegel đưa ra câu trả lời—sau khi tìm tòi phê phán nhị nguyên tính của Kant về vật-tự-thân ở một phía, và phía kia là hình thái tư duy—chúng không thể tách rời nhau mà không đánh mất đi ý nghĩa căn bản của chúng.<sup>4</sup> Vì Lý tính chính là Tuyệt đối, chỉ khi nào nó tự biểu hiện đặc tính của nó, và thế nên ở phần khởi đầu của nó chính là tổng thể.<sup>5</sup> Tính đồng nhất của Tư duy và Thực tại là nguyên lý nền tảng trong triết học Hegel. Bằng chứng về điều này của ông khiến ta có thể nói là không còn cách giải thích nào khác.

---

<sup>1</sup> *Logic* (Library of Philo. Edn.) Vol, I p. 65.

<sup>2</sup> Khởi thủy là ‘Hiện hữu thuần túy (Pure Being) hoàn toàn không có nội dung hay sự choán chỗ—Trực thể thuần túy (Pure immediacy)—Ibid p. 81-2; xem thêm p. 84. ‘Vì nó là Trực thể thuần túy nên không có gì có thể được trực kiến trong đó; nó là rỗng không hay tư tưởng trống không.’ Do đó, Hiện hữu thuần túy (Pure Being) cũng chẳng khác gì hư không, hay phi hữu (Non-being). Thế nên Hữu đi ngang qua cái phi Hữu đối lập của nó.

<sup>3</sup>\* Gồm chính đề (thesis), phản đề (anti-thesis) và tổng đề (synthesis)

<sup>4</sup> *The Logic of Hegel*, p. 121

<sup>5</sup> *Ibid.* pp. 109-110.

Một siêu cấu trúc gây ấn tượng mạnh mẽ được dung để bảo chứng tính hợp lý của nền tảng. Nhưng có lẽ vẫn có những ý niệm hợp lý khác về chức năng tư tưởng cũng vững chắc và hợp lý như nhau.

3. Biện chứng pháp của triết học Hegel đưa ra những vấn đề quan trọng trong đó, triết học Trung quán khác biệt với triết học Hegel về mặt nền tảng. Tổng đề của hai mệnh đề đối lập luôn luôn được Hegel gọi là cao hơn, đúng đắn hơn, chân thật hơn. Tổng đề chỉ có thể được xem là cao hơn nếu nó được phô bày là *thực tại tính* của những đối lập, vốn thực tại tính đó chính là trình hiện hư vọng của thực tại. Đúng và sai không chỉ là sự khác nhau. Còn có sự đánh giá: cái sai là cái bị loại trừ, và cái đúng là cái được chấp nhận. Trong triết học Hegel có quan niệm tổng đề là *chân thực hơn*, vì ý nghĩa của nó bao hàm và không thể thiếu được. Nhưng định lượng đo lường không thể nào gán cho thực tại. Có ý nghĩa gì khi nói rằng một vật có tính hiện hữu nhiều hơn hay ít hơn? Chúng ta có thể nói rằng nó lớn hơn hay nhỏ hơn, chất liệu của nó nhiều hơn hay ít hơn. Hegel giảm trừ sự phân biệt phẩm tính về đúng và sai xuống một bậc.<sup>1</sup> Thực tại không thể được hiểu là mở rộng thêm. Các mâu thuẫn đối kháng là một phần của thực tại, có nghĩa là một phần thì bất thực khi nó đại biểu, nhưng nếu có điều gì đó được thêm vào, thì nó sẽ chân thực hơn. Trong lập luận của Trung quán, chúng ta không thể biết được điều gì là chân thật, trừ phi bằng cách phủ nhận các trình hiện và một vài quan niệm. Thực tại sẽ hiển bày thông qua sự phủ nhận các quan niệm, chứ không phải thông qua sự thêm thắt. Thực tại chính là thực tại tính của trình

---

<sup>1</sup>Học thuyết về Cấp độ của Chân lý và Thực tại là hệ quả tất yếu của ý niệm về Chân lý một phần và Chân lý toàn phần. Cả trong hệ thống triết học Hegel và Bradley, học thuyết này đóng vai trò rất quan trọng. Quan niệm của Trung quán về Đệ nhất nghĩa đế là chân lý duy nhất. Tục đế (vyavahāra; saṃvṛti) không tương ứng với chân lý này, như chúng ta đã biết. Đệ nhất nghĩa đế là chân lý duy nhất. Còn Tục đế (vyavahāra; saṃvṛti) chỉ là sự thật theo cách gọi quy ước thông thường; nó hoàn toàn hư vọng, dù kéo dài sự tồn tại hay có ích trong thế giới thường nghiệm. Sẽ là sai lầm khi đồng nhất học thuyết ‘Nhị đế’ với các Cấp độ của Thực tại (Degrees of Reality), dù có một số dẫn giải theo khuynh hướng này.

hiện; như thật (tattva) chính là tánh không (sūnyatā) của các quan niệm. Biện chứng pháp Trung quán là phủ nhận các dị biệt (có, không, vừa có vừa không; chẳng vừa có chẳng vừa không). Biện chứng pháp Hegel là tổng hợp (vargīkaraṇa) của chúng.

4. Hegel nói về việc duy trì và thích ứng các cặp đối lập mà không loại trừ chúng, tự thân phủ định được hiểu như là sự thành tựu, chứ không phải là loại trừ để thay thế. Tổng đề là hòa âm từ những nốt nhạc chói tai. Đây là thuật ngữ do Hegel đưa ra để chỉ cho tính cụ thể phổ quát, đối nghịch với tính phổ quát đơn thuần có được khi tách bỏ những dị biệt. Phương thức tồn tại chính xác của những dị biệt trong Tuyệt đối chưa bao giờ được Hegel hay các môn đệ trình bày rõ ràng, mặc dù họ đã sử dụng ý niệm này khá nhiều. Đây là lý thuyết mà ta sẽ được gặp trong triết học Bradley. Bản chất của những sự vật riêng biệt thường xung đột với đối lập của nó. Chừng nào một vật còn giữ tính cách riêng của nó, thì sẽ còn đối lập và xung khắc. Yêu cầu về sự tồn tại duy nhất và sự chú ý phải bị loại bỏ *hoàn toàn (in toto)*. Cái còn lại là yếu tính của nó, là thực tại. Do đó, chúng ta phải phân biệt thực tại của hiện tượng và trình hiện của nó, những là phân biệt giữa chân đế (paramārtha-satya) và tục đế (saṃvṛti-satya).

Phê phán của Hegel về tính phổ quát trừu tượng (abstract universal)<sup>1</sup> hay tính tương tự vô hạn (spurious infinite)<sup>2</sup> là không có ảnh hưởng gì đến triết học Trung quán hay thậm chí đến triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta). Theo Hegel, ‘Cái vô hạn chân thực hoàn toàn không phải chỉ là siêu việt hữu hạn, mà luôn luôn liên quan đến sự hấp thu hữu hạn vào trong thể tính của nó.’<sup>3</sup> Nếu mối liên hệ giữa Thực tại (vô cùng) và trình hiện hữu hạn là *cái khác (an other)*, thì sự phê phán này là đúng; bởi vì, cái hữu hạn sẽ bị rơi ra bên ngoài cái vô cùng và trở thành trò đùa. Đó vậy cái vô cùng sẽ trở nên nghèo nàn hơn. Tuyệt đối trong triết học Trung quán, như chúng ta đã chỉ ra tường tận, không phải là thực tại tính

---

<sup>1</sup>\*Hán: đơn thuần phổ biến 單純普徧.

<sup>2</sup>\*Hán: tương tự vô hạn 相似無限.

<sup>3</sup> *The Logic of Hegel* p. 93, Xem thêm pp. 174 ff.

đối chiếu với cái khác, tức hiện tượng giới; mà là thực tại tính của hiện tượng giới (dharmāṇām dharmatā, prakṛtir dharmāṇām). Do đó Long Thụ tuyên bố rằng thậm chí chẳng có chút sai biệt nào giữa luân hồi sinh tử và niết-bàn.<sup>1</sup> Nếu có sự phủ nhận, đó là do *hiểu lầm* của chúng ta, hoàn toàn không có sự loại trừ hay tách rời thực tại. Ngay cả trong quan niệm của Hegel, việc trừu tượng hóa nhận thức tất yếu phải vượt qua. Không thể nói, ngay cả hiểu lầm về hiện tượng giới này cũng nên được giữ lại.

5. Điều này đưa chúng ta đến với chức năng của tư duy (Lý tính) trong triết học Hegel và Trung quán. Hegel xem tư tưởng tạo thành cấu trúc của thực tại. Đối với triết học Trung quán, trí (buddhi) là vô minh; là tác dụng hư vọng, tức tục đế (saṃvṛti), che mờ chúng ta với thực tại. Biết rõ thực tại như chúng đang là, theo Trung quán, điều cần thiết là phải tự thoát mình ra khỏi tính tương đối của trí (buddhi). Thực tại là phi tương đối, mà là Tuyệt đối (aparapratyayam); và chức năng của trí (buddhi) là phân biệt (differentia) và sai biệt (distinction), có nghĩa là thông qua mối liên hệ vật này với vật khác, nên không nắm bắt được Tuyệt đối. Tuyệt đối chỉ được thể nhận qua trực giác Bát-nhã, tức trí bất nhị (advayaṃ jñānam). Ở đây Thực tại và sự thể nhận về nó đồng nhất rất mật thiết với nhau, vì đã loại trừ mọi khả tính dị biệt.

Đối với triết học Hegel, hỗ tương giao thiệp hay tính tương đối là đặc tính cố hữu của Thực tại; tính phi hỗ tương giao thiệp, nghĩa là

---

<sup>1</sup>na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam |  
na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam || MK\_25,19  
涅槃與世間 無有少分別 世間與涅槃 亦無少分別(19)  
*Niết-bàn cùng thế gian, Không có chút phân biệt.*  
*Thế gian và Niết-bàn, Cũng không chút phân biệt.* [19]  
nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsaraṇasya ca |  
na tayor antaraṃ kiṃcit susūkṣmaṃ api vidyate || MK\_25,20  
涅槃之實際 及與世間際  
如是二際者 無毫釐差別(20)  
*Thật tế của Niết-bàn, Và thật tế Thế gian.*  
*Như thế hai thật tế Không hào ly sai biệt.* [20]  
saṃsāra-nirvāṇayoḥ parasparato nāsti kaścid viśeṣo,  
vicāryamāṇayos tulya-rūpatvāt. M KV. p. 535.



tính trừu tượng và trung gian đơn thuần, đều là vô nghĩa. Mọi hình thái nhận thức từ thấp nhất (tri giác) đến cao nhất (Ý niệm Tuyệt đối) đều được triết học Hegel giải thích là các giai đoạn của chính tư tưởng, tư tưởng tự biến chất (self-alienated) rồi phục hồi lại chính nó. Tục đế (samvṛti) của triết học Trung quán chính là Tuyệt đối trong triết học Hegel.

Nếu Lý tính và Thực tại đồng nhất, và luận lý của cái này cũng là luận lý của cái kia, thì lẽ ra mọi tư tưởng phải thực, không phải một phần mà là toàn phần. Sự khác biệt giữa chúng không những có thể được hóa giải, mà thậm chí không còn xảy ra. Nhưng cuộc chiến của những hệ thống triết học và ảnh hưởng rõ nét của những ý thức hệ này trong đời sống thực tế là bằng chứng cho việc không thể thừa nhận tư tưởng cấu thành thực tại. Nếu có thể nói rằng sự xảy ra bất hòa và dị biệt tự nó là quyền tự quyết của tư tưởng, nên sự cấu thành của những dị biệt cũng là không thể tránh khỏi, là tất yếu như nhau. Quán chiếu vào tính biến dịch biện chứng của tư tưởng, cũng không có phương thức thích đáng nào để thể nhận Tuyệt đối, chúng ta không thể nào trì hoãn hay thúc đẩy biến dịch này, vì nó vận hành theo động lực tất yếu của nó. Biện chứng pháp của Hegel là một thứ xa xỉ phù phiếm, không có giá trị về mặt tinh thần.

6. Hegel đồng nhất Tuyệt đối với Tư tưởng, Trung quán đồng nhất Tuyệt đối với Trực giác bất nhị, tức Bát-nhã ba-la-mật-đa. Điều này ảnh hưởng đến cấu trúc chung của biện chứng pháp và mọi chi tiết hoạt động của nó trong cả hai hệ thống. Đối với triết học Hegel, biện chứng pháp là một biến dịch tổng hợp của các phạm trù để ràng buộc chúng chặt chẽ hơn; biến dịch đó vẫn còn *nằm trong hiện tượng giới*. Đối với triết học Trung quán, biện chứng pháp là công cụ phân tích phê phán với ý định loại trừ các phạm trù ra khỏi tâm thức; đó là sự *dịch chuyển ra khỏi hiện tượng giới*. Mâu thuẫn đối kháng của các hiện tượng và quan điểm được hóa giải trong Trung quán bằng cách phân tích mỗi học thuyết và phê bày những sai lầm bên trong của chúng; biện chứng pháp Trung quán dung hòa mọi quan điểm không chút dư thừa nào; mà không đưa vào thêm một học thuyết nào khác. Trong biện chứng pháp

Hegel, sự hóa giải các mâu thuẫn là nỗ lực đạt đến bằng cách tổng hợp chúng thành một thể thống nhất. Tổng đề của các mệnh đề đối lập không tháo bỏ hoàn toàn mọi mâu thuẫn, thậm chí đối với triết học Hegel; bởi vì, tổng đề đầu tiên là khởi điểm cho tổng đề tiếp theo. Sẽ không có giới hạn hợp lý cho vòng xoay tròn ốc bất tận này vốn được xem là những thực thể nào lên đến cực điểm trong bất kỳ hiện tượng nào, nếu hiện tượng đó là Tuyệt đối trong chính nó. Đây là song đề: hoặc là đối lập được loại bỏ ngay trong chính tổng đề bộ ba (triadic synthesis) và không có sự chuyển dịch xoắn ốc; hoặc là dù có vô hạn tổng đề thì cũng không thể nào loại trừ nó được. Bởi vì làm sao chúng ta có thể thừa nhận rằng sau vô hạn những biến dịch, tiến trình biện chứng pháp đột nhiên thủ tiêu cái khác và phát triển hoàn toàn cái bên trong. Đó là bản chất tư tưởng, vì tư tưởng, là đối lập với một *cái khác*, vốn không bao giờ toàn vẹn nhất thể trong nó. Thực tế, đồng nhất Tuyệt đối với tư tưởng có nghĩa là làm cho nó thành cái tương tự vô hạn (spurious infinite) như cách hiểu của Hegel; vì '*cái khác*' tất yếu là đứng bên ngoài và không thể bao hàm trong tư tưởng.

Có một đoạn văn rất ý nghĩa trong tác phẩm của chính Hegel, có thể xác thực cho nhận định của chúng ta.

'Sự hoàn tất của Cứu cánh vô hạn (infinite end)<sup>1</sup> đó, do vậy, chỉ nằm trong sự *loại trừ ảo tưởng khiến tưởng rằng nó chưa hoàn tất*. Cái thiện, Thiện Tuyệt đối, đang tự hoàn thành chính nó không ngừng trên thế gian, và kết quả là nó không cần chờ đến chúng ta, mà lại sẵn sàng trong trạng thái tiềm ẩn, cũng như trong trạng thái thực sự đã thành tựu. Đây là ảo tưởng mà chúng ta đang sống trong đó. Cùng lúc, chính nó cung cấp cho chúng ta động lực hiện thực hóa để qua đó, làm nơi ý cứ cho những điều quan tâm trên thế gian. Trong tiến trình vận hành, Ý niệm tạo nên ảo tưởng đó bằng cách dựng lên phản đề để chống lại; và hoạt động của nó chính là loại bỏ ảo tưởng mà nó đã tạo ra. Chỉ có thoát ra khỏi sai lầm này thì sự thật mới hiển lộ. Trong sự kiện này, có sự hòa giải giữa sai lầm và hữu hạn. Sai lầm hay là một *hiện hữu khác* (*other-being*),

---

<sup>1</sup>\* Hán: vô hạn đích cứu cánh 無限的究竟

khi bị loại bỏ, vẫn còn là một yếu tố năng động tất yếu của sự thật; vì sự thật chỉ tồn tại nơi mà nó tự làm thành kết quả cho chính mình.<sup>1</sup>

Đoạn văn trên lẽ ra phải được trừ tác bởi một Luận sư Trung quán; nhưng trong triết học Hegel nó tỏ ra quá đối chọi với chiều hướng chung trong biện chứng pháp của ông. Cái thiện được thực hiện một cách đời đời, và chức năng của tư tưởng là loại trừ ảo tưởng, có lẽ do nó vô tình tạo ra. Thế thì học thuyết của Hegel về tư tưởng như là tự sáng tạo và đồng nhất với Thực tại, rốt ráo ra sao? Tư tưởng là một biến cố, một ảo tưởng mà chúng ta phải vượt qua trên con đường đưa đến Tuyệt đối.

### III. BRADLEY VÀ TRUNG QUÁN

Những vấn đề nan giải trong triết học Hegel đã dẫn đến trường phái Tân-Hegel, với gương mặt nổi bật là Bradley, đặc biệt giới thiệu sự điều chỉnh quan niệm về Tuyệt đối. Không như Hegel, Bradley quan niệm Tuyệt đối là ‘kinh nghiệm tức thời’ (immediate experience), trong đó mọi dị biệt về hữu hạn đều được chuyển hoá và hợp nhất. Thế nên ông ta hy vọng thoát khỏi những vấn nạn được dự đoán trong triết học Hegel, Tuy nhiên, vẫn giữ lại được công lao vĩ đại của Hegel trong việc hợp nhất các dị biệt. Phê phán biện chứng của ông về các phạm trù kinh nghiệm rất gần gũi với phương pháp biện chứng Trung quán, và rất đáng để đối chiếu những điểm sau:

1. Đối với Bradley, các hiện tượng đều bị ảnh hưởng tính tương quan và mâu thuẫn lẫn nhau. ‘Đối với tư tưởng, những gì không tương quan tồn tại đều là rỗng không.’<sup>2</sup> (p. 25). Tuy nhiên, một sự

---

<sup>1</sup> *The Logic of Hegel*, pp. 351-2.

<sup>2</sup> Trích dẫn trong phần này đều từ tác phẩm của Bradley nhan đề *Appearance and Reality*, in lần thứ 2 Đại học Oxford, Press.

vật hiển nhiên phải là cái gì đó để có thể nằm trong mối tương quan. Mâu thuẫn lớn nhất, do vậy, là mâu thuẫn về tính không thể hóa giải của các thuật ngữ và các mối liên hệ. Thuật ngữ phải tồn tại trước tiên trong trật tự có tương quan, nghĩa là mối liên hệ giả định sự tồn tại của thực thể quan hệ (*relata*); thuật ngữ nào không nằm trong mối tương quan thì sẽ dần dần trở nên vô nghĩa, có nghĩa là thực thể quan hệ mà không có mối quan hệ thì trừu tượng vô nghĩa. ‘Mối quan hệ giả định phẩm chất, và phẩm chất giả định quan hệ. Mỗi thứ đều có thể là một cái gì đó kết hợp nhau hoặc tách lia nhau; và vòng tròn luân quần mà trong đó chúng xoay vần, không phải là chân lý về thực tại.’ (p. 21). Bradley nói, ‘Tôi đi đến kết luận rằng, quan hệ luận về tư tưởng (*relational view of thought*)<sup>1</sup>—bất kỳ những gì vận hành theo cơ chế tương quan thuật ngữ và các mối quan hệ—ắt hẳn chỉ nêu lên trình hiện chứ không phải là chân lý... Đó đó, lý trí chúng ta đã bị kết án là nhầm lẫn và phá sản, còn thực tại vẫn nằm bên ngoài, không thể nào nắm bắt được.’ (pp. 28-9).

2. Đây là nguyên tắc của biện chứng pháp Bradley, do chính ông phát biểu trọn vẹn; và điều này tương tự như biện chứng pháp Trung quán, hai sự vật không thể hình dung được là đồng nhất hay dị biệt thì không thực hữu.<sup>2</sup> Bradley xúc tiến áp dụng lý luận này vào những mô thức quen thuộc trong nhận thức của chúng ta về thực tại, chẳng hạn, Bản thể-thuộc tính, Không gian-Thời gian, Hành vi-Nhân quả, Tự ngã. Để minh họa điều này trong trường hợp nhân quả, Yếu tính của nhân quả là một vật trở nên hay sinh khởi thành một vật khác; nhưng tiến trình này hoàn toàn không thể hiểu được. ‘A trở thành B, và sự chuyển biến này cảm thấy là không tương thích với A. A thuần túy chỉ là A thuần túy, và nếu nó chuyển biến thành cái gì khác, thì cái khác đó phải là cái có liên

---

<sup>1</sup>\*Hán: tư tưởng đích quan hệ luận 思想的關係論

<sup>2</sup> ekībhāvena vā siddhir nānābhāvena vā yayoh |  
na vidyate tayoh siddhiḥ katham nu khalu vidyate || MK\_2,21  
去去者是二 若一異法成 二門俱不成 云何當有成②  
*Do đi biết người đi, (Người đi) không cần sự đi khác.  
Vì trong một người đi, Không có hai sự đi.[21]*

quan.’(p. 46). Vấn đề nan giải căn bản này có thể phát biểu như sau: ‘Nếu quả khác với nhân, thì làm sao việc gán sự khác biệt có thể được bảo vệ cho hợp lý? Mặt khác, nếu nó không khác biệt, thì tương quan nhân quả không hiện hữu, và sự khẳng định tương quan nhân quả là điều trớ trêu. Không có cách nào thoát khỏi vấn nạn cơ bản này.’ (p. 47). Điều khó khăn là: ‘Tương quan nhân quả phải tương tục’ Tuy nhiên, ‘nó không thể tương tục.’ (p. 51-2).<sup>1</sup>

3. Cả Bradley và Trung quán đều nhất trí với nhau là không một hiện tượng nào được miễn trừ trong mối tương quan tồn tại.<sup>2</sup> Chúng chỉ là trình hiện, không phải là thực tại. Tuy nhiên, có sự khác biệt đáng kể giữa biện chứng pháp Trung quán và biện chứng pháp Bradley. Dấu hiệu của biện chứng pháp Trung quán là ý thức về ảo tưởng siêu nghiệm, phát sinh từ mâu thuẫn của những quan niệm hoàn toàn đối lập nhau về thực tại, chẳng hạn, quan niệm về tự ngã (ātman) và vô ngã (nairātmya). Trong toàn bộ tiến trình biện chứng pháp, luôn luôn có sự phân biệt rõ ràng giữa quan niệm giáo điều (dogmatism) với Bát-nhã (tính phê phán). Biện chứng pháp Trung quán bác bỏ cả hai luận điểm, và mọi luận điểm cho bất kỳ vấn đề nào, và nó có giản đồ tứ cú (catuṣkoṭi) cho mọi hệ thống triết học. Biện chứng pháp Trung quán là một phê phán ý thức triết học. Chúng ta không thấy trong triết học Bradley một giản đồ về các luận điểm (schema of alternatives) như vậy; cũng không thấy có ý thức nào rõ ràng về ảo tưởng siêu nghiệm. Các phạm trù tư tưởng, như bản thể, không gian, thời gian, v.v... chỉ được dùng ngẫu nhiên và đều bị phê phán.

---

<sup>1</sup> hetoḥ phalasya caikatvaṃ na hi jātūpapadyate |  
hetoḥ phalasya cānyatvaṃ na hi jātūpapadyate || MK\_20,19  
因果是一者 是事終不然 因果若異者 是事亦不然①⑨

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

<sup>2</sup> apraṭītya samutpanno dharmāḥ kaścīn na vidyate |  
yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmāḥ kaścīn na vidyate || MK\_24,19  
未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者①⑨

*Chưa từng có một pháp, Chẳng từ nhân duyên sanh.*  
*Thế nên tất cả pháp, Không gì không phải Không.* [19]

Chúng ta cũng thấy rằng biện chứng pháp Trung quán, khi phê phán mọi quan điểm, đều không đưa ra lập luận riêng của mình; vì họ không tự giao phó mình cho một quan niệm nào cả. Trung quán luôn luôn kiên trì vận dụng phương pháp quy mâu luận chứng (*reductio ad absurdum*; *prasangāpādanam*). Ta phải thừa nhận rằng, Bradley không có một tiến trình cụ thể nào trong việc phê phán các quan điểm triết học. Thậm chí ông còn đưa ra một luận điểm đối lập và viện dẫn những lập luận không quen thuộc với đối phương. Tất cả những điều này rõ ràng là thiếu hệ thống.<sup>1</sup>

4. Sự khác biệt lớn nhất giữa Triết học Trung quán và Bradley là quan niệm của họ về Thực tại và mối tương quan của nó với trình hiện. Khi chúng ta phủ nhận bất cứ điều gì là trình hiện, liệu chúng ta có biết điều gì đó một cách chính xác về thực tại tính hay không? Bradley đưa ra những nội dung tích cực của thực tại tính như sau:

- (i) thực tại tính phải tự nhất quán (*self-consistent*);
- (ii) thực tại tính phải có tất cả mọi trình hiện; và
- (iii) thực tại tính là kinh nghiệm.

Thực tại tính phải tự nhất quán và tự mãn túc (*self-contained*), thì chỉ Tuyệt đối mới có thể xác lập được hai điều kiện đó. Trung quán định nghĩa Chân thật (*tattva*; *real*) là vô... (*aparapratyayam*; *Non-dependent*), vô phân biệt (*nirvikalpam*; *Non-conceptual*), v.v... Nhưng làm sao để đạt đến Chân thật (*tattva*)? Câu trả lời của

---

<sup>1</sup>Tuy nhiên, Radhakrishnan đã có một thẩm định khác. So sánh hai hệ thống triết học, ông nói: ‘Chúng ta nên lưu ý về nỗ lực của Bradley, vì nguyên lý chung là giống nhau cho cả hai trường hợp. Dĩ nhiên, ở đây chúng ta không có được sự áp dụng rõ nét mang tính hệ thống vốn đã tạo nên sự vĩ đại trong siêu hình học của Bradley. Nỗ lực của Long Thụ là không trọn vẹn, cũng chẳng có phương pháp như của Bradley. Long Thụ thiếu niềm đam mê về tính hệ thống và tính cân đối như của Bradley, nhưng Long Thụ nhận biết rõ nguyên lý chung, và tác phẩm của Long Thụ là một thể đồng nhất, mặc dù nhiều chỗ khiếm khuyết hoặc rườm rà.’ I.P. Vol. I p. 648. Tôi có kết luận trái ngược, vì những lý do đã nêu trên.

Bradley là: ‘Chúng ta biết được mọi thứ trở thành trình hiện là vì tính tự mâu thuẫn, và những gì tự mâu thuẫn thì không phải là thực hữu.’ ‘Phê phán bất kỳ điều gì đều phải vận dụng tiêu chuẩn của thực tại tính.’ (p. 120) ‘Thực tại tối hậu như vậy là không tự mâu thuẫn với chính nó... ngay cả khi cố gắng hoài nghi điều ấy, chúng ta vẫn ngầm thừa nhận hiệu lực của nó.’ (p. 120). Nhưng cách hiểu này có vẻ chỉ thuần *hình thức*, và không thể tạo ra được tri thức chân thật; cũng không thể ngăn ngừa mọi người khác khởi đầu bằng một tiêu chuẩn khác. Hệ quả không rõ ràng: phải chăng ban đầu chúng ta chúng ta có được tri thức về thực tại, và do vậy kết án hiện tượng là không khế hợp với tiêu chuẩn của chúng ta? Nếu như thế, thì không chứng tỏ được làm sao để chúng ta đạt được tri thức về thực tại một cách bí mật và an toàn như vậy, và sự lên án trình hiện trở nên hoàn toàn vô cớ. Do đó, phải còn một phương pháp nào đó. Mâu thuẫn nội tại cố hữu của trình hiện tự nó dẫn chúng ta đến tri thức về thực tại. Đây là phương pháp của Trung quán.

Phải chăng *sự vật* tự mâu thuẫn nhau? Các trình hiện có xung đột và mâu thuẫn nhau chăng? Chúng không phải như vậy, trừ phi hiểu theo nghĩa ẩn dụ. Chỉ có sự mâu thuẫn và xung đột trong quan niệm của chúng ta về hiện tượng giới, chứ không có mâu thuẫn đó trong sự vật. Tư tưởng chúng ta có thể bất đồng với hiện tượng, do vậy cần phải được ngăn lại. Thế nên, điểm khởi đầu thực sự của triết học Bradley chính là ý thức về ảo tưởng siêu nghiệm—là mâu thuẫn của các hệ thống triết học. Sự thất bại này trong việc đánh giá bản chất mâu thuẫn đã tạo nên yếu điểm cơ bản của Bradley như là một triết gia.

Có lẽ Bradley đã đồng nhất một cách vô thức tư tưởng với Thực tại, do vậy những gì chỉ là mâu thuẫn trong tư tưởng, cũng được ông xem chính là mâu thuẫn trong tự thân sự vật. Và điều này cung ứng đầu mối cho luận điểm thiếu nhất quán của Bradley, cho rằng các trình hiện cũng có một phần chân thực, thế nên cũng cấu thành thực tại. Ông nói: ‘Những gì bị phủ nhận vì là trình hiện, chính là do đó mà nó không chỉ là phi thực thể. Nó không thể bị đóng khung toàn bộ và bị loại trừ, và do vậy nó phải rơi vào một

phạm trù nào đó, trình hiện phải thuộc về thực tại. Thực tại tính phải bao hàm trình hiện và không thể nào kém hơn trình hiện được.’ (p. 404). Làm thế nào để các trình hiện hợp nhất một cách chính xác, và những nốt nhạc chói tai trong đó ngân lên thành hợp âm, thì chưa có chỗ nào làm cho rõ ràng. Hình thức nào mà khổ đau, tội lỗi, xấu ác và tính hữu hạn được lưu giữ? Liệu có thể duy trì chúng tất cả mà không cần hiện tượng hóa cái Tuyệt đối, nghĩa là biến nó thành một bó gồm những thực thể không tương thích chăng?

Sự xung đột có phải là thành tố tạo nên bản chất sự vật hay không? Nếu đúng, thì chúng ta không bao giờ hóa giải được xung đột mà không hóa giải sự vật cùng lúc; lúc đó chẳng còn lại điều gì để được xem là Tuyệt đối cả. Nếu không đúng, thì chúng ta đã nhìn sự vật mâu thuẫn và xung đột là sai lầm, sự nhầm lẫn mà không tìm được chỗ đứng nào trong thực tại. Đó là trạng thái thuộc về nhận thức luận (epistemological) chứ không phải là bản thể luận (ontology).

Đây là vấn đề thực tế giữa triết học Bradley và Trung quán. Theo Bradley, ngay cả sự vật bị phủ định nó vẫn tồn tại. Lập trường Trung quán dĩ nhiên buộc phải chấp nhận rằng cái *ngoan không* (*blank nothing*)<sup>1</sup> thì không thể phủ định nó được. Điểm then chốt là thực trạng nội dung bị phủ định. Đối với lập trường Trung quán, trên cơ sở lập luận thuộc bản thể luận (ontology), tồn tại trong chính nó là không bao giờ bị phủ nhận. Do vậy nếu có một thứ gì bị phủ nhận, thì nó chỉ bị phủ nhận trên phương diện nhận thức luận (epistemological) mà thôi.<sup>2</sup> Bradley có thể nói rằng trình hiện được duy trì tương tục trong vài dạng thức, mà không cần đến tính trừu tượng và xung đột của nó. Nhưng làm sao để chúng ta có thể khẳng định tính đồng nhất của trình hiện có trong tri giác hữu hạn cùng với trình hiện có trong kinh nghiệm Tuyệt đối? Không cần phải bác bỏ rằng nếu trình hiện không bị hấp thu vào trong Tuyệt

---

<sup>1</sup>\*Chẳng hạn, như quy mao (lông rùa), thố giác (sừng thò), v.v..., trong kinh luận Phật giáo.

<sup>2</sup> Cf. MK. XXIII 24-5.



đối, nếu cả hai đều bị tách lìa, thì lẽ ra có hai thực tại tính. Đối với Trung quán, cả đối với Duy thức và cả triết học Phê-đan-đa (Vedānta), Tuyệt đối chính là thực tại tính của trình hiện. Do vậy Tuyệt đối cùng lúc vừa siêu việt vừa nội tại: siêu việt vì nó vượt qua thường nghiệm tính của trình hiện; nội tại vì nó là yếu tính của trình hiện, do đó nó không khác biệt với nhau. Đây là mối tương quan độc đáo giữa Tuyệt đối và Hiện tượng. Nôn nóng của Bradley, muốn duy trì trình hiện *như là trình hiện*, chỉ có thể có kết quả trong Tuyệt đối nhưng toàn thể là trình hiện; không nên có một phân biệt nào, dù thuộc nhận thức luận giữa hai cái, tự thân trình hiện chính là Tuyệt đối.

Phát xuất từ triết học Hegel, Bradley quan niệm Tuyệt đối như là kinh nghiệm:

‘Chúng ta nhận thức rằng, qua phản tỉnh, để một sự vật được xem là thực hữu, hay thậm chí để tồn tại, nó phải nằm trong phạm vi cảm giác–kinh nghiệm giác quan, nói vắn tắt, kinh nghiệm và giác quan là thực tại, và những gì không nằm trong hai lĩnh vực này là không thực hữu.’ (p. 127).

Dù đây là điểm tiến bộ đối với triết học Hegel, nhưng Bradley không làm rõ bản chất và nội dung của kinh nghiệm. Ông hoàn toàn biết rõ tính bất tương xứng của tư tưởng, và mâu thuẫn cố hữu trong nó nhờ vào sự tách rời ‘cái đó; *that*’ (thực tại) với ‘cái gì; *what*’ (nội dung của quan niệm). Thế nên Bradley không khước từ một cách hiển nhiên rằng, tư tưởng chỉ đem đến cho chúng ta trình hiện mà thôi; thậm chí ông còn nói rằng tư tưởng cấu thành Tuyệt đối. Điều này là nhầm lẫn và không nhất quán. Bradley trình bày trong lý thuyết này và trong các học thuyết khác, như trong tác phẩm *Degrees of Reality and Truth* và mối tương quan giữa Hiện tượng và Tuyệt đối, đã cho thấy ông chịu ảnh hưởng của triết học Hegel. Hầu hết những lý thuyết này đều là đối tượng bị phê phán. Tuy thế, Trung quán, xác định rằng Tuyệt đối siêu việt tư duy, là sự hợp nhất và là thực tại tính của mọi hiện tượng, là Trực giác bất nhị–tức Bát-nhã ba-la-mật-đa.



CHƯƠNG 13



**TUYỆT ĐỐI LUẬN CỦA TRUNG QUÁN, DUY THỨC VÀ PHỆ-ĐÀN-ĐA (VEDĀNTA)**



1. NHỮNG ĐIỂM KHÁC BIỆT CỦA TÍNH TUYỆT ĐỐI TRONG HỆ THỐNG TƯ TƯỞNG ẤN ĐỘ.

Đối với giới nghiên cứu triết học Ấn Độ, những Tuyệt đối luận khác nhau là trình bày những vấn đề trọng yếu nhưng nan giải. Chúng ta đã đối diện với tánh không (*śūnyatā*) của Trung quán, với *Vijñaptimatratā* của Duy thức phái (*Vijñānavādin*), với Phạm (Brahman) của triết học Phệ-đàn-đa (*Vedānta*), với Tuyệt đối Tự tại chủ (*Īśvarādvaita*) trong hệ thống triết học nhận thức luận (*Pratyabhijñā*), với Thanh trung Phạm (*Śabda Brahman*) của Văn pháp học phái (*Vaiyākaraṇa*) và có thể trong một số học phái nhị nguyên luận (*advaitism*) khác nữa.

Người ta thường quan niệm rằng thực ra không có khác biệt gì giữa tính Tuyệt đối giữa các hệ thống triết học này; sự khác nhau đó chỉ là bên ngoài, và chỉ do khác nhau về mặt thuật ngữ mà thôi.

Nếu vậy thì tại sao Phệ-đàn-đa (*Vedānta*) lại phản bác Trung quán, và Trung quán phản bác Duy thức và ngược lại. Đó là chỉ nói đến

vài trường hợp?<sup>1</sup> Chúng ta được yêu cầu phải tin rằng do hoặc là thiếu hiểu biết lẫn nhau giữa các hệ thống triết học hay là do cuồng tín tôn giáo, nên đã nhận lầm bạn thành thù; do vậy đã có những xung đột nghiêm trọng giữa các hệ thống triết học chống đối nhau. Thậm chí còn có ý sa đà vào sự bác bỏ nhau đó. Chẳng hạn như Th. Stcherbatsky đã nói:

Có rất ít sự khác nhau giữa Phật giáo và triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta)... một trường hợp mà Thương-yết-la (Śaṅkara) *cẩn thận giấu kín*. Nhưng những tác phẩm về sau, như *Phệ-đa yếu giải (Vedānta Paribhāṣā)* hay *Chính lý tinh yếu (Nyāya Makaranda)*, thì các *lượng (pramāṇa)* mới được thiết định như là bằng chứng cho sự hiện hữu của Brahman. Khi phê phán các kinh điển Vedānta-Sūtra, II, ii, 28, Thương-yết-la (Śaṅkara) khi tranh luận về Duy tâm luận (idealism) Phật giáo, phải viện dẫn *những luận điểm mà chính ông không tin một chữ*, vì đó là những lập luận đã được hầu hết các Luận sư Thực tại luận (realism) sử dụng. Do đó, ông không tranh luận về *sva-matena*, mà tranh luận về *paramatam āśrītya*,<sup>2</sup> là phương pháp lý luận thịnh hành trong giới các học giả Ấn Độ đương thời.

Giải thích của Deussen về điểm này (Op. cit. p. 260), như là với ý định minh chứng cho tục đế (vyavahāra satya) là một hiểu lầm, vì Phật giáo không bao giờ bác bỏ thế đế (vyavahāra) hay tục đế (samvṛti). Đối lập lại ý kiến của M. Walleser (*Der ältere Vedānta*, p. 43)<sup>3</sup> cho rằng khách quan tính của ý tưởng chúng ta là có ý nghĩa, phải chứng minh được rằng các Luận sư Phật giáo không bao giờ phủ nhận hình thức nhận thức khách quan (jñānakara), và Thương-yết-la (Śaṅkara) phát biểu rõ ràng rằng chính các sự vật khách quan, chứ không phải ý tưởng chúng ta, là có ý nghĩa—

---

<sup>1</sup> Trung quán phê phán Duy thức, MKV. pp. 61 ff. BCAP. pp. 389 ff. MA. pp. 40 ff. Duy thức phê phán Trung quán, Triṃsikā I : MVBT. I. Thương-yết-la (Śaṅkara) phê phán Duy thức và Trung quán, *Br. Sūt.* II, ii, 28 ff. Thương-yết-la (Śaṅkara) bác bỏ Sphotavāda (Śabdāvāita) trong *Br. Sūtras* I, iii, 28.

<sup>2</sup>\* Các phương pháp tranh luận mà các học giả Ấn Độ đương thời sử dụng lúc tranh luận các vấn đề triết học.

<sup>3</sup>\* Hán: Phệ-đàn-đa cổ đại 吠檀多古代

tasmād artha-jñānayor bhedaḥ.<sup>1</sup>

Những cách giải thích như vậy mang tính khoa đại, và ngụ ý ngoài cách đó ra thì không còn cách nào khác để giải thích các sự khác biệt mà không có động cơ quy kết tội. Vấn đề vẫn chưa giải quyết được vì đó là cách tiếp cận bằng phương pháp ngôn ngữ học và lịch sử. Bây giờ chúng ta đã biết đầy đủ về các hệ thống triết học và hàm ý của từng hệ thống nên không còn bị nhầm lẫn nữa. Chúng ta muốn có một khái quát để có thể đặt các Tuyệt đối luận khác nhau mà không làm mất đi những dị biệt sinh động của chúng, vào đúng vị trí của nó trong một lược đồ tổng thể.

## II. QUAN ĐIỂM CỦA PHÊ-ĐÀN-ĐA (VEDĀNTA) KHÁC BIỆT VỚI NHỮNG HỆ THỐNG TRIẾT HỌC KHÁC

Chúng ta nên đứng trên quan điểm tốt hơn để hiểu cả ba Tuyệt đối luận này, nếu trước tiên chúng ta muốn hiểu được lập trường mà hệ thống triết học này dùng để phê phán hệ thống triết học kia.

Luận điểm mà triết học Phê-đàn-đa (Vedānta) dùng để phê phán triết học Trung quán rất đơn giản hơn là một kết tội văn tắt về hệ thống Trung quán là chủ nghĩa hư vô (nihilism), thậm chí không đáng để quan tâm. Một câu rất có ý nghĩa trong lời chỉ trích là: ‘Không thể nào phủ nhận thế giới thường nghiệm mà không thừa nhận một thực tại tính khác; bởi vì, phủ nhận một sai lầm là thừa nhận chân lý chung mà sai lầm ấy làm căn cứ.’<sup>2</sup>

Trong sự sáng tỏ từ trình bày quan niệm về Tuyệt đối của Trung quán, dựa trên những phát biểu rõ ràng của những nguyên bản và lý luận toàn diện của hệ thống, tất nhiên chúng ta không thể tán

---

<sup>1</sup> *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, pp. 38-9 (chữ in nghiêng là của tác giả).

<sup>2</sup> Śūnyavāḍīpakṣas tu sarvaprāmāṇya-vipratīṣiddha iti tannirākaraṇāya nādarah kriyate; naḥy ayaṁ sarvaprāmāṇyaprasiddho lokavyavahāro'nyat tattvam anadhigamya śakyate' pahnatum apavādābhāva utsargaprasiddheḥ, Śāṅkara, *Bhāṣya on Br. Sūtr.* II, ii, 31.

thành cách giải thích này về tánh không (sūnyatā). Có thể cho rằng hầu hết các nhà phê bình hệ thống Trung quán đều chưa vượt qua được chữ không (Sūnya; Void) vốn gây nhiều nỗi kinh hoàng đó. Họ đã làm cho vấn đề quá dễ dãi để phản bác hệ thống bằng cách lén đưa vào một lý thuyết, đứng ra là điều phi lý, mà Trung quán không bao giờ chấp nhận. Nếu các thuộc tính tích cực như có (sat, bhāva) là phủ định của Tuyệt đối, thì những thuộc tính tiêu cực như không (asat, abhāva) cũng bị phủ nhận như nhau, có lẽ với cường độ mạnh hơn. Chúng ta được cảnh báo thường xuyên là không được xem tánh không (sūnyatā) là phủ định (negation), thấy không có gì (abhāva-dṛṣṭi).<sup>1</sup> Chân thật (Tattva) tức Thực tại (Real) hiển nhiên phải được chấp nhận; nhưng chúng ta bị cấm không được mô tả và che phủ nó bằng những thuật ngữ mang tính thường nghiệm. Mọi Tuyệt đối luận, kể cả triết học Phê-đàn-đa (Vedānta), đều làm việc này. Tuyệt đối được xem là thực tại tính của các pháp (dharmāṇām dharmatā),<sup>2</sup> hay là bản thể (bhūta-koṭi; true nature), chân như (tathatā; suchness). Nó được đồng nhất với Hiện hữu viên mãn (Perfect Being),<sup>3</sup> tức Như Lai, như ta đã thấy. Tuy nhiên, chúng ta cố gắng chứng tỏ làm thế nào mà những sai lầm này được nảy sinh. Thái độ ‘không có học thuyết về thực tại’<sup>4</sup> của Trung quán bị hiểu lầm là học thuyết về ‘vô thực tại tính.’<sup>5</sup> Các hệ thống triết học khác thường quen với các hệ thống lý luận, nên khi họ không thấy có sẵn một chủ đề nào về Thần (God), linh hồn (soul), vật chất (matter), v.v... trong Trung quán, nên các hệ thống triết học khác liền gán cho nó là chủ nghĩa hư vô (nihilism), dành cho nó không chút thiện cảm. Quan điểm phê phán của Nhận thức luận (epistemological) thuần túy tránh được cái nhìn thiếu thiện cảm này. Trái lại, Thương-yết-la (Śaṅkara) trình bày Duy thức (Vijñānavāda) một cách hoàn chỉnh và công bằng,<sup>6</sup> và phê

---

<sup>1</sup>\* Hán: vô kiến 無見

<sup>2</sup>\* Hán: chư pháp pháp tính 諸法法性

<sup>3</sup>\* Hán: hoàn mỹ đích tồn tại 完美的存在

<sup>4</sup>\* E: no-doctrine-about-reality. Hán: một hữu thực tại đích lý luận 沒有實在的理論

<sup>5</sup>\* E: no-reality; vô thực tại tính 無實在性

<sup>6</sup> Xem tác phẩm của ông, *Bhāṣya on Br. Sūtr.* II, ii, 28 ff.

phán của ông đứng vững từ quan điểm riêng của ông. Thương-yết-la (Śaṅkara) chỉ ra rằng thực tại tính đơn thuần của Duy thức (Vijñāna) được nỗ lực chứng minh trên các nền tảng:

(i) Sự hiện hữu của vật thể, dưới dạng cực vi hay một toàn thể cấu thành từ cực vi, đều là không bền vững; điều này ảnh hưởng đến mọi quan điểm của chúng ta về sự vật như phổ quát và riêng biệt, toàn thể và từng phần, bản thể và thuộc tính, v.v...

(ii) Vật thể tồn tại tách rời nhận thức là điều không thể hình dung; Tuy nhiên, nhận thức phải là không thay đổi và không thể thiếu được Đây là luận điểm của Duy tâm luận (idealistic): ‘*tồn tại tức là được cảm nhận bằng giác quan.*’<sup>1</sup>

(iii) Ý thức có thể tồn tại không cần đối tượng, như trong giấc mơ, v.v... (svapnādivac cedam draṣṭavyam); không thể phủ định hoạt động tư tưởng của thức, vì nó là tự chứng (svasamvedya; self-revealed).<sup>2</sup>

(iv) Chúng ta có thể dễ dàng giải thích sự sinh khởi của các trạng thái nhận thức khác nhau với những nội dung khác nhau bằng giả thiết đơn giản hơn của Duy thức. Chính sự vật khai mở tự thân bằng những chủng tử tập khí (vāsanā) khác nhau tiềm ẩn trong nó. Tất cả những lập luận này đều được vận dụng thực sự bởi Duy thức phái (Vijñānavāda), và ngay cả Thương-yết-la (Śaṅkara) cũng sử dụng những từ ngữ trong các chuyên luận của họ.

Phê phán của ông về Duy thức phái (Vijñānavāda) là một công trình sắc sảo và nổi bật; nó nêu lên một cách đáng ngưỡng mộ những điểm khác biệt chính yếu giữa triết học Phệ-đần-đa (Vedānta) và Duy thức.<sup>3</sup>

(1) Dữ liệu cảm giác hay trần cảnh (bahyo'rthaḥ) không thể bị phủ

---

<sup>1</sup>\*Nguyên văn tiếng La-tinh: *esse is percipi*; s: sahopalambha-niyamād abhedo nīlatadddhiyoḥ; Hán: tồn tại tức thị tri giác 存在即是知覺.

<sup>2</sup>\*Hán: tự giác 自覺.

<sup>3</sup> Điều này có thể được xem là câu trả lời cho Th. Stcherbatsky ở đoạn trước.

định, vì nó đều được nhận biết trong mọi hành vi nhận thức.<sup>1</sup>

(2) Hoàn toàn vô nghĩa khi xem tự thân hoạt động nhận thức là đối tượng nhận thức; vì bản chất nhận thức là để khai mở trình hiện, phơi bày cho chúng ta, và không sáng tạo nội dung từ trình hiện đó. Việc ấy không thể nào được gọi là tri thức được.

(3) Ngay cả trong phủ định của các luận sư Duy tâm luận (idealistic) về vật-tự-thân (thing-in-itself), khi phát biểu rằng thức dường như thấu tóm cả hình thái của nội dung *như thể có sự vật tồn tại khách quan* (yad antar jñeya-rūpaṃ bahirvad avabhāsate), vẫn thừa nhận, với hàm ý, thực tại tính của đối tượng khách quan. Nếu các luận sư Duy tâm luận (idealistic) không biết, như cách giả vờ, về vật-tự-thân (thing-in-itself), thì làm sao họ nói về việc thức thấu tóm cả hình thái của nội dung như thể có sự vật tồn tại khách quan, v.v...? Không thể làm một đối chiếu với một thực thể (khách quan) mà nó không tồn tại (theo giả định của các luận sư Duy tâm luận).<sup>2</sup> Lập luận của Thương-yết-la (Śaṅkara) là thậm chí sự xảy ra của ảo tưởng giả định, thì vẫn có cái gì đó được giả định.

(4) Nếu không có đối tượng khách quan, thì cũng không có biểu thị của nó trong nhận thức. Đây thực sự là một luận điểm đối lập đối với các lập luận của các luận sư Duy tâm luận (idealistic) về tính vô hiệu lực của đối tượng khi tách lìa nhận thức. Quan điểm của Thương-yết-la (Śaṅkara) đồng nhất với quan điểm của Kant và Trung quán, có nghĩa là nếu không có đối tượng khách quan giả định thì cũng không có nhận thức.

(5) Sự phân biệt giữa giấc mơ và ý thức khi thức tỉnh, có nghĩa là phân biệt giữa tri giác chân thực và tri giác sai lầm, là không thể nào có được, ngoại trừ với lập luận rằng: đối tượng của kinh nghiệm khi tỉnh là giả định, độc lập với hành vi nhận thức; trong

---

<sup>1</sup> upalabhyate hi pratipratyayaṃ bahyo'rthaḥ. stambhaḥ kuḍyaṃ. ghaṭaḥ para iti. *Bhāṣya on Br. Sūtra*, II, ii, 28.

<sup>2</sup>upalabdhi-vyatireko'pi balād arthasyābhyupagantavyaḥ, upalabdher eva. nahi kaścīd upalabdhiṃ eva stambhaḥ kuḍyaṃ cety upalabhate. upalabdhi-vyatireko'pi tu stambha-kuḍyādīn sarve laukikā upalabhante. *Bhāṣya on Br. sūtra*. II, ii, 28.



khi trong giấc mơ thì đối tượng không do giả định. Mọi nội dung nhận thức đều là biến hiện bên trong của thức, vậy thì trên nền tảng nào mà các luận sư Duy tâm luận (idealistic) giải thích được sự phân biệt giữa đúng và sai? <sup>1</sup>

Những lập luận này của Thương-yết-la (Śaṅkara) không có nghĩa là, như hiểu lầm của một số diễn giải trong thời hiện đại, rằng ông chấp nhận thực tại tính của thế giới thường nghiệm, *như thế nó đang trình hiện trước chúng ta*. Vì như thế là từ bỏ lập trường Tuyệt đối luận của ông. Quan niệm về Tuyệt đối, về Phạm (Brahman) của Thương-yết-la (Śaṅkara) không thể thoát khỏi những định tính thường nghiệm; không thể là (nirdharmaka). Quan điểm của Thương-yết-la (Śaṅkara) là trong mỗi kinh nghiệm, những cái giả định, đều có vật-tự-thân thực sự, nó làm chất liệu nền thụ động cho sự áp đặt các phạm trù tư duy (như dị biệt, biến dịch, đặc thù). Thế giới thường nghiệm của trình hiện thì thực hữu, nhưng về Brahman, theo Thương-yết-la (Śaṅkara), nhận thức là tri thức về đối tượng giả định; nó tùy thuộc vào sự vật (vastutantram hi jñānam). Chức năng *nhận thức* không thể được tạo nên hay thậm chí không thể bóp méo đối tượng (giả định); nó chỉ *tiết lộ, phát hiện*<sup>2</sup> sự vật tồn tại hoàn toàn trong mọi khía cạnh (pariniṣṭhitavastu). Lý tưởng về Tri thức thuần túy (Pure knowledge) là nhận ra sự vật như nó đang là, không một dấu vết can thiệp chủ quan vào hình thức, phạm trù hay biểu tượng. Tuy

---

<sup>1</sup> yat pratyācakṣāṇā api bāhyārtham eva vyācakṣate yadantar jñeyarūpaṁ tad bahirvaḥ avabhāsata iti. te'pi sarvaloka-prasiddhāṁ bahir avabhāsamānāṁ samvidāṁ pratilabhamānāḥ pratyākhyātukāmāś ca bāhyam artham *bahirvad iti vatkāraṁ* kurvanti. itarthā hi kasmād bahirvad iti brūyuh. *Ibid.*

<sup>2</sup> Tham khảo luận điểm nổi tiếng được hình thành bởi Vivaraṇa và được thừa nhận bởi toàn thể Luận sư chú giải Phệ-đàn-đa (Vedānta), liên quan đến bản chất của pramāṇajñāna, như là sự khai thị cho một sự hiện hữu:

pramāṇajñānām, svaprāgābhāva-vyatirikta-svaviśayā-varaṇa-svanivartya-svadeśagata-vastvantara-pūrvakam aprakāśitārthaprakāśakatvād, andhakāre prathamoppanna-pradīpa-prabhāvat. *Vivaraṇa*. p. 13.

Quan điểm tri thức là nền tảng của Phệ-đàn-đa được chứng minh bằng phân tích về ảo tưởng của nó dựa trên nền tảng này.

nhiên, không một kinh nghiệm thường nghiệm nào thỏa mãn được lý tưởng này. Chỉ có tri thức về Brahman là Tri thức thuần túy (pure knowledge); vì hoạt động nhận thức đó hoàn toàn không có thiên kiến chủ quan; nó đơn thuần và trong suốt đến nỗi không thể nào phân biệt được năng tri (tự ngã; ātman) và sở tri (Brahman).

Quan điểm trên có thể tóm tắt, năng tri không sáng tạo ra sự vật, tức đối tượng giả định. Mà chính đối tượng giả định, vật-tự-thân làm cho nhận thức thực hiện khả năng. Đối tượng thực sự của nhận thức không hiện hữu trong và thông qua hoạt động nhận thức của chúng ta, có nghĩa là *trong mối tương quan* với nhận thức của chúng ta; nhưng tự hiện hữu một cách độc lập. Chỉ có cái đó mới thực hữu (sat; real) trong chính nó, mà không cần đến bất kỳ vật nào để được là nó. Trái lại, *cái nằm trong mối tương quan* với hoạt động nhận thức của chúng ta là trình hiện (prātibhāsika); toàn thể sự hiện hữu đến cùng tận của nó đều nằm trong mối tương quan này.

Theo tiêu chuẩn này, chỉ có Hiện hữu (Being) là Thuần túy (Pure), có nghĩa là bất biến (changeless), phổ quát (universal), có nghĩa là không bị biến đổi trở thành tướng riêng và tự chủ (self-evident; unrelated), tức là không bị chi phối bởi các mối liên hệ—thì mới là thực hữu; chỉ như thế mới là đối tượng chân thực của nhận thức. Đó là Tuyệt đối, là Brahman. Pháp biến dịch (trở thành; becoming) là pháp hữu vi; không phải là tồn tại trong chính nó. Vì là pháp đặc thù nên nó phải liên hệ với các pháp đặc thù, nên đối lập với các pháp khác. Tính chất tự chứng (svayamprakāśa) là không cần đến một thứ gì khác mới được hiển nhiên; nó hiển bày tức thì mà không cần đến hoạt động nhận thức (avedya, yet, aparokṣa). Sự cân nhắc về không gian đã ngăn sự phân tích hàm ý của những gợi ý này ở đây.

Triết học Phê-đàn-đa (Vedānta) phân tích kinh nghiệm từ quan điểm nhận thức; vật-tự-thân (sanmātra, Brahman) là tất cả những gì tồn tại; còn hoạt động nhận thức chỉ có chức năng khai mở mà thôi. Những gì không tồn tại tự chính nó, mà phải qua *nhận thức sở tri (being known)* đều chỉ là trình hiện, như ‘dây thừng-con rắn’ trong kho tàng ví dụ. Trong chiều hướng nhận thức luận

(epistemological), triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) có thể được xem là thực tại luận; bởi vì nó chủ trương thực tại tính của vật giả định, tức vật-tự-thân (thing-in-itself). Chính xác hơn, nên xem triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) là một loại Thực tại luận phê phán hay Thực tại luận siêu nghiệm; vì, đối lập với Thực tại luận (realism) ngây thơ, triết học Phệ-đàn-đa cho thấy rằng đối tượng chân thực của nhận thức là siêu việt kinh nghiệm thường nghiệm, và những gì chúng ta biết được qua thường nghiệm chỉ là trình hiện của thực tại, chứ tự thân nó không phải là thực tại. Triết học Phệ-đàn-đa liên hệ mật thiết với triết học Kant và Trung quán hơn là với Duy tâm luận (idealism).

Mặt khác, lập trường Duy tâm luận của Duy thức xem hoạt động nhận thức hay thức (consciousness) là thực hữu duy nhất, và khách thể là sự phóng chiếu, được tạo ra từ thức. Mặc dù Du-già hành tông (Yogācāra) dùng các thuật ngữ như trí (jñāna), thức (vijñāna), duy thức (vijñāpti), tâm (citta), tự chứng (svasamvedana), v.v..., thực ra cũng để chỉ cho những *hoạt động sáng tạo (creative act)* hay *ý chí (will)*. Thức trong Duy thức tông thực ra là hoạt động thuần túy (Pure act); *thuần túy* là vì nó không bị chi phối bởi bất cứ điều gì ngoài nó về mặt ý nghĩa tồn tại và chức năng; hoạt động, vì nó không phải là một Hữu thể thụ động như Brahman trong triết học Phệ-đàn-đa, mà là một thực thể từ hoạt động sáng tạo không ngừng. Khách thể chỉ là một *cái khác (idam)*, được phóng chiếu từ chính từ sự sáng tạo của thức. Sự phóng chiếu sáng tạo này dĩ nhiên không phải là mang tính chất thường nghiệm, mà là siêu nghiệm; đó là hoạt động của một chủ thể tính sâu kín hơn. Khách thể, do được phóng chiếu từ ý lực của thức, nên chỉ tồn tại *trong thức và thông qua thức*, không có gì tách biệt khỏi điều đó. Đây là Duy tâm luận (idealism) *xuất sắc*, và Duy thức là trường

phái Duy tâm luận<sup>1</sup> chân chính duy nhất ở Ấn Độ. Thức là Vũ trụ (Cosmic), là Ý chí phi nhân cách (Impersonal will), tự thể hiện chính nó thông qua phóng chiếu và phản hồi hiện tượng trong thế giới khách quan. Đề phân tích ảo tưởng, Du-già hành tông (Yogācāra) chọn lựa, những trường hợp như đối tượng trong mơ, nơi mà hành vi sáng tạo chiếm ưu thế; Phệ-đàn-đa (Vedānta) chọn nơi mà Hữu thể (Being) chiếm ưu thế. Mỗi hệ thống đều phân tích ảo tưởng và những kinh nghiệm với thiên hướng tri thức hay Ý chí. Thức tại đối với Phệ-đàn-đa, là Hữu thể (Being) là trình hiện đối với Duy thức và ngược lại.

Song song với Duy thức, ở phương Tây là hệ thống triết học của Fichte hay Hegel, cả hai đều quan niệm Tự ngã thuần túy (Pure Ego), đối với Fichte, và Lý tính (Reason), đối với triết học Hegel—là tự lập tự tồn (self-legislative),<sup>2</sup> bao hàm và sáng tạo cả hai phạm trù và những đối tượng nằm trong tác dụng của phạm trù đó. Điểm khác nhau giữa triết học Hegel và Duy thức là, Tuyệt đối trong triết học Hegel là Tư tưởng hay Lý tính (Reason), do vậy có tính nhị nguyên đối lập; Tuyệt đối của Duy thức thì siêu việt Lý tính và phi nhị nguyên (advaya; non-dual). Có thêm điểm khác biệt nữa là triết học Hegel vận dụng luận lý biện chứng pháp để rút ra những phạm trù, trong khi Duy thức dùng phân tích tâm lý học (psychological) để phơi bày ba tầng ý thức hoạt động hỗ tương với nhau để phát huy tác dụng của chúng.

### III. QUAN ĐIỂM CỦA TRUNG QUÁN VÀ DUY THỨC

---

<sup>1</sup> Phát biểu này cần được điều chỉnh đến mức độ Tuyệt đối Tự tại thiên (Īśvarādvaita) cũng là một Duy tâm luận Tuyệt đối (Absolute idealism), vì Tự tại thiên (Īśvara) được quan niệm như là một ý lực (Will, Śakti; Kriyā) hơn là Tri thức hay Hữu thể. Vài khuynh hướng Duy tâm luận (idealism) cũng đã được đưa vào Phệ-đàn-đa (Vedānta), như học thuyết về *dr̥ṣṭiśr̥ṣṭivāda*, đối thủ chính là tác giả của *Vedānta Siddhānta Muktāvalī*.

<sup>2</sup>\* Hán: 自立自存

Việc Trung quán phê phán<sup>1</sup> Duy thức đã gây chú ý đến sự khác biệt giữa hai hệ thống. Duy thức lập luận rằng ý thức có thể tự tồn tại mà không cần đến đối tượng khách quan, như đã được thừa nhận trong trạng thái giác mơ hoặc trong ảo tưởng. Có thể xem ý thức làm phát sinh những nội dung trạng thái khác nhau từ năng lực nội tại (svasakti) của chính nó;<sup>2</sup> đó là tự quyết định tính, và chịu sự chi phối bởi những quy luật phát triển riêng của nó; đó là sự sáng tạo của đối tượng khách quan. Lại nữa, Thức là tự chiếu (self-luminous), tự tri (svasāmvittiḥ; self-known), như một ngọn đèn.

Trong tiến trình phê phán gay gắt những luận điểm trên, cả Nguyệt Xứng (Candrakīrti) và Tịch Thiên (Śānti Deva) đều phá đổ lập trường của Duy thức. Phê phán chính yếu là, nếu không có đối tượng sở tri khách quan,<sup>3</sup> thì thức năng tri không hoạt động được; nếu đối tượng sở tri khách quan đã không thực hữu, như các luận sư chủ trương, thì rất ráo điều gì được nhận biết?<sup>4</sup> Tâm (citta) là rỗng không, nó không thể nhận thức chính nó. Nó phải tác động trên một cái gì đó; một hình thức đơn thuần không thể nào tạo nên nội dung được. ‘Ngay cả con dao sắc bén nhất cũng không thể cắt được chính nó; đầu ngón tay cũng không thể nào chạm được chính nó. Tâm không thể nào tự biết chính nó.’<sup>5</sup> Làm thế nào để một

---

<sup>1</sup> Xem MKV, pp. 61 ff; pp. 274-5, MA, VI, 45 ff. (pp. 40-64) BCA. pp. 389 ff; 408 ff. 525 ff.

Long Thụ và Thánh Thiên (Ārya Deva) không phê phán Duy thức, vì nó chưa được hình thành vào thời điểm đó. Nhưng có điều chắc chắn là Trung quán thừa nhận sự phê phán Duy thức của Nguyệt Xứng (Candrakīrti) và Tịch Thiên (Śānti Deva).

<sup>2</sup> yathā tarangā mahato'mburāṣeḥ? samīranapreraṇay odbhavanti; tathā-layākhyād api sarvabījād vijñānamātram bhavati svasakṭeḥ. MA. VI, 46.

<sup>3</sup> saṃkṣepato jñeyam asad yathaiḥ, na dhīrapīṭy artham imaṃ hy avehi. jñeyasvabhāvo yathā nāsti tathā jñeyākāradhīr api svātmato'nutpannā veditavyā... tasmād vijñānavastuvādāpasmāragrhitō bāhyaviṣayā-pavādi ayaṃ kasmād ātmaprapāte na patiṣyati. MA. VI, pp. 58-9.

<sup>4</sup> BCA. p. 390: yadā māyaiva te nāsti, tadā kim upalabhyate.

<sup>5</sup> Xem MKV, pp. 61 ff. MA, pp. 59 ff. BCA. pp. 391 ff. về phê phán của Trung quán về thuyết *Tự chứng phần* (svasāmvitti).

pháp cùng lúc vừa là năng tri vừa là sở tri, mà không tự phân hai? Nếu pháp đó được nhận biết bởi một hành vi nhận thức khác, thì hành vi nhận thức đó lại được nhận biết bởi một hành vi nhận thức khác nữa, việc đó sẽ dẫn đến phép đệ quy vô cùng (regress ad infinitum).

Như một số kinh luận cho rằng thực tại tính duy nhất của thức đã được Đức Phật nói ra như bước một chuẩn bị<sup>1</sup> cho học thuyết tánh không (śūnyatā), mà không làm khiếp sợ những tâm hồn yếu đuối. Đó là kinh bất liễu nghĩa (neyārtha) chứ không phải là kinh liễu nghĩa (nītārtha; ultimate teaching). Duy thức thừa nhận sự hiện hữu của các thức (vijñāna) và phủ nhận sự hiện hữu của các pháp khác, do vậy, không thể xem đó là sự phủ nhận cả hai lập trường ‘có’ và ‘không’<sup>2</sup> vốn đích thực là lập trường trung đạo (madhyamā-pratipad; middle position) của Đức Phật. Chỉ có hệ thống Trung quán mới tương ứng với lập trường này.

Phê phán của Trung quán về Duy thức gọi cho chúng ta sự bác bỏ Duy tâm luận (idealism) của Kant rất nhiều lần<sup>3</sup> trong *Phê phán Lý tính thuần túy (Critique)*. Cả Trung quán lẫn Kant đều phủ nhận rõ ràng rằng chúng ta vẫn có thể tự biết mình mà không cần đến nhận thức sự vật khách quan; riêng các phạm trù hay thậm chí ‘cái Ta’ siêu việt (Transcendental ‘I’) là hoàn toàn rỗng không. Về sự vật trong thế giới thường nghiệm, thậm chí chúng cũng sẵn sàng để thừa nhận cách nhìn của thực tại luận. cả hai đều chủ trương rằng Duy tâm luận (idealism) làm đảo lộn cách nhận thức thông thường về hiện hữu khách quan, mà không bù đắp một phương thức hữu hiệu nào. Quan điểm triết học Kant hay Trung quán có thể được đánh giá là Duy tâm siêu nghiệm luận (Transcendental idealism)<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> MKV. p. 276; BCAP. p. 406.

<sup>2</sup> MKV. p. 275.

<sup>3</sup>Trong những tác phẩm phê phán của Kant, chúng ta thấy không ít hơn 7 lần với những phát biểu khác nhau của ông, phủ nhận Duy tâm luận (idealism). Kemp Smith—*A Comment to the Critique*, p. 298.

<sup>4</sup>\*Hán: siêu việt quan niệm luận 超越觀念論

hay Duy tâm luận phê phán (Critical Idealism)<sup>1</sup> thừa nhận thực tại tính thường nghiệm của sự vật (cả khách thể sở tri và chủ thể năng tri) lẫn phi thực tại tính siêu nghiệm hay phi thực tại tính tuyệt đối. Vì tồn tại hỗ tương nên không có chủ thể thuần túy hay khách thể thuần túy (thing-in-itself, sense-datum) nào thực hữu một cách vô điều kiện. Đây là một dạng Tuyệt đối luận mới, không phải là Tuyệt đối luận của Hoạt động nhận thức thuần túy (Pure Cognising Act) không cần đối tượng của Duy thức, cũng không phải là Tuyệt đối luận của Khách thể (Hiện hữu) thuần túy, siêu việt mọi hình thái trung gian của tư duy (Brahman của triết học Phệ-đàn-đa. Phê phán phản tỉnh (Reflective criticism) hay Biện chứng pháp ý thức (Dialectical consciousness)<sup>2</sup> tự thân chính là Tuyệt đối.

Phê phán của Duy thức về Trung quán là cách giải thích tánh không (śūnyatā) quá cực đoan và không có cơ sở. Tánh không (śūnyatā) chẳng phải là phủ định tất cả, mà là phủ định tính nhị nguyên giữa chủ thể và đối tượng trong sự vật. Cái đó, *noi mà* đạt đến phủ định nhị nguyên (dvaya-śūnyatā), *vẫn hiện hữu*; và nó là vật-tự-thân-tức cái Tuyệt đối. Định thức là:

‘Cấu trúc ý niệm (constructive ideation),<sup>3</sup> tức hư vọng phân biệt (abhūta-parikalpaḥ) là thực hữu. Tuy nhiên, Vô thực thể (Non-substantiality) tức tánh không (śūnyatā) thì tồn tại trong đó. Cũng trong Vô thực thể (non-substantiality) này mà Cấu trúc ý niệm được lập.’<sup>4</sup> Thuật ngữ hư vọng phân biệt (abhūta-parikalpaḥ) có nghĩa không phải là bản thân ý niệm sai lầm là tất cả hiện tượng, mà là *nền tảng* của hư vọng phân biệt (abhūtasya parikalpo

---

<sup>1</sup> \*Hán: phê phán quan niệm luận 批判觀念論.

‘Do vậy, triết gia Duy tâm siêu nghiệm luận (Transcendental idealism) là triết gia Thực tại thường nghiệm luận, cho phép đối với vật thể như là trình hiện, là thực tại tính không cho phép nhận biết qua suy luận mà chỉ có thể được nhận biết trực tiếp.’ *Critique*, p. 347.

Tham khảo: yathādr̥ṣṭam śrutam jñātam naiveha pratiśiddhyate. BCA, p. 404.

<sup>2</sup>\*Hán: biện chứng tâm thức 辯證心識

<sup>3</sup>\*Hán: cấu tác tính đích quan niệm tác dụng 構作性的觀念作用.

<sup>4</sup> MVBT. p. 9.

*yasmin*). Hư vọng phân biệt này là dòng lực ý thức siêu nghiệm vốn tạo ra từ chính nó vô số hiện tượng, bản thể, tức tự ngã (*ātman*), các yếu tố, tức pháp (*dharma*), hay đúng hơn là tạo ra chủ thể, khách thể, v.v... Mọi liên hệ đều nằm trong đó, chứ không phải nằm giữa nó và cái gì khác nằm bên ngoài nó. Cấu trúc ý niệm tạo nên hiện tượng giới của mối tương quan chủ thể-đối tượng, vì nguyên do đó, chúng không thể nào hiện hữu độc lập. Thế giới được cấu trúc bằng mối tương quan chủ thể-đối tượng thì phi thực; nhưng điều đó không làm cho hư vọng phân biệt là phi thực; bởi vì, đó là nền tảng cho nhị nguyên phi thực chủ thể-đối tượng này.<sup>1</sup> Tuy nhiên, là phi khái niệm. Nếu nó là đối tượng của ý niệm, thì nó cũng phi thực như những đối tượng chất chồng, tức biến kế sở chấp (*parikalpita*) khác. Nó chỉ được nhận ra bằng trí xuất thế gian (*lokottara*) hay trí bất nhị.

Theo một ý nghĩa nào đó, có sự khác biệt giữa hư vọng phân biệt và Tuyệt đối tức Viên thành thật tánh (*pariniṣpanna*), và Tuyệt đối là hoàn toàn siêu việt nhị nguyên tính; trong khi hư vọng phân biệt chịu sự chi phối và áp đặt của nhị nguyên. Trong một nghĩa khác, cả hai đều là đồng nhất; bởi vì, Viên thành thật tánh tức Tuyệt đối chẳng gì khác hơn là hư vọng phân biệt<sup>2</sup> đã thoát hẳn nhị nguyên tính bất thực ảnh hưởng trong nó. Thế nên mối tương quan giữa Tuyệt đối và hiện tượng là vừa siêu việt vừa nội tại (*anya, ananya*).

Quan niệm trên của Duy thức đã chín muồi sau khi thông qua phê phán lập trường Trung quán và các nhà Thực tại luận (*realism*). Duy thức tự mình tỏ ra là Tuyệt đối luận của Thức như là Hành vi thuần túy (*Pure act*), cấu trúc một cách Tuyệt đối nhị nguyên tính của mối quan hệ chủ thể-đối tượng. Ngược lại, Phạm (*Brahman*) là Hiện hữu thụ động (thuần túy), thoát khỏi mọi dị biệt. Phạm (*Brahman*) không tạo thành, mà sự tạo thành chỉ khả thi trong nền

---

<sup>1</sup> na khalv abhūtaparikalpo'pi na bhavati. yathā rajjuḥ sūnya sarpatvabhā-vena tatsvabhāvatvābhāvāt sarvakālaṃ sūnya na tu rajjusvabhāvena, tatthehāpi. . .yac chūnyam tasya sadbhāvād, yena sūnyam tasya tatrābhāvāt. MVBT.pp. 12-13.

<sup>2</sup> MVBT. p. 40 *Triṃsikā*: 'niṣpannas tasya pūrvēna sadā rahitatā tu yā: 21-22, ata eva sa naivānyo ninanyaḥ paratantrataḥ



tảng thụ động của Phạm (Brahman) tức sở y (adhiṣṭhāna), vì Phạm (Brahman) tự để nó bị áp đặt. Đối với triết học Phê-đàn-đa, hoạt động, vốn chỉ có thể đạt được qua giới hạn (sopādhikam kartṛtvam) giả lập một Hiện hữu thuần túy vô hạn, vô sai biệt. Luận lý nằm đằng sau điều này là, mọi dị biệt đều giả lập tính đồng nhất, mà không có chiều ngược lại (abheda-pūrvako hi bhedaḥ). Trong triết học Phê-đàn-đa, Hoạt động thuần túy được thể hiện trong Tự tại chủ (Īśvara) là phạm trù của một trật tự bậc thấp hơn, thuộc về hiện tượng, dù không phải là thường nghiệm. Thế nên đối với triết học Phê-đàn-đa, Ý niệm thuần túy (Pure ideation) tức hư vọng phân biệt của Duy thức là tác động qua vô minh; còn Tuyệt đối, là nền tảng của nó, thì siêu việt Hoạt động. Tuy nhiên, đối với Duy thức, Tuyệt đối trong triết học Phê-đàn-đa, Brahman như là Vật-tự-thân thuần túy không chỉ trình hiện như là cấu trúc ban sơ (primordial construct) của Ý niệm.

Kết luận, Tuyệt đối và Vô minh của hai trường phái triết học có thể hoán đổi cho nhau.

Đối với Trung quán, thì cả Vật-tự-thân (sanmātra của triết học Phê-đàn-đa) và Cấu trúc ý niệm (hư vọng phân biệt của Duy thức) là tương quan lẫn nhau; chúng ta không thể có cái này mà không có cái kia. Do cả hai đều là duyên sinh (prāṭītya-samutpanna), do thế nên là Không (śūnya). Do đó, Trung quán không do dự khi xem cả vật-tự-thân và các phạm trù Lý tính thuần túy đều là phân biệt (vikalpa), là cấu trúc của khái niệm. Phân biệt (vikalpa) tức tục đế (saṃvṛti), là chướng ngại trực giác vốn là Thực tại trong hệ thống triết học Trung quán. Thế nên có thể thấy rằng phi đối đãi, vô vi, trực tiếp (Trực giác thuần túy) chính là mũi nhọn của cả Tư duy và Hiện tượng (Hành động và Hữu thể). Trong ý nghĩa này, tánh không (śūnyatā) hay Bát-nhã có thể được xem là hình thái mang tính phổ quát hơn của Tuyệt đối hơn là của Hiện hữu thuần túy hay Ý niệm thuần túy (Pure ideation).

#### IV. HÌNH THÁI CHUNG CHO TẤT CẢ TUYỆT ĐỐI LUẬN

Các Tuyệt đối luận của Trung quán, Duy thức, và Phệ-đàn-đa (Vedānta) đều phô bày những nét chung về hình thức; chỉ khác nhau trong phương thức tiếp cận, và có thể khác nhau về mặt thực thể mà chúng đồng nhất với Tuyệt đối. Trong tình trạng thực tế của Tuyệt đối, chúng có thể là đồng nhất; ít nhất là chúng ta không có cách nào khẳng định sự khác biệt của chúng; im lặng là ngôn ngữ chính đáng nhất. Tâm điểm vòng tròn có thể đạt đến từ ngoại vi bằng bất kỳ bán kính nào; do không đến được tâm điểm, người ta phải nhận một bán kính khác để có thể cảm nhận chân thật rằng mình đang ở trên con đường chắc thật đến tâm điểm và người khác thì không thể. Bởi vì, mỗi người nhiệt tâm đều có thể thấy được tâm điểm lơ mờ phía trước mình; nhưng anh ta không thể, do bản chất định kiến, thấy được rằng người khác cũng có thể đến được tâm điểm bằng những cách thức riêng của họ.

Trong tất cả các hệ thống, Tuyệt đối là siêu việt, hoàn toàn thoát khỏi định tính thường nghiệm, như *phi pháp* (nirdharmaka), *không* (sūnya). Tuyệt đối còn là nội tại, là thực tại tính của trình hiện. Tuyệt đối chính là hiện tượng trong hình thức của bản thể. Từ đó, Tuyệt đối chỉ có thể thực chứng được qua trực giác phi thường nghiệm, được gọi bằng nhiều tên khác nhau, Bất-nhã ba-la-mật-đa, trí xuất thế gian (lokottara jñāna) và cảm thọ hiện tiền (aparokṣānubhūti).<sup>1</sup> Bản chất của kinh nghiệm này nhận thức không do suy luận, là nhận thức trực tiếp và bất khả phân; ở đây bản thể và tồn tại là đồng thời. Hơn nữa, các Tuyệt đối luận đều nhất trí về bản chất và trạng thái của hiện tượng giới vốn là trình hiện. Phát xuất bởi tính phi thường nghiệm từ vô thủy vô minh, trình hiện đó có thể bị phủ nhận hoàn toàn bởi nhận thức đúng đắn về Tuyệt đối.

Bản chất của vô minh và định hướng của nó đến Tuyệt đối là khác nhau trong mỗi hệ thống. Mỗi Tuyệt đối luận thực sự đều là Phi nhị nguyên luận (advaita/advayavādā) hay Bất nhị luận (non-

---

<sup>1</sup>\* Hán: hiện tiền cảm thọ 現前感受; thuật ngữ trong triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta).

dualism); chúng không thiết lập Tuyệt đối, mà chỉ phủ nhận nhị nguyên, xem nó là ảo tưởng. Và sự phủ nhận này được thực hiện qua biện chứng pháp, chứ không phải trên nền tảng những luận điểm tích cực. Ngược lại, *cái đó*, nhờ nó mà nền tảng trên đó Tuyệt đối được thiết lập sẽ nổi bật như là thực tại tính khác nữa. Điều bị phủ nhận như là ảo tưởng lại khác nhau trong từng hệ thống:

✧ Trung quán phủ nhận khuynh hướng khái niệm hóa tức phân biệt (vikalpa) hay quan niệm (dṛṣṭi); bởi vì, cái hư vọng hóa thực tại tính chính là Trực giác Bát-nhã.

✧ Duy thức phủ nhận tính khách quan; vì điều này làm cho Duy thức có vẻ bị ảnh hưởng bởi nhị nguyên tính của chủ thể-đối tượng.

✧ Triết học Phệ-đàn-đa phủ nhận tính dị biệt (bheda); thực tại là Phổ quát và Đồng nhất.

Trong nội hàm mọi Tuyệt đối luận đều phải định hình sự phân biệt giữa Thực tại (Reality) và Trình hiện (Appearance), giữa Nhị đế (chân đế và tục đế). Kinh điển cũng được giải thích trên nền tảng này—liễu nghĩa (nitārtha; para) và bất liễu nghĩa (neyārtha; apara). Giáo nghĩa trong Phệ-đàn-đa về ba ‘chân lý’ và sự thừa nhận về thể tục pháp (prātibhāsika) là tất yếu, bởi thực thể là trước hết, nó phân tích ảo tưởng thường nghiệm (ảo tưởng bị loại trừ ngay trong kinh nghiệm thường ngày của chúng ta), và áp dụng phân tích này theo cách loại suy vào thế giới vọng tưởng. Quan điểm của Duy thức là tương tự. Tuy nhiên,, Trung quán lại trực tiếp đề xuất về thế giới hư vọng như được trình bày trong mâu thuẫn triết học và các quan điểm. Trung quán quan tâm đến điều mà triết học Kant gọi là Ảo tưởng siêu nghiệm (Transcendental illusion).

Tất cả đều nhất trí trong lý tưởng tu tập tâm linh. Đó là chỉ có trí huệ Bát-nhã (prajñā) hay là Phạm trí (brahmajñāna) mới giải thoát được cho chúng ta, còn các yếu tố khác chỉ là phụ trợ cho điều này. Trạng thái giải thoát (mukti) hay niết-bàn (nirvāna) là hoàn

toàn đồng nhất với Tuyệt đối.

## V. NHỮNG PHƯƠNG THỨC KHÁC NHAU CỦA TUYỆT ĐỐI VÀ HÀM Ý CỦA NÓ

Những khác nhau của các Tuyệt đối luận, ít nhất là phương thức tiếp cận, là điều không nên bỏ qua. Mỗi Tuyệt đối luận có thể được hiểu như là phương thức phán đoán phủ định, là phủ định ảo tưởng. Có sự khác nhau về các ảo tưởng mà các Tuyệt đối luận làm khởi điểm, và lập trường từ đó chúng phủ nhận ảo tưởng. Bằng hàm ý, điều này đưa đến sự dị biệt trong cách thức liên hệ giữa thực tại và trình hiện được quan niệm trong mỗi hệ thống.

1. Triết học Phê-đàn-đa và Duy thức khởi điểm bằng ảo tưởng thường nghiệm, như ví dụ ‘dây thừng-con rắn’ hay vật trong giấc mơ, và mở rộng phân tích mang tính loại suy này về thế giới ảo tưởng áp đặt lên thực tại. Triết học Phê-đàn-đa phân tích ảo tưởng từ lập trường nhận thức; ảo tưởng do ở nhận định tính chất sai lầm, do nhầm lẫn cái giả định là cái gì đó khác; ‘cái này’—vốn được giả định—bị hiểu nhầm là ‘con rắn’. Cho dù có bị nhầm lẫn đi nữa, ‘cái này’ vẫn phải tồn tại ở đó như là nền tảng, độc lập với nhận thức chúng ta. Tuy nhiên, ‘con rắn’ cũng đã cạn nguồn trong chính mối quan hệ với nhận thức, và do vậy, nó chỉ là trình hiện (appearance; *prātibhāsika*).

Duy thức phân tích ảo tưởng từ góc độ đối lập, bởi vì đối với Duy thức, sự vật giả định là trình hiện, và chỉ có ý thức do tác dụng của ý niệm mới là thực hữu. Trình hiện của các pháp—tức ‘cái này’ độc lập với hoạt động của nhận thức—là bị phủ định; và bản chất chân thật của trình hiện là đồng nhất với thức phóng chiếu thì được tái lập.

Trong cả hai hệ thống triết học Phê-đàn-đa và Duy thức, việc phân tích về ảo tưởng thường nghiệm được mở rộng ra đến thế giới hiện tượng bằng phép loại suy. Nhưng điều gì sẽ báo cho ta biết rằng thế giới hiện tượng tự thân là hư ảo? Bởi vì, ở đây dĩ nhiên là

chúng ta không có kinh nghiệm phủ định thực sự để minh xác cho lập trường này, như chúng ta đã có trong ví dụ ảo tưởng thường nghiệm. Ảo tưởng thường nghiệm (với hình thức ‘đây là con rắn’) tự thân nó không tất yếu có tính phổ quát với tất cả hiện tượng. Vấn đề là phải tự trình bày chính nó trọn vẹn trong tính phổ quát của thế giới. Do đó, cả triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức đều thực hiện theo mô thức nhận thức siêu luận lý (extra-logical): triết học Phệ-đàn-đa chủ trương thế giới hư ảo từ khái thị (śruti), tuyên bố chỉ có tự ngã (ātman) hay phạm (Brahman) là thực tại; Du-già hành tông (Yogācāra) y cứ vào trạng thái thoát lạc khi nhập định, trong đó đối tượng đều xả ly ý thức là thực tại duy nhất. Điều này được xem là quy phạm để phán đoán hiện tượng giới.<sup>1</sup>

Nhưng cả hai hệ thống triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức đều mang yếu tố giáo điều trong tiến trình của nó cũng như gián tiếp; ban đầu là phân tích ảo tưởng thường nghiệm, và rồi mở rộng phép loại suy đến thế giới ảo tưởng. Cả triết học Phệ-đàn-đa và Duy thức vẫn đưa ra cấu trúc siêu hình học.

Trung quán khởi đầu, không phải bằng ảo tưởng thường nghiệm, mà với ảo tưởng siêu nghiệm, như được phô bày trong xung đột không thể tránh khỏi của các lập trường và triết học đối kháng. Tự thân Trung quán tập trung chủ yếu vào những *quan điểm* về thực tại; chỉ quan tâm đến hiện tượng và thực tại một cách gián tiếp; vì các quan điểm bị phê phán là quan điểm về thực tại. Chỉ duy có phương pháp tiếp cận cận của Trung quán là thuộc về phê phán đầy kinh nghiệm. Biện chứng pháp hay phê phán tự thân là triết học; trong khi biện chứng pháp của Phệ-đàn-đa và Duy thức lại được dùng để phục vụ cho triết học.

2. Cái gì bị phủ định? Nếu hình thức của ảo tưởng được xác định là: ‘Cái này là con rắn,’ thì sự phủ định hay ý thức loại bỏ vẫn có hình thức ‘Cái này không phải là con rắn.’ Đối với Phệ-đàn-đa (Vedānta) thì cái ‘*không phải*’ được áp dụng cho ‘con rắn.’ ‘Cái này *không phải là con rắn*’ có nghĩa là ‘Cái này’ là thực hữu, nhưng tính chất ‘con rắn’ được gán thêm vào là hư vọng. Đối với

---

<sup>1</sup> Xem lại Chương VI, mục 5.

Duy thức, thì cái ‘không’ được áp dụng cho ‘Cái này.’ ‘Con rắn không phải là cái này,’ có nghĩa là ‘con rắn’ không ở ngoài đó như là ‘Cái này,’ như là đối tượng độc lập với tác dụng phóng chiếu bằng ý niệm của Thức, mà đồng nhất với Thức. ‘Cái này’ (giả định, đang hiện hữu) là thực hữu đối với triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta), và ‘con rắn’ vật phóng chiếu theo tương tượng là trình hiện; đối với Duy thức thì ngược lại: ‘Cái này’ là tha vật, độc lập với thức, chính là trình hiện; và ‘con rắn’ là thực hữu, là phương thức của cấu trúc ý niệm. Tuy nhiên, cả hai đều có chung đặc điểm này. Từ bối cảnh của ảo tưởng, cả hai đều phủ nhận cùng một khía cạnh-trình hiện (‘con rắn’ của Phệ-đàn-đa và ‘Cái này’ của Duy thức); là hoàn toàn hư vọng, phi thực hữu (svarūpato mithyā, parikalpita).<sup>1</sup> Tuy nhiên, cả hai đều cứu vãn và phục hồi phần khác, đó là thực hữu (‘Cái này’ của triết học Phệ-đàn-đa và ‘con rắn’ trong triết học Duy thức); chỉ mỗi liên hệ với trình hiện là hư vọng (saṃsargato mithyā); dòng ý thức (stream of consciousness) hay y tha khởi tánh (paratantra) là hư vọng trong mức độ ta áp đặt thuộc tính cho sự vật khách quan (tức biến kế sở chấp; parikalpita), nhưng tự thân nó là đồng nhất với Viên thành thật tánh (pariniṣpanna) tức Tuyệt đối.

Trên phương diện Luận lý, phân tích trên có nghĩa là dù các mối liên hệ có thể là hư vọng, nhưng cả hai thuật ngữ đều không hư vọng, mà chỉ có một; chỉ có thuật ngữ là Tuyệt đối hay phi liên hệ. Định thức chung là: hai thuật ngữ duy trì một mối quan hệ không cùng trật tự, một thuật ngữ ở cao hơn và một thuật ngữ ở thấp hơn, hai thuật ngữ không tùy thuộc nhau mà cũng không độc lập nhau; mỗi quan hệ đó không ‘ở trong’ mà cũng không ‘ở ngoài’ nhau. Nếu quan hệ hỗ tương, thì chúng ta không thể nào phân biệt được giữa hai thuật ngữ; vì tất yếu chúng bao hàm lẫn nhau đến mức cái này không thể tồn tại nếu không có cái kia trong bất kỳ lúc nào. Thậm chí chúng ta không thể nói rằng có hai thuật ngữ, vì thiếu cơ

---

<sup>1</sup> yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate; parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate. *Trīmsikā* 20. prathamam lakṣaṇaṇaiva niḥsvabhāvā . . . *Ibid.* 23, ataś ca svarūpābhāvāt khapuṣpavat svarūpenaiva niḥsvabhāvah. *Ibid.* p.41

sở phân biệt. Nếu hỗ tương tùy thuộc, thì không có cơ sở liên hệ; mỗi thuật ngữ là một tự ngã, một vũ trụ độc lập như nó đang là, Để thoát khỏi song đề này, chúng ta phải nhận một thuật ngữ là nền tảng, thế nên mới có thể tồn tại tách biệt đối với thuật ngữ kia; trong khi thuật ngữ kia không thể làm như vậy nên bị phụ thuộc. Một thuật ngữ, ở cấp độ cao hơn thì không bị cạn kiệt trong mối quan hệ; mà còn tồn tại siêu việt hay không hàm ẩn (non-implicatory), vốn là bản chất của chính nó; Tuy nhiên, thuật ngữ kia, hoàn toàn cạn kiệt trong mối quan hệ, và không thể tồn tại một cách độc lập.

Đối với phủ định của Trung quán về cả ‘*Cái này*’ và ‘*con rấn*’ : ‘*Cái này*’ không phải là ‘*con rấn*.’ ‘*Cái này*’ không thể hiện hữu bên ngoài ‘*con rấn*,’ vì chúng ta biết ‘*Cái này*’ chỉ đồng nhất với ‘*con rấn*’ (vị ngữ) chứ không phải độc lập; ‘*con rấn*’ cũng chỉ có thể tồn tại khi đồng nhất với ‘*Cái này*’ (chủ thể, nền tảng). Chúng tương quan lẫn nhau, và điều này tạo nên hư vọng. Chẳng phải cấu trúc ý niệm của Duy thức, cũng chẳng phải Hiện hữu thuần túy của Phệ-đàn-đa được cho phép, như là nền tảng Thụ động, để áp đặt lên những thuộc tính được cho là thực hữu đối với Trung quán. Bởi vì, cái gì có thể cho chúng ta biết được cái này hay cái kia là thực hữu. Chẳng phải là ngữ cảnh của chính cái hư vọng; bởi vì có trong mỗi quan hệ với cái khác (‘*Cái này*’ được biết khi trong mỗi quan hệ với ‘*con rấn*’, và ngược lại). Và nếu chúng ta đem đến cho phân tích ảo tưởng một tri thức siêu triết học về thực tại, thì đó sẽ là một giả định mang tính giáo điều. Các Luận sư Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức có thể chỉ ra rằng sự phán định có thể nằm ngay trong sự kiện ảo tưởng không thể giải thích được về hư vọng, ngoại trừ thừa nhận ‘*Cái này*’ là thực hữu và ‘*con rấn*’ là hư vọng

hay ngược lại.<sup>1</sup> Tuy nhiên, các Luận sư Trung quán trả lời rằng trong trường hợp đó, chỉ có một cách duy nhất để giải thích hư vọng; dĩ nhiên Phệ-đàn-đa phân tích hư vọng với thiên kiến tri thức là Duy thức giải thích với thiên kiến ý chí (will-bias). Chẳng lẽ họ không chọn ra được trong số vài phương thức giải thích khả dĩ một cách giải thích chân thực hay sao? Hư vọng trong ngữ cảnh, tự thân nó không phơi mở yếu tính nội tại trong tâm trí; nhưng nếu chúng ta đến với yếu tính đó bằng thành kiến, thì sự giải thích đó có thể được minh định. Nhưng không có gì có thể minh định cho chính thiên kiến ban đầu đó. Điều này có nghĩa là ngay cả trong khi giải thích ảo tưởng, chúng ta vẫn còn lý thuyết hóa, vẫn đắm mình trong tư biện. Trái lại Ảo tưởng tự cho thấy cả hai thuật ngữ ('cái này' và 'con rắn') đều hỗ tương tồn tại, phụ thuộc lẫn nhau.

Có thể tìm ra điều gì từ mối quan hệ hỗ tương giữa hai thuật ngữ? Chắc chắn không phải là hai khoảng thời gian rất ngắn (moments);

---

<sup>1</sup> Như đã chỉ ra, vọng tưởng đối với các Luận sư Phệ-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức là sự đồng nhất sai lầm về những thực thể thuộc về hay trật tự khác nhau – một là thực hữu và cái kia thì phi thực (satyāṅte mithunī-krtya). Có thể cả hai đều đã nghiên cứu rất kỹ lập luận của Trung quán về trạng thái bình đẳng của 'dây thừng' và 'con rắn,' trong ngữ cảnh xem vọng tưởng là đối lập với các sự kiện. Cả hai đều có thể đi xa hơn khi chỉ ra rằng chức năng của biện chứng pháp Trung quán là nằm trong thời kỳ sơ khai; đó là làm cho thấy rõ bản chất của ảo tưởng siêu nghiệm. Ảo tưởng này được cấu thành như thế nào, những thành tố nào cần thiết để tạo ra nó, v.v... là những vấn đề cần phải phân tích kinh nghiệm thực tế; do đó, phê phán biện chứng pháp là không phù hợp. Đó là cách để cả Duy thức lẫn Phệ-đàn-đa có thể thoát khỏi sự lên án của Trung quán là giáo điều chủ nghĩa.



vì cả hai đều tương quan với nhau và vô tự tánh (niḥsvabhāva).<sup>1</sup> Nhưng *ý thức phản tỉnh (reflective consciousness)* đối với cả *hai trình hiện trước nó* đều là Tuyệt đối; vì nằm ngoài xung đột. Có thể diễn đạt bằng hình ảnh, trong một cuộc tranh hùng ngang sức, cả hai đối thủ đều kiệt lực; chỉ còn lại khán giả. Tương tự như vậy, Trung đạo của Trung quán chính là Nhận thức phản quán (Reflective awareness) về nhị luật bội lý<sup>2</sup> của Lý tính, ngay tức khắc vượt trên sự xung đột đó, và đạt đến nội quán thậm thâm về nó. Chúng ta không thể bỏ qua phê phán cái biết mà *vì nó* xung đột xuất hiện, và chính nó thậm định xung đột này. Đó chính là ý thức triết học đạt đến độ trưởng thành. Ý thức này không thể xem như hiện tượng, nhưng nó tồn tại ở đó, như là một thái độ trân trọng nhất đối với hiện tượng. Nó chính là Bát-nhã (Prajñā).

Tuyệt đối của Trung quán, tức tánh không (sūnyatā), phải được hiểu như là Nhận thức phản quán (Reflective awareness) về vai trò mang tính biện chứng đối với Lý tính, về cái ‘có’ và ‘không’; nó chẳng khác gì hơn là ý thức phê phán. Phủ nhận nó tức là khước từ tư duy phê phán (critical reflection).<sup>3</sup> Điều đó có thể xem như khi ta *làm* điều gì đó, *mà không biết ta làm*; ta có thể lý luận và suy xét, *mà không biết mình đang lý luận và suy xét*. Điều này dẫn đến mâu thuẫn, vì tự thân sự khước từ là phản bội *tri thức* về lý luận.

Khi trực nhận về tánh không (sūnyatā) chính là Phản tỉnh hay phê

---

<sup>1</sup> Đối với Trung quán, cả hai thuật ngữ nằm trong phức thể tương quan đều là hư vọng; vì hỗ tương tồn tại, nên chúng là vô tự tính (tat tantra prāpya yad utpannam *notpannam* tat svabhāvatah); tính hỗ tương tồn tại của sự vật chính là vô thực tại tính của chúng. Các Luận sư Duy thức và Phệ-đàn-đa sẽ không phủ định cả hai thuật ngữ là tương đối; họ thừa nhận một thuật ngữ là thực hữu hoặc là nền tảng cho thuật ngữ kia. Các Luận sư Phệ-đàn-đa sẽ nói rằng thuộc tính chỉ là gán vào cho bản thể, tính đặc thù là phủ nhận của tính phổ quát, và do vậy nó là vô tự tính (svarūpatomithyā); nhưng bản thể hay tính phổ quát là thực hữu, chỉ có mối tương quan với thuộc tính hay các pháp đặc thù là hư vọng (samsargato mithyā). Bản thể hay tính phổ quát có bản chất siêu việt các mối tương quan.

<sup>2</sup>\*Hán: nhị luật tương bội 二律相背; E: antinomical conflict of reason; s: dharmānām bhūta-pratyavekṣā.

<sup>3</sup>\*Hán: 批判反省

phán là biết được lý do tại sao không có gì là thuộc tính của tánh không (śūnyatā), là trực nhận về ‘có’ (bhāva) và ‘không’ (abhāva), thường hằng (nitya)<sup>1</sup> và ‘vô thường’ (anitya),<sup>2</sup> tánh không (śūnyatā) không thể bị đồng nhất với bất kỳ luận điểm nào. Việc duyệt xét lại các lập trường tự nó không phải là lập trường; nó cũng phải là một trong những lập trường bị phê phán; vì trong trường hợp đó nó sẽ đánh mất bản chất của phản quán (tự thức; self-consciousness). Đây là lý do tại sao Trung quán khẳng khái khước từ mọi đánh giá là có, không, vừa có vừa không, chẳng có cũng chẳng không (*phi tứ cú*; *catuṣkoṭi-vinirmukta*). Bất-nhã là siêu việt tư duy tức không (śūnya).

Phản tỉnh không phải là một lập trường khác nữa, mà là một lập trường tương tự, đã được đơn giản hóa, được phương tiện, và chứng minh rõ ràng. Trung quán là hoàn toàn nội tại (immanent); nó đồng nhất với các quan điểm bị phê phán (‘có’, ‘không’, v.v...). Phản quán về một vấn đề chính là hóa giải vấn đề ấy.

Chúng ta sẽ bỏ qua yếu tính đích thực của tánh không (śūnyatā) trong Trung quán, nếu chúng ta không hiểu được chân tính của tư duy phê phán (critical reflection), vốn là ý thức triết học *tuyệt đỉnh*. Mọi hiểu lầm về Trung quán, cũng như những phê phán rẻ tiền cho nó là chủ nghĩa hư vô, v.v... đều phát xuất từ việc không đánh giá đúng yếu tính phản quán triết học học này. Hãy để cho việc phê phán tự dừng và tự làm sáng tỏ những gì là yếu tính và thực trạng của phản quán. Lúc đó chúng sẽ tìm thấy chìa khóa cho cách hiểu hệ thống Trung quán.

Tóm tắt chủ đề:

✧ *Phạm (Brahman)* là Tuyệt đối của Hiện hữu thuần túy (Pure Being); và là phương pháp tiếp cận từ quan điểm nhận thức.

---

<sup>1</sup>\*Hán: thường 常, hằng 恆; nitya-bhāva: vĩnh hằng 永恆

<sup>2</sup>\*Hán: vô thường 無常, bất định 不定, nhất thời 一時.

✧ Chỉ có *tánh của Thức (Vijñaptimātratā)*<sup>1</sup> là Hoạt động thuần túy (Pure act) tức Ý niệm siêu việt (Transcendental Ideation), và phương pháp tiếp cận là từ lập trường của ý chí (will consciousness).

✧ *Tánh không (śūnyatā)* là Bát-nhã, tức trực giác bất nhị, và phương pháp tiếp cận là từ lập trường phản quán triết học hay phê phán. Tự thân nó là trực giác phi nội dung và phi quan điểm.

Phạm (Brahman) và Duy Thức (Vijñaptimātratā) cũng là phi nội dung; vì ở trong Hiện hữu thuần túy thì không có *cái khác* để từ đó mà phân biệt và liên hệ. Không có cái gì có thể là thuộc tính của nó, và thậm chí không thể nói về nó bằng ngôn ngữ văn tự. Liệu chúng ta có thể tiếp tục gọi nó là Hữu thể (Being), Thức (Vijñāna) hay bằng thuật ngữ nào khác chăng? Trong tột cùng của mọi khẳng định, các nhà Tuyệt đối luận đều bị quy kết vào dạng lập trường ‘không lập trường’ của Trung quán. Khác nhau là thuộc về cách tiếp cận, từ lập trường mà các hệ thống triết học này đạt đến Tuyệt đối, giống như tâm điểm của vòng tròn, có thể đến từ ngoại vi bằng những bán kính khác nhau.

Phát xuất từ triết học Kant, chúng ta có thể nhận ra ba Tuyệt đối luận, Phê-đàn-đa, Duy thức và Trung quán là ba hình thức nhất quán hơn cả đối với những gì còn lại trong triết học Kant như là sự biểu thị và yêu cầu. Có hai khuynh hướng khác biệt trong *Phê phán Lý tính thuần túy (Critique)*: tính cấu trúc (constructive) được minh họa trong Phân tích siêu nghiệm (*Transcendental Analytic*) và khuynh hướng kia là phê phán hay biện chứng pháp như là được minh họa trong Biện chứng pháp siêu nghiệm (*Transcendental dialectic*).

Trong Phân tích siêu nghiệm, Kant nỗ lực đưa ra lý thuyết cấu trúc về kinh nghiệm như là hết hợp của hai yếu tố thuộc về hai lĩnh vực khác nhau: một mặt chúng ta có phạm trù tiên nghiệm (a priori)

---

<sup>1</sup>\* s: *Vijñaptimātratā*; Hán: Duy thức (thực) tánh, Duy thức lý, Duy thức nghĩa, Duy thức luận.

*Vijñapti-mātra*: Duy thức, thi thiết lượng 施設量, duy thị nội tâm, đàn thị giả danh 但是假名.

vốn có trong tâm thức; mặt khác ta có vật-tự-thân (thing-in-itself), một giả định được giải thích theo thuật ngữ của phạm trù tiên nghiệm. Mặc dù triết học Hegel hay các nhà phê phán khác, ta cũng không thể bỏ qua phạm trù tiên nghiệm hay vật-tự-thân. Yêu cầu của việc tu tập tâm linh là trực nhận được một trong hai phạm trù nói trên, tách ra khỏi phạm trù còn lại, trong kinh nghiệm không thuộc về hiện tượng giới. Chúng ta phải nhận ra rằng, trong phương thức phi thường nghiệm, đơn thuần vật-tự-thân không qua trung gian các phạm trù tư duy; tương tự như vậy, chúng ta phải nhận ra các phạm trù tư duy thuần túy mà không bị ám ảnh của bóng ma *cái khác* (other), tức cái giả định vật-tự-thân (the given thing-in-itself). Phép luận lý của sự yêu cầu là: nếu kinh nghiệm thường nghiệm là tổ hợp gồm hai yếu tố, thì các yếu tố cấu thành phải tách biệt nhau, nếu không sẽ chẳng phải là vấn đề kết hợp; mà hai yếu tố thực sự là một.

Phi nghị nguyên luận của Phê-đàn-đa là pháp hành trì nhất quán, qua đó chúng ta nhận ra được Vật-tự-thân, Sự vật thuần túy (sanmātra; pure object) một cách tức thời, tự chủ, phi tương quan, ngoài những phạm trù. Duy thức là nỗ lực đạt đến các phạm trù Siêu nghiệm (Transcendental categories), tức Tư duy thuần túy (pure thought) mà không cần dấu tích nào của cái giả định. Trong cả hai phương pháp, chúng ta đạt đến Tuyệt đối luận; bởi vì, không có tư tưởng nào hoặc giả định nào. Như đã chỉ ra, Phê-đàn-đa (Vedānta) và Duy thức đạt đến lập trường tiêu biểu của mình bởi phân tích ảo tưởng từ luận điểm riêng của mình.

Khuynh hướng khác trội vượt hơn trong *Phê phán Lý tính thuần túy* của Kant là ý thức biện chứng vốn vẫn sinh động với mâu thuẫn cùng cực trong triết học. Các học thuyết giáo điều, tư biện cố gắng vươn đến Tuyệt đối (unconditioned) bằng cách khoáng trương quá mức những nguyên lý thường nghiệm; tất yếu dẫn đến va chạm giữa các học thuyết với nhau. Kết quả là biện chứng pháp hay phê phán ra đời. Để thoát khỏi tính tư biện, phê phán tự nó phải dùng phương pháp phân tích để hiểu cơ cấu triết học vận hành như thế nào. Hàm ẩn trong siêu hình học giáo điều là triết học hay ý thức biện chứng, sẽ phơi bày thông qua động cơ xung

## T. R. V. Murti

đột nội tại. Ý thức biện chứng luôn luôn thận trọng của các nền triết học là một dạng khác của Tuyệt đối, nếu chúng ta đánh giá đúng đắn. Bởi vì, ý thức đó vươn cao trên mọi lập trường, siêu việt nhị nguyên của chính đề và phản đề có khắp trong toàn vũ trụ. Không may là Kant không thành công trong khám phá của mình. Do định kiến về đức tin, Kant chỉ dùng phủ định và cách thức thường thường để phê phán. Lẽ ra ông phải xem phê phán tự nó là triết học, là siêu hình học đích thực như một khoa học. Tuy nhiên, Trung quán đã phát huy điều này một cách nhất quán. Tuyệt đối của Trung quán chính là tư duy phê phán (critical reflection).

CHƯƠNG 14



**ĐÁNH GIÁ HỆ THỐNG TRUNG QUÁN**



Chúng ta đã nghiên cứu hệ thống Trung quán về phương diện lịch sử, phân tích và đối chiếu. Vấn đề còn lại bây giờ là đánh giá một cách sát sao về sự hoàn hảo và giá trị của hệ thống Trung quán như một triết học và tôn giáo. Tánh không (sūnyatā) có phải là một Tuyệt đối luận nhất quán chăng? Ngay dù nó nhất quán, nó có ý nghĩa gì chăng? Nó đã đóng góp gì cho triết học Ấn Độ, và có thể chứng minh nó có thể giúp ích gì trong việc hóa giải những vấn đề hiện nay của chúng ta?

Chúng ta có quyền mong đợi những giải đáp thỏa đáng cho những vấn đề này và những vấn đề tương tự.

**I. TÁNH KHÔNG (SŪNYATĀ) LÀ TUYỆT ĐỐI LUẬN, KHÔNG PHẢI LÀ CHỦ NGHĨA HU VÔ (NIHILISM) HAY THỰC NGHIỆM LUẬN (POSITIVISM)**

*1. Biện chứng pháp là then chốt của hệ thống triết học Trung quán.*

Biện chứng pháp phát sinh như một mâu thuẫn nội tại. Điều này sinh khởi như là mâu thuẫn cố hữu không thể nào tránh khỏi giữa tư tưởng hữu ngã (ātma) và vô ngã (anātma), một bên được rút ra từ cảm hứng của Áo nghĩa thư (Upaniṣad), và một bên là từ lời dạy của Đức Phật. Biện chứng là ý thức mâu thuẫn xung đột của Lý tính chống lại hai phạm trù ‘có’ và ‘không’; đồng thời giải pháp cho cả hai bằng cách đưa nó lên bình diện cao hơn của sự phê phán là bằng nhận thức. Chúng ta đã được chỉ ra rằng biện chứng pháp Trung quán là là hình thức có hệ thống của những gọi

ý đã có trong lời dạy của Đức Phật, thể hiện qua kinh tạng Pāli và các kinh tạng khác. Các luận sư Trung quán phát triển ‘lập trường trung gian’ đặc biệt của họ, mà thực ra không phải là lập trường, bằng cách phê phán các hệ thống quan điểm khác, đặc biệt là hệ thống A-tỳ-đạt-ma. Những điều này chúng ta đã đề cập khá nhiều, nên tưởng rằng không cần nhắc lại.

Hệ thống Kỳ-na giáo và triết học Hegel nỗ lực giải quyết xung đột mâu thuẫn Lý tính bằng tổng hợp các quan điểm và đề xuất một hệ thống mới dung nạp mọi quan điểm. Đối với hai hệ thống này, mâu thuẫn phát sinh là do biên kiến (one-sidedness), và họ quả quyết rằng quan niệm một chiều này sẽ được tháo gỡ trong một tổng đề. Đối với Trung quán, tổng hợp các quan điểm chỉ là một quan điểm mới, và nó không thoát khỏi sự khó xử vốn có trong mọi quan điểm.<sup>1</sup> Để thoát khỏi mâu thuẫn trên, thì chúng ta phải vượt qua mọi quan điểm và lập trường làm tê liệt nhận thức và làm cho thực tại chỉ còn là trình hiện. Mọi quan niệm phải được từ bỏ để đạt đến thực tại. Sự khước từ ấy được hoàn thành bằng cách phơi bày mâu thuẫn nội tại—vốn không để ý, nhưng nó thường hiện hữu trong mỗi chính đề để cho người đưa ra chính đề này chấp nhận trên nguyên tắc và chấp nhận những luận cứ của họ, nó được thực hiện bằng quy mâu luận chứng (prasanga) hay lý luận giảm trừ cứu cánh (reductio ad absurdum). Không chỉ các quan điểm khẳng định, mà những quan điểm phủ định và ngay kết hợp cả hai, đều là phủ định đối với biện chứng pháp Trung quán.

Từ kết luận chính đáng đó, có thể rút ra tiến trình là Thực tại siêu việt tư duy, và nó không thể được quan niệm theo ngôn từ thường nghiệm. Không nên xem biện chứng pháp là sự phủ nhận Thực tại—là chủ nghĩa hư vô (nihilism), như những người thiếu am hiểu thường mắc phải. Như chúng ta đã được chỉ ra trước đây, thái độ ‘không-lý-thuyết-về-thực-tại’ của Trung quán thường bị nhầm lẫn

---

<sup>1</sup> Những tư tưởng của Kỳ-na giáo và Trung quán đối chọi lẫn nhau; đối với Kỳ-na giáo, mọi quan điểm đều đúng, và thực tại là một toogrn quan của mọi quan điểm; đối với Trung quán, không có quan điểm nào đúng, Thực tại siêu việt tư duy.

với lý thuyết ‘không-có-thực-tại.’ Bất kỳ một Tuyệt đối luận nhất quán nào cũng cần phải loại trừ những quyết định thường nghiệm về thực tại; và tất cả những định tính đều là thường nghiệm. Điều này đối với những ai quen đánh giá sự vật theo tiêu chuẩn thường nghiệm có vẻ là phi hiện hữu; nhưng chính nó không phải là phi hiện hữu. Lập luận phản đối cho rằng thế giới không-thời gian được nhận biết qua giác quan là thực hữu, và chỉ riêng nó là thực hữu.<sup>1</sup>

Chúng ta được cảnh báo dứt khoát từ những Luận sư Trung quán rằng đừng xem tánh không (sūnyatā) là phi hữu (abhāva, non-existence).<sup>2</sup> Chối bỏ sự tiếp cận Thực tại bằng tư duy không có nghĩa là bác bỏ Thực tại, trừ phi chúng ta giả định sự đồng nhất của Thực tại với tư duy. Triết học Hegel có thể nhấn mạnh rằng cái gì thiếu định tính của tư duy và không thể tiếp cận Lý tính thì nó chẳng là gì cả. Phản đối này có hiệu lực chỉ khi nào ta chấp nhận, cho rằng Thực tại là Lý tính và chẳng là gì khác. Và cái gì sẽ xác minh giả định này? Có thể nói rằng chúng ta không biết gì khác ngoài giả thuyết ấy, và điều đó đủ biện minh cho tiêu chuẩn của Thực tại. Nhưng tư duy không làm cạn nguồn phương cách nhận thức của chúng ta; nó cũng không phải là chính yếu. Đối với Trung quán, toàn bộ phủ nhận những hình thái tư duy chính là Trục giác Bát-nhã. Bát-nhã là Tuyệt đối, vì Thực tại và nhận thức về Thực tại là Bất nhị (advaya; non-dual), là không khác.

Dó đó, nếu Trục giác Bát-nhã là khẳng định, tại sao Trung quán

---

<sup>1</sup>Thương-yết-la (Śaṅkara) cũng phàn nàn Phạm (Brahman), là Tuyệt đối (Absolute), có vẻ chẳng là gì cả đối với người si mê.

Śūnya: digdeśaḡaḡatiphalabhedaśūnyam hi paramāthasad advayaḡ Brahman mandabuddhīnam asad iva pratibhāti. *Bhāṣya on Chh. Up.* (mở đầu của VIII Chap.)

<sup>2</sup>Long Thụ và Nguyệt Xứng (Candrakīrti) trả lời những phản bác này và những vấn đề tương tự trong *Căn bản Trung quán luận tụng (Mādhyamika Kārikā)*, Phẩm thứ XXI; Quán Thánh đế (Ārya satya parīkṣā). Về thảo luận những điểm này và những trích dẫn kinh luận, có thể tham khảo chương *Tuyệt đối và Hiện tượng*.



đồng nhất nó với tánh không (sūnyatā), và dùng phương pháp phủ định của biện chứng pháp để đạt đến mục đích ấy? Sự phản bác tiết lộ ngu ngơ về mặt Luận lý của Tuyệt đối luận. Chúng ta không thể biết về Thực tại ngoại trừ bằng cách phủ nhận trình hiện: *thực tại chính là thực tại của trình hiện*, và chỉ khi nào chúng ta xé rách vỏ bọc thô thiển mà nó đang mang thì chúng ta mới biết được Thực tại, chứ không có cánh nào khác. Trực giác không phải là phương cách nhận thức khác ngoài tư duy; nếu như vậy, lẽ ra chúng ta sẽ có hai phương cách nhận thức thay đổi, thậm chí bỏ túc cho nhau. Và như thế thì không có gì có thể quyết định giữa những tuyên bố đối nghịch của chúng. Nhưng tư tưởng tự nó không thể phơi mở thực tại; vì nó nhìn Thực tại qua mô thức khái niệm, qua dị biệt và phân kỳ; nó xé rách và bóp méo thực tại. Do thế nên Trí (Buddhi)<sup>1</sup> tức Lý tánh (Reason) được mô tả là tục đế (saṃvṛti), tấm màn che phủ thực tại. Và linh hồn của Trí (Buddhi) là ở trong thái độ nhị biên (anta)<sup>2</sup> ‘có’ và ‘không’ hay kết hợp cả hai. Thế nên, để nhận biết Thực tại, chúng ta phải gỡ bỏ tác dụng của Trí (Buddhi), có nghĩa là phủ nhận các thái độ cực đoan (anta) ‘có’ và ‘không’. Bất-nhã được xem chính xác là tánh không (sūnyatā) của các quan niệm (dr̥ṣṭi), là phủ nhận của các quan điểm (antadvaya-sūnya).

Điều này cho phép chúng ta hiểu rằng bản chất của Tuyệt đối là vừa siêu việt vừa nội tại. Siêu việt vì nó nằm trên tất cả phạm trù tư duy, không tiếp xúc được bởi các thuộc tính thường nghiệm, tức phi tứ cú, vô phân biệt trí (catuṣkoṭi-viniramkta, nirvikalpa); nội tại là vì nó không phải là một vật nào khác bên ngoài thế giới, mà chính nó là thế giới được nhận thức như thật, không bị bóp méo qua trung gian của Trí (buddhi). Nên chẳng phải tình cờ mà Trung quán dùng ngôn ngữ phủ định. Thực tại không phải được sinh khởi để thành mới mẻ; nhận thức về nó cũng không phải là điều gì đó vừa mới thu thập được. Chỉ có những hiểu nhầm (tà kiến) là phải được giải trừ. Và chức năng này do biện chứng pháp thực thi, đó

---

<sup>1</sup> BCA. IX, 2: MKV. p. 492.

<sup>2</sup>\*s: anta; đoan 端, biên 邊, hạn 限, tận 盡, kết luận 結論, quyết định 決定, nội bộ 内部, điều kiện 條件.

chính là tác dụng của biện chứng pháp.

2. *Tánh không (śūnyatā) không phải là Thực nghiệm luận (Positivism); nó có một cứu cánh tâm linh.*

Có sự phê phán Trung quán không thể nào dễ dàng đáp ứng được. Người ấy có thể nói, ‘Luận lý của ngài thật là không thể nào chối cãi được. Nhưng rốt ráo nó chẳng dẫn đến cái gì cả.’ Đối với người phê phán, biện chứng pháp có lẽ chỉ là một trò chơi khá tinh vi, được bày ra cốt để che lấp lỗ hổng của *không (śūnya)*. Chẳng có gì để phân biệt hệ thống Trung quán với Thực nghiệm luận (Positivism), giống như Luận lý Thực nghiệm luận (Logical Positivism)<sup>1</sup> của thời đại ngày nay, hay như Duy vật luận thẳng thừng (forthright materialism) của thời xưa.<sup>2</sup> Tất cả học thuyết này đều nhằm chống lại siêu hình học và tôn giáo. Với sự chối từ mọi quan điểm, chối bỏ mọi cấu trúc siêu hình học đưa chúng ta đến thực tại tối hậu, thì Trung quán là một loại Thực nghiệm luận (Positivism).

Sự phủ định đó không có gì mới lạ. Nó đã được đưa ra để chống lại Long Thụ và những hậu duệ, và đã được các vị ấy trả lời.<sup>3</sup> Mặc dù hình thức bên ngoài của sự bài bác và chối bỏ có thể là chung

---

<sup>1</sup> \* Hán: La-tập Thực chứng luận 邏輯實證論

<sup>2</sup> Một số Luận sư Duy vật luận (Cārvākas) như Jayarāsi, cũng đã áp dụng phương pháp phủ định của Trung quán. Trong tác phẩm của ông, *Tattvopaplava Sīma*, Jayarāsi đưa ra những tìm kiếm phân tích các ý niệm khác nhau về *Nhận thức/Lượng (Pramāṇa)*, và lên án rằng chúng kot hể nào đứng vững. Không có *Nhận thức/Lượng* thì không thể nào đoán định Thực tại. Nhưng hoạt động thường nghiệm thì có thể, vì bên ngoài sự vật có vẻ như bị hấp dẫn và có thực. Ông kết luận:

tad evam upapluteṣv eva tattveṣu avicāri-taramaṇīyāḥ sarve vyavahārāḥ ghaṭante. *Tattvopaplava*, p. 125.

<sup>3</sup> Tham khảo MKV. pp. 273 ff & 368 ff.

atraike paricodayanti; nāstikā-viśiṣṭā Mādhyamikāḥ yasmāt kuśalākuśalam karma kartāraṃ ca phalaṃ ca sarvaṃ ca lokam bhāvasvabhāva-śūnyam itī bruvate. nāstikā api hyetan nāstīti bruvate. tasmān nāetikāvīṣiṣṭa Mādhyamikā itī-naivam. praṭṭiyasamutpāda-vādīno hi Mādhyamikāḥ, etc. p. 368.

cho cả Thực nghiệm luận và biện chứng pháp Trung quán, nhưng cả hai đều có những mục tiêu hoàn toàn khác và trái nghịch nhau. Thực nghiệm luận bác bỏ ý nghĩa của siêu hình học, gọi đó là hoàn toàn vô nghĩa, vì đối với họ, mọi ý nghĩa đều giới hạn trong những định đề có thể kiểm chứng bằng thực nghiệm, như các định đề khoa học. Đối với họ, thực tại duy nhất trong phương sách sau cùng là được cung cấp bởi giác quan; họ không cần đến và cũng chẳng cần biết đến siêu nghiệm. Họ là một nhà Duy vật luận chính thống. Trung quán bác bỏ siêu hình học giáo điều tư biện, không phải vì chẳng có thực tại nào siêu việt, mà vì bởi tiến trình khiếm khuyết của nó, siêu hình học giáo điều đã hiểu sai lạc siêu nghiệm trong ý nghĩa phương thức thực nghiệm; nó khoáng trương một cách không chính đáng những phạm trù tư duy đến chỗ vô điều kiện, trong khi thực tế chỉ là trong phạm vi hiện tượng mà thôi. Để duy trì tính thuần khiết của Thực tại (*tattva*; *real*), tất yếu Trung quán phải từ chối tính khoa trương của siêu hình học giáo điều. Lập trường Trung quán tương tự như lập trường của Kant. Biện chứng pháp siêu nghiệm của Kant trực tiếp chống lại siêu hình học tư biện, chống lại Tâm lý học duy lý (*Rational psychology*), Vũ trụ luận (*Cosmology*) và Thần học (*Theology*), không phải vì ông không tin thực tại tính của Thượng đế, Tự do và Bất tử của Linh hồn, mà vì ông bảo vệ chúng tránh khỏi những gán ghép của Lý tính thuần túy. Điểm khác nhau giữa hai hệ thống triết học, như đã được chỉ ra từ trước, triết học Kant tìm cách thực hiện những thực tại mang tính bản thể này bằng phương cách phi-trí thức (*non-intellectual*)—bằng Đức tin và Lý tính thực tiễn; Trung quán thực hiện điều này bằng Trực giác tri thức (*Intellectual Intuition*), tức Bát-nhã ba-la-mật-đa. Luận sư Trung quán trong thâm tâm là thiên về tâm linh. Tuyệt đối của Trung quán không phải là rỗng không, mà *không có* những gì bất toàn và hữu hạn. Nó chẳng khác gì Tâm.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Hirianna cho rằng tánh không (*sūnyatā*) của Trung quán là Không gì cả (*Nothing*); ông hoàn toàn dựa vào định nghĩa nông cạn về nó bởi các hệ thống Ấn Độ giáo chính thống (*Outlines of Ind. Phil*, p. 221). Đây là phát biểu không có luận cứ vững chắc hay không có căn cứ từ kinh luận. Tuy nhiên, vị Giáo sư

Mục tiêu của biện chứng pháp là tâm linh; chính là giải thoát tâm thức khỏi mọi kiến chấp phân biệt (vikalpa); bằng cách hóa giải những cực đoan nhị biên những đối đãi. Qua đó, sự giải thoát khỏi phiền não (kleśa)—tham, sân và si được thành tựu; vì phiền não có căn gốc của nó là trong kiến chấp phân biệt (vikalpa) hay vọng tưởng biến kế.<sup>1</sup> Bát-nhã là niết-bàn—trạng thái giải thoát. Còn gọi là chứng nhập Phật tánh. Bát-nhã ba-la-mật-đa chính là Như Lai (Tathāgata), là Thực tại tối thượng (*Ens realissimum*).<sup>2</sup> Bát-nhã hoàn thành lý tưởng đạo đức và tôn giáo; đó là tâm linh. Đó là cảnh giới của một nhân cách không bị phân ly; con người tâm linh cũng không tự phân cách giữa chính mình và kẻ khác. Xung đột nội tâm giữa những mức độ của cá nhân và xung đột ngoại tại giữa lợi mình và lợi người, cả hai đều được hóa giải. Điều này có thể thực hiện trong phi nhị nguyên (advaita) hay bất nhị (advaya), nơi mà mọi khả năng và quan tâm của chúng ta đều hợp nhất như là Brahman hay Bát-nhã ba-la-mật-đa. Điều đó chỉ có thể được trong phi nhị nguyên (advaita), bởi vì chỉ có phi nhị nguyên mới loại bỏ được những lập trường và những mối bận tâm riêng tư chỉ hướng đến cái nhìn tự kỷ trung tâm. Phân tích đến cùng, bản ngã là căn rễ của tính hẹp hòi, thô lậu; còn tính phổ quát chính là tâm linh. Tánh không (śūnyatā), như là phủ định mọi quan kiến và lập trường riêng tư, chính là tính phổ quát tuyệt đỉnh.

---

này đã thật thà nói: ‘Mục đích của chúng ta là trình bày Phật giáo hậu kỳ như được hiểu bởi các tư tưởng gia Ấn Độ giáo, và đã được trình bày trong các tác phẩm của họ, nên rất dễ dàng trả lời câu hỏi, vì họ đã nhất trí với nhau rằng ‘không’ là sự thật duy nhất theo Trung quán.’ Giáo sư Radhakrishnan giải thích chính xác, ‘Tánh không (śūnyatā) là nguyên lý tích cực.’ ‘Gọi nó là có thì sai, vì chỉ những sự vật cụ thể mới có sự hiện hữu. Gọi nó là không cũng sai. Tốt nhất là tránh mọi mô tả về nó.’ I.P. Vol. I. pp. 663-4.

<sup>1</sup> karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ |  
te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyām nirudhyate || MK\_18,05  
業煩惱滅故名之為解脫 業煩惱非實 入空戲論滅(5)

*Nghiệp diệt, phiền não diệt, Gọi đó là giải thoát.*

*Nghiệp, phiền não không thật, Nhập không, hí luận diệt.* [5]

<sup>2</sup>\**ens realissimum*: the most real being, or ultimate reality. (*Encyclopedia Britannica*)

Không chỉ biện chứng pháp Trung quán có mục tiêu tâm linh, mà nó cũng không xung khắc với bất kỳ hoạt động thường nghiệm nào. Nó không đối khác với *tri thức thông thường* (*common sense*) hay tri thức khoa học, trong đó mục tiêu là hiểu biết và nắm bắt sự vật đến với giác quan trong phạm vi hiện tượng giới. các phạm trù tư tưởng như nhân quả, bản thể, đồng nhất và dị biệt, thiện ác, v.v... chắc chắn là không áp dụng được trong thực tại tối hậu, vì chúng đều là tương đối; nhưng Trung quán không bác bỏ sự hữu dụng của chúng như là mấu mực giải thích trong lĩnh vực thường nghiệm. Chính những người theo lý thuyết giáo điều với sự khẳng khái cố chấp vào chân lý độc nhất của mình về thực tại, mới làm cho hoạt động thường nghiệm trở nên bất khả.<sup>1</sup> Phi thực tại tính siêu nghiệm (Transcendental ideality/unreality) và thực tại tính thường nghiệm luôn luôn kết hợp với nhau.

## II. VÀI KHÍA CẠNH ĐỘC ĐÁO CỦA TRUNG QUÁN

Rất thông thường khi hệ thống Trung quán bị cho là có tác dụng phá hoại. Biện chứng pháp có thể hữu hiệu như là vũ khí Luận lý học, nhưng nó thường thức với vẻ ác ý với khuynh hướng không thấy điều hay nơi người khác. Làm sao để thoát khỏi việc bị xem là một loại triết học thô bạo? Tuy nhiên, hiểu một cách đúng đắn, Trung quán là hệ thống triết học hoàn toàn thoát khỏi mọi dấu tích của chủ nghĩa giáo điều. Biện chứng pháp không lên án các hệ

---

<sup>1</sup> svabhāvād yadi bhāvānām sadbhāvam anupaśyasi |  
ahetupratyayān bhāvāms tvam evaṃ sati paśyasi || MK\_24,16

若汝見諸法 決定有性者 即為見諸法 無因亦無緣<sup>16</sup>

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

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

sarvasaṃvyvahārāṃś ca laukikān pratibādhase |

yat pratīyasamutpādaśūnyatām pratibādhase || MK\_24,36

汝破一切法 諸因緣空義 則破於世俗 諸餘所有法<sup>36</sup>

*Ông phá tất cả pháp, Các nhân duyên, nghĩa không;*

*Cũng hủy phá tất cả, Các pháp thế tục khác.* [36]

thông triết học khác, mà chỉ tự phê phán. Đây là tinh thần tự thức (self-consciousness) trong triết học. Tinh thần tự thức này phát sinh từ mâu thuẫn tất yếu trong siêu hình học giáo điều. Sự xung đột bao hàm giữa tiến trình giáo điều của Lý tính với ý định thâm dật những lý thuyết về sự vật và ý thức tự thức về sự thâm dật của các lý thuyết ấy. Qua giáo điều chủ nghĩa và mâu thuẫn tất yếu của Lý tính, ý thức triết học trở thành chính nó.

Về lý thuyết, chúng ta sử dụng những giả định và tiền giả thuyết mà lúc đó ta không để ý. Biện chứng pháp khiến cho chúng ta nhận biết về tiền giả thuyết, những nền tảng mà trên đó cơ sở lý luận của chúng ta được dựng lập. Có thể nói rằng biện chứng pháp Trung quán là tòa án vô tư độc nhất có thể ước định bản chất đích thực của mọi hệ thống triết học. Chúng ta biết nội dung một hệ thống chỉ khi nào phân tích được nó và đi sâu vào sự phê phán. Biện chứng pháp Trung quán là ngọn đèn pha chiếu sáng những mảng tối đen nhất của lý trí. Nếu nó là một lý thuyết như trong những lý thuyết khác, thì nó sẽ thất bại trong nhiệm vụ cao cả như là Tiêu chuẩn của mọi nền triết học.

Triết học là sự đi tìm kiến thức mà phạm vi thì phổ quát và tính chất thì Tuyệt đối chắc thật. Yêu cầu là có được kiến thức mà không bỏ sót điều gì ra ngoài phạm vi của nó, và đồng thời tránh khỏi mọi hoài nghi khả dĩ len vào. Tuy nhiên, yêu cầu này không thể được thỏa mãn bởi khoa học hay các hệ thống siêu hình học tư biện nào. Kiến thức đạt được từ khoa học có tính chất cục bộ và dần chứa dần dần; ta không thể nào quan niệm một giới hạn cho sự tích lũy hiểu biết. Phương pháp khoa học của sự giải thích, thông qua giả định và kiểm chứng bằng kinh nghiệm giác quan, tất nhiên phải hạn chế phạm vi của khoa học đối với thực nghiệm.

Siêu hình học tư biện dĩ nhiên thoát khỏi hạn chế ấy; vì nó không tùy thuộc vào kiểm chứng của thực nghiệm, nó có thể tuyên bố là cho chúng ta tri thức phổ quát (không bị hạn cuộc) và tri thức vô hạn về toàn thể thực tại. Nhưng có hai mối tai họa trở ngại đã phá hoại triết học giáo điều. Mỗi hệ thống triết học chọn một mô thức riêng và nhìn thực tại từ lập trường đó; nó trở nên *một* quan niệm (dự; kiến), một lập trường riêng rẽ hay một quan niệm, và thế

nên nhất thiết phải *hạn cuộc* cái nhìn của chúng ta. Quan điểm (kiến) thì một chiều (*ekāntavāda*; one-sided) và không thể cho ta thấy toàn thể thực tại. Khuyết điểm thứ hai là không có điều gì có thể phê chuẩn cho hình dung của chúng ta về thực tại. Trong số những phương thức khả dĩ để quan niệm về thực tại, chúng ta không có phương thức tiên nghiệm hay phương tiện nào khác để định đoạt. Chúng ta không thể nhờ đến kinh nghiệm thực nghiệm như trong khoa học; bởi vì những định đề triết học thuộc loại siêu cảm giác, là thực tại vô điều kiện. Sự thiết định một mẫu mực triết học nhất quán và hoàn mỹ không có nghĩa là nó phù hợp với thực tại; nó chỉ chứng tỏ năng lực trí tưởng tượng của chúng ta và sự chú tâm hợp lý. Nếu sự nhất quán và hoàn mỹ nội dung là tiêu chuẩn chân lý của bất kỳ hệ thống triết học nào, thì nhiều hệ thống triết học sẽ thỏa mãn điều kiện này. Chúng ta không thể chấp nhận rằng tất cả các hệ thống, hay ngay bất kỳ các hệ thống nào trong đó đều đúng, bởi vì chúng mâu thuẫn nhau. Chẳng hạn, hệ thống triết học truyền thống hữu ngã (*ātma*) và vô ngã (*anātma*) là có nội dung nhất quán và hoàn mỹ, nhưng lập trường của chúng đối nghịch nhau. Điều này gieo mối hoài nghi vào triết học, trong mọi hệ thống. Sự chắc chắn và tất định sẽ vượt khỏi tầm tay chúng ta.

Có thể nào tính chất phổ quát và chắc thật có thể đạt được bằng cách tổng hợp mọi quan điểm khả hữu, để tránh khỏi sự bất ổn và thu hẹp phạm vi chăng? Hệ thống Kỳ-na giáo ở Ấn Độ và triết học Hegel ở phương Tây có thể được viện dẫn là những điển hình của nỗ lực này; Kỳ-na giáo nỗ lực tổng hợp những quan niệm chống đối nhau và triết học Hegel thì nỗ lực tổng hợp những quan điểm nối tiếp nhau.<sup>1</sup> Tổng hợp các quan điểm là một quan điểm mới. Bởi vì, chúng ta phải sắp đặt mọi quan điểm theo một đồ án đã định trước; và như vậy, sẽ có sự xê dịch trọng tâm đối với phân kết cấu tổng thể. Và, nhờ vào trọng tâm đặt trên tính đồng nhất hay dị biệt, mà tổng đề cũng có khác. Tổng đề trở nên nhiều và đa dạng, lại rơi vào những nan đề như đã viện dẫn.

Biện chứng pháp Trung quán tránh được điều này bởi phương

---

<sup>1</sup> Xem Chương V và IX.

pháp phủ định của nó, như đã được chỉ ra từ trước. Tính phổ quát đạt được không phải là do tổng hợp những quan điểm riêng biệt, mà là bằng cách thủ tiêu mọi quan điểm. Tính chắc thực đạt được, không phải bằng xác quyết mang tính giáo điều mà bằng tư duy phê phán (*bhūta-pratyavekṣā*; critical reflection). Chúng ta không phát triển các học thuyết, nhưng chúng ta trở nên có ý thức về những học thuyết. Trung quán đi đến khuynh hướng vốn là căn gốc của nguyên nhân làm cho chúng ta không thể nào biết được thực tại trong tự thể—đó là cấu trúc khái niệm, tức kiến chấp (*drṣṭi*); kiến chấp này được biểu hiện cụ thể trong những ý thức hệ khác nhau và trong những hệ thống triết học khác nhau. Đó chính là vô minh hay tục đế (*saṃvṛti*). Phương thức giải độ là gạt khỏi tâm thức khuynh hướng khái niệm hóa thực tại; đề hóa giải kiến chấp, cả lập trường khẳng định lẫn phủ định. Khi các lập trường đặc biệt và các quan điểm riêng biệt đều đã gạt bỏ, thì tri thức năng tri sẽ trở nên trong suốt (*bhāsvara*, *amala*), không còn bị ngăn che (*āvaraṇa-prahāṇa*). Thực tại không còn bị nhìn qua những phạm trù tư tưởng, trung gian, sai lạc; Tri thức không khác với Thực tại. Đó là Bát-nhã ba-la-mật-đa—là Tri thức bất nhị hay Trực giác, thoát khỏi mọi khái niệm ‘có,’ ‘không’. Chúng ta không cần phải tích lũy Tuyệt đối hay Bát-nhã, mà chỉ cần gỡ bỏ các chương ngại.

Một điều có vẻ lạ lùng là, tánh không (*sūnyatā*) của Trung quán (Tuyệt đối), có thể xem như là nền tảng cho tổng đề của mọi hệ thống triết học. Bởi vì sự khước từ triệt để các nội dung tư tưởng từ Thực tại (không; *sūnya*), chắc chắn là siêu việt tư tưởng. Nhưng cũng chính vì thế, mà nó có thể được hiện tượng hóa một cách ‘tự do,’ và người ta không cần phải tự hạn chế mình theo một *phương thức đặc biệt* nào của tổng hợp để đáp ứng cho mọi thời và mọi người. Trong triết học Hegel, tổng đề là nhân mạnh vào tính đồng nhất và dị biệt phụ thuộc theo nó. Ngược lại cũng có thể là trường hợp; dị biệt có thể xem là chính yếu và đồng nhất là phụ thuộc vào đó. Thứ tự của phạm trù được tổng hợp có thể đổi khác. Trong triết học Hegel, tổng đề là một chuỗi khép kín; nó không thể được thay thế mà không có sự thay đổi luôn khái niệm Tuyệt đối. Trong



triết học Trung quán, phương thức tổng hợp có thể được thay thế bởi một phương thức khác mà không nhất thiết phải có thay đổi gì trong Tuyệt đối. Điều này có thể gọi là tổng đề năng động uyển chuyển. Tuy nhiên, chúng ta luôn phải nhớ trong tâm rằng tất cả những phương thức của hiện tượng hóa này chỉ là phương tiện (upāya), về mặt Tuyệt đối là hư vọng, nhưng vô cùng hữu ích, cho cả thế giới thường nghiệm lẫn phương tiện đạt đến Tuyệt đối. Chúng có hư vọng cũng không làm cho nó kém hữu ích; ngay cả hư vọng cũng có tác dụng. Lại nữa, những tổng hợp<sup>1</sup> như thế chỉ có thể được định hình từ những người đã chứng ngộ tâm linh; đó không phải là khéo léo trong lý luận và tưởng tượng phong phú. Bởi vì, mỗi phương tiện phải phục vụ cho một mục đích là đưa chúng ta đạt đến Tuyệt đối bằng con đường thích hợp nhất cho mỗi người. Chỉ có người nào đã đặt chân lên đường trước rồi mới có thể dẫn người khác đi theo.

Trong ý nghĩa khác, Trung quán có vẻ như là một hệ thống khép kín nhất, vì nó phủ nhận tất cả mọi quan niệm khả hữu mà không một ngoại lệ nào. Trong ý nghĩa khác, theo cách nói ở trên, nó có thể dung nạp và đem lại ý nghĩa cho mọi hệ thống và mọi sắc thái cho các quan niệm. Như đã được chỉ ra từ trước, tánh không (sūnyatā) chẳng chống đối thế đế (vyavahāra), đúng như Long Thụ đã tuyên bố:

Mọi sự đều an bài đối với người thể nhập tánh không (sūnyatā);

Mọi sự đều không an bài đối với người không thuận theo không tánh.<sup>2</sup>

### III. GIÁ TRỊ CỦA HỆ THỐNG TRUNG QUÁN NHƯ LÀ NỀN

---

<sup>1</sup> Đây chính là phương tiện thiện xảo (upāyakauśalya) nổi tiếng của Đức Phật.

<sup>2</sup> sarvaṃ ca yujyate tasya sūnyatā yasya yujyate |

sarvaṃ na yujyate tasya sūnyam yasya na yujyate || MK\_24,14

以有空義故 一切法得成 若無空義者 一切則不成(14)

*Bởi vì có nghĩa không, Tất cả pháp được thành.*

*Nếu không có nghĩa không, Nhất thiết pháp không thành.* [14]

## TÀNG CHO VĂN HÓA THẾ GIỚI

Trung quán không phải là một hệ thống triết học kinh viện. Nó gây ảnh hưởng sâu xa đến triết học và tôn giáo Ấn Độ và một phần lớn Á châu trong nhiều thế kỷ. Đó là hệ thống Tuyệt đối luận (Advayavāda) đầu tiên được hình thành ở Ấn Độ hay những nơi nào khác. Cũng chính Trung quán đã có vinh dự thiết lập Tuyệt đối luận (Advayavāda) thông qua biện chứng pháp. Điều này thúc đẩy cuộc cách mạng trong Phật giáo, như chúng ta đã được vạch rõ, trong toàn thể các lĩnh vực siêu hình học, đạo đức và tôn giáo. Tánh không (śūnyatā), Đại bi (mahākaruṇā) và Tam thân Phật (Tathāgata trikāya) đã trở thành những ý tưởng nền tảng cho mọi nền triết học và tôn giáo sau này. Các hệ thống ngoài-Phật giáo có thể đã không vay mượn những nguyên tắc của Trung quán hay Duy thức, nhưng có thể tin rằng họ đã được lợi lạc từ kỹ thuật của những nguyên tắc này. Tuyệt đối luận được thiết định như là sắc thái trội vượt nhất trong nền văn hóa tâm linh Ấn Độ. Tính túy của Tuyệt đối luận bao gồm trong thực chứng nội tại về tính hợp nhất của mọi hữu tình và sự chối bỏ hoàn toàn ngã tính. Tầm mức lớn lao của nhất thể và tính bền vững của cấu trúc xã hội vẫn tồn tại, chính là phản ánh của quan niệm tánh không (śūnyatā), tức Tuyệt đối trong công việc thực tiễn của con người. Nó thấm nhuần mọi ngõ ngách của đời sống-văn chương, mỹ thuật, khoa học xã hội, tôn giáo và triết học. Một nền văn minh tuyệt đỉnh được dựng lập và duy trì hằng thế kỷ trong một phần lớn Á châu, ở Ấn Độ, Trung Hoa, Nhật Bản, Tây Tạng và các quốc gia khác.

Ảnh hưởng của nó không thể bị đóng khung trong quá khứ. Những gì đã hoàn mãn trong quá khứ ngày nay cũng có thể được làm lại lần nữa. Và có nhu cầu lớn hơn để nhấn mạnh sự hợp nhất tinh thần trong thế giới ngày nay, trong cảnh rách nát tan hoang vì qua nhiều tranh chấp và đấu tranh ý thức hệ đang đe dọa nuốt chửng toàn bộ thế giới vào sự tàn phá khốc liệt. Sự bám víu vào truyền thống tốt đẹp khắp nơi đã trở nên lỏng lẻo. Thời Trung cổ thế giới văn minh đã được hưởng thụ, trừ một vài ngoại lệ, một giai đoạn hòa bình ổn định chưa từng có. Chắc hẳn thế giới được chia thành

ba khối được xác định rõ nét, Cơ-đốc giáo ở Tây phương, Hồi giáo ở Trung đông và Ấn Độ giáo (bao gồm Phật giáo) ở phương Đông và Viễn đông. Cảm thức huynh đệ và sự hòa hợp của nhân loại là nguồn lực sống động. Những ảnh hưởng mang tính truyền thống này không còn tác dụng nữa. Thế giới Cơ-đốc giáo đã bị phân hóa hàng thế kỷ kể từ thời kỳ Phục hưng. Có rất ít hy vọng nó sẽ chiếm lại vị trí đã mất và khẳng định lại chính nó. Phương Đông cũng không tốt đẹp gì hơn, dù sự phân hóa chưa đến mức độ như vậy; nhưng tâm linh thì không còn nguồn lực sinh động nữa.

Nhờ vào những khám phá khoa học về hiện tượng giới và những ứng dụng thực tiễn, con người trên thế giới đã được gần nhau hơn; sự hợp nhất thế giới về mặt địa dư và vật lý khiến cho chúng ta hiểu rõ nhau hơn. Nhưng những dị biệt và phân kỳ của chúng ta đã gia tăng một cách mãnh liệt: tranh chấp gay gắt đang lan tràn. Chúng đang trở nên có quy mô toàn cầu và kinh niên. Thế giới ngày nay thiếu sự hợp nhất và thiếu thiện chí; không có hồn hay tâm để cổ vũ và hợp nhất nó.

Nguyên nhân không có gì là bí ẩn. Văn minh Tây phương, trở nên tiêu chuẩn cho tất cả, đã phát triển theo chiều hướng duy vật từ thời kỳ Phục hưng. ‘Mâu thuẫn đối kháng giữa thành công của trí óc Âu Tây ngày nay trong sự kiểm soát hầu hết mọi tình huống, trong đó những thành phần là cơ thể vật lý và nguồn lực là sức mạnh vật lý, sự bất lực của nó để chế ngự những tình huống trong đó những yếu tố là con người và sức mạnh là nguồn lực tâm linh đã quá hiển nhiên và không cần phân tích kỹ. Con người đã chinh phục thiên nhiên hay đang tiến đến rất gần việc ấy; nhưng nó không có được sự điều phục chính mình sơ đẳng nhất. Hệ quả thật là tai hại. Đời sống có tổ chức với sự giả tạo là bền vững và bảo đảm đã trở nên bấp bênh. Chúng ta có được thế giới, nhưng đã đánh mất linh hồn của mình.’

Có đề nghị là phương thuốc nằm ở sự tăng gia sản xuất bằng cách trang bị tài năng khéo léo của chúng ta và tài nguyên, và bằng sự phân phối công bằng hơn bằng cách tập trung vào tái tổ chức cơ cấu xã hội trên nền tảng phi giai cấp. Chủ nghĩa phát-xít và cộng sản là những hình thức cụ thể của đề xuất này. Thừa nhận vật

chất—như là giá trị *duy nhất*, những chủ thuyết này cố gắng hình dung ra một nền văn minh có lợi nhất. Thí nghiệm cần phải được thử, nếu chỉ như là vấn đề tất yếu của biện chứng pháp. Chúng ta phải tin chắc đặc tính hoàn toàn vô ích của tiêu chuẩn vật chất trước khi ta có thể khước từ nó.

Vật chất có thể đem lại một nâng đỡ tạm thời và từng phần, nhưng nhất định sẽ thất bại nếu đó là giải pháp cuối cùng. Những nguyên tác nền tảng nằm dưới vật chất đều là sai lạc. Nếu tài sản vật chất, đời sống thế tục là điều tốt duy nhất, tại sao người ta lại có quá nhiều những thứ này. Người ta sẽ cố gắng kiếm thêm càng nhiều càng tốt và bằng mọi phương tiện; tốt hay xấu mà không cần ý nghĩa đạo đức nào cả, mà được phán xét sự thành công bằng kích thước tài sản mang lại. làm thế nào để khắc phục bản năng chiếm hữu, hay thậm chí chế ngự nó? Làm sao để bản năng chiếm hữu được hàng phục, hay thậm chí kiểm soát được nó? Trong xã hội duy vật, điều này thực hiện bằng cách chặn đứng, và chống lại bằng cách làm quân bình các động lực trong xã hội. Nhưng cái gì sẽ ngăn chặn những người gìn giữ xã hội như vậy, ngăn tầng lớp cai trị, không để cho họ chiếm hữu thêm riêng cho họ. Việc sợ hãi dư luận quần chúng có thể ngăn chặn phần nào, nhưng người lãnh đạo quyết đoán có thể dễ dàng điều khiển những con bài. Cuối cùng, cần phải có một số đông nhiều người mà áp lực bên ngoài không áp buộc được họ, nhưng họ là những người chắc chắn tin vào tính vô giá trị của vật chất. Lẽ ra họ phải siêu việt bản năng chiếm hữu và siêu việt cả giai cấp và tài sản, giống như người gìn giữ quốc gia trong *Cộng hòa quốc (The Republic)* của Plato.

Gia tăng sản xuất và tổ chức lại cơ cấu xã hội không thể nào đưa đến kết quả tốt đẹp. Cần phải có thiện chí trong đó. Và thiện chí có thể phát sinh từ sự xác quyết của nội chứng tâm linh mà thôi; không thể nào ra lệnh cho nó phải có bằng đức tin hay uy quyền thế tục. Bởi vì điều ấy sẽ thất bại thảm thương và chỉ thành công trong việc làm cho chúng ta thành đạo đức giả. Chúng ta phải nhận ra rằng điều tốt cho tất cả chính là điều tốt của chính mình, và không có chỗ cho vị kỷ. Trong sự phân tích cuối cùng, siêu việt lập trường về ngã, hay tích cực hơn, đạt đến Phổ quát tính đó là

cốt tủy của tâm. Và chỉ có tâm mới cung ứng nền tảng cho xã hội và có thể dẫn đến thực chứng những giá trị khác.

Về phương diện này, Tuyệt đối luận của Đại thừa và Phi nhị nguyên luận của triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) là có giá trị cung ứng nền tảng mà trên đó nền văn hóa thế giới có thể dựng lập. Chỉ có Tuyệt đối luận mới có thể đưa đến sự đồng nhất căn bản của hiện hữu và đồng thời cho phép những dị biệt. Tầm nhìn phóng khoáng và bao dung về những dị biệt chính là linh hồn của các hệ thống này; cả hai đều nhấn mạnh trên tính phổ quát của Thực tại và siêu việt quan điểm tự ngã trung tâm. Tuy nhiên, triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) có cái nhìn theo truyền thống và bị trói buộc vào thẩm quyền của kinh Phệ-đa (Veda), có lẽ nó giả định một hoàn cảnh đặc biệt mà nó chỉ hưng thịnh trong đó. Đại thừa thì hoàn toàn phóng khoáng, vì họ đã tự chứng tỏ khả năng thích nghi với mọi cơ cấu xã hội và tín ngưỡng khác nhau, để làm tăng thêm sinh khí và thẩm nhuận chúng. Ta có thể nhìn thấy điều này ở Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật Bản. Chính Đại thừa đã đề cao biểu hiện cụ thể của Tánh không (śūnyatā) và Đại bi (mahākaruṇā) trong công hạnh thù thắng của hàng Bồ-tát.

Các tư tưởng gia<sup>1</sup> Tây phương và Đông phương càng ngày càng thấy rõ khủng hoảng đang đe dọa nền văn minh chúng ta và đề nghị phương thức cứu vãn. Vấn đề không phải là giữa chủ nghĩa tư bản và cộng sản, mặc dù sự xung đột của họ có khuynh hướng che mờ tính chất chân thực của bệnh trạng. Điều cần thiết là phải

---

<sup>1</sup> Giáo sư Radhakrishnan, triết gia lỗi lạc của Đông phương đặc biệt trong tác phẩm đồ sộ của mình nhan đề *The Idealist View of Life and Eastern Religions and Western Thought*, đã đề xướng sự cần thiết để làm sống lại kinh nghiệm tâm linh thần bí sâu thẳm vốn là nền tảng cho mọi tôn giáo và được thể hiện trong một hình thức thuần túy từ Ấn Độ giáo. Ông nói: ‘Cho dù mọi sự có vẻ chứng minh điều ngược lại, chúng ta vẫn tìm thấy trong sự bất ổn hiện thời sự lộ dạng bình minh một ánh sáng màu nhiệm, một thiên hướng đồng quy trong sự sống, sự nhận chân tiệm tiến rằng có một tâm linh huyền nhiệm trong đó chúng ta tất cả đều là một, và nhân loại là cỗ xe lớn nhất của tâm linh ấy trên trần gian, và ước nguyện ngày càng tăng, muốn sống trong tri thức này và thiết lập một vương quốc tâm linh trên mặt đất.’ (*Eastetn Religions and Western Thought*, p. 33).

‘Các tôn giáo khác nhau bây giờ đã đến với nhau, và nếu họ không tiếp tục tình trạng xung đột hay tranh chấp nhau, thì họ phải phát huy tinh thần thông cảm bao dung khiến sẽ phá tan thành kiến và nối kết nhau như những biểu hiện đa dạng của một chân lý duy nhất. Tinh thần như vậy đã định tính cho sự phát triển của Ấn Độ giáo, vốn đã không hề bị gián đoạn trong gần 50 thế kỷ.’ (*ibid.* p. 308).

‘Chúng ta phải khiêm tốn tự nhận tính chất cục bộ khiếm khuyết của những truyền thống cô lập của chúng ta và tìm nguồn gốc trong truyền thống chung mà từ đó các truyền thống đã lưu xuất.’ (*ibid.* p. 347).

Lấy một ví dụ từ phương Tây, Ông Guénon đã có một nỗ lực đáng khen là giải thích tinh thần đích thực của văn hóa Ấn Độ cho người Tây phương trong nhiều tác phẩm, đáng kể nhất là các tác phẩm *An Introduction to the Study of Hindu Doctrines, Man and His Becoming according to the Vedānta, East and West, The Crisis in the Modern World*, v.v....

Theo ông, hình thức phục hưng ấy không phải là nằm trong sự dung hòa hay tổng hợp hai nền văn hóa, mà là trong sự trở về của Tây phương, như là kết quả của động lực quay lại trong khuynh hướng chung của ngày nay, về với nguồn suối tâm linh đích thực, qua sự trợ giúp của Đông phương. Đó là việc làm táo bạo, báo hiệu trước thời gian của sự chuyển biến, hay nói chính xác hơn cách thức chuyển biến ấy sẽ thành hình.

phục hưng nếp sống tâm linh của toàn thế giới. Các tôn giáo duy danh (denominational) với những giáo điều và những quy luật tổ chức rất đáng bị nghi ngờ. Trong bất kỳ tổ chức nào cũng có sẵn tính chất thế tục và thiếu tính chất tâm linh. Nó có khuynh hướng tạo tác thêm những mối lợi và dung túng những thói nát. Trong sự bóp chết tự do phát biểu và dựng đặt những tiêu chuẩn giáo điều, bắt buộc tín đồ phải tuân theo một tôn giáo có tổ chức (giáo hội), điều ấy chỉ thành công trong việc chống đối những tập đoàn tôn giáo khác và tạo nên sự ly giáo và dị giáo ngay trong nội bộ mình. Điều chúng ta cần là nhận ra được tính chất tâm linh là nền tảng cho mọi nỗ lực của chúng ta. Chỉ có huyền nhiệm tôn giáo, vốn dung hợp một cách tài tình nhất thể của Hiện hữu tối hậu, với sự tự do của những con đường khác nhau để đi đến sự hoàn thành Hiện hữu tối hậu ấy, mới có hy vọng hợp nhất thế giới này.

Giới nghiên cứu triết học chỉ có thể đề nghị rằng Tuyệt đối luận của Trung quán có thể dùng làm căn bản cho nền văn hóa thế giới khả hữu. Không phải phạm vi của họ là chỉ ra cách thức nào tốt nhất để trang bị cho nền văn hóa ấy, hình thức thực tiễn như thế nào và sẽ được du nhập vào thời điểm nào trong công việc chung của thế giới, là điều cần được giới thiệu. Đây là những vấn đề mà nhà canh tân tôn giáo có thể giải đáp, và ngay cả ông ta cũng tùy thuộc vào sự hướng dẫn tâm linh và định hướng như đã nói ở trên.

Chúng ta phải kết thúc với vài lời cảnh báo. Có thể rằng, với nhiệt tình của mình, chúng ta đánh giá quá mức vai trò của học giả và sự hiểu biết mang tính lý thuyết về mọi sự trong sứ mạng phục hưng. Rất hay khi nhớ rằng lịch sử không ghi lại một trường hợp nào có cuộc cách mạng tâm linh với chiều kích toàn cầu phát xuất từ một nhóm khoa học gia hay tư tưởng gia lỗi lạc. Căn bệnh của thế giới quá mênh mông và trầm trọng không thể chỉ cần các toa thuốc rút ra từ sách vở. Chỉ có thiên tài tâm linh thuộc tầm cỡ như Đức Phật hay Christ mới biết được cách chữa đúng bệnh. Nhưng ngay cả sự thông hiểu trên mặt lý thuyết về Tuyệt đối luận của Trung quán cũng chỉ chứng tỏ giá trị bằng cách chuẩn bị bối cảnh cho sự phục hưng tinh thần của thế giới.

PHỤ LỤC



CHÚ GIẢI VỀ 20 DẠNG TÁNH KHÔNG (ŚŪNYATĀ)



Một số bản kinh Bát-nhã về sau, như *Pañcavimsāti-sāhasrikā*, nói



về hai mươi dạng tánh không (śūnyatā).<sup>1</sup> Không có một thảo luận rõ ràng về chủ đề này trong các luận giải của các Luận sư Trung quán danh tiếng. Có lẽ, đây là một cách tân về sau. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là Long Thụ hay học trò của ngài không để ý đến toàn thể những hàm ý của tánh không (śūnyatā) về những phương thức khả dĩ mà nó ứng dụng được.

---

<sup>1</sup> Phải lưu ý rằng bản kinh *Pañcaviṃśti-sāhasrikā* tiếng Sanskrit đang lưu hành là bản được biên tập lại trong ánh sáng của bản *Abhisamayālamkāra*. Do vậy không có ý kiến nhất định nào biểu hiện hoặc là học thuyết về 20 tánh không (śūnyatā) là nguyên gốc từ Bát-nhã ba-la-mật-đa, hay là do về sau thêm thắt vào. *Abhisamayālamkāraloka* của Haribhadra xem các phương thức của tánh không (śūnyatā) đồng nhất với bản *Pañcaviṃśti*. Trong bản *Āloka* của Haribhadra, đã gán cho mỗi phương thức tánh không (śūnyatā) vào trong Thập địa (Daśa-bhūmi; Ten Planes of Concentration), hay thuộc Gia hạnh vị (preparatory/posterior stages). Chẳng hạn, ba dạng đầu của tánh không (śūnyatā) được cho là thuộc giai ddaonj chuẩn bị (preparatory stages), còn gọi là Tín vị

(adhimukticyā-bhūmi; Stage of Action in Faith); dạng thứ tư của tánh không (śūnyatā) thuộc về Tu đạo vị 修道位 (prayoga-mārga; Stage of Training); dạng thứ năm được gán cho Sơ địa, tức Hoan hỷ địa (First Plane of Concentration; prathama-bhūmi, pramuditā); dạng thứ 6 của tánh không (śūnyatā) là thuộc về Đệ nhị địa (Second Stage), v.v... Ba phương thức sau cùng của tánh không (śūnyatā) là thuộc về Phật địa (buddha-bhūmi; Plane of Buddhahood), trên Thập địa (Tenth Plane of Concentration). Sự sắp xếp này về tánh không (śūnyatā) với Stages of Concentration không được đề cập ở đây.

Trong *Madhyāntavibhāgatīkā* (pp. 430; pp. 51ff. ấn bản tiếng Nhật), chỉ đề cập 16 loại tánh không (śūnyatā) như trong giáo lý Bát-nhã ba-la-mật-đa; bốn loại sau cùng dường như được thêm vào sau này. Giải thích trong *Madhyāntavibhāga* phần lớn mang màu sắc quan điểm của Du-già hành tông (Yogācāra). Tham khảo *Pañcaviṃśati-sāhasrikā*, pp. 24, 195-8; *Abhisamayālamkāraloka* của Haribhadra, pp. 89ff.

*Madhyāntavibhāgatīkā*, pp. 43ff. pp. 516. (ấn bản tiếng Nhật).

*Dharmasaṅgraha*, pp. 8-9 : *Mahāvvyūtpatti*, phẩm thứ XXXVII, chi liệt kê 18 loại tánh không (śūnyatā), bỏ qua dạng số 17 và 20 trong bản liệt kê đã nêu trên. Obemiller: *A Study of the Twenty Aspects of Śūnyā*, *Indian Historical Quarterly*, Vol. IX (1933), pp. 170-187;

Obermiller: *The Term Sunyata and its Different Interpretations in the Journal of the Greater India Society*, vol. I, pp. 105-117.

Hai mươi dạng tánh không (śūnyatā), như được liệt kê trong *Pañcavimśati-sāhasrikā* là:

I. Nội không 內空 (adhyātma-sūnyatā; The Unreality of Internal Elements of Existence).

II. Ngoại không 外空 (bahirdhā-sūnyatā; The Unreality of the External Objects).

III. Nội ngoại không 內外空 (adhyātma-bahirdhā-sūnyatā; The Unreality of Both together as in the sense organs or the body).

IV. Không không 空空 (śūnyatā-sūnyatā; The Unreality of (the Knowledge of) Unreality).

V. Đại không 大空 (mahā-sūnyatā; The Unreality of the Great (Infinite Space)).

VI. Đệ nhất nghĩa không 第一義空 (paramārtha-sūnyatā; The Unreality of the Ultimate Reality, Nirvāṇa).

VII. Hữu vi không 有為空 (saṃskṛta-sūnyatā; The Unreality of the Conditioned).

VIII. Vô vi không 無為空 (asaṃskṛta-sūnyatā; The Unreality of the Unconditioned).

IX. Tắt cánh không 畢竟空 (atyanta-sūnyatā; The Unreality of the Limitless)

X. Vô thù không 無始空 (anavarāgra-sūnyatā; The Unreality of that which is Beginningless and Endless).

XI. Tán không 散空 (anavakāra-sūnyatā; The Unreality of the 'Undeniable').

XII. Bỏ tánh không 本性空 (prakṛti-sūnyatā; The Unreality of the Ultimate Essences).

XIII. Tự tướng không 自相空 (svalakṣaṇa-sūnyatā; The Unreality of All Elements of Existence).

XIV. Chư pháp không 諸法空 (sarva-dharma-sūnyatā; The Unreality of all Determination (Definition).

XV. Bất khả đắc không 不可得空 (anupalambha-sūnyatā; The Unreality of the Past, the Present and the Future)

XVI. Vô pháp hữu pháp không 無法有法空 (abhāva-svabhāva-sūnyatā; The Unreality of Non-Ens (of the Non-empirical).

XVII. Hữu pháp không 有法空 (svabhāva-sūnyatā; The Unreality of the Positive Constituents of Empirical Existence.

XVIII. Vô pháp không 無法空 (abhāva-sūnyatā; The Unreality of Relation or Combination conceived as a Non-ens).

XIX. Tự tánh không 自性空 (svabhāva-sūnyatā; The Unreality of Self-Being).

XX. Tha tánh không 他性空 (parabhāva-sūnyatā; The Unreality of Dependent Being).

Mặc dù có sự suy diễn có tính cách giả định hay sự phân loại hợp lý về những phương thức này của tánh không (sūnyatā) có thể là không hợp lý, vẫn có một sự chuyển động mang tính biện chứng pháp nếu chúng ta kết hợp chúng lại. Ba phương thức đầu tiên rõ ràng là đi cùng nhau. Phương thức đầu tiên áp dụng cho các yếu tố tâm linh, trạng thái tinh thần như cảm giác, ý chí, v.v... Bản chất của nó hoặc có thể mô tả là thực tại bất biến (akūṛastha), hay là hoàn toàn không sinh khởi (avināśi); có nghĩa là, chúng chẳng phải là có (sat) cũng chẳng phải là không (asat). Và những yếu tố này cấu thành tánh không (sūnyatā), tương quan tính hay phi thực tại tính. Đây là lập luận vốn có, cũng thường được áp dụng cho các phương thức khác.<sup>1</sup> Thực tại tính của các đối tượng khách quan đi theo vấn đề tất yếu mang tính biện chứng. Hy vọng có thể được đáp ứng với hai phương thức đầu là phi thực tại khi chúng là

---

<sup>1</sup> tatra katmā adhyātmasūnyatā ? ādhyātmikā dharmā ucyante cakṣuḥ śrotram ghrāṇam jihvā kāyo manaḥ. tatra cakṣuś cakṣuṣā sūnyam, akūṛasthāvināśitām upādāya. tat kasya hetoḥ? prakṛtir asyaisā. *Pañcavimśti-sāhasrikā*, p. 195.

trừu tượng, và một phương thức là kết hợp cả hai phương diện với nhau để tự thân nó có thể thoát khỏi phi thực tại tính. Phương thức thứ ba của tánh không (sūnyatā) khước từ những lập luận như vậy.

Các phương thức tiếp theo đề cập đến các phạm trù tư duy và giáo lý của Phật giáo Nguyên thủy. Điều quan trọng là gắn liền với phương thức thứ tư, Không không 空空 (sūnyatā-sūnyatā). Tinh thần phê phán rằng mọi sự là tương đối, phi thực (không; sūnya). Có thể cho là nổi bật như thực tại tính; khi tất cả mọi sự đều bị từ chối, thì chính sự từ chối lại không bị từ chối. Tuy nhiên, điều này sẽ là hiểu nhầm. Bản thân sự từ chối lại là tương đối hơn, như cái bị từ chối; bởi vì, nó không thể hiểu được nếu không có cái sau. Ngọn lửa phê phán thiêu rụi hết mọi kiến chấp giáo điều tự nó sẽ tàn lụn, vì không có cái gì trong đó có thể lớn mạnh được; như thuốc sau khi chữa trị cho người bệnh thì tự nó hóa giải, và tự nó không gây nên một rối loạn mới. Nếu chính nó là một quan điểm. Một quan điểm phủ định, thì nó sẽ phi lý, nếu không nói rằng còn tệ hơn các học thuyết khác.<sup>1</sup> Nhưng sự khước từ trong biện chứng pháp phê phán (tánh không; sūnyatā) lại không có nghĩa là tái xác lập thực tại tính của hiện tượng giới; nó chỉ có nghĩa là trong sự khước từ cái phi thực, chúng ta phải dựa vào ý nghĩa chính nó là cùng một thứ tự, giống như lấy gai lể gai. Loại tánh không (sūnyatā) này lể ra nên quy định một cách hợp lý là ở sau cùng.

Không gian là sự phỏng đoán; ý niệm của chúng ta về nó là liên quan đến sự phân biệt về chiều hướng, đông, tây, v.v..., và liên hệ với những vật trong chúng. Khi không có những thứ này, hư không tan biến ngay. Tánh không (sūnyatā) của hư không được cho là Lớn, vì hư không có sự trương nở vô hạn.

Với Đệ nhất nghĩa không 第一義空 (paramārtha-sūnyatā; The Unreality of the Ultimate Reality, Nirvāṇa), có nghĩa là vô tự tính của niết-bàn như là một thực tại tính riêng rẽ. A-tỳ-đạt-ma đã công

---

<sup>1</sup> Điều này đã được thảo luận trước đây. Ý niệm của triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) về Hư vọng và hư vọng (mithyātva-mithyātva) có thể so sánh với Không của không trong Trung quán. Xem trang 161.

nhận niết-bàn là một thực thể riêng biệt (pháp; dharma), hiện khởi do sự dập tắt mọi động lực ô nhiễm. Nhưng quan điểm Đại thừa cho rằng niết-bàn đó đồng nhất với thế giới hiện tượng như trong nền tảng siêu nghiệm của nó; sự khác nhau giữa hai hệ thống chỉ là trong tư tưởng. Tánh không (sūnyatā) bảo vệ chống lại sai lầm khi xem niết-bàn như là một thực thể tách biệt.<sup>1</sup>

Hai phương thức tánh không (sūnyatā) kế tiếp (VII và VIII), tạo thành một cặp tự nhiên.

Hữu vi không 有為空 (saṃskṛta-sūnyatā). Pháp hữu vi là không thực có, vì chẳng có gì trong tự thân chính nó; nó chẳng thường hằng cũng chẳng phi hiện khởi. Vô vi không (asaṃskṛta-sūnyatā) chỉ có thể nhận biết được trong sự tương phản với hữu vi; nó chẳng đưa đến sự hiện hữu, cũng chẳng tiêu hủy bởi bất kỳ hành vi nào của chúng ta.

Phương thức thứ IX, Tất cánh không 畢竟空 (atyanta-sūnyatā; The Unreality of the Limitless), liên quan đến ý thức về Giới hạn và Vô hạn. Có thể cho rằng trong định hướng rõ ràng của hai cực đoan Thường hằng và Đoạn diệt, chúng ta đang dựa vào đường phân ranh ở giữa, và do đó, Trung đạo hay Vô hạn có thể trở nên dành cho chính bản chất của nó. Biện chứng pháp hay tánh không (sūnyatā) cũng áp dụng cho điều này. Vô hạn là chẳng có gì trong chính nó; lập trường Trung đạo là chẳng có lập trường nào cả, mà chỉ là sự phê phán các lập trường.<sup>2</sup>

Phương thức tiếp theo là tương tự về tính chất. Áp dụng cho sự phân biệt về thời gian, như bắt đầu, ở giữa và kết thúc. Những phân biệt này là mang tính chủ quan.<sup>3</sup> Trong thực tế, không có gì nổi bật một cách lộ liễu như là sự khởi đầu, ở giữa và đoạn cuối; thời gian trôi chảy tiếp nối theo nhau. Giây phút tiếp theo phủ nhận giây phút khởi đầu, v.v... khoảnh khắc vô thủy hóa ra cũng là phỏng đoán; và điều ấy sẽ được nhận biết là tương quan hay phi

---

<sup>1</sup> Thảo luận về vấn đề này, xem trang 274ff.

<sup>2</sup> Điều này đã được thảo luận ở trước. Xem các trang 129, 160 ff.

<sup>3</sup> Xem trang 181 ff.

thực trong cốt lõi.

Khi chúng ta bác bỏ điều gì là không đứng vững được, điều gì khác là loại trừ như là không thể bác bỏ được, thì có thể nghĩ rằng điều đó chắc chắn là đúng. Nội quán biện chứng pháp của chúng ta sẽ không hoàn thành nếu không nhận ra được rằng cái không thể bác bỏ được tự nó chính là có liên quan với cái bị phản bác, và do vậy chẳng có gì trong chính nó.

Phương thức thứ XI của tánh không (*sūnyatā*) nêu lên khía cạnh này, dường như đồng nhất nhất với phương thức thứ IV, Tánh không của không (*sūnyatā of sūnyatā*).

Biện chứng pháp hay bất kỳ hành vi nào về phần của Đức Phật và những người khác là không làm hư hoại bất cứ sự vật nào; bởi vì, chúng tồn tại ngay trong chính nó (bản tánh; *prakṛtya*). Biện chứng pháp không lấy đi của nó thực tại tính; bản chất của tự thân sự vật là rỗng không, là vô tự tánh. Có sự thay đổi trong ý niệm của chúng ta, không phải trong Thực tại. Điều này được nêu ra trong phương thức tánh không (*sūnyatā*) thứ XII.

Chẳng có điều gì mới trong phương thức thứ XIII của tánh không (*sūnyatā*), Tự tướng không 自相空 (*svalakṣaṇa-sūnyatā*; *The Unreality of All Elements of Existence*). Nó chỉ nhắc lại rằng tất cả mọi phương thức hiện hữu, thuộc về hiện tượng và bản thể, đều là vô thực thể, thể nên gọi là chư pháp không (*sarvadharmasūnyatā*).

Tư tưởng Phật giáo Nguyên thủy, dù nó bị phản bác là hữu ngã (thường hằng và tồn tại đồng nhất), đã dựng lên một hệ thống riêng rẽ với hệ thống các pháp, vạch rõ và định nghĩa chính xác về chúng, Chẳng hạn, về tính chất không thể lĩnh hội được của vật chất (sắc; *rūpa*), sự lĩnh hội về đối tượng của ý thức (thức; *vijñāna*); v.v... Biện chứng pháp giúp cho chúng ta hiểu rõ rằng vật chất và các thực thể khác không có những thuộc tính được gán cho nó. Tất cả những đều thuộc về bản chất phân biệt bên trong một tầng lớp chung (*sāmānya-viśeṣa-prajñāptimātratvāt*), và do vậy mang tính chất duy danh. Đây là Tướng không (*lakṣaṇa-sūnyatā*) hay Tự tướng không (*svalakṣaṇa-sūnyatā*).

Vô thực tại tính hay đặc tính thuần túy duy danh của Quá khứ, Hiện tại và Tương lai có thể được giải thích bởi quán sát rằng trong quá khứ, tự thân nó chẳng có hiện tại và tương lai, và ngược lại; thế nên không có mối tương quan như vậy, ý thức về quá khứ, v.v... không sinh khởi.<sup>1</sup> Điều này cấu thành Bất khả đắc không (anupalambha-sūnyatā) (thứ XV).

Những pháp phụ thuộc trong hiện hữu thuộc thế giới hiện tượng là những pháp có chức năng tùy thuộc vào nhau, Và do duyên sinh (pratīyasamutpannatvāt), nên các pháp đó là vô tự tánh. Phương thức tánh không (sūnyatā) này gọi là Vô pháp hữu pháp không 無法有法空 (abhāva-svabhāva-sūnyatā), chính là nền tảng của biện chứng pháp Trung quán.

Ngũ thủ uẩn (upādānaskandha; five groups of individuality and existence); không đại diện cho thực tại khách quan nào, sự tập hợp đó là vô thực thể, vì đó là sự nhóm họp chủ quan dựa trên các sự vật. Biện chứng pháp chỉ cho thấy rằng tương ứng với ngôn ngữ và khái niệm là vô thực thể. Đây là ý nghĩa dạng tánh không thứ XVII, Hữu pháp không 有法空 (svabhāva-sūnyatā).

Tương tự, vô vi pháp, được quan niệm như là Ngũ uẩn giai không, cũng là phi thực. Chẳng hạn, hư không, là một trong các pháp vô vi, được định nghĩa là vô đối ngại (anāvṛti; non-obstruction). Điều đó được định nghĩa chỉ vì sự vắng bật những đặc tính tích cực. Đây cũng là trường hợp của niết-bàn, là một pháp vô vi khác. Do vậy, đó chỉ là những thực thể duy danh. Đây là tính chất của dạng tánh không thứ XVIII, Vô pháp không 無法空 (abhāva-sūnyatā).

Hai phương thức sau cùng của tánh không (sūnyatā) đóng vai trò nhấn mạnh bản chất của thực tại tính như là cái tự hiện hữu trong chính nó, tức là tự tính (svabhāva), vì thế, về phần của chúng ta, nó không được cấu thành do trực giác hay trí tuệ. Chính vì lí do này, không có yếu tố bên ngoài nào, như là tác nhân hay công cụ, đóng bất kỳ vai trò nào để tạo nên thực tại tính của nó, tức là Tha tánh không 他性空 (parabhāva-sūnyatā). Đó chính là chứng minh

---

<sup>1</sup> Xem trang 199-200.

rằng, dù Đức Phật có ra đời hay không, thì bản chất của Thực tại Tuyệt đối vẫn hoàn toàn không bị ảnh hưởng gì.<sup>1</sup> Điều này đã làm cho dạng tánh không này hoàn toàn tự tại đối với các dạng khác.

Có thể lưu ý rằng có một vài liệt kê khác được giảm trừ (chẳng hạn, 5 phương thức sau cùng); phần lớn hay tất cả các dạng này, đều đề cập trực tiếp hay gián tiếp đến các phạm trù tư tưởng Phật giáo. Dù có thể là khó theo dõi chi tiết những điều phức tạp mang tính học thuật và hàm ý phê phán khi tuyên bố mỗi phạm trù tư tưởng đó là không (*sūnya*), song nguyên tắc thì đã quá rõ ràng. Phê phán mang tính biện chứng pháp (tánh không; *sūnyatā*) chẳng chừa lại chỗ nào; mà đã bao gồm tất cả bên trong phạm vi của nó, không chỉ các phương thức hiện hữu, mà còn có các phương thức định giá và suy đoán về tư tưởng; nó còn phải bao hàm cả chính nó, để trở thành nhất quán và hoàn chỉnh. Tuyên bố rằng các pháp là không (*sūnya*), là tương đối (relative), là phi thực tại (unreal), tức chính nó là không; không phải là chỉ dành riêng cho thực thể nào. Tương tự, sẽ dẫn đến phép đệ quy vô cùng (regress ad infinitum) và chứng tỏ mâu thuẫn thường trực đối với nguyên lý tánh không (*sūnyatā*).



---

<sup>1</sup> Xem trang 276-77



**T. R. V. Murti**

**ĐỐI CHIẾU THUẬT NGỮ  
TRIẾT HỌC TRỌNG TÂM PHẬT GIÁO**  
của T, V. MURTI

*(A Study of the Mādhyamika System)*



Sanskrit (s); Pāli (p); Anh (e); Đức (g);  
La-tinh (L); Hi-lạp/Greek (G); Tây Tạng (t); Nhật (j)

**ĐỐI CHIẾU THUẬT NGỮ  
TRIẾT HỌC TRỌNG TÂM PHẬT GIÁO**  
của T, V. MURTI

*(A Study of the Mādhyamika System)*



Sanskrit (s); Pāli (p); Anh (e); Đức (g);  
La-tinh (L); Hi-lạp/Greek (G); Tây Tạng (t); Nhật (j)



**A**

**abddhya** (s); uncontradicted (e); phi mâu thuẫn  
**abhāva** (s, p); phi hữu 非有, vô 無.

- abhāvābhiniṣīnah** (s); nihilism (e); đoạn diệt luận  
**abhāva-sūnyatā** (s); the unreality of relation or combination  
conceived as a non-ens (e); vô pháp không 無法空  
**abhāva-svabhāva-sūnyatā** (s); the unreality of non-ens (of  
the non-empirical) (e); vô pháp hữu pháp không 無法有法空  
**abhaya** (s); vô úy 無畏.  
**abhayapradāna** (s); vô úy thí 無畏施.  
**abheda** (s); bất hoại 不壞.  
**abhedopacara** (s) dị biệt tính 異別性  
**abhedyā** (s); phá hoại 破壞.  
**abhibhava** (s); ẩn tế 隱蔽. phục 伏.  
**abhibhāvāyatana** (s, p); thắng xứ 勝處,  
**abhidāna** (s); ngữ ngôn 語言.  
**abhidhamma-piṭaka** (p) (s: abhidharma-piṭaka); Luận tạng  
論藏, A-tì-đạt-ma tạng, A-tì-đạt-ma 阿毘達磨.  
**ābhidharmika** (p) (s: ābhidharmika); Luận sư 論師.  
**abhidhāna** (s); ngôn ngữ 言語.  
**abhidharma** (s) (p: abhidhamma); dịch nghĩa là Thắng pháp  
勝法 (abhi: thắng, vượt lên khỏi, vượt qua; dharma: Pháp),  
Vô tỉ pháp 無比法, Đối pháp 對法, Luận 論, dịch âm là A-  
tì-đạt-ma 阿毘達磨, A-tì-đàm 阿毘曇.  
**Abhidharma vijñāna-kāya pāda śāstra** (s); Thức thân túc  
luận 識身足論  
**Abhidharmakośa-śāstra**, (s); A-tì-đạt-ma câu-xá luận 阿毗  
達磨俱舍論; gọi tắt là Câu-xá luận  
**Abhidharma-school** (e); Tì-đàm tông 毘曇宗.  
**ābhidharmika** (s) (p: ābhidharmika); luận sư 論師.  
**abhidhātarya** (s); ngôn ngữ 言語.  
**abhidhāyaka** (s); danh ngôn 名言.  
**abhidhyā** (s); tham trước 貪著.  
**abhi-dyotana** (s); hiển 顯.  
**abhiññā** (s) (p: abhiññā); trí 智, thắng trí 勝智, thông 通.

- abhijñāna** (s); thần thông 神通.  
**abhikṣṇa** (s); sách 數數.  
**abhilāpa** (s); ngôn thuyết 言說.  
**abhiniveśa** (s); chấp 執, chấp trước 執著.  
**abhinivesa** (s); kiến 見.  
**abhiññā** (p) (s: abhiññā); thắng trí 勝智, thông 通,  
**abhinna** (s); bất hoại 不壞.  
**abhinna** (s); vô biệt 無別.  
**abhiññāttha** (p); thắng trí 勝知  
**abhipravartate** (s); xuất 出.  
**ābhiprāyika** (s); conventional; secondary import. (e); giáo lý phương tiện (quy ước); tùy ý niệm khởi 隨念起意, biệt ý 別意, mật ý 密意;  
**Abhisamayāla-mkāravṛttipiṇḍārtha** (s); *Hiện quán trang nghiêm luận chú nhiếp nghĩa*; 現觀莊嚴論注攝義;  
**Abhisamayā-laṅkāra** (s); Hiện quán trang nghiêm luận 現觀莊嚴論  
**abhisambodhi** (s); chính giác 正覺.  
**abhisambuddha** (s); thành Phật 成佛.  
**abhiṣeka** (s); quán đánh 灌頂.  
**abhivāseti** (p); hứa khả 許可.  
**abhūta** (s); vô thật 無實.  
**abhūta-kalpana** (s); hư vọng 虛妄.  
**abhūta-parikalpa** (s); tạp 雜.  
**absolute pré-suppositions** (e); tuyệt đối tiền thiết 絕對前設; tiền giả thiết tuyệt đối;  
**absolute reality** (e); thực tại tuyệt đối 實在絕對  
**abstract universal** (e); đơn thuần phổ biến 單純普遍  
**ācārya** (s); **ācāriya** (p); **lobpon** [slob-dpon] (t); a-xà-lê 阿闍梨; giáo thọ 教授  
**ādarśa-jñāna** (s); đại viên cảnh trí  
**adhiṣṭhāna** (s); sở y 所依

**adhyāropāpavādanyāya** (s); the method of removal of the ascription (e); phương pháp loại trừ những khái niệm được gán ép

**adhyāsa** (s); **false identification** (e); đoán định sai lầm

**adhyātma-bahirdhā-sūnyatā** (s); the unreality of both together as in the sense organs or the body (e); nội ngoại không 內外空

**adhyātma-sūnyatā** (s); the unreality of internal elements of existence; nội không 內空

**ādi-sānta** (s); tịch tĩnh 寂靜

**advaita** (s); bất nhị mẫn nhiên luận 不二泯然論

**advaita** (s); phi nhị nguyên, độc nhất, đơn nhất: phương pháp tiếp cận trên phương diện bản thể.

**advaita vedānta** (s); phi nhị nguyên Phệ-đàn-đa 非二元吠檀多; tuyệt đối chủ nghĩa Phệ-đàn-đa 絕對主義吠檀多

**advaitism; absolutism** (e); chủ nghĩa tuyệt đối 主義絕對; phi nhị nguyên luận 非二元論; bất nhị chủ nghĩa (non-dualism) 不二主義

**advaya** (s); non-dual (e); bất nhị 不二

**advaya** (s); bất nhị; bất dị: phương pháp tiếp cận trên phương diện nhận thức. tri thực siêu việt biến kiến đối lập hữu vô

**advaya-jñānam** (s); bất nhị trí 不二智

**Āgama** (s); Thánh truyền chương 聖傳章

**āgamābhyām** (s); thánh giáo, giáo pháp, thánh ngôn.

**Agni** (s); thần lửa

**agnosticism**, Imperceptible (e); bất khả tri luận 不可知論

**ahamkāra** (s); egoity (e); ngã mạn

**ahetutaḥ** (s); ngẫu nhiên nhân thuyết 偶然因說; vô nhân thuyết 無因說

**ajāti-vāda** (s); vô sinh luận 無生論

**Ajita Keśakambalin** (s); A-kì-đa Sí-xá-khâm-bà-la 阿耆多翅舍欽婆羅

**ajita-kesakambarin** (p); A-kì-đa Sí-xá-khâm-bà-la 阿耨多  
翅舍欽婆羅 chủ trương duy vật luận  
**akāma** (s);siêu việt dục vọng 超越欲望  
**Akṣaraśataka** (s); **Hyakujiro** (j); Bách tự luận 百字論  
**Akṣayamati Sūtra** (s); Vô Tận Ý vấn 無盡意問 kinh  
**Alaguddūpama sutta** (p); A-lê-tra kinh 阿梨吒經  
**alambana pratyaya** (s); object-condition (e); sở duyên 所緣  
**Ālara Kālāma** (p); A-la-la-ca-ma-la 阿羅羅迦摩羅  
**alātaśānti** (s); hoả chi chỉ tức luận 火之止息論  
**aloka/mithyā saṃvṛti** (s); hư vọng thế tục pháp 虛妄世俗法.  
**alternative** (e); luận chấp, luận執 khả năng xảy ra.  
**anabhilāpya** (s); unutterable (e); bất khả đắc  
**ānanda** (s); bliss (e); hỷ lạc  
**anātma-metaphysic** (e); siêu hình học vô ngã 超形學 無我  
**anātmavāda** (s); modal view of reality (e); vô ngã luận  
無我論  
**anavakāra-sūnyatā** (s); the unreality of the 'undeniable'  
(e); tán không 散空  
**anavarāgra-sūnyatā** (s); the unreality of that which is  
beginningless and endless (e); vô thủy không 無始空  
**anekāntātmakam** (s); đa dạng 多樣  
**aniruddha** (p); bất diệt 不滅  
**anirvacanīyatva** (s); **non-definability** (e); bất khả định  
nghĩa tánh 不可定義性  
**anitya** (s); vô thường 無常, bất định 不定, nhất thời 一時.  
**anti-conceptualism** (e); phản khái niệm chủ nghĩa  
反概念主義; thuyết phản khái niệm  
**Antinomies of Reason** (e); Lý tánh chi nhị luật bội phản  
理性之二律背返.  
**antiquarian** (e); nhà khảo cổ học  
**anumānam** (s); phỏng đoán 訪斷  
**ānumānikam** (s); conjectured, inferred (e); ức đoán 憶斷

- anupalambha-sūnyatā** (s); the unreality of the past, the present and the future (e); bất khả đắc không 不可得空
- anutpāda-anirodha** (s); bất sinh bất diệt 不生不滅.
- anutpanna** (p); bất sanh 不生
- apagogic proof** (e); gián tiếp chứng pháp
- aparokṣānubhūti** (s); hiện tiền cảm thọ 現前感受
- aparyāya paramartha** (s); viên mãn chân đế 圓滿真諦
- apparitional things** (e); hiện tượng huyền hoá 現象幻化
- appearance** (e); trình hiện
- apradeśatva** (s); lack of parts (e); bất khả phân cát 不可分割
- aprameya** (s); immeasurable (e); bất khả lượng 不可量, không thể suy lường
- apraṭiṣṭhita-nirvāṇa** (s); vô sở trụ niết-bàn ; vô trụ xứ niết-bàn 無住處涅槃
- āptakāma** (s); thỏa mãn dục vọng
- ārambhavāda** (p); thuyết kết hợp 說結合
- arthakriyākāri** (s); tác dụng 作用
- Āryadeva** (s); Đề-bà 提婆, Thánh Thiên 聖天; Thánh Đề-bà 聖提婆.
- Āryadeva, mahāsiddha** (s); hoặc **Karṇaripa**, Độc Nhãn 獨眼;
- aśābdam** (s); **uscriptural**; ngụy lý kinh nghĩa 偽離經義
- asamarthya** (s); vô hiệu năng 無效能
- asamkhyeya** (s); infinite (e); bất khả số 不可數, không thể tính toán
- asaṃskṛta-sūnyatā** (s); the unreality of the unconditioned (e); vô vi không 無為空
- Asaṅga** A-tăng-già 阿僧伽, Vô Trước 無著
- asatkārya-vāda asadakaranāt** (s); difference between cause and effect (e); nhân quả tương dị luận
- āsāya** (s); **intention** (e); ý định 意定

- aṣṭādasāvenikā dharmāḥ** (s); eighteen unique attributes/perfections (e); thập bát bất cộng pháp 十八不共法
- Aṣṭasāhasrikā** (s); Bát thiên tụng Bát-nhã 八千誦般若
- Aṣṭa-ta-thāgata-stotra** (s); Bát Như Lai tán 八如來贊
- Āsvaghoṣa** (s); Mã Minh 馬鳴
- Atīśa, Atiśa** (s); A-đề-sa. 阿提沙; dịch ý là, ‘Người xuất chúng’, còn gọi Nhiên Đăng Cát Tường Trí 燃燈吉祥智; s: Dīpaṅkaraśrījñāna
- ātma-ideology** (s); ý thức hệ hữu ngã 意識係有我
- Ātmatattvaviveka** (s); Distinction of the Reality of Self (e); Biện ngã luận 辯我論
- ātmavāda** (s); hữu ngã luận 有我論
- ātmavāda** (s); **substance view of reality** (e); hữu ngã luận, 有我論; **thực thể thực tại luận** 實體實在論
- atomism** (e); nguyên tử luận 原子論
- atthitam** (p); tồn tại 存在
- atyanta-sūnyatā** (s); the unreality of the limitless (e); tất cánh không 畢竟空
- Aupaniṣada** (s); Duy Áo nghĩa thư chủ nghĩa 唯奧義書主義.
- Avadāna** (s); Thí dụ kinh tập 譬喻經集
- āvaraṇa** (s); phủ chướng 覆障 che, ngăn, bao phủ
- avastugrahitvat** (s); non-entity (e); vô thực thể
- avayavi** (s); toàn thể 全體
- avidyā-pratyayāḥ saṃskārah** (s); vô minh duyên hành, 無明緣行
- avyākṛta; avyākata; avyākṛvastūni** (s); insoluble, inexpressible (e); vô ký 無記
- avyakta** (s); potential cause (e); tiềm tại nhân 潛在人

## **B**

- bahirdhā-sūnyatā** (s); the unreality of the external objects? ngoại không 外空



**bāhyānumeya-vāda** (s); jñānākāra as viṣaya-sārūpya (s); representative **perception** (e); bất thực luận 不實論; sở tri bất thực luận 所知不實於; sở tri cần thị tương tự u ngoại hiện 所知董是相似於外現

**bālapṛthagjana** (s); uncritical mind (e); tâm thức hỗn mang 心識 混茫

**basic alternatives** (e); biến hạng 變項

**Bauddha-dhikkāra** (s); Refutation of Buddhistic Doctrines (e); Tịch Phật luận 辟佛論

**Bbhāvaviveka**; Bhavya (s/p); Thanh Biện 清辯

**Beck** (f); Cự-khắc 具克, tên người

**Bhagavān**, bhagavat (s); bhagavā; bhagavant (p); bạc-già-phạm 薄伽梵, Thế tôn

**Bharṭhari** (s); Bạt-đức-hợp-lê 跋德合梨

**Bhattacharya. V** (s); Ba-tháp-tra-nhã 巴塔查雅, Giáo sư

**bhavadīṭṭhi** (p); existence views (e); hữu kiến 有見

**Bhāvanāktamas** (s); Tu tập thứ đệ tam thiên của Liên Hoa Giới (Kamalaśīla)

**bhāvanā-mārga** (s); concentrated contemplation (e); tu đạo 修道

**Bhāvaviveka** (s); Thanh Biện 清辯

**bhedābheda** (s); đồng dị tịnh tồn luận 同異並存論

**bhedadrṣṭi** (s); differentiation (e); sai dị kiến 差異見

**bhūmā** (s); toàn thể 全體

**bhūta-koti** (s); bản tế 本際

**bhūta-pratyavekṣā** (s); như thật quán 如實觀

**bīja mantra** (s); chủng tự chân ngôn 種子真言

**blank nothing** (e); ngoan không

**bodhi praṇidhi citta** (s); bồ-đề nguyện

**bodhi prasthāna citta** (s); bồ-đề hành

**Bodhicaryāvatāra** (s); Nhập Bồ-đề hành luận 入菩提行論

**Bodhicaryāvataṛapañjikā** (s); Commentary on Śāntideva's Introduction to the Practice of the Bodhisattva (e); *Nhập Bồ-đề hành luận tế sơ* 入菩提行論細疏

**bodhicitta-śāstra** (s); Bồ-đề tâm luận 菩提心論, luận giải của Long Thụ (s: Nāgārjuna)

**Bodhisattvayogācāra-catuḥśatakā-ṭīkā** (s); Bồ-tát du-già hành tứ bách luận thích, một tác phẩm của Nguyệt Xứng, chú thích bộ Tứ bách luận (catuḥśataka) của Thánh Thiên (āryadeva), chỉ còn bản Tạng ngữ

**Brahmajāla** (p); Phạm võng kinh 梵網經

**Brahmānubhava** (s); Phạm hữu; 梵有

**Brahmasāksātkāra** (s); chứng ngộ Phạm trí 証悟梵智.

**Brahmasūtra** (s); Phạm kinh 梵經. Cũng gọi Phệ-đàn-đa kinh, 吠檀多經 (s); Vedānta-sūtra; Căn bản tư duy kinh (s); Sarīraka-sūtra, 根本思惟經

**Buddhabhūmi** (s); Phật địa 佛地

**Buddhaghoṣa** (s) Phật Âm 佛音

**Buddhajñānapāda** (s); Giác Cát Tường Trí 覺吉祥智

**Buddhapālita** (s); butsugo (j); Phật Hộ 佛護

**Buddhasantāna** (p); tiền thân tiếp nối của Đức Phật

**buddhi** (s); reason (e); trí; lý tính, lý trí

**buddhivṛṭṭi** (s); function of the changing mind (e); nhãn trí tác dụng 忍智作用

**Buddhology** (e); Phật-đà luận 佛陀論

## C

**Candrakīrti** (s); Nguyệt Xứng 月稱

**Catuḥstava** (s); Tân ca tứ thủ 讚歌四首; Bốn bài tán ca của Long Thụ

**catur-vaiśaradya** (s); catuvesārajja (p); tứ vô úy 四無畏, tứ vô sở úy 四無所畏

**catuḥkoṭi** (s); tứ cú 四句

**catuṣkoṭi-vinirmukta** (s); phi tứ cú 非四句

**changing ātman** (s); ngã biến dịch 我變易

**cintāmani** (s); wish-fulfilling precious stone (e); như ý bảo châu

**Cittaviśuddhi Prakaraṇa** (s); Thanh tịnh tâm luận 清淨論

**cognising agent** (e); chủ thể năng tri

**cognising mind** (e); năng tri đích tâm thức 能知的心識; tâm thức năng tri

**Conception of Nirvāṇa according to 20 heretical schools mentioned in the Laṅkāvatāra Sūtra** (e); Đề-bà Bồ-tát

Lãng-già kinh trung ngoại đạo Tiểu thừa Niết-bản luận  
提婆菩薩楞伽經中外道小乘涅槃論

**conceptual construction** khái niệm cấu trúc 概念構築

**conflict in reason** (e); mâu thuẫn lý tính 矛盾理性

**constructive ideation** (e); cấu trúc ý niệm; cấu tác tính đích  
quan niệm tác dụng 構作性的觀念作用

**co-present cause** (e); cộng hiện nhân 共現因

**cosmologic** (e); vũ trụ luận 宇宙論

**counter-position** (e); phản lập trường 反立場

**creative work of thought** (e); tác dụng sáng tạo của tư duy

**critical idealism** (e); phê phán quan niệm luận 批判觀念論,  
duy tâm luận phê phán

**critical realistic** (e); phê phán thực tại luận 批判實在論

**critical reflection** (e); phê phán phản tỉnh 批判反省; tư duy  
phê phán

**Cūla Mālunkya Sutta** (p); Tiễn dụ kinh 箭喻經

## D

**darśana** (s); quan kiến 觀見; trực quan đích đồng kiến  
直觀的洞見

**darśana-mārga** (s); path of illumination (e); kiến đạo 見道

**daśabala** (s); thập lực 十力

**Daśabhūmikā Sūtra** (s); Thập địa kinh 十地經

- David Hume** (e); 休謨 休姆 (1711-1776)  
**de novo** (L); from the beginning (e); từ khởi thủy; afresh: lại lần nữa; beginning again: lại bắt đầu  
**deconceptualise** (e); giải trừ khái niệm  
**degrees of reality** (e); cấp độ của thực tại  
**denominational** (e); duy danh  
**Der ältere Vedānta** (g); *Phệ-đàn-đa cổ đại* 吠檀多古代, tác phẩm của M. Walleser  
**desirelessness** (e); vô dục 無欲  
**determination** (e); định tánh 定性  
**devatā-vidyā** (s); tri thức về thần minh  
**devoid of a real essence of their own** (e); vô tự tính 無自性  
**Dhammasaṅgaṇi** (p); pháp tập luận 法集論  
**dharmacakra-pravarttana** (s); Three Swingings of the Wheel of Law (e); Tam thời giáo 三時教  
**Dharma-dharmatā-vibhāga** (s); Pháp pháp tính phân biệt luận 法法性分別論  
**dharmakāya** (s); essence of all Being 法身  
**dharmamātra** (s); duy pháp 唯法, chỉ y phương pháp 只依方法, tùy thuận duy pháp 隨順唯法  
**dharma-meghā** (s); pháp vân địa 法雲地  
**dharma-nairātmya** (s); pháp vô ngã 法無我  
**dharmānām bhūta-pratyavekṣā** (s); antinomical conflict of reason (e); nhị luật tương bội 二律相背  
**dharmāṇām dharmatā** (s); chư pháp pháp tính 諸法法性  
**dharma-vāda** (s); Radical Pluralism; Theory of Elements (e); Đa nguyên luận cực đoan 多元論極端  
**Dhātukathā** (p); giới thuyết luận 界說論  
**dialectic** (e); biện chứng pháp, dịch hóa pháp  
**dialectical consciousness** (e); biện chứng pháp ý thức; biện chứng tâm thức 辯證心識  
**Dīpavaṃsa** (p) Đảo vương thống sử 島王統史; Đảo sử 島史, Châu sử 周史 ditṭhi (p); **dogmatism** (e); giáo điều chủ nghĩa

- dit̥thagatānīmāni** (p); dogmatic speculation (e); ác kiến, 惡見; giáo điều chủ nghĩa
- doctrine of nihilism** (e); đoạn diệt luận 斷滅論
- dravyārthika naya** (s); substance-view (e); thực thể luận 實體論
- dravyātmkatā guṇasya** (s); đức bất ly thực 德不離實, tách lìa khỏi thực thể
- dr̥ṣṭi** (s); dit̥thi (p); học thuyết, 學說; lý thuyết 理說; quan niệm 觀念.
- dr̥ṣṭijñāna** (s); kiến trí
- Dvādaśadvāra-śāstra** (s); Thập nhị môn luận 十二門論, một tác phẩm của Long Thụ (nāgārjuna), cũng được gọi là dvādaśa-nikāya-śāstra, chỉ còn bản Hán văn.
- dvaita** (s); plurality (e); đa nguyên 多元
- dvātrīṃśat mahākaruṇāḥ** (s); thirty-two mercies (e); ba mươi hai tướng tốt

## E

- efficient cause** tác dụng nhân 作用因.
- ekamukti** (s); tự giải thoát
- Ekanayavāda** (s); Nhất thừa đạo 一乘道
- ekāntadarśana** (s); radical systems (e); cấp tiến phái 級進派
- ekāntavāda** (s); one-sided (e); một chiều
- elan vital** (L); life-principle (e); sinh chi xung động 生之衝動; nguyên lý của sự sống
- emanation** (e); xuất lộ, lưu lộ 流露
- empirical determinations** (e); định tánh kinh nghiệm 定性經驗
- empirical individual** (e); kinh nghiệm cá nhân 經驗個人
- empirical reality** (e); thực tại thường nghiệm 實在常驗
- empiricism** (e); kinh nghiệm chủ nghĩa 經驗主義
- ens realissimum** (L); thực tại tối thượng
- epicureanism** (e); khoái lạc chủ nghĩa 快樂主義

**epistemology** (e); la-tập học 邏輯學; nhân minh luận, nhận thức luận 認識論

**esoteric** (e); bí truyền 秘傳

**esse is percipi** (L); sahopalambha-niyamād abhedo nīlataddhiyoḥ (s); tồn tại tức thị tri giác 存在即是知覺

**eternal word** (e); ngôn ngữ vĩnh hằng

**exoteric** (e); công truyền 公傳

**extra-logical mode of knowledge** (e); siêu la-tập mô thức đích tri thức 超邏輯模式的知識, siêu luận lý của tri thức

**extreme form of the substance-view** (e); thực thể luận cực đoan 實體論極端; extremely critical

## F

**Franke** (e); Pháp-lan-khắc 法蘭剋

## G

**gambhīrā** (s); unfathomable (e); thậm thâm

**Gaṇḍavyūha Sūtra** (s); Hoa Nghiêm 華嚴 Kinh

**Gauḍapāda** (s); Cao-đạt-phạ-đạt 高達怕達

**Gokhale** (e); Qua-hạp-lý 戈合理

**Guhyasamāja-tantra** (s); Bí mật tập hội tan-tra 祕密集會

## H

**Haribhadra** (s), Sư Tử Hiền 師子賢

**Harivarman** (s); Ha-lê-bạt-đà 呵梨跋陀, Ha-lê-bạt-ma 呵梨跋陀磨

**Hasta-vāla-Prakarāṇa**; The Hand Treatise (e); Chưởng trung luận

**hiraṇyagarbha** (s) 掌中論; kim thai tạng chủ. 金胎藏主; kim thai 金胎

**homogeneous** (e); đồng nhất 同一

I

**idea of reason** (e); lý tính chi lý hình 理性之理型; ý niệm của lý tính

**Idealism** (e); Duy tâm luận 唯心論

**idealistic** (e); quan niệm luận 觀念論

**idealistic nihilism** (e); duy tâm luận hư vô 唯心論虛無

**impersonal will** (e); ý chí phi nhân cách

**Indra** (s); thần mặt trời,

**infinite end** (e); vô hạn đích cứu cánh 無限的究竟

**infra-rational** (L); đê u lý tính 低於理性; dưới-lí trí

**intellectual intuition** (e); trực giác tri thức

**isolated and self-contained entity** (e); độc lập tự nội  
獨立自內

**Īśvara** (s); Tự tại chủ 自在主, Đại tự tại chủ 大自在主 s:  
Maheśvara

**it is as it is always** (e); pháp nhĩ như thị 法爾如是

**Itivuttaka** (s); như thị ngữ kinh 如是語經

J

**jaḍe āvaraṇa-kṛtyābhāvāt** (s); inert being (e); nọa tính tồn tại 惰性存在

**jagad-vyāpāra** (s); vũ trụ sáng tạo đích công năng  
宇宙創造的攻能

**Jaina** (s); Kỳ-na giáo 耆那教. Một giáo phái ở Ấn-độ, do ngài Ni-càn-đa-nhã-đề-tử (Nirgrantha-jñātaputra)

尼乾陀若提子 cũng gọi là Đại hùng (Mahāvīra) sáng lập.

**janmarodha paramārtha** (s); vô sinh chân đế 無生真諦

**Jātakas** (p); Bản sanh 本生

**jātiparyāya vastu paramārtha** (s); sinh sai biệt chân đế  
生差別真諦

**Jayadeva** (s); Thắng Thiên 勝天

**jīva** (s); individual self (e); mạng; linh hồn, linh hồn cá biệt

**jīvanmukti** (s); đương sinh giải thoát 當生解脫.

**Jñāna-āloka-alamkāra-sūtra** (s); Trí quang minh trang  
nghiêm 智光明莊嚴 kinh

**Jñānagarbha** (s); Trí Tạng 智藏

**jñāna-karma samuccaya-vāda** (s); tri thức nghiệp lực kết  
hợp luận 知識業力結合論

**jñānam advayam** (s); non-dual knowledge (e); bất nhị trí  
不二智.

**Jñānasāra Samuccaya** (s); Cam Lộ Trí tập của Thánh Thiên:

**jñeyāvaraṇa** (s); sở tri chướng 所知障

**ju-jutsu** (c); hộ thân phù

## **K**

**kādācitkatva** (s); variable impermanent factor (e); khả dĩ  
đích vô thường nhân 可異的無常因

**kalpanā** (s); ideas; imaginative construction (e); hư vọng  
phân biệt 虛妄分別 vọng tưởng phân biệt

**kalpanākṣaya** (s); false views (e); hý luận vọng kiến  
戲論妄見

**kalpanāpoḍha** (s); vô định tánh luận 無定性論

**kalyāṇa-mitra** (s); spiritual guide (e); thiện hữu tri thức

**Kamalaśīla** (s); Liên Hoa Giới 蓮華戒

**Kāṇadeva** (s); Đơn nhân Đề-bà; Ca-na Đề-bà 迦那提婆; một  
tên khác của Thánh Thiên, Tổ thứ 15 của Thiên tông Ấn Độ.

**Kaniṣka** (s); Ca-nị-sắc-ca 迦膩色迦

**kāraṇanirodha** (s); nhân diệt hoại 因滅壞

**Karatala-ratna** (s); Đại thừa chương trần luận 大乘掌珍  
論.

**karunā** (s); universal love (e); bi 悲

**Kāśyapa Parivarta** (s); Ca diếp sở vấn kinh 迦葉所問經

**Kathāvatthu** (s); Luận sự 論事



**kathenotheism** (s); giao thể thần giáo 交替神教( Max Müller)

**Keith** (e); Cam-tu

**Kern, John hendrik Caspar** 1833-1917 (e); Khắc-ân 克恩, Nhà Phật học và Ấn Độ học, người Hà Lan.

**Khai-dub** (t); Khai-đạt

**Kimura** (j); Mộc Thôn Thái Hiền 木村泰賢(1881-1930)

**kleśāvarana** (s), hindrances (e); phiền não chướng

**kramārpitobhayam** (s); dị thời tương tuyền

**krṭyanuṣṭhānajñāna** (s); thành sở tác trí 成所作智

**kṣaṇika** (s); momentary (e); sát-na, 刹那, khoảnh khắc

**Kumāralāta** (s); Cru-ma-la-đa 鳩麻羅多

**kūṭastha nitya** (s); unchanging subject (e); chủ thể bất biến  
主體不變

## L

**lack of thinghood** (e); vô tự tính 自性

**lakṣaṇa** (s); specific property tánh; năng tướng 能相, chỉ cho nét đặc thù, thuộc tính đặc trưng của sự vật.

**lakṣya** (s); thing (e); tướng 相; khả tướng 可相, chỉ cho sự vật.

**Lāṅkāvatāra-sūtra** (s); Lăng-già kinh 楞伽經.

**laukika** (s); empirical (e); kinh nghiệm 經驗

**law of evolution** (e); nguyên tắc tiến hóa 原則進化

**law of identity** (e); luật đồng nhất

**logical positivism** (e); luận lý học thực chứng; luận lý thực nghiệm luận; la-tập thực chứng luận 邏輯實證論

**loka-saṃvṛti** (s); thế tục ngôn thuyết 世俗言說, quy ước thế gian

**loka-vyavaharah** (s); thế gian thi thiết 世間施設

**lokottara** (s); supermundane, transcendent (e); siêu xuất thế gian 超出世間

M

**Mādhavācārya (s);** Mã-đạt-a-xà-lê

**Madhyamakālaṅkāra (s);** Trung quán Trang nghiêm luận 中觀莊嚴論

**Madhyamaka-Prajñāvatāra (s);** Trung quán Bát-nhã luận 中觀般若論

**Madhyamākavatāra (s);** Nhập Trung luận 入中論

**Madhyamakāvatāra-Pradīpa (s);** Nhập trung quán đăng luận 入中登觀論

**Madhyamakavṛtti-prasannapadā (s);** Trung quán minh cú luận thích 中觀明句論釋, phẩm của Nguyệt Xứng (candrakīrti), gọi tắt là Minh cú luận (prasannapadā), là bản chú giải Trung quán luận (madhyamaka-śāstra) của Long Thụ (nāgārjuna) bằng Phạn ngữ.

**madhyamāpradīpadā (s)** (p: majjhimāpaṭīpadā); Trung đạo 中道.

**madhyamā-pratīpad (e);** middle position (e); lập trường trung đạo

**mādhyamika (s);** Trung quán tông 中觀宗. Trung quán phái 中觀派.

**Mādhyamika Absolutism (e);** Trung quán Tuyệt đối luận 中觀絕對論

**Mādhyamika Pratītya Samutpāda (s);** Trung quán nhân duyên luận 中觀因緣論

**Mādhyamikālaṅkāra-kārikā (s),** Trung quán trang nghiêm luận tụng 中觀莊嚴論頌

**Mādhyamikaloka (s);** Trung quán quang minh luận 中觀光明論

**Madhyānta-vibhāga (s);** Trung biên phân biệt luận 中邊分別論.

**Madhyāntavibhāga-bhāṣya (s);** Biện trung biên luận 辯中邊論.

**Madhyānta-vibhāga-kārikā** (s); Biện trung biên luận tụng  
辯中邊論頌.

**Madhyānta-vibhāga-śāstra** (s); Trung biên phân biệt luận 中  
邊分別論 của Di-lặc (maitreya) hoặc Mai-tre-ya-na-tha  
(maitreyanātha), 2 quyển, Chân Đế dịch.

**Madkya-mārtha Saṅgrahaḥ** (s); Trung quán nghĩa tập  
中觀義集

**Mahakoṭṭhika** (p); Ma-ha Câu-hy-la 摩訶俱絺羅

**Mahā-prajñāpāramitā-hṛdaya-Sūtra** (s); Ma-ha Bát-nhã  
ba-la-mật-đa tâm kinh 摩訶般若波羅密多心經.

**Mahā-prajñāpāramitā-śāstra** (s); Đại trí độ luận 大智度  
論, một bộ đại luận của Long Thụ (nāgārjuna).

**Mahā-prajñāparamitā-Sūtra** (s); Đại bát-nhã ba-la-mật kinh  
大般若波羅蜜經.

**mahā-prañidhāna** (s); **great resolves** (s); đại nguyện

**mahā-śūnyatā** (s); the unreality of the great (infinite space)  
(e); đại không 大空

**Mahāvastu** (s); Đại sự 大事

**Mahāyāna-sūtralāṅkāra** (s); Đại thừa kinh trang nghiêm  
luận 大乘經莊嚴論

**Mahāyānatālaratna-śāstra** (s); Đại thừa chương trân luận 大  
乘掌珍論, tác phẩm của Thanh Biện (bhāvaviveka)

**Mahāyāna-Vaipulya One Hundred Treatise** (e);

**Catuḥśataka** (s); Đại thừa quảng bách luận bản  
大乘廣百論本

**Mahāyānaviṃśikā** (s); Đại thừa nhị thập tụng 大乘二十  
頌, một tác phẩm của Long Thụ (nāgārjuna).

**maitreya** (s); metteyya (p); Di-lặc 彌勒; Từ Thị 慈氏, Vô  
Năng Thắng 無能勝 (s, p: ajita)

**makkhali-gosāla** (p); Mạt-già-lê Câu-xá-lê 末伽梨拘舍  
梨; chủ trương thuyết định mệnh

**Mālūṅkyaputta** (p); Man đồng tử 鬘童子

**manas** (s); inner sense (e); cảm thức nội tại 感識內在

**Māṇḍūkya Kārikās** (s); Mạn-đà khước da tụng 曼陀却耶頌 của Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda)

**materialism** (e); duy vật luận 唯物論

**mātikā** (s); mnemonic aids (e); nghĩa mẫu 義母, giúp trí nhớ

**māyāvāda** (s); như huyền luận 如幻論

**māyāvāt** (s); huyền thuật 幻術

**Megha Sūtra** (s), Bảo vân kinh 寶雲

**mental states** (e); tâm sở 心所 tâm hành 心行, trạng thái tâm lý 狀態 心理

**metaphysics** (e); siêu hình học, hình thượng học 形上學.

**method of difference or exclusion** (e); luật bài trung 排中律

**Milindapañha** (p); Di-lan-đà vấn đạo kinh 彌蘭陀問道經; còn gọi là Na-tiên tử-khuru kinh

**Mīmāṃsā, Mīmāṃsaka** (s); Di-man-sai 彌曼差.

**mimitta** (s); tướng 相, mục đích 目的, mục tiêu 目標, sự 事, nghĩa 義, nhân tướng 因相.

**mind-continuum** (e); tâm thức tương tục; tâm lý đích liên tỏa 心理的連鎖

**mithyā saṃvṛti** (s); thể tục hư vọng pháp 世俗虛妄法

**modal view of reality** (e); thực thể luận hình thức 實體論形式

**model view** (e); Mẫu thức quán

**Monism** (e); nhất nguyên luận 一元論

**Mūlamādhyaṃyaka-kārikā** (s); Căn bản trung quán luận tụng 根本中觀論頌, một tác phẩm của Long Thụ (s: nāgārjuna), thường được gọi tắt là Trung quán luận tụng hoặc Trung quán luận (madhyamaka-śāstra).

**Mūla-madhyamaka-śāstra** (s); Trung luận tụng 中論頌, Căn bản trung quán luận tụng 根本中觀論頌, một tác phẩm của Long Thụ (nāgārjuna), thường được gọi tắt là Trung quán luận, Trung luận

**mūlamantra** (s); original inspiration (e); căn bản trực quán 根本直觀

**mysterium tremendum** cự đại địch áo bí 巨大的奧秘 ائن  
mật lớn lao

N

**na bhāvaḥ naivābhāvaḥ** (s); chẳng có chẳng không  
**nairatmya** (p); denial of soul or substance (e); vô ngã 無我  
**naissvābhāvya, dharma-nairātmya** (s); unreality of separate  
elements (e); pháp vô ngã. 法無我  
**natthitam** (p); không tồn tại  
**negative counter-thesis** (e); mệnh đề phủ định  
**negative judgment** (e); phán đoán phủ định  
**neutral logic** (e); luận lý trung tính  
**neyārtha** (s); bất liễu nghĩa 不了義  
**nigaṇṭha-nātaputta** (p); Ni-kiền-đà Nhã-đề-tử 尼乾陀若  
提子 sáng lập Ki-na giáo, theo chủ thuyết tương đối  
**nihilism** (e); hư vô luận 虛無論  
**niḥsvabhāvatā-vāda** (s); vô tự tánh tông 無自性宗  
**niḥsvabhāvatva** (s); vô tự tánh 無自性  
**Nine Dharmas** (e); Cửu pháp kinh 九法經  
**nirdharmaka, asthūlam, anaṇu** (p); bất khả định tánh  
不可定性  
**nirmānakāya** (s); forms to deliver beings from delusion and  
to propagate the dharma. Còn gọi Ứng hóa thân, 應化身 Ứng  
thân 應身.  
**nirvikalpa-jñāna** (s); vô phân biệt trí 無分別智  
**niṣedhamukhena** (s); thái độ phủ nhận  
**nisprapañca** (s); phi hí luận  
**nītārtha** (s); direct meaning, ultimate doctrine (e); liễu  
nghĩa 了義  
**nityadrṣṭi-vāda; śāśvatadrṣṭi-vāda** (s); eternalism;  
substance or soul (e); thường kiến 常見, vĩnh hằng luận  
永恒論

**no-doctrine-about-reality** (e); một hữu thực tại đích lý luận  
沒有實在的理論 không có học thuyết về thực tại.

**no-metaphysics** (e); phi siêu hình học phê phán cực đoan  
非超形學批判極端

**non-committal** (e); bất thừa nặc 不承諾

**non-conceptual intuitional knowledge** (e); trực giác phi  
khái niệm

**non-conscious substance** (e); thực thể phi ý thức  
實體非意識

**non-dual intuition** (e); trực giác bất nhị

**non-intellectual agent** (e); tác nhân phi lý trí

**no-reality** (e); vô thực tại tính 無實在性

**noumenal values** (e); bản thể giá trị 本體價值

**Nyāya Makaranda** (s); Chính lý tinh yếu

**Nyāyabindu** (s); Chính lý nhất đích luận 正理一的論

## O

**Obermiller** (e); Âu-bá-nhĩ

**objectively real** (e); chân thật khách quan 真實客觀

**objects of the cognising** (e); đối tượng sở tri

**Occam's razor**; law of parsimony (e) luật giản hoá Occam

**occasionalism** (e); ngẫu nhiên nhân luận 偶然因論; thuyết  
ngẫu nhiên

**ontology** (e); bản thể luận 本體論

**organisational device** (e); sinh lý khí quan 生理器官

**Orthodox Elders** Chính thống Thượng tọa bộ 正統上座部

**otherness** (e); tha vật tính 他物性.

**Otto** (e); Áo-đồ

**oversimplification** (e); giản đơn đại nhi hóa chi

柬單代而化之, đơn giản hóa thái quá

## P

- Pakudha Kaccāyana** (p); Ba-phù-đà Ca-chiên-diên, còn gọi Ca-la-cưu-đà Ca-chiên-diên 迦羅鳩駄迦旃延
- Pañcaskandha** (s); Ngũ uẩn luận 五蘊論
- pañcopādāna skandhāḥ** (p); ngũ uẩn 五蘊
- pantheism** (e); phiếm thần giáo 泛神教
- pāpa-deśanā** (s); phát lồ sám hối
- parabhāva-sūnyatā** (s); the unreality of dependent being (e); tha tánh không 他性空
- paramārtha-sūnyatā** (s); the unreality of the ultimate reality, nirvāṇa (e); đệ nhất nghĩa không 第一義空
- pāramitā** (s); ba-la-mật-đa 波羅蜜多; perfections (e); độ 度
- parapakṣa-nirākaraṇam negative** (s); method of criticism (e); phương pháp phê phán phủ định
- parasam-bhoga-kāya** (s); tha thọ dụng thân
- paratantra-svabhāva** (s); causally dependent (e); dependent arising nature (e); y tha khởi tính 依他起性
- pariccheda** (s); particularity (e); đặc thù 特殊
- parikalpita** (s); super-imposed (e); kế chấp 計執
- parimāṇa** (s); lượng 量, thể 體, số 數
- pārimāṇḍalya** (s); viên thể 圓體, viên chu 圓周, cầu hình 球形, 圓周;
- pariṇāmavāda** (s); modification (e); chuyển hiện 轉現
- pariṇāmi nitya** (s); changing object (e); khách thể biến hoá 客體變化
- pariṇiṣpanna-svabhāva** (s); ultimate aspect (e); viên thành thật tính 圓成實性
- paryāya paramartha** (s); sai biệt chân đế 差別真諦
- paryāyārthika naya** (s); modal view (e); hình thức luận 形式論
- passionlessness** (e); vô dục 無欲
- Paṭṭhāna; mahāprakaraṇ** (p); Phát thú luận 發趣論
- penance** (e); sám hối 懺悔

- perfect being** (e); hoàn mỹ đích tồn tại 完美的存在, hiện hữu viên mãn
- permanent substance** (e); thực thể thường hằng 實體常恆
- phenomenalisation of the absolute** (e); hiện tượng hóa tuyệt đối
- philologist** (e); nhà ngữ văn học
- philosophic consciousness** (e); triết học tâm trí 哲學心智
- Pitāputra Samāgama Sūtra** (s), Bồ-tát Kiến Thật kinh 菩薩見實經
- point-instant** (e); sát-na điểm 刹那點
- polytheism** (e); đa thần giáo 多神教
- positive thesis** (e); khẳng định mệnh đề 肯定命題
- positivism** (e); thực chứng luận, thực nghiệm luận
- Poṭṭhapāda** (p); Bồ-thác-bà-lậu
- Poussin** (f); Phổ-lâm 普林, tên người
- practical reason** (e); lý tính thực tiễn
- prajāpati** (s); sinh chủ 生主, thế chủ 世主
- prajñā yathābhūtam arthaṃ prajānāti** (s); trí huệ liễu tri như pháp như thật 智慧了知諸法如實
- Prajñākaramati** (s); Bát-nhã ca-la-ma-đế
- prajñapati sat** (s); real in though (e); hiện hữu giả lập 現有假立
- prajñapti-sat** (s); conventional name (e); danh ngôn thi thiết 名言施設, giả danh 假名; tên gọi theo quy ước; giả danh hữu 假名有, hiện hữu giả danh
- prakṛti-sūnyatā** (s); the unreality of the ultimate essences (e); bản tánh không 本性空
- pramāna** (s); lượng luận 量論, nguồn gốc đúng đắn của tri thức
- Prāsaṅgika** (s); Cụ duyên tông 具緣宗; còn gọi Ứng thành tông 應成宗; Qui mâu biện chứng phái 歸謬論證派
- Prasannapadā** (s); The Clear-worded (e); Minh cú luận 明句論



## T. R. V. Murti

**prātibhāsika** (s); appearance (e); trình hiện; tương tự thế tục pháp 相似世俗法

**prātimokṣa** (s); ba-la-đề-mộc-xoa; biệt giải thoát 別解脫

**pratītya-samutpāda** (s); causal law (e); duyên khởi 緣起

**pratyavekṣanājñāna** (s); diệu quan sát trí

**pratyaya** (s); condition (e); điều kiện; duyên 緣.

**primary avidya** (e); căn bản vô minh 根本無明

**primordial beginningless avidya** (e); vô thi vô minh 無始無明

**pudgala** (s); individual (e); bổ-đặc-già-la 補特伽羅; nhân chúng sinh 人 眾生, sác số thú 數取趣

**pudgalātman** (s); quasi-eternal soul (e); bất tức uẩn bất ly uẩn ngã 不即蘊不離蘊我; ngã bổ-đặc-già-la 我補特伽羅, chủ trương của Độc tử bộ

**pudgala-viniścaya** (s); luận thuyết về Ngã

**Puggalapaññati** (p); nhân thi thiết luận 人施設論

**Puṇḍarīka Sūtra** (s); Diệu pháp liên hoa kinh 妙法蓮

**purāṇa-kassapa** (p); Phú-lan-na Ca-diếp 富蘭那迦葉 phủ nhận giá trị chân thật của thiện ác không quý pakudha-

**kaccāyana** (p); Ca-la-curu-đà Ca-chiên-diên 迦羅鳩駄迦旃延; giải thích sự hiện hữu của thế giới thông qua bảy yếu tố cơ bản

**Pure Being** (e); Tồn thể thuần túy 存體純粹, Hiện hữu thuần túy 純粹.

**pure ego** (e); tự ngã thuần túy 純粹

**pure knowledge** (e); tri thức thuần túy 純粹

**pure reason** (e); lý tính thuần túy 純粹

## Q

**quasi-permanent** (e); bán vĩnh hằng 半永恆

## R

- radical pluralism** (e); đa nguyên luận triệt để  
**Rāmāriuja** (s); La-ma-nô-xà 羅摩奴闍  
**rational cosmology** (e); cosmological speculations (e); lý  
tánh vũ trụ luận 理性宇宙論  
**rational psychology** (e); tâm lý học duy lý  
**rationalism** (e); duy lý chủ nghĩa 唯理主義; Lý tánh chủ  
nghĩa 理性主義  
**Ratnacūda Paripṛcchā Sūtra** (s), Bảo man Bồ-tát sở vấn  
寶鬘菩薩所問  
**Ratna-Kūta-Sūtra** (s); Kinh Bảo tích 經寶積  
**Realism** (e); Thực tại luận 實在論  
**realistic pluralistic** (e); duy thực đa nguyên luận  
唯實多元論  
**Reason** Lý tính 理性  
**reductio ad absurdum** (l); prasangāpādanam (s); quy kết bội  
lý, lý luận giảm trừ cứu cánh.  
**reflective awareness** (e); phản tỉnh ngộ trí 反省悟智, nhận  
thức phản quán  
**Refutation of Four Heretical Hīnayāna Schools** (e); Đề-bà  
Bồ-tát phá Lãng-già kinh trung ngoại đạo Tiểu thừa tứ tông  
luận. 提婆菩薩破楞伽經中外道小乘四宗論  
**regress ad infinitum** (l); thoái bộ vô cùng; quy hồi vô hạn, đệ  
quy vô cùng  
**regressive chain of reasoning** (e); hồi tố suy lý 回溯推理  
**relation presupposes** (e); quan hệ giả lập  
**relational view of thought** (e); tư tưởng đích quan hệ luận  
思想的關係論  
**relativity** (e); tương đối tính 相對性

## S

**śabda-brahma** (s); 聲中有梵 thanh trung hữu phạm.

- Śabda-brahma-vāda** (s); phạm-thanh luận 梵聲論, thanh luận 聲論 thanh thường trụ luận 聲常住論
- sacrifice** (e); tế lễ 祭禮
- ṣaḍ-dhātuḥ** (s); six basic components (e); lục đại; 6 thành tố cơ bản
- sahakāri** (s); auxiliaries (e); 能作因 năng tác nhân, yếu tố trợ duyên
- sahārpitobhayam** (s); asserted successively (e); đồng thời tồn tại
- sakkāyaditthi** (p); substance-view (e); tát-ca-da kiến 薩迦耶見; hữu ngã kiến 有我見; hữu thân kiến 有身見, thân kiến 身見
- Śakti** (s); Tánh lực nữ thần 性力女神
- salakṣṇa** (s); định tánh 定性; thực thể nhất định
- Śālistamba Sūtra** (s); Đạo can kinh 稻稈經.
- Samādhirāja Sūtra** (s); Nguyệt Đẳng Tam-muội kinh 月燈三昧經
- Sāmaññaphala** (p); sa-môn quả kinh 沙門果經
- sāmānya** (s); phổ biến; 普遍; cự dịch đồng 同
- sāmānya-lakṣana** (s); universal (e); cộng tướng 共相
- samartha** (s); efficient (e); hiệu quả 效果
- samarthya** (s); hữu hiệu năng 有效能
- samatājñāna** (s); bình đẳng tánh trí
- sāmatha** (s); control of mind (e); chỉ 止
- samavāyi** (s); hòa hợp; kết hợp 結合, hòa hợp 合, tương tục 相續
- sambandha** (s); samavāya (s); relation (e); quan hệ 關係
- sambhogakāya** (s); perfect manifestation body of Buddha (e); viên mãn báo thân Phật 圓滿報身佛, glorious divine form (e); còn gọi thọ dụng thân
- Samdhinirmocana-sūtra** (s); Giải thâm mật kinh 解深密經

- saṅketa** (s); an lập 安立, giả danh 假名, giả lập 假立, hòa hợp, kiến lập 建立, biểu thị 表示
- Sāṃkhya** (s); Số luận học phái 數論學派. Phiên âm: Tăng-khư 僧佉, Tăng-xí-da 僧企耶. Còn gọi là Số thuật 數術, Chế số luận 制數論
- saṃmitīya** (s); chính lượng bộ 正量部
- saṃskṛtalakṣaṇāni** (s); phenomenalyzeing characteristics (e); hữu vi tướng; hữu vi pháp 有為法
- saṃskṛta-sūnyatā** (s); the unreality of the conditioned (e); hữu vi không 有為空
- saṃvara-vimśaka-vṛtti** (s); Nhị thập luật nghi chú 二十律儀注
- saṃvṛti** (s); falsity (e); huyền tướng, thác ngộ hóa 錯誤...
- sañjaya-velatṭhiputta** (p); San-xà-da Tì-la-chi-tử 珊闍耶毘羅胝子; chủ trương chủ nghĩa hoài nghi
- saṅkalpa** (s); conceptual construction (e); khái niệm cấu tác 概念構作 cấu trúc khái niệm
- Śaṅkara** (s); Śaṅkara-caryā, (s); Thương-yết-la 商羯羅, Thương-yết-la A-xà-lê 商羯羅, 商羯羅阿闍梨
- Thương-ca-lạp 商卡拉.
- sanmātra** (s); Pure Being (e); thuần túy tồn tại 純 ...存在
- sanron-shū** (j); tam luận tông 三論宗;
- Śāntarakṣita** (s); Tịch Hộ 寂護 (750-802)
- Śāntideva** (s); Tịch Thiên 寂天
- sarūpya** (s); similarity (e); tương tự 相似
- sarva-dharma-sūnyatā** (s); the unreality of all determination (definition) (e); chư pháp không 諸法空
- sarvamukti** (s); universal freedom (e); giải thoát toàn diện
- sarvaprapañca-varjitaḥ** (s); kinh nghiệm đích định tánh 經驗的定性
- sarvātmatva** (s); universality (e); phổ biến tính 普遍性
- Sarvepalli Radhakrishnan** (p) La-đạt-khắc-na-tư-nam 羅達克那斯南

**śāstra** (s); luận 論

**śāsvata-vāda** (s); eternalist (e); thường hằng luận 常恆論

**Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā** (s); Thập vạn tụng Bát-nhã kinh 十萬誦般若經

**Śata-śāstra** (s); Bách luận 百論.

**satkāryavāda** (e); identity of cause and effect (e); nhân quả đồng nhất luận 因果同一論

**Satya Siddhi** (p); jōjitsu-shū (j); Thành thật tông 成實宗

**Satya-dvaya-vibhaṅga-pañjikā** (s); Nhị đế phân biệt nan ngữ thích 二諦分別難語釋

**satyasya satyami** (s); chân thực trung đích chân thực 真實中的真實

**sautrāntika** (s); kinh lượng bộ 經量部

**scepticism** (e); chủ nghĩa hoài nghi

**scholastic Buddhism** (e); Phật giáo bộ phái 佛教部派

**schools** (e); học phái 學派, trường phái 場派

**sects** (e); bộ phái 部派, tông phái 宗派

**self-becoming** (e); tự sinh 自生

**self-conscious awareness** (e); tự thức phản tỉnh

**self-conscious realism** (e); tự giác thực tại luận 自覺實在論

**self-contained** (e); tự dung 自容

**self-contained nature** (e); tự thủ 自守; nhậm trì tự tánh 任持自性

**self-efficient** (e); tự tác 自作

**self-ignorance** (e); tự ngã vô tri 自我無知

**self-knowledge** (e); tự ngã nhận tri 自我認知

**self-legislative** (e);自立自存 tự lập tự tồn

**sentient experience** (e); kinh nghiệm cảm giác 感覺經驗

**Sermon of the Bearer of the Burden** (e); Phiền não phụ đảm giả đích giáo thuyết Kinh 煩惱負擔者的教說經

**seven ultimates** thất vật bất biến 七物不變, bảy yếu tố cơ bản.

**Śikṣāsamuccaya** (s) Đại thừa tập Bồ tát học luận 大乘集菩薩學論

**śīlavrata** (s); người giữ giới

**śīlavrata-parāmarśa** (s); cấm kỵ đạo đức

**silence** (e); trầm mặc 沉默; im lặng

**Śiva** (s); thấp-bà 濕婆, The Auspicious One (e); Thần Cát tường

**six pāramitās**; excellences/perfections (e). lục độ ba-la-mật-đa

**six tithiyas** (e); heretics (e). lục sư ngoại đạo 六師外道;

**skandha** (s); mental states (e); uẩn 蘊

**skandhalakṣana** (s); uẩn tướng

**skandhavāda** (p); học thuyết về uẩn

Sơn Thượng Tào Nguyên 山上曹源

**speculative** (e); tư biện, 思辨 suy đoán 推斷

**Speculative metaphysic** (e); Siêu hình học tư biện

超形學思辨

**spurious infinite** (e); tương tự vô hạn 相似無限

**Śrīgupta** (s), Cát Tường Hộ 吉祥護

**Śrī-mālā-devīsīnhanāda-sūtra** (s); Thắng man phu nhân Sư tử hồng kinh 勝鬘夫人師子吼經

**Śrīparvata** (s); Đạo sơn 稻山

**Śrī-vajradhara-saṃgīti-bha-gavatstotra-ṭikā** (s); Thế tôn tán cát tường quĩ kim cang ca tán quảng thích

世尊贊吉祥執金剛歌廣釋

**static synthesis** (e); tổng hợp tĩnh

**sthūla-pratibhāsa** (s); tổng thể 總體

**Stoicism** (e); khắc kỷ chủ nghĩa 克己主義

**sub specie aeternitatis** (L); dưới đặc tính vĩnh hằng, khái niệm triết học của Spinoza

**subjective** (e); như huyền biểu tượng luận 如幻表象論; khách quan 客觀

**Substance-view** (e); Thực thể luận 實體論

**Suhṛllekha** (s); Long Thụ Bồ-tát khuyến giới vương tụng 龍樹菩薩勸誡王頌

**summum bonum** (L); thành tựu tối cao 成就最高, chí thiện

- Sunetra** (p); Thiện nhãn tiên nhân 善眼仙人  
**Śūnyatā Saptati** (s); Thất thập không tánh luận 七十空性論  
**śūnyatā-śūnyatā** (s); the unreality of (the knowledge of) unreality (e); không không 空空  
**śūnyatā-vāda** (s); tánh không luận 性空論  
**super-natural personality** (e); nhân cách siêu nhiên 人格超然  
**Sureśvarācārya** (s); Tô-đoan-giai A-xà-lê 租端階阿闍梨  
**sūtra** (s); discourses (e); kinh 經  
**Sūtra Samuccaya** (s); Kinh điển tập yếu 經典集要  
**Suvarṇaprabhāsa Sūtra** (s); Kim Quang Minh kinh  
**svabhāva-śūnyatā** (s); the unreality of self-being (e); tự tánh không 自性空  
**svabhāva-śūnyatā** (s); the unreality of the positive constituents of empirical existence (e); hữu pháp không 有法空  
**svabhāva-vādin** (s); naturalist materialist (e); tự nhiên duy vật luận; tự hữu luận 自有論.  
**svābhāvika-kāya** (s); tự tính thân 自性身  
**svalakṣaṇa** (s); unique particular (e); tự tướng luận 自相論, tự tướng 自相, tự thể tướng đơn nhất 自體相單一,  
**svalakṣaṇa-śūnyatā** (s); the unreality of all elements of existence (e); tự tướng không 自相空  
**svarūpajñāna** (s); unchanging awareness (e); ngộ trí bất biến 悟智不變  
**sva-samvedana** (s); self-awareness (e); tự chứng 自證  
**svasaṃvṛtti** (s); self-consciousness (e); tự chứng phân 自證分;  
**Svātantrika-mādhyamika** (s); Y tự khởi tông, Trung quán-Tự ý lập tông 中觀自意立宗 Trung quán-Y tự khởi tông 中觀依自起宗  
**syādvāda** (s); logic of the disjunction of the real (e); tương đối chân thật luận lý 相對真實論理

**T**

**Takakusu** (j); Cao Nam Thuận Thứ Lang 高楠順次郎

**Tarkajvāla** (s); Tư trạch minh luận 思擇明論

**tathāgata** (s); Perfect Being (e); Như Lai 如來

**Tathāgata-guhyaka Sūtra** (s); Nhất thiết Như Lai Kim cang tam nghiệp tối thượng bí mật đại giáo vương kinh

一切如來金剛三業最上祕密大教王經

**tathyā samvṛti** (s); thế gian chân thực pháp 世間真實法; thế tục chân thật pháp 世俗真實法

**Tattvasaṅgraha** (s); Nhiếp chân thật luận 攝真實論

**theological revelation** (e); thần học khả thị

**theory of elements** (e); thành tố tạo nên vũ trụ; hợp thể Ngũ uẩn

**things-in-themselves; things-in-itself** (e); vật-tự-thân

**thought-constructions** (e); cấu trúc tư duy

**thought-distinctions** (e); tư duy-phân biệt

**ṭīkā** (s); chú giải 注解

**tranquility** (e); tĩnh chỉ 靜止

**transcendent substance** (e); thực thể tính siêu việt  
實體性超越

**Transcendental Aesthetic** (e); Mỹ học siêu nghiệm

**Transcendental Analytic** (e); Phân tích siêu nghiệm

**transcendental categories** (e); phạm trù siêu nghiệm

**transcendental construction** (e); cấu trúc siêu nghiệm  
構築超驗

**transcendental dialectic** (e); biện chứng pháp siêu nghiệm

**transcendental idealism** (e); duy tâm siêu nghiệm luận; siêu việt quan niệm luận 超越觀念論

**transcendental ideality/unreality** (e); phi thực tại tính siêu nghiệm

**transcendental illusion** (e); siêu nghiệm đích hư ảo  
超驗的虛幻, ảo tưởng siêu nghiệm



**transcendental thought-construction** (e); cấu trúc tư duy siêu nghiệm

**transitive property** (e); thừa thụ đích thuộc tính

承受的屬性;thuộc tính có được từ bên ngoài

**triadic synthesis** (e); tổng đề bộ ba

**trikāya** (s); triple body of the buddha (e); tam thân phật

**two nirvikalpa trances** (e); nhị vô phân biệt định 二無分別, tức diệt tận định và vô tương định

## U

**ubiquitous recepta** (l); vô sở bất tại đích tiếp nạp giả

無所不在的接納者

**uccheda-vāda** (s); nihilism; denial of continuity (e); đoạn diệt

luận 斷滅論; hư vô chủ nghĩa 虛無主義

**udāna** (p); vô vấn tự thuyết 無問自說

**Udayanācārya** (s); Ưu-đạt-nhã-a-xà-lê

**Uddaka Rāmaputta** (p); Uất-đầu-la-ca-la-ma 鬱頭羅迦羅摩;

Uất-đầu-lam-phát 鬱頭籃弗

**unconditioned** (e); tuyệt đối, 絕對 vô vi 無為

**Universal Soul** (e); Linh hồn vũ trụ 靈魂宇宙; Thế giới đệ

nhất nhân 世界第一人

**universalisation** (e); phổ quát hóa 普括化

**upādhi** (s); phụ trợ 輔助; thụ thuộc tính 受屬性

**Upāliparipṛcchā Sūtra** (s); Ưu ba ly vấn kinh 優波離問經

**Upāsana** (s); devotional contemplation (e); kiền tín 虔信

**upāsanaś** (s); lễ bái pháp 禮拜法

**upāya-kausalya** (s); phương tiện thiện xảo

**Uttaratantra** (s); Vô thượng đát-đặc-la 無上怛特羅

## V

**Vaibhāṣika** (s); Phân biệt thuyết bộ 分別說部

**vaiśva-rūpya** (s); universal cause (e); phổ biến nhân 普遍因

**vaitathya** (s); giả tướng luận 假相論

**Vajrayāna** (s); Tantric Buddhism (e); Kim cương  
thừa 金剛乘

**Vākyapadiya** (s); Văn pháp học căn bản luận 文法學根本論

**Varuṇa** (s); thần gió,

**vāsanā** (s); latent forces (e); huân tập 薰習

**vāstavikam rūpam** (s); real nature (e); vạn vật chân chính  
đích bản chất 萬物真正的本質

**Vasumitra** (s); Thế Hữu 世友; dịch âm Bà-tu Mật-đa  
婆須蜜多

**Vatsagotra** (s); Vaccha Gotta (p); Bà-ta 婆嗟, du phương  
tăng Ngõa-kháp 遊方僧佉恰

**Vātsī-putrīya** (s); Vajji-puttak (p); Độc tử bộ 犢子部; Bạt-  
tư-phát-đa bộ 跋私弗多羅, Khả trụ tử đệ tử bộ 可住子弟子部

**Vedānta Paribkāṣā** (s); *Phê-đà yếu giải*

**Vepacitta** (p); Demon Vepacitta (e), A tu la vương Tì ma  
chất đa la 阿修羅王毘摩質多羅

**Vibhajya-vāda** critical analysis (e); phân biệt thuyết bộ  
分別說部, phân biệt Luận sư 分別論師

**Vibhaṅga** (p); phân biệt luận 分別論

**vibhava-diṭṭhi** (p); non-existence views (e); vô kiến 無見

**vibhutva** (s); all-pervasiveness (e); vô hạn triển diên  
無限展涎

**vidhimukhena** (s); thái độ tích cực 態度積極

**vidyās** (s); minh luận 明論

**Vigrahavyāvarttanī** (s); *Hỏi tránh luận*, luận giải của Long  
Thụ

**vijñāpti-matra-tā** (s); pure-vijñāna (e); Chỉ là thức, Duy  
thức. Đơn thuần, thuần túy là Thức

**vikalpa** (s) cấu trúc tư duy, biến kế sở chấp 遍計所執,

**vikalpa** (s); mental construction; thought-construct (e);  
attachment by pervasive imagination (e); biến kế sở chấp  
遍計所執 hư vọng phân biệt

## T. R. V. Murti

- vikṣepa** (s); creative (e); sáng phát 創; sáng tạo  
**Vimuktasena** (s); Giải thoát quán giới luật 解脫冠戒律  
**vinaya piṭaka** (s); rules of discipline (e); luật tạng律藏  
**vineyavaśāt** (s); tùy thuận điều phục đệ tử 隨順調伏弟子  
**vipakṣa-drṣṭanta** (s); phủ định thí dụ 否定譬喻  
**viparyāsa** (s); falsification (e); điên đảo vọng kiến 顛倒妄見  
**vipaśyanā** (s); Insight (e); quán 觀  
**viśayatā** (s); objectivity (e); khách quan tính 客觀性  
**viśeṣa** (s); đặc thù 特殊  
**viśeṣana** (s); adjective (e); thuộc tính 屬性  
**viśeṣya** (s); substantive (e); tồn tại độc lập 存在獨立  
**viśiṣṭābheda** (s); đồng trung hữu dị luận 同中有異論  
**Vistara Sūtra** (s); Phổ Diệu kinh 普曜經  
**vivarta** (s); (p); theory of appearance (e) appearance (e);  
huyễn hiện 幻現, biểu tượng thuyết 表象說  
**vivartavāda** (s); biểu tượng luận 表象論  
**viveka** (s); discrimination (e); phân biệt 分別  
**vyakta** (s); actualised (e); hiện thực 現實; hiển liễu 顯了  
**vyāvahārika** (s); quan ư nhật thường sinh hoạt  
關於日常生活; thế gian phong tục tập quán 世間風俗習慣

## W

- weltanschauung** (g); thế giới quan  
**what is in itself** (e); vật tự thân 物自身

## Y

- Yājñavalkya** (p); thủy tổ của Dạ-nhu Phệ-đà (Yajur-Veda).  
**Yamaka** (p); Na-ma-ka 那摩迦, song luận 雙論  
**Yaśomitra** (s); Xung Hữu 稱有  
**yogācāra-svāntrika-mādhyamika** trung quán-duy thức  
中觀唯識

**yo'nupalambhaḥ sarvadharmāṇām** (s); non-apprehension of things (e); tính bất khả đắc của các pháp  
**Yukti Saṣṭikā** (s); *Lục thập như lý luận* của Long Thụ  
**yukty** (s); suy lý 推理

Thư Viện Hoa Sen chuyển qua định dạng PDF ngày 25-6-2015