TẠP CHÍ NGHIÊN CỨU
PHẬT HỌC
CƠ QUAN NGÔN LUẬN CỦA TRUNG ƯƠNG GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
ISSN: 2734-9195

Vô ngã từ chối tồn tại và nhận thức cái chung (Kỳ 1)

ISSN: 2734-9195 02:30 02/01/2022

Hoàng Quốc Dũng NCS triết học, Học viện Báo chí & Tuyên truyền

Tóm tắt: Lý thuyết tâm trí Phật Giáo coi tri giác/hiện lượng (pratyaksa) và suy luận/tỷ lượng (anumāṇa) như hai nguồn nhận thức (pramāṇa) duy nhất có giá trị và thẩm quyền. Theo Phật Giáo, đối tượng của tri giác là tự tướng (svalakshana), hay cái duy nhất, không thể phân chia, trong khi đối tượng của suy luận là tổng tướng (sāmānyalakṣaṇa) hay cái tổng, chứ không phải cái chung. Cái tổng là tổng số của những cái duy nhất, chứ không phải của những cái riêng vốn "chỉ tồn tại trong mối liên hệ đưa đến cái chung"[1] (1, tr. 381). Cái chung, vốn "chỉ tồn tại trong cái riêng, thông qua cái riêng" (1, tr. 381), đối lập với tổng tướng. Lập trường này có vẻ xuất phát từ tư tưởng vô ngã cực đoan và chưa hình thành ở thời đại của Phật Đà. Dù thế, nhận thức luận Phật Giáo với tư tưởng kỳ lạ tự tướng và cộng tướng vẫn hàm chứa không ít giá trị với khoa học ngày nay.

Từ khóa: *ngã, vô ngã, tự tướng, cộng tướng, cái riêng, cái chung, cái phổ biến.*

Thứ nhất, về thuật ngữ, trong nghiên cứu này, chúng tôi tạm khu biệt "tự tướng" và "cộng tướng", mà các văn bản tiếng Việt vẫn quen dùng khi dịch từ các tài liệu Hán ngữ, như là các từ mang nghĩa "cái duy nhất"/"cái cá biệt" và "cái tổng"/"cái tổng cộng". Các nghĩa ấy, chúng tôi cho rằng, phản ánh quan niệm riêng có của Phật Giáo so với các nền triết học khác của Ấn Độ khi bàn về svalaksana và sāmānyalakṣaṇa. Hai cụm từ này, khi tiếp cận từ các nền triết học phi Phật Giáo, có nghĩa tiếng Việt tương ứng "cái riêng" hay "cái đặc thù" và "cái chung" hay "cái phổ biến".

Thứ hai, về bố cục, chúng tôi dự kiến chia bài nghiên cứu thành bốn kỳ tương ứng với bốn nội dung chính: (i) quá trình tiến tới phủ nhận tuyệt đối cái ngã, từ

chỗ phủ nhận cái ngã tâm lý (not-self) tới chỗ phủ nhận toàn bộ cái ngã (no-self); (ii) nguồn gốc tư tưởng tự tướng - cộng tướng bao gồm quá trình tiến hóa của quan niệm vô ngã trải từ Long Thụ, Thế Thân, đến Trần Na, Pháp Xứng, và biểu hiện đầu tiên của tư tưởng tự tướng - cộng tướng ở một trong những văn bản Phật Giáo sơ kỳ là Kim Cương Dụ Tâm Kinh; (iii) so sánh tự tướng - cộng tướng trong Phật Giáo với cái riêng - cái chung trong triết học duy vật biện chứng; và (iv) giá trị của nhận thức luận Phật Giáo trên nền tảng tư tưởng vô ngã và tự tướng – cộng tướng.

Kỳ 1 - Quá trình tiến tới phủ nhận tuyệt đối cái ngã

Tóm tắt: *Sẽ không thể hiểu đầy đủ nhận thức luận Phật Giáo với đối tượng nhận thức là tự tướng – cộng tướng nếu không tìm hiểu quá trình tiến hóa của tư tưởng vô ngã. Quan niệm tự tướng – cộng tướng chưa thể hình thành cho đến khi tư tưởng vô ngã trải qua biến đổi sâu sắc, từ chỗ chỉ phủ nhận cái ngã tâm lý đến chỗ phủ nhận toàn triệt cái ngã. Quá trình phức tạp ấy được cho đã vượt khỏi quan niệm gốc về vô ngã từ Phật Giáo Nguyên Thủy mà cụ thể là từ Phật Đà.*

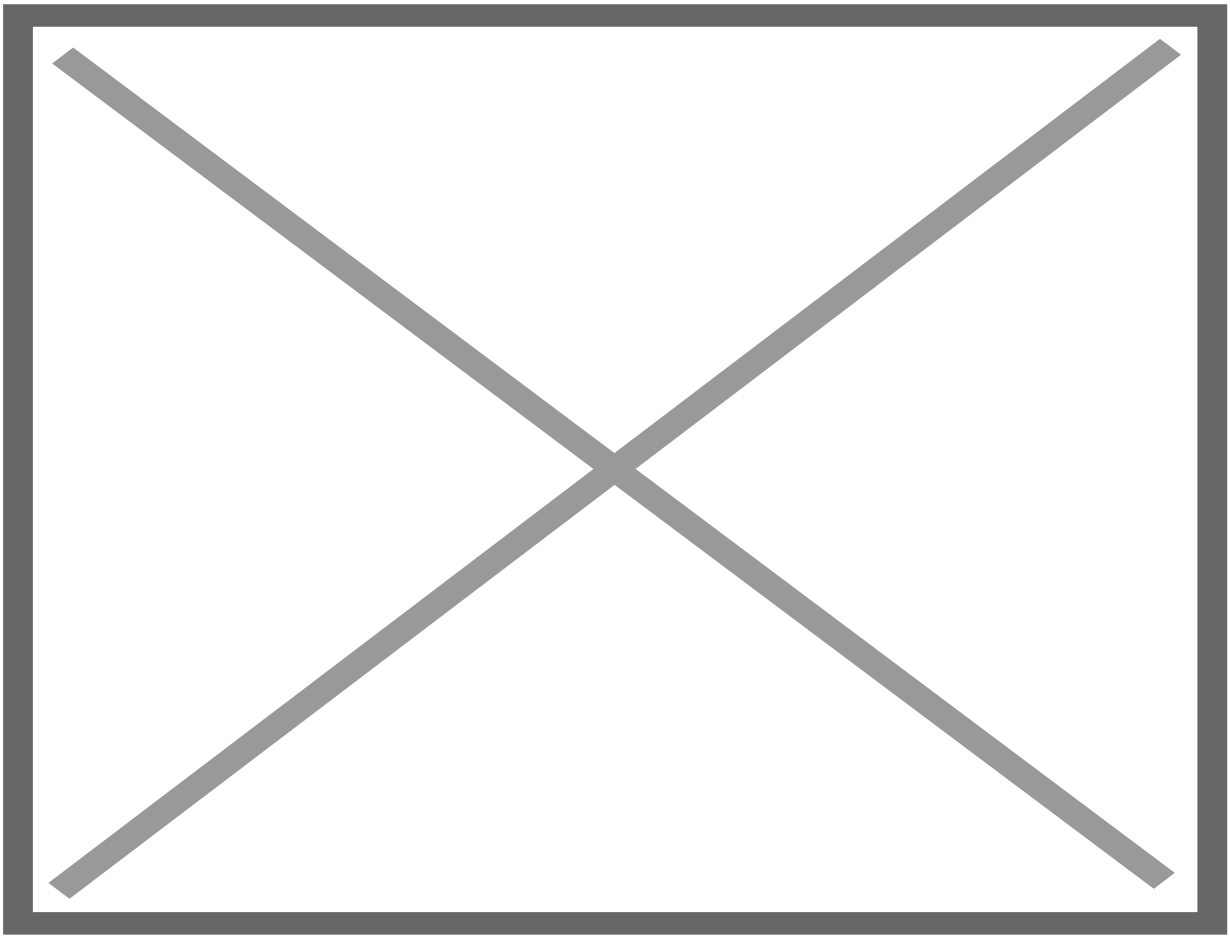
Từ khóa: *self, not-self, no-self, attā/ātman, anattā/anātman, vô ngã, Vajira Sutta*

1. Đặt vấn đề

Trước hết, có sự gắn kết chặt chẽ giữa tư tưởng anattā/anātman (vô ngã) với pramāṇa-vāda và hetu-vidya (tạm gọi chung là nhận thức luận Phật Giáo). Trong khi anattā/anātman thường được dẫn chiếu như lập luận về từ chối tồn tại của attā/ātman (cái ngã), học thuyết này còn được hiểu như mô tả về quá trình nhận thức, chiến lược vươn đến trạng thái không dính mắc bằng cách thấy mọi thứ đều vô thường trong quá trình suy ngẫm về tồn tại tối hậu của một bản chất bất biến[2](2)[3](3, p. 69-70). Thật vậy, đối với các nhà tư tưởng Phật Giáo, triết học cần giúp người ta diệt khổ và chứng ngộ hạnh phúc[4] (p. 1-17). Họ cho rằng, để đạt các mục đích ấy, phải diệt avijjā/avidyā (vô minh), khuyết tật tinh thần cốt lõi, nguyên nhân cơ bản của khổ. Dù diễn giải theo nhiều cách khác nhau, vô minh vẫn được hiểu như nguồn cơn sâu xa can dự vào niềm tin sai lầm rằng một bản chất cá nhân không thay đổi, cố định, hoặc một attā/ātman, một self, luôn nằm trong nhân cách của mỗi người. Để diệt vô minh, phải diệt niềm tin vô ngã này và, để làm điều ấy, triết học Phật Giáo nhấn mạnh tầm quan trọng của nhìn thấy vạn vật như chúng đang là và kêu gọi vươn tới năng lực như thật tri

kiến. Yathābhūtadarśana (như thật tri kiến sự vật bản nhiên) là trạng thái nhận thức chính xác mà, thông qua đấy, phát hiện ai nấy đều tất yếu không có bản chất của riêng mình. Đấy là khả năng nhận thức đúng đắn để ngộ rằng người ta vốn không có bản tính trường tồn và thế giới là vô ngã. Nhu cầu mô tả trạng thái như vậy dẫn tới quan tâm đến nhận thức luận trong Phật Giáo ngay từ giai đoạn sớm nhất trong lịch sử Phật Giáo, khoảng năm 500 BCE đến 100 CE[5](5).

Tuy nhiên, phải ít nhất nửa thiên niên kỷ sau khi Phật Đà nhập diệt, nhận thức luận Phật Giáo như những gì chúng ta thấy ngày nay mới thực sự hình thành. Hai khái niệm cơ bản của nhận thức luận Phật Giáo, svālakṣaṇa (tự tướng) và sāmānyalakṣaṇā (cộng tướng), chưa được mô tả cụ thể ở thời đại của Phật Đà dù ngài bàn khá nhiều vấn đề nhận thức khi luận về vô ngã và về tilakkhaṇa/trilakṣaṇa (tam pháp ấn, hay dấu hiệu của tồn tại) nói chung. Các khái niệm này chỉ có thể tìm thấy trong các văn bản Abhidhamma (Luận Thư) chữ Pali từ thời đại của Buddhaghosa (Phật Âm, thế kỷ thứ 5 sau công nguyên) trở đi, theo Từ điển Phật Giáo của Đại học Oxford[6](6).



Cốt lõi của tư tưởng svalaksaṇa và sāmānyalakṣaṇā trong Phật Giáo là chỉ chấp nhận hai dạng tồn tại của thế giới[7](7). Các nhà nhận thức luận Phật Giáo chỉ thừa nhận tồn tại của cái đơn nhất (chứ không phải cái riêng) và bác bỏ tồn tại

của cái chung, cái phổ biến[8](8). Bước ngoặt đánh dấu hình thành quan điểm, đề cao tuyệt đối cái đơn nhất và phủ nhận toàn triệt cái phổ biến, có thể gắn với bước ngoặt quan niệm về vô ngã của học thuyết vô ngã.

Để luận chứng điều đó, cần làm rõ tồn tại hay không giai đoạn mang tính bước ngoặt ấy trong lịch sử Phật Giáo. Nói cách khác, cần trả lời câu hỏi quan trọng sau đây: tồn tại hay không một giai đoạn chuyển đổi từ quan niệm not self sang quan niệm no self, từ phủ định ôn hòa về self hay attā/ātman (cái ngã) sang phủ định tuyệt đối nó, từ not self hay not attā/ātman sang no self hay anattā/anātman, từ không có cái ngã một cách tương đối sang vô ngã hay không có cái ngã một cách tuyệt đối, không có bất cứ cái ngã nào, từ chỗ chỉ phủ định cái ngã tâm lý hay cái tôi trong người hiện tượng[9](9) sang phủ định tuyệt đối cả cái tôi tinh thần lẫn cái tôi thể xác, phủ định tồn tại của một danh tính đích thực, trong mỗi cá nhân?

Trong khi còn tranh cãi, nhiều nhà nghiên cứu nhìn chung thừa nhận từng xuất hiện một giai đoạn với đặc trưng nêu trên về cái ngã. Giai đoạn chuyển đổi dường như xảy ra sau khi Phật Đà viên tịch: *"hẳn có một thay đổi hoặc trên phương diện thuật ngữ hoặc trên phương diện triết học trong quan niệm của Phật Giáo sơ kỳ về tồn tại người"*[10](10, p. 106). Trên cơ sở làm rõ một phần câu hỏi, và chủ yếu dựa vào Vajira Sutta (Kim Cương Dụ Tâm Kinh), văn bản điển hình của Phật Giáo thể hiện quan niệm mới về vô ngã, vô ngã tuyệt đối (no self), chúng tôi sẽ luận chứng sự ra đời của tư tưởng no self này: phủ nhận tuyệt đối cái ngã cả về bản thể luận lẫn nhận thức luận; nó có thể là khởi nguồn cho lý luận nhận thức chính thống của Phật Giáo hậu kỳ với hai phạm trù trung tâm, svalaksaṇa và sāmānyalakṣaṇā, quy định một cách bất biến mọi nội dung cơ bản của nhận thức luận Phật Giáo cho đến ngày nay.

2. Quá trình tiến tới phủ định tuyệt đối cái ngã

2.1. Từ chỗ chỉ phủ nhận cái ngã tâm lý (not self)

Học thuyết vô ngã trong Phật Giáo dường như không vận động theo đường thẳng mà trải qua nhiều khúc quanh phức tạp. Một trong những khúc quanh đầu tiên và đáng chú ý hơn cả là quan niệm về vô ngã (anattā/anātman, no self). Nhiều nhà nghiên cứu cho rằng quan niệm vô ngã ở thời đại Phật Đà có lẽ không giống, nếu không muốn nói khác căn bản, cả giai đoạn hai ngàn năm dằng dặc sau đó. Giáo lý ở thời đại Phật Đà dường như không phủ định sạch trơn cái ngã hay attā/ātman vốn tồn tại trong các nền triết học lớn của Ấn Độ cổ đại mà điển hình là Upanishad (Áo Nghĩa Thư).

Đi theo hướng này, các nhà nghiên cứu quay trở lại tìm hiểu nguồn gốc và cấu trúc của attā/ātman trong triết học Ấn Độ cổ đại, cụ thể, trong triết học Áo Nghĩa Thư. Đề cập các khái niệm nicca (thường) và sukha (lạc), hai thuộc tính cơ bản cấu thành attā/ātman (cái tôi, cái ngã) của Upanishad, Norman cho rằng các văn bản đầu tiên của học thuyết vô ngã của Phật Giáo không có ý đồ phủ định attā/ātman của Upanishad theo nghĩa rộng, nghĩa triết học, tức là attā/ātman vũ trụ hay brahman. Thay vào đó, attā bị từ chối trong Phật Giáo lúc đầu chỉ là ātman cá nhân trong Upanishad sơ kỳ[11](11, p. 22), và Wynne gọi đấy là phủ nhận *"ātman siêu việt"*[12](12, p. 62).

Điều đó có nghĩa Phật Giáo sơ kỳ chủ yếu từ chối attā/ātman về phương diện nhận thức luận chứ không phải về bản thể luận; Phật Đà và các môn đệ của ngài cơ bản bàn về cách thức hiểu attā/ātman theo quan điểm của mình, giáo lý hướng mạnh vào kinh nghiệm hay trải nghiệm trực tiếp cá nhân và bác bỏ mọi suy luận siêu hình phổ biến thời bấy giờ. Chúng tôi cho rằng Phật Giáo lúc đầu dường như chỉ phủ nhận tri thức về attā/ātman đạt được bằng tư duy siêu việt của các tôn giáo địch thủ, dù con đường tư tưởng ấy là gì đi nữa, đơn giản chỉ vì các phương cách vận trù như thế đối lập với con đường kinh nghiệm mà Phật Đà hoằng dương.

Muốn vậy, cần tìm hiểu triết học Ấn Độ cổ đại quan niệm thể nào về nhận thức siêu việt hay tri thức siêu việt. Nền triết học Nam Á đa dạng ở thời đại Phật Đà có điểm chung là thừa nhận ba con đường nhận thức, ứng với ba dạng tri thức, gồm pratyaksha (kinh nghiệm), paroksha (quy ước, phổ biến), và aparoksha (siêu việt)[13](13, p. 103). Theo các triết gia Ấn Độ, tri thức siêu việt có thể đạt được ngay từ pratyaksha hay tri giác, cấp độ nhận thức thấp nhất. Pratyaksha tiếp tục được chia thành bốn bậc tri giác, trong đó bậc tri giác thứ tư, yoga pratyaksha (nhận thức trực tiếp bằng thiền yoga)[14](14), có thể giúp hành giả chạm đến attā/ātman siêu việt. Ấy là trạng thái trực giác siêu bình thường mà hành giả có thể vươn đến sau khi rũ bỏ các nhiễm ô ra khỏi cái ngã tinh khôi bằng cách thực chứng ashtanga vinyasa yoga (bát chi quán liên du già) hay ashtanga yoga (bát chi du già), tức tám bước liên tiếp thực hành yoga[15](15, p. 3957–3958), do nhà hiền triết Patanjali, tác giả của Yoga Sutta, phân loại. Trạng thái tinh thần về attā/ātman siêu việt cũng có thể đạt bằng paroksha, cấp độ trung gian không chỉ bằng kinh nghiệm mà bằng cả suy luận, thậm chí bằng tri thức tiên nghiệm, những thứ không thể thấy và, nói chung, bị che đậy, đầy ắp bí ẩn[16](16, p. 846). Đặc biệt, attā/ātman siêu việt có thể đạt bằng aparoksha và đương nhiên bị Phật Đà và Phật Giáo sơ kỳ bác bỏ. Aparoksha là một trong bảy tri thức hoặc điều kiện để có thể vươn tới chidabhasa, thực chất là cái ngã cá nhân phản ánh cái ngã vũ trụ[17](17). Nhờ aparoksha, dạng tri thức cao nhất, attā/ātman siêu việt giúp hành giả ngộ về thống nhất của tồn tại, bản chất bất

nhị của cái ngã như thể hiện trong Chandogya Upanishad (Thượng Đa Á Áo Nghĩa Thư). Tóm lại, aparoksha của attā/ātman siêu việt là tri thức thâu nhiếp tức thì bằng các trạng thái pramāṇa (nhận thức) và qua thực hành dhyāna (thiền định). Nó loại bỏ mọi vikalpa (suy nghĩ đa tạp), dẫn đến nirvikalpa hay vô tư tưởng, một trải nghiệm cao nhất, chứng ngộ lập tức chân lý[18](18, p. 80-81).

Từ quan niệm tri thức siêu việt, Phật Giáo ở thời đại Phật Đà bác bỏ attā/ātman siêu việt chủ yếu nhằm bác bỏ attā/ātman trong tư tưởng chứ không hẳn về phương diện tồn tại. Khuynh hướng bác bỏ attā/ātman siêu việt còn có thể tìm thấy ở góc tiếp cận khác khi phân tích cách Phật Giáo sơ kỳ sử dụng các thuật ngữ nicca và sukha mà nội hàm của chúng hầu chắc được kế thừa từ các tôn giáo lâu đời khác.

Cụ thể, ám chỉ Upaniṣadic attā/ātman cá nhân (cái ngã trong Áo Nghĩa Thư sơ kỳ), Phật Giáo thời đại Phật Đà thực ra chỉ muốn sử dụng sukha như phương tiện ngôn ngữ để làm nổi bật nội hàm của dukkha dưới dạng trái nghĩa. Trong bối cảnh ấy, dukkha thể hiện như *"bất toại nguyện"*, trái nghĩa với trạng thái *"toại nguyện"* hay *"lạc"* của sukha. Nếu tiếp cận như thế hợp lý, quan niệm *"ngũ uẩn là vô thường"* trong học thuyết vô ngã của Phật Giáo sẽ được hiểu một cách đơn giản và tự nhiên hơn thay vì phức tạp nặng về siêu hình vốn xa lạ với Phật Đà. Một cách đơn giản, có lẽ nó chỉ bàn về cuộc sống thường nghiệm, bàn về *"điều kiện sống của người ta vốn dĩ bất toại nguyện"* (12, p. 62). Như vậy, *"mục tiêu cuối cùng của viện dẫn nêu trên (nicca hay sukha trong Upanishad)"* không phải *"để từ chối Upanishad ātman"* hoàn toàn, cũng không phải để quy ngũ uẩn là nguyên nhân *"cấu thành khổ"* về phương diện triết học như cách nâng cấp của các luận sư lừng danh trong các abhidharma (a tỳ đạt ma) đối với giáo lý vô ngã sau này.

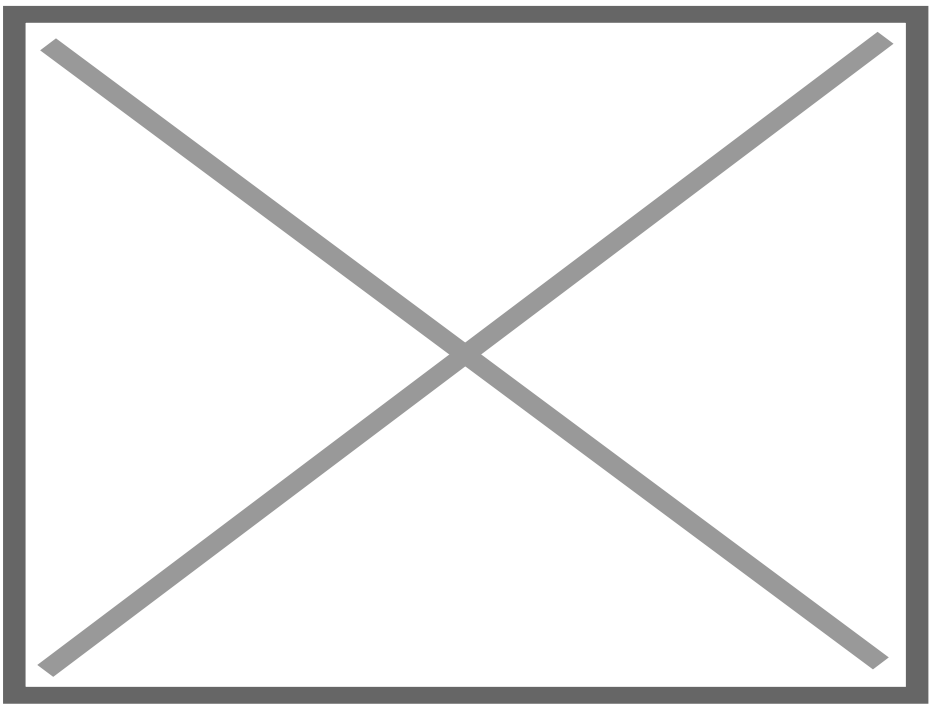
Đi sâu phân tích Alagaddūpama Sutta (Xà Tỷ Dụ Kinh), Norman nhận định Phật Đà chỉ *"phủ nhận tồn tại của cái ngã cá nhân trường tồn"* (11, p. 28) mà không đề cập gì đến world-attā/ātman hay cái ngã vũ trụ. Phủ nhận ấy được thực hiện trong bối cảnh các tranh luận cụ thể với các phái ngoài Phật Giáo, chứ không phải như một triết thuyết được căn chỉnh sau này thành trừu tượng. Hơn nữa, trong tranh luận: *"Không có bằng chứng nào được đưa ra và các tuyên bố dường như hoàn toàn mang tính kinh nghiệm. Cả Phật Đà cũng như môn đệ của ngài thảy đều không nhìn cái gì bất tử cũng như không thấy học thuyết nào giúp giải thoát một môn đồ khỏi sầu khổ. Từ đó, họ nhất trí rằng mọi thứ đều anicca (vô thường) và dukkha (khổ)"* (11, p. 21).

Về việc các môn đệ trả lời *"attā (ngã) là nicca (thường) và sukha (lạc) và, vì thế, bất cứ cái gì anicca (vô thường) và dukkha (khổ) đều không thể là attā"* trước

câu hỏi của Phật Đà *"vì sao mỗi cá nhân không thể là một attā"*, Norman cho rằng, không phải vì họ đã chiêm nghiệm hoặc đã trải nghiệm hoặc đã có bằng chứng *"attā là nicca và sukha"*. Đơn giản chỉ vì những ai trả lời được các câu hỏi ấy thảy đều đã *"biết trước rằng attā, theo định nghĩa, là nicca và sukha"* (11, p. 22), các thuật ngữ vốn thịnh hành trong các tôn giáo tiền Phật Giáo.

Đồng tình với Norman, Wynne nói rõ hơn quan niệm của Phật Đà về cái ngã cá nhân, về *"vô thường trong ngũ uẩn"*, ở đó, *"không có nghĩa chúng (nicca, sukha) cấu thành dukkha mà chỉ có nghĩa rằng điều kiện sống của người ta dĩ nhiên luôn bất toại nguyện"* (12, p. 62). Thomas dẫn Anattalakkhana Sutta (Vô Ngã Tướng Kinh) trong Samyutta Nikaya (Tương Ưng Bộ) cũng để chứng minh Phật Đà không từ chối hoàn toàn tồn tại của attā/ātman, mà *"chỉ từ chối quan niệm coi khandhas (ngũ uẩn) như một atman dù thuật ngữ có mang nghĩa nào đi nữa"*[19](19). Tóm lại, Norman tin Phật Đà chỉ không đồng tình coi attā/ātman cá nhân và attā/ātman vũ trụ, hay brahman, là một hoặc có thể nhập làm một; hơn nữa, ngài chỉ *"phủ nhận tồn tại của một cái ngã cá nhân trường tồn"* dù chỉ là *"ngụ ý chứ không nói rõ ràng, dứt khoát"* (11, p. 28). Tư tưởng trung đạo của Phật Đà thể hiện ở chỗ ngài không khẳng định và cũng không phủ định cái ngã cá nhân và, nhất là, không phủ nhận cái ngã phổ biến hay cái chung, dù đấy là tiểu ngã (attā/ātman) hay đại ngã (brahman)[20](20, p. 99). Nói cách khác, Phật Đà không hoàn toàn đặt nền móng cho tư tưởng tự tướng và cộng tướng siêu hình sau này, dù mọi ý tưởng về chúng, xét đến cùng, có thể chứa trong kim ngôn của ngài, nhất là với những ai muốn chủ ý tìm thấy bằng được mọi thứ được gán cho ngài, nhà sáng lập Phật Giáo.

Nương theo phân tích của Norman và nhiều nhà nghiên cứu khác nữa, bàn về giáo lý vô ngã của Phật Giáo, Wynne kiên trì rằng giáo lý *"không phủ nhận thẳng tuột Upaniṣadic ātman mà là một cuộc xâm nhập toàn triệt về đặc tính (của một) cá nhân"* (12, p. 63). Theo ông, giáo lý cố gắng xác định rupa (sắc), và vân vân, chịu tác động bởi các nguyên nhân và điều kiện (vipariṇāmadhamma), tức chịu biến hoại, và, do đó, không thể thành tạo cái được gọi là self (cái ngã, cái tôi)[21](21). Trong giáo lý, Upaniṣadic attā/ātman dường như được viện dẫn để làm rõ không chỉ điều này mà cả các thảo luận của các nhà nghiên cứu. Hơn nữa, vì giáo lý giả định self (cái tôi) phải vĩnh viễn hoặc thường hằng (nicca/nitya), nó (cái tôi) được cho là một dạng nào đó của đặc tính tinh thần, nhận dạng mang tính tâm linh thay vì mang tính thể xác. Do đó, Giáo lý Anattā Thứ hai[22](22, tr. 13-19) "là cuộc xâm nhập triết học vào đặc tính cá nhân cuối cùng khi nó được giả định rằng cuộc xâm nhập này chỉ có thể thuộc về lĩnh vực tinh thần, mang bản chất tâm linh" (12, p. 63).



Ngoài ra, các nhà nghiên cứu nhận thấy giáo lý quả thật đã từ chối khái niệm *"cái ngã"* bằng việc chỉ ra thiếu vắng *"cái ngã"* trong ngũ uẩn. Tuy nhiên, họ cho rằng dường như điều đó không có nghĩa giáo lý tuyên bố một người không có bất cứ bản tính cá nhân đích thực[23](23) nào. Nhận định như thế là bởi *"danh sách ngũ uẩn không phải là phân tích một người được cấu thành bởi những gì"* (12, p. 63). Theo Rupert Gethin, danh sách ngũ uẩn chỉ là phân tích các trải nghiệm đã qua, các kinh nghiệm có điều kiện: *"Ngũ uẩn, như được khảo cứu trong các nikaya (bộ) và các abhidhmma (luận thư) sơ kỳ, hoàn toàn không mang đặc tính nào về một học thuyết chính thức về bản chất người. Nó thể hiện không bao nhiêu phân tích người như một khách thể, mà phần nhiều bàn đến tri thức về bản chất của tồn tại có điều kiện trên quan điểm của một chủ thể đang trải nghiệm. Bởi thế, ở mức độ tổng quát nhất, rupa (sắc), vedana (thụ), sanna (tưởng), sankharas (hành), và vijnana (thức), thảy đều trình hiện như năm khía cạnh kinh nghiệm về thế giới của một tồn tại người"*[24](24, p. 49).

Sue Hamilton cũng đồng tình rằng ngũ uẩn không phải là phân tích toàn diện nhằm làm rõ một tồn tại người được cấu bởi những yếu tố gì, như các quan niệm áp đảo trong Phật Giáo Đại Thừa sau này. Thay vào đó, ở thời đại của Phật Giáo sơ kỳ, chúng chỉ là *"các yếu tố của kinh nghiệm người"*[25](25, p. 27). Đồng tình với Hamilton, Wynne coi cách cắt nghĩa mang tính hiện tượng này khiến cho nhiều diễn ngôn trong các kinh điển Phật Giáo trở nên dễ hiểu hơn nhiều. Chẳng hạn, nếu ngũ uẩn không phải là phân tích *"các yếu tố của kinh nghiệm người"*, đoạn kệ sau đây trong Mahāsatipaṭṭhāna Sutta (Đại Niệm Xứ Kinh) thuộc Digna Nikaya (Trường Bộ) khó mà biết hàm nghĩa gì:

"Ở đây, chư hiền giả, hiền giả chiêm nghiệm sắc là vầy, tập khởi của nó là vầy, đoạn diệt của nó là vầy; thụ là vầy, tập khởi của nó là vầy, đoạn diệt của nó là vầy; tưởng là vầy, tập khởi của nó là vầy, đoạn diệt của nó là vầy; hành là vầy, tập khởi của chúng là vầy, đoạn diệt của chúng là vầy; thức là vầy, tập khởi của nó là vầy, đoạn diệt của nó là vầy" (MN I.61.3).

Trong đoạn văn này, các nhà nghiên cứu đều nhất trí nhận định ngũ uẩn đơn giản chỉ là các khía cạnh của một người có thể quan sát được. Vì một người được cấu bởi nhiều thành phần khác nhau và không thể quan sát theo cách như thế, theo Wynne, *"dường như danh sách ngũ uẩn đã được tạo ra hoàn toàn chỉ để giúp mỗi cá nhân có thể suy tưởng về bản chất hiện tượng của mình"* (12, p. 64). Nếu tiếp tục diễn dịch theo hướng hiểu biết mang tính kinh nghiệm về ngũ uẩn như trên của Phật Giáo sơ kỳ nói chung và của Phật Đà nói riêng, như Norman đã luận chứng khi dựa vào Xà Tỷ Dụ Kinh, có vẻ Giáo lý Anātman chỉ dừng lại ở nhận định ai cũng thiếu bản tính đích thực, tức thiếu cái ngã, trong các trải nghiệm có điều kiện của mình mà thôi; chứ tuồng như không có chuyện giáo lý khẳng định rằng không có bất cứ cái ngã nào (no self per se). Thay vào đó, đây có thể chỉ là giáo lý về *"không có cái ngã"* (not-self) chứ không phải là giáo lý về *"không có bất cứ linh hồn nào"* (no soul).

2.2. Đến chỗ phủ nhận hoàn toàn cái ngã (no self)

Tuy nhiên, dường như đã xảy ra bước ngoặt cả về tôn giáo lẫn triết học trong quan niệm về vô ngã, cụ thể là về ngũ uẩn. Một cách hiểu hoàn toàn khác về ngũ uẩn được tìm thấy trong Vajira Sutta (Kim Cương Dụ Tâm Kinh), nơi tỳ kheo ni Vajira (Kim Cương), thay vì Phật Đà, đã lập ngôn về năm hợp phần này – các hợp phần cấu thành người mà thực ra là người hiện tượng hay người về phương diện tâm lý hay về phương diện tinh thần - khi tranh luận với ác ma Māra (Ma La). Như đã đề cập trong bài Các năng lực kỳ lạ của ý thức trong học thuyết vô ngã, bài kệ sau đây thể hiện lập trường phủ nhận tuyệt đối tồn tại của cái ngã[26] (26, tr. 50):

Tại sao ngươi tin vào một chúng sinh/tồn tại? Đây không phải là quan điểm của ngươi chứ, Ma Vương? Đây chẳng phải là cái gì ngoài một đống thành tạo: không tồn tại nào được tìm thấy ở đây Khi có một tập hợp các bộ phận, Thuật ngữ "xe ngựa" được sử dụng; Theo cách tương tự, khi các uẩn tồn tại (khandhesu santesu) Thuật ngữ truyền thống là "chúng sinh" (được áp dụng cho chúng) Chỉ có khổ (dukkham eva) mới thực tồn, Và chỉ có khổ mới trường tồn. Không có gì ngoài khổ thực tồn, Và không có gì ngoài khổ chấm dứt tồn tại (S I. 296 (v. 553-555))

Đoạn kinh cho thấy Vajira Sutta dường như đại diện cho khuynh hướng nhảy vọt về tư tưởng trong Phật Giáo. Đó là khuynh hướng đoạn tuyệt dứt khoát khả năng có thể tồn tại một tự ngã (self) theo đúng nghĩa đen, quan niệm được các kinh điển trước đó, trước Kim Cương Dụ Tâm Kinh, có thể bao hàm. Ý thức Phật Giáo đến lúc này, với dấu mốc của Vajira Sutta nếu có thể nói như vậy, đã dứt khoát bác bỏ mọi dạng thức của cái tôi, bác bỏ tồn tại của cả linh hồn. Trong Kim Cương Dụ Tâm Kinh, tỳ kheo ni Kim Cương nói một người được tạo thành từ tập hợp các phần tử vô thường (khandhas), trong đó không có bản thể thiết yếu (satta) nào, không có cấu trúc khởi thủy nào; và điều ấy giống như một cỗ xe không tồn tại nếu nó nằm ngoài các phần riêng lẻ, các thành phần mà nó bao gồm và cấu thành cái xe ấy; cũng không tìm thấy cỗ xe trong từng bộ phận cấu thành cỗ xe. Tựu chung, không có cỗ xe nào ngoài tên gọi thuần túy, ngoài các quy ước. Chúng, các quy ước, được người ta nghĩ ra trong tâm thức chỉ để tiện giao dịch ở một thế giới mà cuộc sống vốn dĩ quan hệ với nhau bằng các quy ước. Nói cách khác, Kim Cương Dụ Tâm Kinh ngầm định rằng, bằng việc nghĩ ra quy ước xe ngựa, người ta đã tin tưởng một cách sai lầm rằng xe ngựa không phải được tạo dựng mà là thực tồn.

Có thể nói, theo Wynne, Vajira Sutta dường như là bộ kinh tiếng Pali duy nhất tuyên bố rõ ràng và dứt khoát lập trường nêu trên mặc dù âm hưởng tương tự có thể tìm thấy trong các kinh khác như Mahāhatthipadopama Sutta (Trung Bộ 28 Tượng Tích Dụ Đại Kinh, hay Trung A Hàm 30 Tượng Tích Dụ Kinh) (MN I.185.14). Bước ngoặt lúc đầu chưa rõ nét cho đến vài trăm năm sau. Một trong những bằng chứng được Wynne nêu ra *"rất dễ để tìm đọc cả khối lượng đồ sộ của văn học sơ kỳ - chẳng hạn toàn bộ Dīgha Nikāya (Trường Bộ) – đều không tìm thấy bất cứ mô tả nào"* (10, p. 105-106) giống với nội dung của Kim Cương Dụ Tâm Kinh.

Wynne nêu hai giả thuyết cho khoảng lặng lịch sử khó hiểu này (10, p. 106) như sau: thứ nhất tư tưởng no self (phủ nhận tuyệt đối cái ngã) có thể đã được đề cập trong Phật Giáo sơ kỳ nhưng, vì lý do nào đó, nó có lẽ chỉ được nêu cụ thể và rõ ràng trong trong Kim Cương Dụ Tâm Kinh (và có thể một vài kinh điển khác nữa mà các nhà nghiên cứu chưa tìm ra); thứ hai, tư tưởng no self có thể không được các luận sư, hay các soạn giả kinh điển, biết đến – vì nó chẳng may xuất hiện muộn hoặc vì nó mới chỉ là ý tưởng sơ lược – và điều ấy có thể khiến họ bỏ lỡ để quảng diễn nó chăng.

Từ hai giả thuyết, Wynne muốn bổ sung quan điểm được nhiều người đồng tình rằng tư tưởng Phật Giáo đã biến đổi theo thời gian; tiệm tiến từ chỗ chỉ như quan niệm thoáng qua, có tính ngụ ý, đến chỗ trở thành học thuyết rõ ràng, dứt khoát và *"cuối cùng trở nên thống trị trào lưu triết học chính thống trong*

sangha (tăng đoàn) ngay từ thuở bình minh" (10, p. 106). Đó thực chất là trào lưu mới của Phật Giáo trong quan niệm về tồn tại người, một tồn tại chỉ được cấu bởi các svalakshana (tự tướng) hay các phần tử rời rạc; đó còn là trào lưu mới về nhận thức thế giới chỉ có thể bằng hai con đường, nhận thức trực tiếp thông qua các svalakshana và nhận thức gián tiếp thông qua sāmānyalakṣaṇā (cộng tướng), tức thông qua tổng thể đơn thuần các phần tử rời rạc mà không hề có quan hệ nhân quả gì với nhau.

(còn nữa)

Hoàng Quốc Dũng NCS triết học, Học viện Báo chí & Tuyên truyền

***

CHÚ THÍCH

[1] Lê-nin (2006). Toàn tập. Tập 29. Bút ký triết học. NXB Chính trị Quốc gia, Hà Nội. tr. 161, 378, 379, 380, 381, 382, 385 [2] Thanissaro Bhikkhu (2013). Selves & Not-self: The Buddhist Teaching on Anatta. Access to Insight (Legacy Edition), 30 November 2013, http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/selvesnotself.html Archived 2013-02-04 at the Wayback Machine [3] Gombrich Richard Francis (2009). What the Buddha Thought. Equinox Pub., p. 69-70 [4] Webster, David (2005). The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon. Published 2018 by Routledge. p. 1-17 [5] Dunne, John D. (2005). "Buddhist Epistemology" in Encyclopedia of Philosophy. Chữ viết tắt BCE: trước công nguyên; CE: sau công nguyên [6] Keown, Damien (2004). Sāmānya-lakṣaṇa, Svalaksana in A Dictionary of Buddhism. Oxford University Press. Published online: 2004. [7] Đúng ra, chỉ có một dạng tồn tại svalaksaṇa, còn sāmānyalakṣaṇā thực chất là phái sinh, phép cộng của svalaksaṇa. Cấp tiến hơn nữa, Phật Giáo Đại Thừa phủ nhận cả dạng tồn tại duy nhất svalaksaṇa này, cho rằng thế giới không được cấu bởi bất cứ cái gì ngoài sunyata (bản thể tính không). [8] (tiếng Anh) cái đơn nhất = the unique, the unique particular, v.v...; cái riêng = the particular, v.v...; cái chung, cái phổ biến = the universal, the generality, the sameness, v.v... [9] phenomenal human [10] Wynne, Alexander (2011). "The ātman and its negation A conceptual and chronological analysis of early Buddhist thought" in Journal of the International Association of Buddhist Studies, Volume 33 Number 1–2 2010 (2011). p. 103, 105, 106 [11] Norman, K.R. (1981). "A not on atta in the Alagaddupama Sutta". Studies in Indian Philosophy (Memorial Volume for Pandit Sukhlalji Sanghvi). Ahmedabad, p. 19-28. [12] Wynne, Alexander (2009). Early Evidence for the Noself Doctrine: A Note on The Second anatman Teaching of the Second Sermon. Mahidon University, 16/11/2009; pp. 62-63, 64 [13] The Eastern Anthropologist, Vol.49. Ethnographic and Folk Culture Society.

1996. p. 103. [14] Các luận sư Phật Giáo hậu bối đã tiếp nhận tư tưởng siêu hình này như một trong bốn dạng chân hiện lượng (□□□) và gọi nó là "định tâm hiện lượng" (□□□□) hay hiện lượng của một du già sư. [15] Mohan Lal (1992). Encyclopaedia of Indian Literature. Sahitya Akademi. pp. 3957–3958. ISBN 9788126012213. [16] On the History and Literature of the Veda: Book review. 16. Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal. July–December 1847. p. 846. [17] Cái ngã cá nhân = individual atman; cái ngã vũ trụ = universal atman hay brahman [18] K.N. Subramanian (2003). The Wisdom of Sri Dattatreya. Sura Books. pp. 80, 81. ISBN 9788174783905. [19] Thomas, Edward J. (2007). The History of Buddhist Thought. London. p. 101, n. 2. [20] Bronkhorst, Johannes (1993). The Two Traditions of Meditation in Ancient India. Motilal Banarsidass. pp. 99 with footnote 12. ISBN 978-81-208-1114-0 [21] "cái mà một người thực chất là và về bản chất một người (đối lập với những gì được cho là ngẫu nhiên hay tình cờ)", định nghĩa về thuật ngữ self trong Oxford English Dictionary. [22] Hoàng Quốc Dũng (2021). "Các năng lực kỳ lạ của ý thức trong học thuyết vô ngã". Tạp chí Nghiên cứu Phật học. Số 170, tháng 7/2021, tr. 13-19 [23] true identity per se [24] Gethin, Rupert (1986). "The five khandhas: Their treatment in the nikaya and early abhidhamma", in Journal ò Indian Philosophy, volume 14, number 1, p. 49 [25] Hamilton, Sue (2000). Early Buddhism: A New Approach. Curzon Press, Richmond, Surrey. p. 27 [26] Hoàng Quốc Dũng (2021). "Các năng lực kỳ lạ của ý thức trong học thuyết vô ngã". Tạp chí Nghiên cứu Phật học. Số 169, tháng 9/2021, tr. 50