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 2)

ISSN: 2734-9195 18:32 02/01/2022

https://tapchinghiencuuphathoc.vn/vo-nga-tu-choi-ton-tai-va-nhan-thuc-cai-chung-ky-1.html

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

Tóm tắt: Quan niệm tự tướng – cộng tướng của Phật Giáo trải qua quá trình phát triển phức tạp, dường như không hoàn toàn khởi phát từ Phật Đà mà chủ yếu bởi các luận sư Phật giáo hậu kỳ. Quá trình gắn chặt với biến đổi tư tưởng vô ngã (anattā/anātman) ở giai đoạn Đại Thừa, mà dấu mốc nổi bật có thể xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ 2 CE (sau công nguyên) khi vô ngã được phản ánh bằng một khái niệm mới là tính không (sūnyatā) và tiếp đó là niết bàn (nibbāna/nirvāṇa). Trong số các luận sư đóng vai trò then chốt của xu thế chuyển hóa, có thể kể đến Long Thụ, Thế Thân, Trần Na, và Pháp Xứng. Đáng chú ý, không đợi cho đến khi vô ngã đạt đến tầm mức khai phóng chưa từng có, tư tưởng tự tướng – cộng tướng dường như đã manh nha từ các kinh điển Phật Giáo sơ kỳ khi Kim Cương Dụ Tâm Kinh luận về chiếc xe ngựa và tồn tại người. **Từ khóa:** sūnyatā, svabhāva, sva-laksana, sāmānya-lakṣaṇa, tính không, tự tính, tự tướng, cộng tướng.

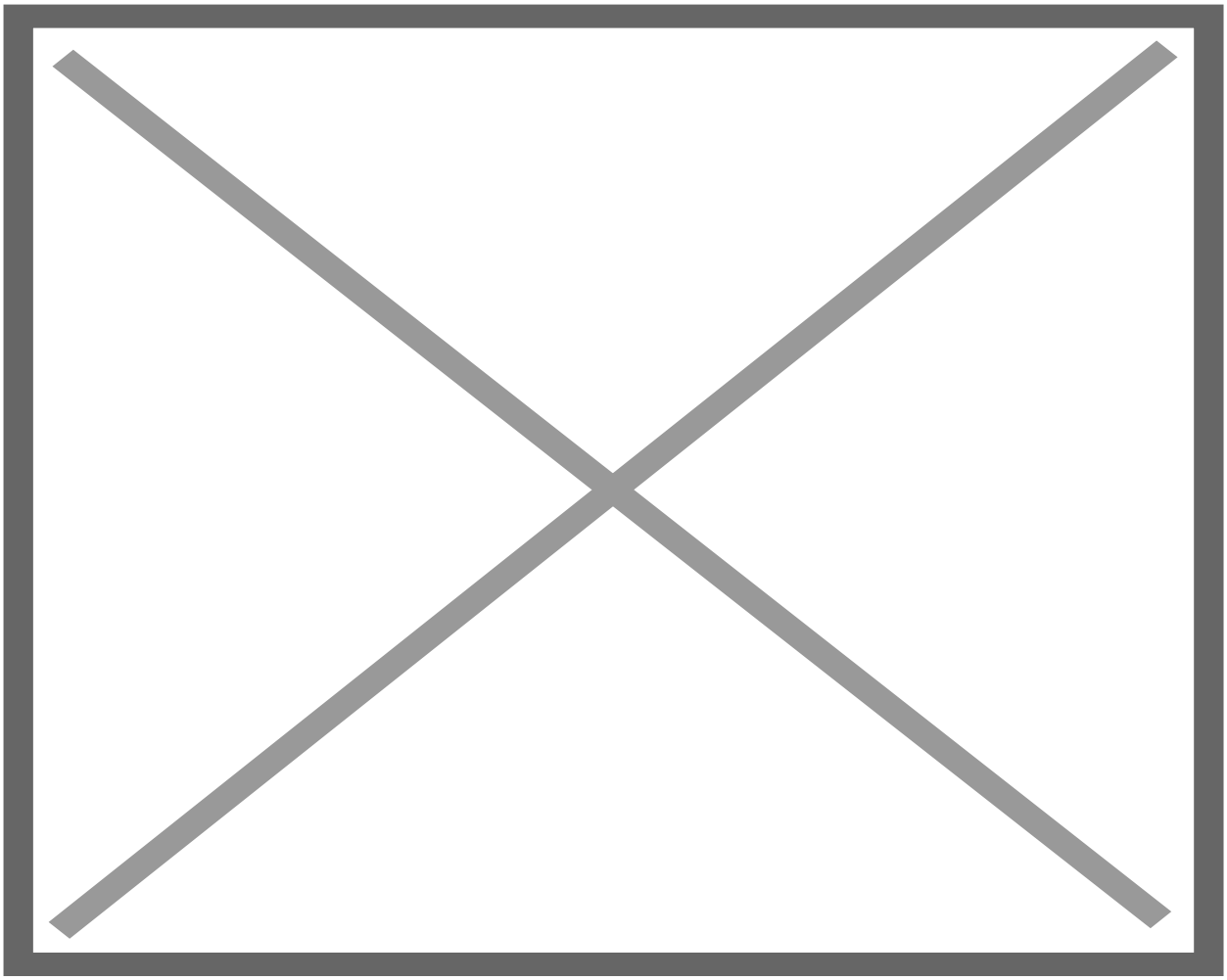
3. Nguồn gốc quan niệm tự tướng - cộng tướng

3.1. Quá trình phát triển quan niệm vô ngã

Một số tài liệu cho rằng tự tướng (sva-laksana) và cộng tướng (sāmānya-lakṣaṇa) trong quan niệm của Phật Giáo dần phổ biến từ thời đại của Vasubandhu (Thế Thân, 316-396 CE, chủ yếu là sva-laksana) gắn với trường phái Yogācāra (Du Già Hành Tông) hoặc từ Buddhagosha (Phật Âm, thế kỷ 5 CE, chủ yếu là sāmānya-lakṣaṇa) (3) trở đi[27](27, p. 149). Các thời đại này đều

mang dấu ấn nâng cấp vô ngã, căn cứ để chuyển tải nội dung mới cho sva-laksana và sāmānya-lakṣaṇa, tương ứng với *"tự tướng"* và *"cộng tướng"*. Chúng trở thành đối tượng nhận thức chính của Phật Giáo, và dần trở nên đối lập với nhiều nền triết học khác của Ấn Độ.

Vận động của tư tưởng tự tướng và cộng tướng gắn liền với và là kết quả của vận động tư tưởng vô ngã sau khi xảy ra bước ngoặt trong quan niệm về nó ở Kim Cương Dụ Tâm Kinh. Vậy tư tưởng vô ngã tiến hóa qua các dấu mốc chính nào? Đặc trưng đầu tiên của bước phát triển tiếp theo của vô ngã có thể tìm thấy ở Đại Thừa thế kỷ 2 CE khi anattā/anātman được coi như phản ánh khác của phạm trù sūnyatā (tính không) và nibbāna/nirvāṇa (niết bàn); thực hiện vô ngã được quan niệm đạt đến bản chất của niết bàn và chấm dứt tái sinh[28](28, p. 58-60).



3.1.1. Long Thụ

Về bản thể luận, là luận sư Phật Giáo đầu tiên bàn về dhamma (pháp) như là các yếu tố của kinh nghiệm, tiền đề để xây dựng quan niệm tự tướng của Phật Giáo Đại Thừa, Nāgārjuna (Long Thụ, 150 – 250 CE) tiếp cận theo hướng làm thế nào các kinh nghiệm liên quan với *"trói buộc và tự do, hành động và hậu quả"*

để rồi, từ đó, luận về attā/ātman[29](29, p. 56). Trong chương 18 của Mūlamadhyamakakārikā (Căn Bản Trung Luận Tụng), ông tuyên bố *"Phật Đà đã thuyết giáo học thuyết về no self"*[30], và lấy đó làm luận cứ để mạnh mẽ bác bỏ cái gọi là thực tại siêu hình attā/ātman của các nền triết học khác (29, p. 56-57).

Ngay cả khi chấp nhận vô ngã, ông cho rằng người ta vẫn không thoát khỏi kiết sử hay các trói buộc chừng nào chưa giải thoát tâm trí khỏi trạng thái kiến chấp cả hai, chấp hữu hay chấp vô, chấp ngã hay chấp vô ngã, chừng nào chưa thừa nhận mọi cái đều rốt ráo chỉ là sunyata hay rỗng không (29, p. 56). Qua lăng kính tính không, mọi hiện tượng hay vạn pháp thảy đều không có svabhāva (tự tính) nào, không có *"tồn tại của tôi", "bản tính của tôi"*, hay *"hiện hữu cố hữu"* nào, tức là, không có bất cứ bản chất trường tồn nội tại nào. Mọi thứ rỗng không bởi chúng sinh khởi hay đoạn diệt đều phụ thuộc nhau chứ không tùy thuộc bản thân chúng. Số phận chúng thể nào không do chúng quyết định mà bởi các yếu tố bên ngoài vốn không kiểm soát được, và các yếu tố ngoại tại ấy cũng không kiểm soát được chính chúng. Nói cách khác, nhân quả hay điều kiện bên ngoài khiến vạn vật hiện hữu chứ chúng không thực tồn. Nếu thực tồn, chúng phải có tự tính (svabhāva), không sinh khởi theo nhân quả (akrtaka), và không lệ thuộc bất cứ cái gì (paratra nirapeksha)[31](31, p. 607).

Về nhận thức luận, bên cạnh bảo vệ tính không như chân lý tối hậu trong học thuyết hai chân lý hay nhị đế của mình, Long Thụ còn được cho là tác giả của Upāyaśṛdaya (Phương Tiện Tâm Luận), một trong những cuốn đầu tiên của Phật Giáo bàn về luận lý[32](32). Dựa trên lập trường tính không và công cụ catuṣkoṭi (tứ cú phân biệt), ông xây dựng reductio ad absurdum (phép phản chứng), quy giản đến mức vô lý, để chống lại hàng loạt học thuyết về các hiện tượng như nhân quả, vận động[33](33, p. 41). Từ đó, ông khẳng định tri thức đích thực chẳng phải gì khác ngoài tính không (29, p. 56-59). Về bốn phương thức nhận thức của Nyāya Sūtras (Trường phái Chánh Lý) của Ấn Giáo[34](34, p 127-136), Long Thụ cũng thảo luận nhưng không sẵn sàng chấp nhận khả năng các công cụ nhận thức này có thể mang đến tri thức đích thực[35] (35, p. 241-255). Song, với lập trường mới về vô ngã, có thể thấy ông cự tuyệt mọi khả năng tồn tại của cái riêng lẫn cái phổ biến, mà không ít trường phái triết học Ấn Độ từ lâu đã thừa nhận như sāmānya (tứ vị kết hợp hay đồng cú nghĩa trong trường phái Vaiśeṣika (Thắng Luận)), jāti (sinh/thành, một trong thập lục đế (sodaśa-padarthah) hay 16 nhận thức và phương pháp luận chứng suy lý của học phái Nyàya (Chánh Lý) ra đời khoảng thế kỳ I), hay ākṛti (hình dạng, hình trạng, hay thể hình, cũng của phong trào Nyàya)[36](36, p. 180).

Rốt cục, người ta có nhận thức được thế giới không? Trong khi tiếp tục tranh luận lập trường của Long Thụ, các nhà nghiên cứu khá thống nhất với nhau rằng ông hoài nghi khả năng có thể dùng lý tính và ngôn ngữ để nắm bắt bản tính của hiện thực (35, p. 241-255), dù vẫn chưa rõ ông có bác bỏ hoàn toàn các khái niệm, bác bỏ cái chung và cái phổ biến hay không. Có điều, các triết gia Phật Giáo hậu Long Thụ - bao gồm cả Trần Na, Pháp Xứng và các đồ đệ của ông - đều vấp phải vấn đề ngôn ngữ, khi dứt khoát chọn con đường duy danh thay vì duy thực[37](37), khiến lý luận nhận thức của Phật Giáo, kể cả logic học với học thuyết tam đoạn luận, được giản hóa từ ngũ đoạn luận, trở nên thiếu chặt chẽ nếu không muốn nói thiếu thuyết phục[38] (38).

3.1.2. Thế Thân

Về bản thể luận, Vasubandhu (Thế Thân, thế kỷ 4-5 CE) – người đặt dấu ấn liên tiếp trong ba truyền thống Vaibhāṣika (Tỳ Bà Sa Luận), Sautrāntika (Linh Lượng Luận), và Yogācāra (Duy Thức Luận)[39](39)[40](40) - khôi phục lập trường vô ngã bằng tiếp cận thần học rằng thừa nhận self như một thực tại độc lập (trường hợp của Ấn Giáo) sẽ không thể dẫn tới nibbāna/nirvāṇa (niết bàn). Luận điểm của ông về self đối lập với Puggalavāda (Bổ Đặc Già La Luận Giả), một trường phái cũng của Phật Giáo và thiên về duy vật khi cho rằng người ta vốn dĩ phụ thuộc ngũ uẩn nhưng vẫn khác biệt, từ đó, giải thích cho tính liên tục của nhân cách. Ngược lại, cảm hứng từ tư tưởng tính không của Long Thụ, Thế Thân đẩy quan niệm self sang duy tâm chủ quan chưa từng có khi ông xây dựng mô hình mới về self trong khuôn khổ học thuyết về trisvabhāva-nirdeśa (tam tự tính)[41] (41, p. 659-683). Trung thành với Long Thụ, ông coi self không thực tồn, không có hiệu lực nhân quả; nó chỉ là prajñapti (thi thiết), điều gì đó không có trong thực tế; nó chỉ là parikalpita (biến kế sở chấp), cái tưởng tượng, huyễn giác, thác giác; nó cho thấy mọi ngoại cảnh bên ngoài đều không thật. Chúng chỉ là thức biến bởi chúng là những cái do chính mình tưởng tượng, hệt như xe ngựa trong Kim Cương Dụ Tâm Kinh chỉ là sản phẩm tạo tác của tinh thần. Cũng tuân thủ bản thể tính không của Long Thụ, ông phê phán quan niệm avijñaptirūpa (vô tác sắc) của phái Sarvastivada (Nhất Thiết Hữu Bộ)[42](42) vốn cho rằng mọi tồn tại đều *“vô biểu”*, không thể nhận biết vì không có hình thể vật chất nào.

Điều đó cũng có nghĩa ông đã đi xa hơn lập trường tính không của Long Thụ khi xem self, cái không thực tồn, là thành phần không thể thiếu của hiện hữu, một hiện hữu với hai thành phần còn lại paratantra (y tha khởi) và pariniṣpanna (viên thành thật) của tam tự tính. Nói cách khác, self vẫn tồn tại như một trong ba bản tính (svabhāva) của kính nghiệm mà *“tất cả là một thực tại được nhìn từ ba góc độ khác nhau. Chúng hiện ra, là quá trình, và là rỗng không của cùng một thực tại hiển nhiên”* (42). Chúng là dòng chảy của hiện hữu, dòng chảy của

các dhamma (pháp), thay đổi liên tục trong hệ thống thập nhị xứ của chủ thể. Trong Abhidharmakośa-bhāsya (A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Thích Luận), Thế Thân mô tả vạn hữu được cấu bởi 75 pháp, hay 75 sự kiện hiện tượng, mà mỗi pháp đều có tam tự tính và chỉ tồn tại trong từng kṣanikavāda (khoảnh khắc tức thời). Quan niệm khoảnh khắc tức thời của ông đối lập với tồn tại vĩnh viễn của các pháp ở cả ba thời (tam thế thật hữu, pháp thế hằng tồn) của Sarvāstivādins (Nhất Thiết Hữu Bộ), trong khi đồng tình với Sautrāntika (Kinh Lượng Bộ). Trong Abhidharmakośakārikā (A Tỳ Đạt Ma Câu Xá) và, sau đó, trong Karma-siddhi-prakaraṇa (Đại Thừa Thành Nghiệp Luận), ông lập luận tồn tại là dòng chảy liên tục của các pháp, theo đó, mỗi trong số chúng chỉ tồn tại trong khoảnh khắc, sinh thành nhân quả rồi hoại diệt tức thì. Đó là dòng nhân duyên của các pháp chớp nhoáng mà dịch chuyển của chúng là chuyển hóa của karma (nghiệp), trong đó, ở mỗi giai đoạn chuyển nghiệp, chúng được tích tụ tại cái gọi là ālayavijñāna (a lại da thức). Các tích tụ trong tàng thức này được gọi là bīja (chủng tử), các hạt giống chờ tái sinh (40) (41). Đấy là dòng chảy của các phần tử được gọi một cách hoàn chỉnh là *“tự tướng”*, những cái đơn nhất thoáng ẩn thoáng hiện, không thể bị phân chia.

Từ đây, ông xây dựng học thuyết nhận thức với tuyên bố chỉ có thể biết hiện hữu bằng hai con đường của pramāṇa (nhận thức), pratyakṣa-pramāṇa (tri giác) và anumāna-pramāṇa (suy luận), thay vì bốn hay sáu, thậm chí một con đường nhận thức như quan niệm của các lưu phái Ấn Độ khác. Theo ông, tri giác giúp nhận thức (hiện lượng) các đối tượng hay các biệt tướng một cách trực tiếp bằng các āyatana (thập nhị xứ), bao gồm ajjhattikāni āyatanāni (lục nội xứ hay lục căn) và bāhirāni āyatanāni (lục ngoại xứ hay lục cảnh, lục trần). Nói cách khác, có thể nhận thức các svālakṣaṇa (tự tướng) bằng lục căn hay sáu giác quan. Đương nhiên, không dừng ở đó, tri thức còn đến bằng con đường tỷ lượng, theo đó, chủ thể suy luận những gì lưu giữ trong lục căn và đầu ra của quá trình là các sāmānya-lakṣaṇa (tổng tướng).

Dù bác bỏ thế nào đi nữa, học thuyết về suy luận của ông vẫn gắn chặt với vấn đề cái chung hay cái phổ biến[43](43). Xét một cách toàn diện, sāmānya-lakṣaṇa, đối tượng của tỷ lượng trong học thuyết nhận thức của ông, liên quan đến các khái niệm hay ngôn ngữ của một pramiti hay prama (lượng tri, lượng quả), một hành động biết. Vấn đề ở chỗ, Thế Thân tự mâu thuẫn khi ông chọn cho mình con đường duy danh nhưng chấp nhận phương cách nhận thức dựa vào khái niệm; nói cách khác, ông thỏa hiệp đi theo con đường của các nhà duy thực phi Phật Giáo mà ông luôn phản đối. Mâu thuẫn về sau được cả Trần Na và Pháp Xứng tìm cách khắc phục để, từ đó, sāmānya-lakṣaṇa được hiểu không phải như quan niệm của các nhà duy thực mà, ngược lại, như quan niệm của các nhà duy danh nhưng theo cách đặc biệt mang nặng dấu ấn Phật Giáo, cái gọi là *“một*

tổng tướng”.

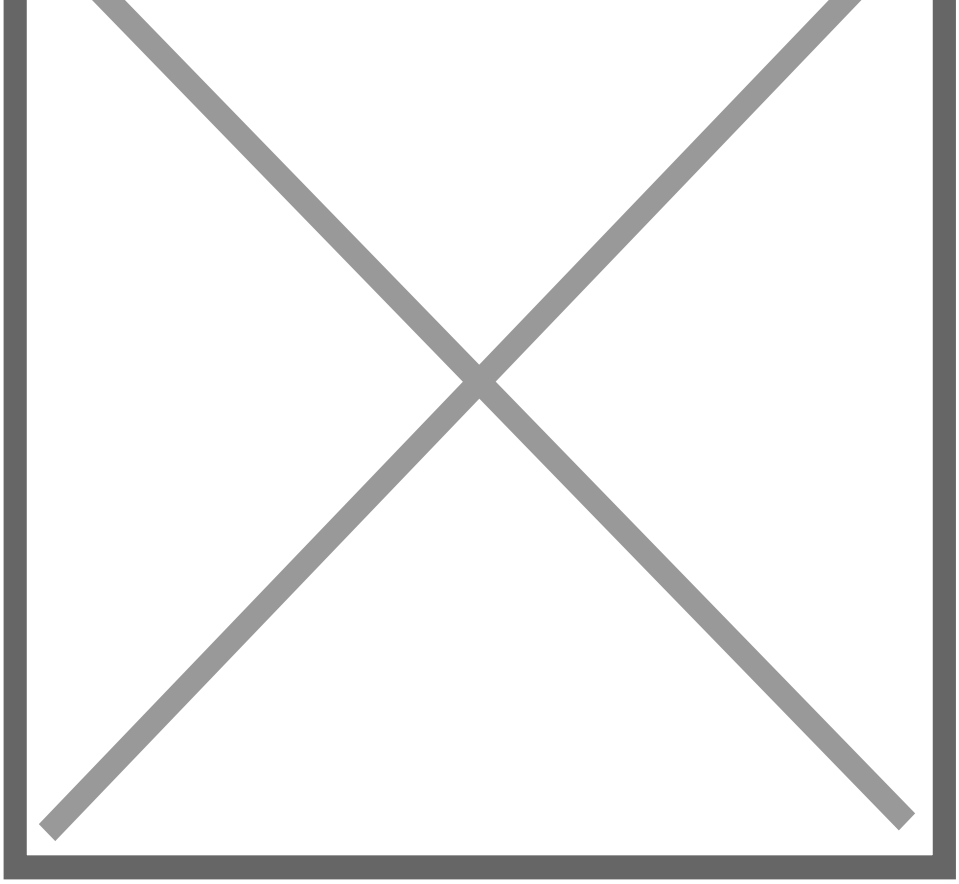
Dù đối lập với cách hiểu thông thường của các lưu phái triết học khác, Trần Na và Pháp Xứng cùng các hậu duệ của họ đều vẫn không giải quyết được rốt ráo bài toán tổng tướng do họ xây dựng thông qua mô hình apohavāda, học thuyết loại trừ. Có chuyện ấy là bởi bản thân học thuyết loại trừ[44](44) cũng gặp phải vấn đề do chính nó đặt ra và dường như chất thêm gánh nặng cho logic học Phật Giáo cho đến tận ngày nay (38). Vì thế, tự tướng và tổng tướng càng không phải là sản phẩm của một cái ngã đích thực, chắc thật; thay vào đó, chúng càng củng cố lập trường nhất quán về vô ngã tuyệt đối (no self hay anattā/anātman) của Phật Giáo từ hai ngàn năm nay.

Thực ra, như nêu qua ở trên, nếu để ý một chút cũng có thể nhận thấy mâu thuẫn của Thế Thân trong lập trường vô ngã của ông khi ông thừa nhận có thể nhận thức thế giới bằng tự tướng và tổng tướng nhưng, cùng với đó, ông phủ nhận cái ngã (self), phủ nhận tồn tại của một bộ phận cấu thành của chúng, của một biến kế sở chấp tính trong tam tự tính của một sự vật cần được nhận thức. Xét đến cùng, các đối tượng được nhận thức theo quan niệm của ông đều chứa thành phần không thể thiếu self trong tam tự tính (biến kế sở chấp tính, y tha khởi tính, và viên thành thật tính). Mâu thuẫn ấy cũng giống như mâu thuẫn khi giải thích vấn đề phải có người đứng ra chịu karma (nghiệp) trong khi vẫn kiên quyết cho rằng self (cái ngã) đích thực không tồn tại (38).

3.1.3. Trần Na – Pháp Xứng

Nếu Thế Thân nâng cấp học thuyết vô ngã lên đến đỉnh cao của chủ nghĩa duy tâm Phật Giáo với lập trường duy danh, Dignāga (Trần Na, 480-540) và Dharmakīrti (Pháp Xứng, 600-650) mới là những người thực sự phát triển và hoàn chỉnh lý thuyết đó thành hệ thống lý luận chặt chẽ. Các tông phái Phật Giáo sau này chủ yếu chỉ thực hiện diễn giải công trình của hai ông, nhất là của Pháp Xứng, là chính (5). Để phù hợp với giới hạn luận bàn trong nội dung bài báo, từ công trình đồ sộ của hai ông, chúng tôi chỉ đề cập một số nét chính của tư tưởng vô ngã mà hai ông thể hiện thông qua cách xử lý hai phạm trù svālakṣaṇa và sāmānyalakṣaṇa với nghĩa tiếng Việt tương đương là *“tự tướng”* và *“cộng tướng”*.

[caption id="attachment_12065" align="alignleft" width="494"]



Hình vẽ chân

dung Ngài Pháp Xứng - Ảnh: St[/caption]

Xét về ngôn ngữ, như nói qua ở trên, svālakṣaṇa và sāmānyalakṣaṇa không phải hai khái niệm của riêng Phật Giáo mà vốn dĩ đã phổ biến trong các nền triết học đa dạng của Ấn Độ. Chẳng hạn, ngay ở cấp độ nhận thức thấp nhất là pratyaksha (hiện lượng), nhiều nền triết học Ấn Độ cổ đại đã thừa nhận có thể tri giác được cả sāmānyalakṣaṇa, tức cái chung hay cái phổ biến. Khả năng này thuộc nhóm tri giác đặc biệt được gọi là tri giác nội tại hay tri giác của giác quan bên trong, của tâm thức; tri giác nội tại đối lập với tri giác ngoại tại vốn dĩ nảy sinh khi xảy ra tương tác trực tiếp giữa ngũ quan với sự vật của thế giới bên ngoài[45](45, p. 13-16). Trong tri giác nội tại, tri giác về ngôn ngữ (sāmānyalakṣaṇapratyaksa) được định nghĩa là dạng suy luận quy nạp từ những cái riêng hay cái đặc thù (svālakṣaṇapratyaksa) đã được tri giác để, từ đó, khái quát hóa chúng thành cái chung hay cái phổ biến[46](46, p. 168-169). Trường phái Nyāya (Chánh Lý) cũng coi đây là dạng tri giác đặc biệt (alaukika hoặc asādhārana) và định nghĩa sāmānyalakṣaṇapratyaksa là tri giác về cái phổ biến từ các đối tượng cụ thể. Trong suy luận, Chánh Lý quan niệm sāmānyalakṣaṇapratyaksa là dạng nhận thức cho người khác, hay giác tha, theo đó, muốn truyền đạt tri thức cho người khác, buộc phải hệ thống hóa tri

thức bằng cách dùng các quan niệm, khái niệm trên cơ sở trải qua năm bước. Đối lập với giác tha là ngộ tha, tức là suy luận cho chính mình, svārthānumāna, mà không cần viện đến các khái niệm, quan niệm. Phạm trù cái chung hay cái phổ biến thậm chí còn được Chánh Lý khai thác ở dạng suy luận khác mang tên sāmānyatodṛṣṭa (suy đoán bất thị cơ vu nhân quả quan hệ), tức là suy luận không dựa trên quan hệ nhân quả mà dựa trên tính thống nhất của tồn tại.

Vậy các luận sư Phật Giáo quan niệm thế nào về svālakṣaṇa và sāmānyalakṣaṇa? Họ xử lý thế nào các phạm trù cái riêng/cái đặc thù và cái chung/cái phổ biến mà các lưu phái triết học Ấn Độ vẫn quen dùng? Như đã lưu ý từ đầu, để phân biệt với quan niệm của các trường phái triết học khác, svālakṣaṇa và sāmānyalakṣaṇa được chúng tôi chọn dịch sang tiếng Việt tương ứng với hai cụm từ *"tự tướng"* và *"cộng tướng"* khi nghiên cứu chúng trong bối cảnh Phật Giáo.

Như thể hiện trong rất nhiều kinh điển Phật Giáo sơ kỳ, chẳng hạn tại Saḷāyatanavagga (Lục Xứ Thiên) thuộc Saṃyutta Nikāya (Tương Ưng Bộ), toàn bộ các căn và các trần thảy đều vô thường, khổ và, do vậy, vô ngã (anattā/anātman). Thế giới được nhận thức, vì thế, trở thành thế giới của vô ngã. Trung thành với quan điểm dẫn dắt của mục đích luận vô ngã, phải nhìn nhận sự vật như chúng đang là (yathābhūtadárśana – như thật tri kiến sự vật bản nhiên), Trần Na và Pháp Xứng đã cụ thể hóa tư tưởng về tự tướng và cộng tướng vào trong cả hai giai đoạn nhận thức là tri giác và suy luận. Nói đúng hơn, tư tưởng của hai ông thực chất là quá trình lần lượt khắc phục vấn đề sāmānyalakṣaṇa, được hiểu là cái chung hay cái phổ biến, do Thế Thân khởi xướng và để lại nhiều nghi vấn còn dang dở. Khắc phục này được hai ông thực hiện không chỉ trong lĩnh vực nhận thức luận mà đồng thời cả logic học bởi, với Phật Giáo, cả hai quá trình gần như gắn với nhau làm một ngay từ đầu[47](47), ngay từ khi Thế Thân trước tác cuốn Nyāya Sūtras (Chánh Lý Kinh)[48](48, p. 31).

Để có thể nhìn nhận sự vật như chúng đang là, theo hai ông, trước hết phải thừa nhận sự vật được cấu bởi các tự tướng, các thành phần không thể phân tách về bản thể luận: *"nó là một đơn vị duy nhất, không thể phân chia... là một thực thể đơn giản không thể phân bố trên các thực thể đơn giản khác"*[49](49). Chúng biến đổi không ngừng và phụ thuộc nhau theo nguyên lý nhân quả, cái này sinh thì cái kia sinh, cái này diệt thì cái kia diệt. Mỗi tự tướng thảy đều khác với các quan niệm thông thường. Chúng không phải là một cấu trúc vật lý kiểu như các thực thể tồn tại trong không gian và thời gian (chẳng hạn, các cột, con rắn, quả chuối). Chúng cũng không phải là các thực thể trừu tượng, chẳng hạn quan niệm về các số của chủ nghĩa duy danh trong toán học. Thay vào đó, chúng là viññāṇa/vijñāna (ý thức, tâm trí, lực sống, hay nhận thức sáng suốt).

Mỗi trong số chúng thực chất là mỗi thức biến hay biến hiện của ý thức. Tập hợp của chúng, các tự tướng được hiểu như các tâm hành hay các khoảnh khắc tâm thần, tạo nên cái gọi là mano/mana (tâm thức).

Nhìn chung, dù diễn giải theo nhiều cách rất khác nhau, các luận sư Phật Giáo gần như thống nhất với nhau về tuyên bố rằng *"tâm thức được cấu bởi loạt chuỗi của các khoảnh khắc tâm thần tùy thuộc nhau và không thể thu gọn thêm nữa về bản thể luận"*[50](50, p.20). Họ tin ai cũng có thể thu nhận được tri thức về thế giới của các tự tướng này, của *"vạn pháp duy thức"*[51](51), chẳng hạn bằng samatha (thiền chỉ) hay samādhi (thiền định), một *"trạng thái tập trung tinh thần cao nhất người ta có thể đạt được trong lúc kiên trì hướng về thân xác và hợp nhất chúng vào một thực tại tối hậu"* (50, p.20). Từ đây, tri thức nhận được gắn liền với tri thức về tự tướng và được gọi là *"một sự kiện tri thức"* hay *"một hành động biết (pramiti)"* (50, p.20), một cực lượng, lượng biết thấy rõ kết quả.

Tư tưởng tự tướng và cộng tướng, với các nội dung chính nêu trên, được Trần Na và Pháp Xứng lấy làm trụ cột để xây dựng gần như toàn bộ tư tưởng nhận thức luận và logic học Phật Giáo. Theo họ, ứng với dòng chảy liên tục của các tự tướng, tri thức được hiểu như các sự kiện tri thức hay các pramiti, còn gọi là lượng tri hay lượng quả. Mỗi lượng tri chỉ có thể là một khoảnh khắc tinh thần, tức một tự tướng, và điều này đúng cả trong tri giác (pratyakṣa) lẫn suy luận (anumāna). Một trong những nhiệm vụ cơ bản của lượng tri là pravartaka (nhân đẳng khởi), thúc đẩy hành động hướng đến loại trừ nguy cơ nhận thức sāmānyalakṣaṇa (cái chung) ngay từ cấp độ tri giác.

Hơn nữa, từ di sản xủa Thế Thân, tiếp cận và xử lý cái chung trở thành vấn đề trung tâm không thể tránh khỏi trong suy luận của Phật Giáo. Mục tiêu tối hậu của học thuyết suy luận Phật giáo mà Trần Na, Pháp xứng và các thế hệ luận sư tiếp theo luôn kiên trì là biến sāmānyalakṣaṇa được nhận thức như một thực thể khác hẳn quan niệm của các lưu phái triết học hiện tồn. Đi theo xu hướng không hề lay chuyển tại giai đoạn này, giai đoạn suy luận, nhận thức luận Phật Giáo gặp phải các vấn đề lớn khi cố gắng loại trừ sāmānyalakṣaṇa được hiểu như là cái chung hay cái phổ biến. Điển hình của các vấn đề liên quan đến sāmānyalakṣaṇa mà các luận sư Phật Giáo khó vượt qua là câu chuyện về núi tuyết màu xanh ở Tây Tạng trong tri giác, và logic học tam đoạn luận cùng hệ quả của nó, học thuyết loại trừ (apoha) do Trần Na xây dựng và Pháp Xứng hoàn chỉnh, khi tiến hành suy luận (38).

3.2. Tư tưởng tự tướng - cộng tướng trong Kim Cương Dụ Tâm Kinh

Như trình bày ở trên, quan niệm chính thống của Phật Giáo về tự tướng và cộng tướng không nhất thiết đợi cho đến thời đại của Thế Thân hay Phật Âm mà có thể manh nha chủ yếu ở thời kỳ chuyển đổi lập trường vô ngã từ ôn hòa sang cực đoan, từ not self (vô ngã trong trải nghiệm tâm lý) sang no self (vô ngã tuyệt đối). Vajira Sutta (Kim Cương Dụ Tâm Kinh), thuộc Samyutta Nikàya 5 (Tương Ưng Bộ 5), có vẻ là kinh văn điển hình thể hiện tư tưởng phủ nhận cái chung hay cái phổ biến (sāmānya) theo quan niệm mà nhiều nền triết học khác của Ấn Độ thừa nhận. Phủ nhận này trở thành nền tảng để các nhà nhận thức luận Phật Giáo hậu kỳ lập ngôn về svālakṣaṇa và sāmānyalakṣaṇa theo quan niệm của riêng mình, quan niệm tạo nên nội hàm của *"tự tướng" và "cộng tướng".*

Cốt lõi của phủ nhận cái phổ biến, trước hết và cuối cùng, là no self, phủ nhận triệt để tồn tại của cái ngã, của một bản chất hay linh hồn người đích thực. Đoạn kệ đối thoại giữa tỳ kheo ni Kim Cương với ma vương Māra (Ma La) ở Kim Cương Dụ Tâm Kinh chỉ ra rằng dường như không có gì kéo dài đủ lâu để có thể gọi đấy là một giống, một loài, một đời người hay một thế hệ; dường như không một tinh thần hay linh hồn nào lưu trú để thân xác được thừa nhận như một hình hài ổn định trong một thời gian đủ dài. Đoạn kệ *"tuyên bố rằng một người được cấu bởi một tập hợp các phần tử vô thường (khandhas) mà, ở đó, không tìm thấy một tồn tại cố hữu (satta) nào, hệt như cỗ xe ngựa không tồn tại bên ngoài các bộ phận mà nó được cấu thành"* (12, p. 64).

T. W. Rhys Davids viết: *"Người ta tuyên bố lặp đi lặp lại và rõ ràng trong các pitakas (kinh tạng) rằng không thấy bất cứ thành phần nào trong các skandhas (uẩn) này hay trong bất cứ đặc tính nào của tồn tại người có linh hồn"*[52](52, p. 93). Mỗi người không thể nhận ra mình bởi vừa sinh khởi đã đoạn diệt: *"Bản thân thể xác liên tục thay đổi và, tương tự như vậy với từng cấu phần của các bộ phận, vốn dĩ chỉ thực hiện các chức năng của một cơ thể sống được duy trì bởi tiếp xúc giữa các đối tượng bên ngoài với các cơ quan bên trong. Người ta không bao giờ là chính mình trong hai tích tắc liên tiếp, và trong họ không lưu giữ bất cứ tính quy định nào hết"* (52, p. 93-94). Khẳng định của tỳ kheo ni Kim Cương, người ta vốn dĩ không tồn tại mà chỉ có nỗi khổ của họ tồn tại, lặp lại gần như nguyên xi trong phát biểu của các luận sự nổi tiếng. Chẳng hạn, cả hai tác phẩm Visuddhimagga (Thanh Tịnh Đạo) và Bodhisattvacaryāvatāra (Nhập Bồ Tát Hành Luận) của hai luận sư lừng danh Buddhagosha (Phật Âm) và Śāntideva (Tịch Thiên) thảy đều ngụ ý rằng từ chối nói về một người như một thực thể toàn vẹn là dựa trên niềm tìn không có một bản tính trường tồn nào trong mỗi người. Buddhagosha, luận sư của Thượng Tọa Bộ (Theravāda), nhận định: *"chỉ có khổ chứ không có người khổ"* (Vis XVI.90). Còn Shantideva, cao tăng thuộc phái Trung Quán (Mādhyamika), lập luận: *"Tính liên tục của thức,*

kiểu như một hàng nối đuôi nhau, và tính kết hợp của các bộ phận, kiểu như một đội quân, là không thật có. Người chịu khổ không tồn tại. Vậy khổ đau thuộc về đâu?" (Bcv VIII.101). Nói cách khác, tinh thần chung trong hai tác phẩm trứ danh là khuynh hướng của chủ nghĩa quy giản, theo đó, một người đầy đủ cả thân xác và tinh thần bị giản lược thành tâm trí, tâm trí chịu khổ và tâm trí tỉnh thức. Chủ nghĩa quy giản chỉnh là điểm tựa cho học thuyết về tự tướng; nó nổi lên vào thời khoảng hình hải của nhận thức luận Phật giáo với quan niệm đầy đủ về tự tướng và tống tướng gần như đã hoàn chỉnh.

Vì bản chất người, còn gọi là self, là một trường hợp riêng của sāmānyalakṣaṇa hay cái chung nên, khi phủ nhận self, Kim Cương Dụ Tâm Kinh buộc phải phủ nhận cái chung cả về phương diện tồn tại lẫn khả năng nhận thức. Từ đây, Vajira Sutta xác lập một nội dung hoàn toàn mới cho các khái niệm không mới trong triết học Ấn Độ, svālakṣaṇa và sāmānyalakṣaṇa. Nội dung mới khiến cho các khái niệm *"tự tướng"* và *"cộng tướng"*, hay *"cái cá biệt"* và *"cái tổng cộng",* của Phật Giáo dần trở nên khác hẳn các khái niệm *"cái riêng"/"cái đặc thù" và "cái chung"/"cái phổ biến".* Để minh họa cho khác biệt ấy, chúng ta hãy quay trở lại chiếc *"xe ngựa"* trong Kim Cương Dụ Tâm Kinh. Hàm ý đối thoại giữa tỳ kheo ni Kim Cương với ma vương Māra cho thấy không có xe ngựa nào *"được tìm thấy ở đây",* bởi nó *"chẳng phải là cái gì ngoài một đống thành tạo"; "không có tồn tại nào"* của xe ngựa được tìm thấy, bởi nó chỉ là *"một tập hợp các bộ phận".* Thứ nhất, những *"đống"* hay *"bộ phận"* cấu thành xe ngựa có cấu trúc tương ứng svālakṣaṇa nhưng chúng không được hiểu như là cái riêng mà như là những cái duy nhất, không lặp lại mà cũng không kế thừa. Cái duy nhất ấy được các tài liệu Phật Giáo nhiều khi biểu thị bằng các tên khác nhau như *"dhamma (pháp), svabhāvas (tự ngã), hoặc svālakṣaṇa (tự tính)"* (27, p. 21), dù nghĩa của chúng không hoàn toàn trùng nhau khi mô tả thực tại. Chúng là các dấu hiệu tự thân, tự sinh tự diệt, không liên quan gì với nhau: *"Vì đặc tính hoàn toàn duy nhất của mình, chúng không có bất cứ cái tương tự nào: chủ nghĩa duy danh triệt để kiên định rằng, vì không tồn tại dhamma nào có bất cứ tính chất nào chung với bất kỳ dhamma nào khác, không thể tìm thấy bất kỳ quan hệ giống nhau nào giữa chúng"* (27, p. 21). Tham gia cấu thành xe ngựa, chúng ở bên nhau không phải theo quan hệ nhân quả. Chúng là duy nhất trong xe ngựa, thậm chí không lặp lại trong bất kỳ xe ngựa nào khác. Vậy mà chỉ chúng mới là đối tượng của nhận thức (pramāṇa): *"chỉ có hiểu biết các dhamma mới tạo nên nhận thức đích thực"* (27, p. 21). Nói cách khác, chỉ mỗi trong số chúng là *"khía cạnh đích thực của bất cứ khách thể nào lúc hiển lộ trong kinh nghiệm thuần túy trước khi bất cứ quan niệm hay khái niệm nào nổi lên để thể hiện thành cái gọi là những thuộc tính phổ biến (sāmānya-lakṣaṇa)"* (3). Vì các bộ phận của xe ngựa không có quan hệ nhân quả hay mối liên hệ nào về khái niệm nên, nhận

thức từng bộ phận ấy không thể dẫn đến nhận thức về xe ngựa đơn giản vì xe ngựa vốn dĩ không tồn tại trong hiện thực.

Thứ hai, từ đây, buộc phải thừa nhận rằng mọi thuộc tính cơ bản của xe ngựa đều không thấy xuất hiện: nó thuộc loại/dạng nào (xe có ngựa/bò kéo hay chỉ là xe người kéo), tính chất của nó ra sao (dài/ngắn, chắc chắn/ọp ẹp), quan hệ của nó với các sự vật khác thế nào (ở xa hay ở gần, được thuê hay là sở hữu của mình). Các thuộc tính ấy không tồn tại. Trong khi, trên thực tế, chỉ cần nhắc đến ba thuộc tính cơ bản như vậy[53](53, p. 4), thừa nhận tồn tại của những thứ mà hầu như ai cũng có thể hiểu, người ta đã có thể tất yếu nắm một khái niệm về xe ngựa, một xe ngựa nói chung hay về một hiện hữu nào đó trong thế giới thường nghiệm.

Giả sử tại nơi diễn ra cuộc đối thoại - thành Savathi (Xá Vệ), tịnh xá Jetavana (Kỳ Đà Viên) của hiền giả Anàthapindika (Cấp Cô Độc) - có hai xe ngựa, mỗi xe đều có màu, chẳng hạn, tự nhiên của gỗ. Như vậy, cả hai xe đều chia sẻ tính chất chung là *"tính xe" và "tính màu tự nhiên của gỗ"*; nói cách khác, chúng đều chia sẻ *"tính phổ biến"* hay cái chung. Vậy mà, chúng - các thuộc tính có thể tái hiện, lặp lại ở nhiều xe ngựa khác nhau, có thể được cụ thể hóa hoặc minh họa bởi nhiều loại xe ngựa hoặc xe bò khác nhau, nhiều loại phương tiện vận chuyển có bánh xe khác nhau, v.v...,[54](54, p. 20) - đều bị Vajira Sutta bác bỏ. Cụm từ *"xe ngựa"* do người ta nghĩ ra trong đầu chứ không thực tồn. Cái xe ngựa ấy thoáng hiện thoáng biến như thể mới chớp mắt chỉ còn thấy chiều tà xế bóng. Thoáng nom *"một tập hợp các bộ phận"* như thế, người ta bèn gọi tập hợp ấy là xe ngựa. Khi mọi hình hài đều thấm thoắt, người ta có thể gọi chúng là bất cứ gì mà họ muốn và bất cứ kiểu gọi gì cũng đều đúng đều sai. Như Wynne nói, trong cỗ xe ngựa, không có *"hồn ma"* nào hết (12, p. 64).

Dù từ chối tồn tại của *"xe ngựa"* về bản thể luận, Vajira Sutta vẫn phải thừa nhận tồn tại *"xe ngựa"* về nhận thức luận, vẫn phải sử dụng thuật ngữ *"xe ngựa"* để gọi *"đống thành tạo"* kia bằng một cái tên cụ thể là *"xe ngựa"*. Đây chính là tiền đề để các nhà nhận thức luận Phật Giáo sau này chốt hai con đường nhận thức duy nhất của Phật Giáo: (i) một là nhận thức *"đống thành tạo"* của xe ngựa hay, đúng hơn, nhận thức trực tiếp về *"đống thành tạo"*, nhận thức hiện lượng về chúng, tri giác về chúng; con đường *"chân hiện lượng"* về chúng là con đường nhận thức tự tướng của xe ngựa, nhưng đấy cũng là con đường chưa đưa đến bất cứ tri thức nào về xe ngựa bởi hiện lượng không cho phép nắm bắt cứ khái niệm nào về xe ngựa; (ii) hai là nhận thức *"xe ngựa"* được hiểu như tổng tướng của xe ngựa nhưng quyết không phải là xe ngựa nói chung. Lý thuyết loại trừ của Trần Na và Pháp Xứng về sau tìm cách khắc phục mâu thuẫn này trong suy luận bằng cách, một mặt, luôn kiên trì không thừa nhận tồn tại

của khái niệm bò như một tính bò phổ quát vốn tồn tại khách quan, mặt khác, dù thế vẫn sử dụng khái niệm bò nhưng khái niệm ấy chỉ có tác dụng *"loại trừ",* nó bao gồm tất cả các loại trừ chung cho từng cá thể bò, theo đó, tất cả chúng đơn giản đều không phải ngựa, không phải voi, v.v… Lập luận của lý thuyết loại trừ thật ra chỉ giải quyết được phần nào của vấn đề nếu không muốn nói vấn đề dường như vẫn con nguyên.

Tóm lại, nếu Vajira Sutta được hiểu như điểm khởi đầu cho nhận thức luận Phật Giáo với hai nguồn duy nhất là tri giác về tự tướng và suy luận về cộng tướng, có thể nói, nó đã ươm mầm cho không ít nan giải mà các luận sư Phật Giáo vấp phải và không dễ hóa giải, thậm chí, cho đến ngày nay. Một mặt, dù phủ nhận tồn tại của xe ngựa, coi xe ngựa chỉ là giả hợp, mục đích cuối cùng của nhận thức Phật Giáo vẫn phải nhận thức bằng được cái giả hợp ấy, phải nhận thức đấy là xe ngựa đích thực. Điều đó có nghĩa tâm trí nhận thức một đối tượng khách quan bị chính tâm trí bác bỏ bởi chủ thể (tâm trí) cho rằng đó chẳng qua chỉ là sản phẩm chủ quan của tâm trí. Mặt khác, khi nói về tồn tại, Phật Giáo quan niệm tiêu chuẩn của tồn tại là có thể biết, có thể tri giác và suy luận hạy, như Dharmakirti nói: *"Tồn tại là được nhận thức"* (sattvam upalabdhir eva)[55] (55, p. 130). Điều đó có nghĩa, khi chiếc xe ngựa vẫn được nhận thức tức là nó vẫn được biết hay được hiểu như một xe ngựa hoàn chỉnh, nó phải thực tồn theo các tiêu chí bản thể luận và nhận thức luận do chính Phật Giáo đặt ra (bàn về quan hệ giữa tồn tại và nhận thức). Khi tự tướng gồm *"một tập hợp các bộ phận"* của xe ngựa được tri giác, chúng là nguyên thủy của tồn tại, không thể phân chia và, đặc biệt, không có tên gọi, không có khái niệm hay ngôn ngữ nào để mô tả. Nhưng, như nêu ở trên, xe ngựa vẫn tồn tại hay, nói cách khác, tồn tại giả hợp của xe ngựa là thực tồn. Xét đến cùng, nhận thức *"xe ngựa"* là nhận thức một khái niệm, trong khi khái niệm thuộc về cái chung, cái phổ biến vốn luôn bị Phật Giáo bác bỏ. Lý do cốt lõi khiến Phật Giáo kiên quyết bác bỏ cái phổ biến chính là ở học thuyết vô ngã, phủ nhận cái ngã, cái tôi, attā/ātman, một bản chất người vốn là một trường hợp đặc biệt của cái phổ biến.

(còn nữa)

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

***

CHÚ THÍCH

[27] Brown, Jarrod (2018). The Metaphysics of Similarity and Analogical Reasoning. The University of Hawaii. p. 21, 149 [28] Billington, Ray (2002). Understanding Eastern Philosophy. Routledge. pp. 58–60. ISBN 978-1-134-79348-8. [29] Nāgārjuna; David J. Kalupahana (Translator) (1996).

Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna. Motilal Banarsidass. p. 56, 59 [30] Nhiều học giả thời nay như Richard Gombrich, Alexander Wynne, André Migot, Jean Przyluski, Caroline Rhys Davids, Peter Harvey, Thanissaro Bhikkhu, v.v..., không đồng tình với nhận định này của Long Thụ. [31] S. Radhakrishnan (1923). Indian philosophy Volume 1. p. 607 [32] Tillemans (2011). "Buddhist Epistemology (pramāṇavāda)" in William Edelglass and Jay L. Garfield (Editors) Oxford Handbook of World Philosophy. [33] Ruegg, David Seyfort (2010). The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka (Studies in Indian and Tibetan Buddhism). Wisdom Publications. p. 41. [34] Fowler, Jeaneane (2002). Perspectives of Reality: An Introduction to the Philosophy of Hinduism. Sussex Academic Press, ISBN 978-1898723943, pages 127–136 [35] Coseru, Christian. "Reason and Experience in Buddhist Epistemology", p. 241-255, In Steven Emmanuel (ed., 2013). A Companion to Buddhist Philosophy. Wiley-Blackwell. [36] Siderits, Mark; Tillemans, Tom; Chakrabarti, Arindam (editors, 2011). Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition. Columbia University Press. p. 180 [37] nominalism vs realism [38] Vấn đề này sẽ được chúng tôi trình bày trong dịp khác. [39] Kritzer, Robert (2003). "Sautrāntika in the Abhidharmakośabhāṣya" in Journal of the International Association of Buddhist Studies. Volume.26; pages: 331–384 [40] Gold, Jonathan C. (2015). Paving the Great Way: Vasubandhu's Unifying Buddhist Philosophy, New York: Columbia University Press [41] King, Richard (1994). Early Yogācāra and its Relationship with the Madhyamaka School. Philosophy East & West Volume 44, Number 4. pp. 659-683. [42] Gold, Jonathan C. (2021). Vasubandhu in Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive [43] universals hoặc generalities [44] the exlusion theory [45] Kamal, M. Mostafa (1998). The Epistemology of the Carvaka Philosophy, in Journal of Indian and Buddhist Studies. Vol. 46, No. 2, p. 13-16. [46] Potter, Karl (1977), Meaning and Truth, in Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. 2. Princeton University Press. Reprinted in 1995 by Motilal Banarsidass. ISBN 81-208-0309-4. pages 168-169 [47] Học giả phương tây thường dùng thuật ngữ ghép Buddhist logico-epistemology để chỉ hai lĩnh vực mà họ cho rằng không tách rời nhau: pramāṇa-vāda (học thuyết về bằng chứng) và Hetu-vidya (khoa học về nhân quả). [48] Anacker, Stefan (2005, rev.ed.). Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor. Delhi, India: Motilal Banarsidass. (First published: 1984; Reprinted: 1986, 1994, 1998; Corrected: 2002; Revised: 2005), p. 31 [49] Dunne, John D. (2004). Foundations of Dharmakirti's Philosophy. Wisdom Publication, Inc [50] Subhash Vasant Dhanavade (2021). Walk Towards Lord Buddha. Clever Fox Publishing, Chennai, India. p. 20 [51] Hammerstrom, Erik J. (2010). The Expression "The Myriad Dharmas are Only Consciousness" in Early 20th Century Chinese Buddhism, in Chung-Hwa Buddhist Journal (2010, 23:71-92) Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies. [52] Rhys Davids, T. W.

(1877). Buddhism: Being a Sketch of the Life and Teachings of Gautama, the Buddha. pp. 93-94. London: Society for Promoting Christian Knowledge. Republished, New Delhi (2000): Asian Educational Services. [53] Loux, Michael J. (2001). "The Problem of Universals" in Metaphysics: Contemporary Readings, Michael J. Loux (ed.), N.Y.: Routledge, pp. 3–13. [54] Loux, Michael J. (1998). Metaphysics: A Contemporary Introduction, N.Y.: Routledge, pp. 20 [55] Duckworth, Douglas S. (2019). Tibetan Buddhist Philosophy of Mind and Nature. Oxford University Press. p. 130