

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

ISSN: 2734-9195 17:49 04/01/2022

<https://tapchinghiencuuphathoc.vn/vo-nga-tu-choi-ton-tai-va-nhan-thuc-cai-chung-ky-3.html> <https://tapchinghiencuuphathoc.vn/vo-nga-tu-choi-ton-tai-va-nhan-thuc-cai-chung-ky-2.html> <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 khác thường của Phật giáo về tự tướng và tổng tướng có vẻ trái với quy luật tự nhiên nhưng vẫn chứa đựng nhiều ý nghĩa trong lĩnh vực nhân bản và đạo đức học. Xét một cách toàn diện, nhận thức luận Phật giáo với các phạm trù trung tâm như vô ngã, tự tướng, và cộng tướng, có tác dụng hướng dẫn người ta thoát khỏi các ràng buộc tự nhiên để trở về với chính mình, trải nghiệm cảm giác tự do đích thực được xem như liều thuốc giải độc tinh thần trong đời sống hiện đại đầy căng thẳng, bon chen. Bên cạnh đó, các quan niệm kỳ lạ vẫn lưu giữ được nhiều giá trị ngay trong lĩnh vực nhận thức. Không chỉ lưu giữ tính hợp lý trong cách hiểu về tri thức, nhận thức của Phật giáo với nhiều tiêu chí như tính tin cậy hay tính mục đích, v.v..., vẫn luôn có ý nghĩa thời sự với bất cứ nhà nghiên cứu nào thời nay. **Từ khóa:** *tất yếu, tự do, tính tin cậy, tính mục đích*

Nội dung

Giá trị của nhận thức luận Phật giáo trên nền tảng tư tưởng vô ngã và tự tướng – cộng tướng

Vấn đề tất yếu và tự do

Vấn đề tri thức và nghiên cứu khoa học

5. Giá trị của nhận thức luận Phật giáo trên nền tảng tư tưởng vô ngã và tự tướng - cộng tướng

Bất chấp hàng loạt khác biệt với các trào lưu nhận thức phổ biến khác, trong đó có nhận thức luận duy vật biện chứng, lý luận về nhận thức của Phật giáo xây dựng trên nền tảng tư tưởng vô ngã và tự tướng - cộng tướng vẫn có giá trị nghiên cứu và ứng dụng một cách ngạc nhiên cho thời đại ngày nay.

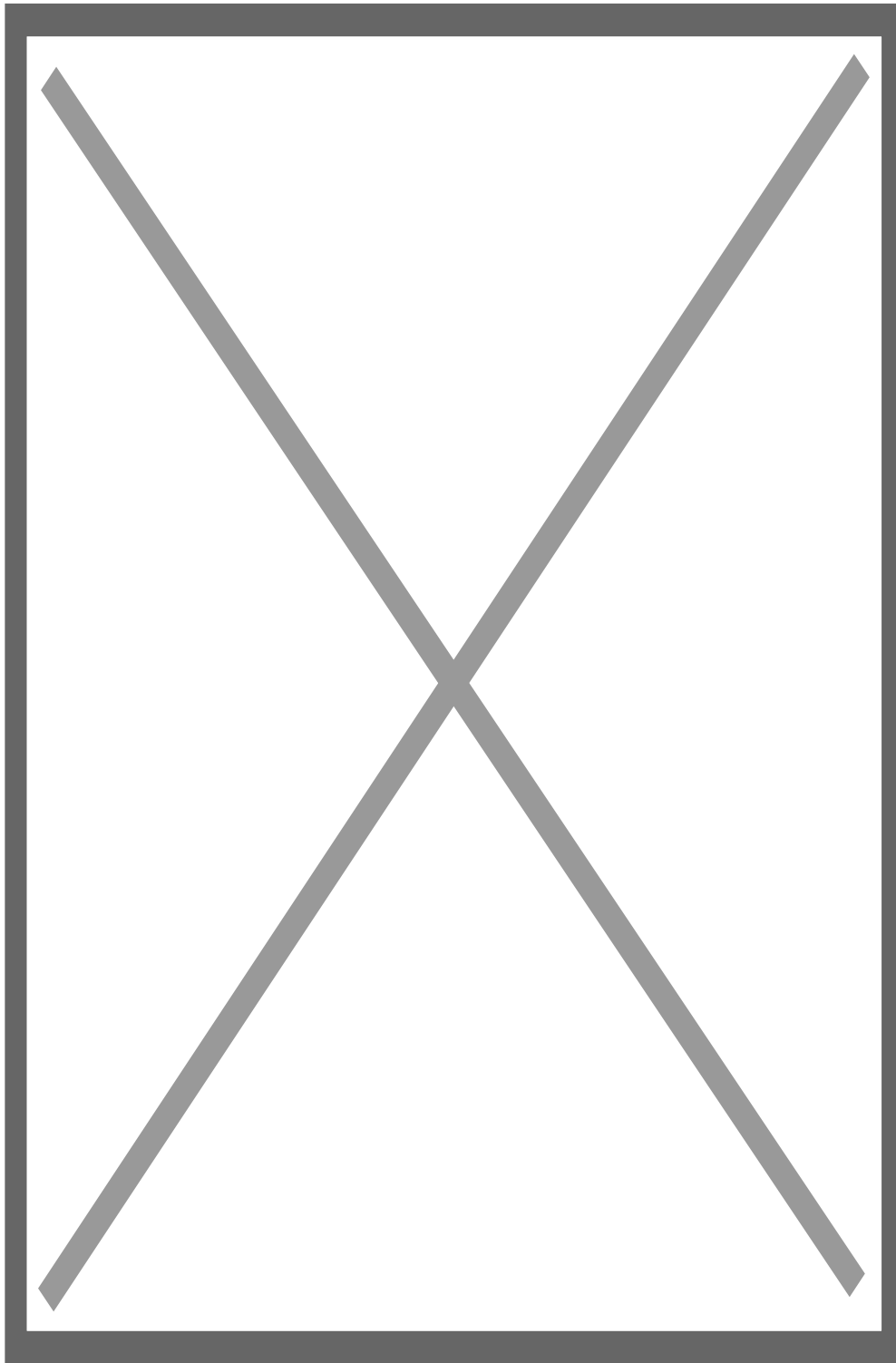
5.1. Vấn đề tất yếu và tự do

Điều đáng chú ý đầu tiên và cũng có vẻ nghịch lý là, trong khi có vẻ không phù hợp với quy luật tự nhiên mà nhân loại nhận thức được cho đến ngày nay, các quan niệm vô ngã, tự tướng, cộng tướng có thể giúp người ta hướng đến tự do đích thực. Như đã trình bày ở trên, thừa nhận tổng tướng đồng nghĩa với việc Phật giáo từ chối cái chung của quy luật phổ quát. Chối bỏ cái chung hay cái phổ biến, Phật giáo đối mặt với chối bỏ cái tất yếu, được hiểu như quy luật tất định của giới tự nhiên và xã hội. Nhưng từ góc độ triết học tôn giáo, quan niệm ấy của Phật giáo đã đưa các đồ chúng của mình xác lập phương pháp hòa bình để mưu cầu tự do cho chính mình.

Trước hết, chúng ta hãy tạm thống nhất cách hiểu cái tất yếu. Gốc Latin của từ này, *necessitas*, có ba nghĩa chính gồm (i) không thể tránh khỏi, ép buộc, nhu cầu cấp bách; (ii) định mệnh, hậu quả bắt phải như thế; (iii) các sự vật hoặc các chi phí nhất thiết phải có⁶⁴ (64). David Hume (1711-1776), được cho là người đã nêu luận điểm triết học khởi thủy về cái tất yếu khi ông bàn về liên hệ tất yếu giữa các thực thể hoàn toàn khác nhau. Nguyên văn luận điểm của ông trong *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (tạm dịch: Tiểu luận về Bản tính Người: Thử đưa Phương pháp Lý luận Thực nghiệm vào các Chủ đề Đạo đức), được đánh giá là một trong những tác phẩm có ảnh hưởng nhất trong lịch sử triết học⁶⁵ (65): “*Không có đối tượng nào bao hàm tồn tại của bất kỳ đối tượng nào khác nếu chúng ta (chỉ) khảo sát các đối tượng này trong chính chúng*”⁶⁶ (66). Trực giác thúc đẩy Hume đi đến luận điểm nói trên là, trong khi kinh nghiệm cho chúng ta thấy những ý tưởng nhất định về các đối tượng khác nhau, nó cũng có thể cho chúng ta thấy những ý tưởng rất khác nhau về các đối tượng khác nhau ấy. Chẳng hạn, khi tôi nhìn thấy một con chim trên cây, tôi cũng có thể nhận thấy một con chim không trên cây hoặc một cái cây không có chim.

Tình hình là như vậy bởi tính quy định không thể cưỡng nổi của giới tự nhiên: bản chất của chúng không phụ thuộc vào nhau và không phụ thuộc vào cái bản chất nào đó khác. Bản chất chim và bản chất cây không phụ thuộc vào nhau và cũng không phụ thuộc vào bản chất nào khác. Bản chất của chúng là độc lập, tạo nên chính chúng, hình thành và duy trì cái tôi hay cái ngã (atta/atman) của chúng, chứ không mất đi, không thoáng hiện thoáng biến. Tính chim hay tính chim phổ biến và tính cây hay tính cây phổ biến (sāmānya) là hiện hữu độc lập, và bản tính này không thể quy định cho bản tính kia. Chính các hiện hữu độc lập, xuất phát từ cái tôi độc lập, khiến chúng tự quyết định tương quan giữa chúng khi chúng tiếp cận nhau (chim đậu hay không đậu trên cây, cây có hay không có chim đậu). Tiếp cận ấy là ngẫu nhiên và các ngẫu nhiên ấy không do ai điều khiển nên chúng trở thành tất nhiên hay tất yếu và đấy là quy luật.

Nương theo tư tưởng trên, David Lewis (1941 - 2001) xây dựng nguyên tắc tái tổ hợp của mình: "*bất cứ thứ gì cũng có thể cùng hiện hữu với bất kỳ thứ gì khác, ít nhất với điều kiện chúng sở hữu các không gian và thời gian riêng biệt. Tương tự như vậy, bất cứ thứ gì cũng không thể cùng hiện hữu với bất kỳ thứ gì khác*"⁶⁷ (67, p. 88). Hegel cũng nêu quan niệm về cái tất yếu với nhiều tiếp cận khác nhau mà một trong số đó là: "*Hiện thực đã được phát triển như là thay đổi luận phiên hòa nhập thành một của cái bên trong và cái bên ngoài, thay đổi luân phiên của những vận động đối lập của chúng, những vận động hòa nhập thành một vận động*" (62, tr. 432). Vân vân và vân vân.



Ở đây, chúng tôi không bàn sâu các định nghĩa tất yếu nêu trên thuộc dạng nào - tất yếu vật lý, tất yếu logic, hay tất yếu siêu hình⁶⁸(68) - mà chỉ quan tâm đến cái chung trong các quan niệm về tất yếu: những gì tất phải như thế, không thể khác được, không thể trái với quy luật, dù đó là quy luật tự nhiên, logic, hay quy luật trong siêu hình học; những gì đối lập với ngẫu nhiên, đối lập với tình cờ mà có, với không hẹn mà có, và với không dự đoán trước được. Tuy nhiên, chúng tôi vẫn buộc phải trình bày quan niệm tất yếu một cách vừa phải như trên để rất cục chỉ ra tầm vóc giá trị nhân bản của triết học Phật giáo, một nền triết học có

mục tiêu nhất quán giúp mọi người loại trừ đau khổ (dukkha) và chúng đạt hạnh phúc⁶⁹(69, p. 153).

Trước hết, Hegel coi cái tất yếu, không thể cưỡng lại được kiểu như mô tả ở trên, là *"cái tất yếu mù quáng"* (62, tr. 433). Ông gán cho nó chữ *"mù quáng"* là bởi mục đích khám phá sức mạnh của cái tất yếu trong giới tự nhiên, mà Phật giáo hay gọi là thế giới thường nghiệm, đồng nghĩa với nguy cơ đưa loài người tới chỗ làm nô lệ cho cái tất yếu. Mục đích mù quáng bởi lẽ nó chưa thể đưa người ta thoát khỏi cảnh bị gông cùm bởi cái tất yếu, chưa thể khiến người ta đi tìm mục đích cho mình: *"trong quá trình của nó, mục đích như là mục đích nói chung, còn chưa phải là vì mình"* (62, tr. 433). Vậy ở đâu, người ta mới có thể tìm ra tự do đích thực cho chính mình? Có vương quốc nào là vương quốc của tự do thực sự, thoát khỏi thế áp chế của cái tất yếu, không? Hegel, thủy tổ biện chứng của chủ nghĩa duy vật biện chứng, trả lời rằng có: *"Thế giới tự nhiên có hạn chế ở chỗ nó thực thi lý tính thuần túy dưới hình thức cái tất yếu nhưng vương quốc của tinh thần, ngược lại, là vương quốc của tự do"* (62, tr. 66).

Thực ra Hegel không phải duy nhất và càng không phải là người đầu tiên nhận ra sức mạnh vô song của tinh thần. Khai sơn phá thạch vương quốc tinh thần, thường xuyên được trích dẫn như một trong những nhà sáng lập tôn giáo và văn hóa tinh thần phương tây, chính là Plato (427-347 BC)⁷⁰(70, p.17). Khi văn hóa ý niệm do Plato sáng tạo vươn tới chỗ sùng bái cái tất yếu thái quá, đưa khoa học lên đến hết đỉnh cao này thì đỉnh cao kia, Jean Jacques Rousseau (1712-1778) đã cảnh báo lý tính khoa học đang hủy diệt nền văn minh và hiện trạng khoa học đang làm băng hoại đạo đức. Vào thời khoảng cách mạng công nghiệp bắt đầu các bước đi đầu tiên, trong Discours sur Les Sciences et Les Arts (Diễn ngôn về Khoa học và Nghệ thuật, còn gọi là Đệ Nhất Diễn Ngôn), ông *"tấn công gay gắt vào tiến bộ khoa học ... cuộc tấn công mà ông không bao giờ từ bỏ các nguyên tắc và nhắc đi nhắc lại các trường hợp cụ thể của nó, ở một mức độ nào đó, trong từng công trình tiếp theo của mình"*⁷¹(71).

Như thể thách thức thứ trí khôn được thừa nhận rộng rãi cũng như các nhà phê bình được cho là uyên bác lúc bấy giờ, ông quy trách nhiệm về sự trỗi dậy của cái ác cho khoa học: *"người ta bản tính tự nhiên là thiện và chính từ những định chế này người ta trở nên độc ác"*⁷²(72). Trong cuốn thứ hai, Rousseau, Judge of Jean-Jacques (Rousseau, Phán xét về Jean-Jacques), diễn ra cuộc đối thoại xoay quanh vấn đề bản chất người trong cái xã hội do chính loài người dựng lên. Người ta sinh ra vốn dĩ *"tính bản thiện"* nhưng cấu trúc xã hội do loài người dựng lên đã làm hỏng chính họ. Nhân vật *"người Pháp"* đã ngợi ca người đối thoại là Rousseau rằng ông đã thể hiện *"nguyên tắc tuyệt vời mà thiên nhiên làm cho người ta trở nên hạnh phúc và tốt đẹp, nhưng xã hội lại hạ bệ họ và*

khiến họ khốn khổ trụy lạc và mắc lỗi, xa lạ với thể chất của họ, xâm nhập vào nó (thể chất) từ bên ngoài và thay đổi họ một cách vô cảm". Nhân vật "người Pháp" còn mô tả cuốn *Đệ Nhất Diễn Ngôn* của Rousseau như một nỗ lực "để phá hủy ảo ảnh kỳ diệu đó, thứ đem đến cho chúng ta một sự ngưỡng mộ ngu ngốc đối với công cụ của những bất hạnh của chúng ta và [một nỗ lực] để sửa chữa sự đánh giá có tính lừa đảo ấy, thứ khiến chúng ta tôn vinh những tài năng xấu xa và khinh miệt đức tính hữu ích".

Từ đầu tới cuối đối thoại, "người Pháp" khiến ta nhìn thấy loài người như một giống loài tốt hơn, khôn ngoan hơn, và hạnh phúc hơn trong thể chất nguyên thủy của họ; tuy nhiên, chính cái xã hội mà người ta dựng nên đã biến họ trở nên "mù quáng, khốn khổ và độc ác đến mức họ rời xa chính mình". Mục tiêu của "người Pháp" là giúp loài người "sửa chữa sai lầm trong các phán đoán của chúng ta để trì hoãn sự tiến triển của các tệ đoan của chúng ta, và cho chúng ta thấy rằng ở đâu chúng ta tìm kiếm vinh quang và danh tiếng, ở đó trên thực tế, chúng ta chỉ tìm thấy sai lầm và đau khổ" (72). Không ngẫu nhiên khi Rousseau mở đầu *Diễn Ngôn* bằng trích dẫn tiếng Latin trong cuốn *Ars Poetica* (Về Nghệ thuật Thơ ca) của Horace (c. 19 BC), dòng 25: "Chúng ta bị lừa dối bởi vẻ bề ngoài của lẽ phải". Ông dự đoán quan điểm của ông sẽ dẫn đến "phản đối rộng khắp đối với tôi", nhưng cho rằng "một số người có óc xét đoán" sẽ đánh giá cao lập trường của ông. Ông tin điều này sẽ xảy ra bởi ông đã bác bỏ các quan niệm cho rằng "người ta sinh ra để làm nô lệ cho mọi kiểu dư luận của xã hội mà họ đang sống". Ông đề cập đến "các tài trí" và "những kẻ học đời", cho rằng những người ủng hộ tư duy truyền thống chẳng qua chỉ "đóng vai nhà triết học và nhà tư tưởng tự do"⁷³(73).

Immanuel Kant (1724-1804) đẩy tư tưởng của Rousseau lên các nấc thang mới mà một trong những dấu mốc đáng chú ý đầu tiên là ông "không hề đề cao hoặc suy tôn khoa học"⁷⁴(74, tr. 35) như "nhiều người thường nghĩ". Ngược lại, ông "chỉ nghiên cứu cặn kẽ tri thức khoa học để đưa ra nhận định cuối cùng: tri thức khoa học là thứ tri thức hiện tượng, cấu tạo bằng quan niệm và trực giác, bởi vậy, tri thức này không thể vươn lên khỏi thế giới kinh nghiệm giác quan, và như vậy không thể trở thành tri thức siêu hình học" (74, tr. 35). Kant coi người là sinh vật lý tính và chỉ có thể tìm thấy mình trong sinh hoạt lý tính. Còn trong lĩnh vực thực nghiệm, người ta "vẫn bị chi phối bởi những hiện tượng như những động vật khác" (74, tr. 35). Ông coi "người của thế giới hiện tượng, tức thế giới khả nghiệm, là đồng bang của các vật trong thế giới hữu hình" (74, tr. 35). Ông quả quyết chỉ có một nẻo duy nhất để người ta có thể tiến lên lĩnh vực riêng biệt của mình. Nẻo ấy chẳng phải gì khác mà chính là "luân lý và sinh hoạt đạo đức" (74, tr. 35). Bởi lẽ, chỉ khi sinh hoạt theo lý tính, người ta mới thực sự sống tự do, "không còn bị chi phối bởi cảm giác nhục dục" (74, tr. 35). Một khi đi theo

con đường tự do ấy, người ta “sẽ nhận ra địa vị của mình và nhân vị của tha nhân” (74, tr. 35). Đồng thời và chỉ khi ấy, người ta mới “nhận thấy Thượng Đế trên đầu mình” (74, tr. 35).

Từ đây, ông xây dựng học thuyết đạo đức của mình mà nhiều nội dung khá trùng hợp với Phật giáo. Ông phân biệt hai loại mô hình đạo đức, đạo đức bị chi phối bởi các quy luật tất yếu của tự nhiên và đạo đức theo tiếng gọi từ nội tâm cá nhân. Ông cảnh báo mô hình thứ nhất nhấn chìm người ta trong khổ đau và tin tưởng mô hình thứ hai đưa họ đến tự do bền vững từ nội tại. Phần đầu cho mô hình thứ hai là bốn phạm đạo đức duy nhất và được ông gọi là kategorischer imperativ (mệnh lệnh tối cao). Công thức để động cơ của hành động không bị sai khiến của tham sân si được ông đúc kết trong phương ngôn nổi tiếng: “Chỉ hành động phù hợp với phương ngôn mà bạn có thể, cùng lúc ấy, sẽ làm cho nó trở thành quy luật phổ quát”⁷⁵(75, p. 30).

Để có thể tiếp cận dễ dàng hơn với câu châm ngôn không dễ hiểu này, có lẽ, cần làm rõ một chút quan niệm về “mệnh lệnh tối cao” và, qua đó, chúng ta cũng sẽ nhận ra sự tương đồng với Phật giáo trong đạo đức, lĩnh vực được coi là mục tiêu tối thượng của mọi hoạt động sống của tồn tại người ở mọi thời đại⁷⁶ (76). Kant định nghĩa “mệnh lệnh tối cao” là các nguyên tắc có giá trị cố hữu. Chúng, các nguyên tắc được thiết định, tử tế ngay từ bên trong và bởi chính chúng. Mệnh lệnh tối cao là phép thử đối lập với các tuyên bố đạo đức phổ biến trong xã hội vốn thường được đưa lên bàn cân giá trị hữu hình để đánh giá. Các tuyên bố đạo đức được Kant cho là biến dạng của mệnh lệnh tối cao khi mục tiêu đạo đức được tạo ra bởi nhu cầu hay mong muốn vật chất, tương đồng với tam độc (tham - sân - si) trong Phật giáo. Các tuyên bố đạo đức như vậy mang tên hypothetischer Imperativ (mệnh lệnh giả thiết). Các mệnh lệnh giả thiết hình thành trên cơ sở nhận thức thế giới thường nghiệm và ra quyết định từ kết quả nhận thức nhằm đạt mục tiêu cụ thể luôn kèm theo điều kiện, chẳng hạn, “tôi nghiên cứu Phật giáo để có bằng cấp”.

Các hành vi trong mệnh lệnh giả thiết thường khó phân biệt đâu là chân hay ngụy. Chẳng hạn, một số nghệ sỹ nổi tiếng ở miền nam Việt Nam trong đợt lũ lụt năm 2020 chủ động quyên góp tiền để cứu trợ cho những người khó khăn và sau đó, năm 2021, bị truyền thông phát hiện mục tiêu của họ dường như không hẳn vì lòng tốt. Đối lập với mệnh lệnh giả thiết, hành vi trong mệnh lệnh tối cao được thúc đẩy bởi “mục tiêu của chính nó” chứ không vì bất cứ yếu tố bên ngoài nào khác. Tiêu chuẩn ấy thể hiện ở chỗ mục tiêu tự thân không thể là phương tiện để đạt đến một nhu cầu, một khát vọng, hay mục tiêu nào khác⁷⁷ (77). Tóm lại, mặc dù đối lập với Phật giáo trong quan niệm vô ngã, Kant vẫn thể hiện nhiều quan điểm tương đồng trong lĩnh vực rèn luyện đạo đức chân

chính. Chẳng hạn, về lựa chọn, Kant nói người ta tự do lựa chọn bởi động lực trong chính mình chứ không phải bởi đối tượng bên ngoài, ở khát vọng *“trong bản thân nó chứ không phải ở đối tượng của nó, được gọi là khả năng “làm hoặc không làm theo ý muốn của mình”*⁷⁸(78, p. 213).

Ở đây, có cái gì đó phụ thuộc người lựa chọn hơn là đối tượng được lựa chọn, có vẻ như chúng ta đã biết trước hoạt động của mình chứ không thụ động. Hegel gọi hoạt động như vậy là *“có mục đích”*, đối lập mục đích mù quáng vốn thuần túy phụ thuộc vào quy luật tất yếu. Ông viết: *“trong diện mạo mục đích, chúng ta có nội dung là cái mà chúng ta đã biết trước”* (62, tr. 434), hoặc *“nếu... nội dung là một mục đích mà ta đã biết trước... hoạt động này không phải mù quáng mà là sáng suốt”*⁷⁹(79) (63, tr. 596). Như vậy, đối lập với mục đích mù quáng chỉ biết phục tùng cái tất yếu không thể giúp người ta tìm đến tự do đích thực, chúng ta nhận thấy các triết gia phương tây bàn luận sôi nổi một loại mục đích khác không bị chi phối bởi tất yếu.

Trở lại Phật giáo, trong tính mục đích của mình, như các tôn giáo khác, các luận sư thảo luận về vận hành của một thế giới có nội dung mà họ hoàn toàn biết trước, vô ngã - vô thường - khổ, mọi hoạt động nhận thức đều diễn ra trong trạng thái vạch sẵn và, có thể nói, hoạt động ấy *“không mù quáng mà là thấu thị”* (62, tr. 434), sáng suốt, và thế giới của Phật giáo *“được điều hành bởi sự thấu thị”* (62, tr. 434). Nếu quan niệm như vậy hợp lý, mục đích nhận thức và hành động (thiền) của Phật giáo *“như là cái được xác định tại thân và vì mình nói chung, được xác định trước khi có kết quả nên kết quả tương ứng với cái đã biết và được kỳ vọng từ trước”* (62, tr. 434). Hegel lập luận tiếp *“một điểm rất quan trọng”* trong hoạt động có mục đích là *“người ta cần hiểu điều xảy ra với mình trong cái nghĩa của câu tục ngữ mỗi người phải tự tạo ra vận mệnh của mình”* (62, tr. 438). Nói cách khác, người ta *“chỉ được hưởng những thành quả do chính mình tạo ra”* (62, tr. 438). Ông phản đối việc *“chúng ta đổ tội lỗi của mình cho những người khác, cho những hoàn cảnh bất lợi”* (62, tr. 438). Ông coi đây là *“quan điểm của sự không tự do và đồng thời là nguồn gốc của sự không hài lòng”* (62, tr. 438). Phàm những người *“sống trong sự bất hòa với chính mình, với số phận của mình, thực hiện những hành vi phi lý và thấp hèn là do hình dung sai trái rằng những người khác đối xử không công bằng với mình”* (62, tr. 438).

Từ đây, ông nêu quan niệm thế nào là người tự do, một tiếp cận rất gần với Phật giáo: *“khi ai đó thừa nhận rằng những gì xảy ra với mình chỉ là tiến trình của chính mình và mình phải gánh chịu lỗi lầm của chính mình, người đó hành xử như một người tự do và, trong tất cả các tình huống cuộc sống của mình đều giữ được lòng tin rằng không có bất công nào với mình cả”* (62, tr. 438). Vẫn

theo Hegel, người ta “sống trong sự bất hòa với chính mình, thực hiện vô số hành vi phi lý và thấp hèn là do hình dung sai trái rằng những người khác đối xử không công bằng với mình” (62, tr. 438). Đúng là, trong số những gì không hay xảy ra với chúng ta, có nhiều điều ngẫu nhiên. Tuy nhiên, “cái ngẫu nhiên này có căn cứ của nó trong bản tính tự nhiên” (62, tr. 438) của mỗi người. Quan trọng hơn cả, “nếu chúng ta vẫn giữ được ý thức về tự do của mình, những điều không hay xảy ra với chúng ta không hủy hoại được sự hài hòa trong thế giới tinh thần của chúng ta” (62, tr. 438).

Các lập luận cơ bản trên đây cho thấy Hegel đã tiến gần hơn bao giờ hết đến khám phá giá trị của Phật giáo khi ông tìm cách lý giải cái tất yếu với mục đích duy nhất là khiến ai nấy đều hài lòng với chính mình, chịu trách nhiệm cho bản thân mình. Cũng như Rousseau, Kant, Hegel giao thoa với Phật giáo ở chỗ, người ta hiểu về cái tất yếu thế nào, số phận của họ được lèo lái thế ấy: “Như vậy, hài lòng hay không hài lòng của chúng ta, số phận của chính chúng ta được định đoạt bởi tính cách, quan điểm của chúng ta về bản chất của cái tất yếu” (62, tr. 438).

5.2. Vấn đề tri thức và phương pháp nghiên cứu khoa học

Bất chấp tồn đọng nhiều vấn đề gây tranh cãi, một số tiếp cận trong nhận thức luận của Phật giáo vẫn có giá trị lớn trong khoa học hiện đại. Ở đây, chúng tôi đề cập qua hai giá trị cụ thể là cách hiểu về tri thức và một số vấn đề cốt lõi trong phương pháp nghiên cứu khoa học.

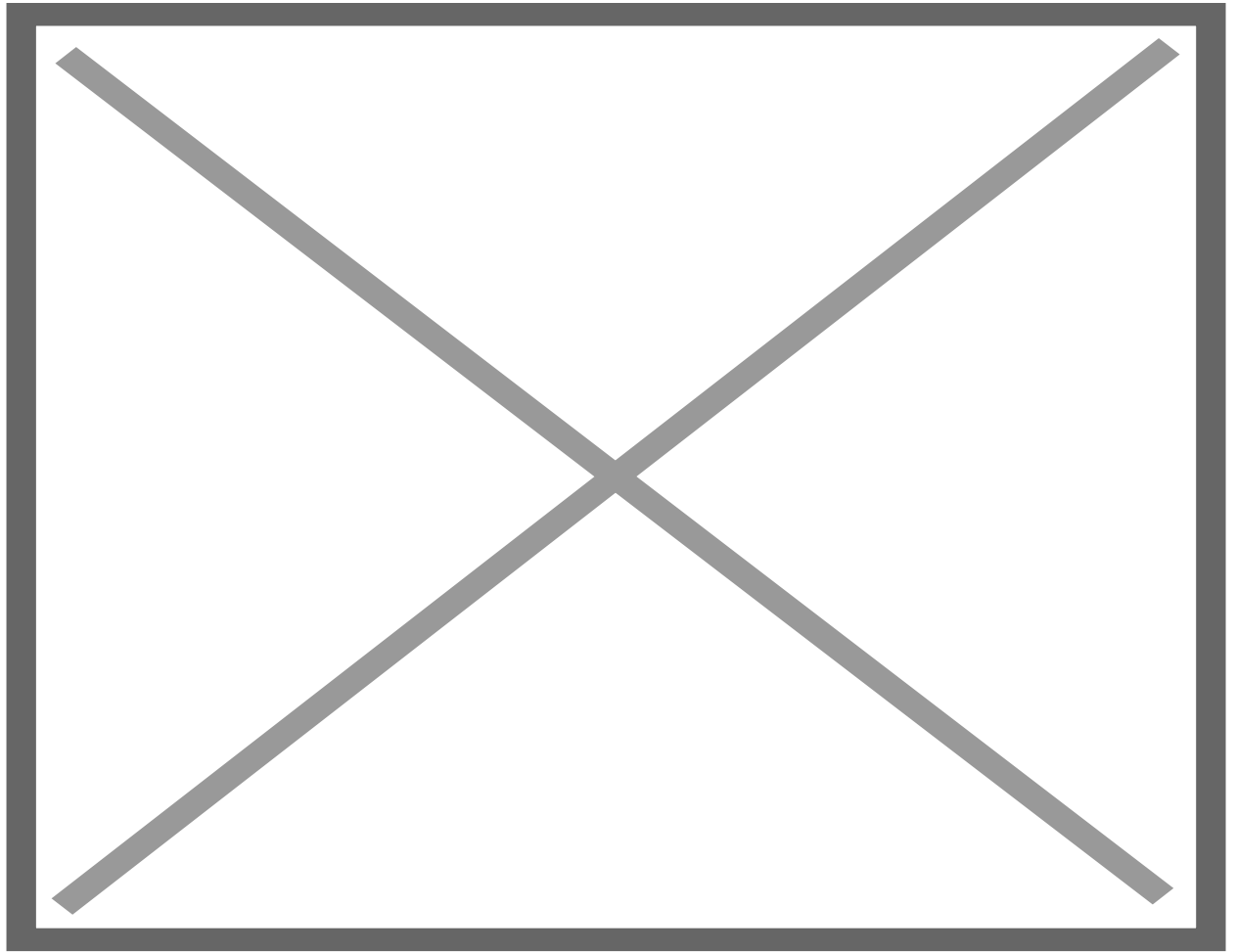
5.2.1. Vấn đề tri thức

Theo từ điển Oxford, “tri thức” là thuật ngữ có thể đề cập đến một hiểu biết lý thuyết hay thực hành về một vấn đề nào đó. Nó có thể ở dạng ngầm định (kỹ năng thực tế hay chuyên môn) hoặc tường minh (hiểu biết lý thuyết về một vấn đề); dạng chính thức hay không chính thức; dạng hệ thống hay cụ thể⁸⁰(80). Tri thức thường được chia làm ba loại cơ bản gồm sự thật (tri thức mô tả), kỹ năng (tri thức quy trình), hoặc đối tượng (tri thức hiểu biết sơ lược). Trong khi tri thức mô tả là dạng tri thức thông báo dưới dạng mệnh đề (chẳng hạn, tôi biết tuyết màu trắng), tri thức hiểu biết sơ lược mang tính quen thuộc với một người, một địa danh, hay một sự vật, nhất là đạt được thông qua kinh nghiệm tri giác⁸¹(81), như “Tôi biết ngài Dalai Lama”, “tôi biết thành phố Lâm Tỳ Ni”, hoặc “tôi biết học thuyết loại trừ của Trần Na và Pháp Xứng”. Theo cách giải thích kinh điển của Bertrand Russell (1872-1970) về tri thức hiểu biết sơ lược, một hiểu biết sơ lược là một tương tác nhân quả trực tiếp giữa một cá nhân và một đối

tượng mà cá nhân đó đang tri giác, tức là đang nhận thức ở cấp độ thấp nhất.

Vấn đề ở chỗ tri thức thu nhận được ở dạng sơ khai này, một hiểu biết sơ lược, có đảm bảo tuyệt đối khách quan không? Nói cách khác, có thể đạt được tri thức tuyệt đối khách quan về thế giới không? Trong khi thậm chí cho đến tận bây giờ câu hỏi trên còn gây nhiều tranh cãi, Phật giáo đã sớm nêu lập trường của mình với tuyên bố rằng không thể đạt được tri thức dạng đó: không thể và không bao giờ thu nhận được tri thức tuyệt đối khách quan cũng như tuyệt đối chủ quan, thay vào đó, tri thức là sản phẩm của đồng thời cả hai yếu tố chủ quan và khách quan cho dù đối tượng của nhận thức bao giờ cũng phải là một sự vật khách quan.

Tạm gác sang một bên yếu tố thần học và mục đích luận trong giải thích tri thức, lập trường nói trên của Phật giáo thể hiện ngay ở việc họ quan niệm thế nào về tri thức. Theo Phật giáo, tri thức luôn tồn tại ở dạng cụ thể, được gọi là một sự kiện tri thức hay một hành động biết (pramiti). Mỗi lượng tri hay lượng quả như vậy, theo Phật giáo, là một khoảnh khắc tinh thần. Khi tri giác, dạng khởi đầu và là một trong hai dạng nhận thức duy nhất của Phật giáo, tâm trí nhận được hình ảnh do đối tượng bên ngoài (bahirani ayatanani, lục ngoại xứ) trực tiếp tạo nên thông qua giác quan (ajjhattikani ayatanani, lục nội xứ). Tuy nhiên, như quan điểm nêu trên của Phật giáo, đây không phải là toàn bộ tri thức mà chỉ là một phần.



Với tư cách là một sự kiện tinh thần, một tri giác không chỉ được cấu bởi một hình ảnh (ākāra) hay một hành tướng, một tâm hiện quán của đối tượng bên ngoài; thay vào đó, nó còn được quy định nhân quả bởi sự kiện tinh thần trước đó⁸²(82, p. 325). Yếu tố tinh thần trước đó bao gồm toàn bộ khuynh hướng tâm lý và các điều kiện sinh lý tham gia một cách nhân quả vào sự xuất hiện của hành động tri giác. Nói cách khác, ngay từ giai đoạn tri giác, không chỉ đối tượng được tri giác mà cả khoảnh khắc tinh thần thấy đều đóng góp nhân quả để tạo nên một sự kiện tri thức hay một hành động biết. Cho nên tương tác nhân quả trong tri giác mà Russel thừa nhận chính là tương tác nhân quả của khoảnh khắc tinh thần vốn có trước đó của chủ thể với đối tượng nhận thức. Phật giáo nhấn mạnh đến vai trò của kinh nghiệm tâm sinh lý vốn dĩ đã hình thành trong quá khứ, chứ không phải hình thành vào thời điểm xảy ra hành động nhận thức, đối với hành động biết của chủ thể ở thời điểm hiện tại.

Không dừng ở đó, Phật giáo lưu ý rằng tương tác nhân quả cũng chịu chi phối của tương tác nhân quả của đối tượng bên ngoài mà nó thiết lập quan hệ thông qua các giác quan. Và các luận sư đã rút ra kết luận quan trọng về tính tin cậy của một sự kiện tri thức mà chúng tôi sẽ đề cập sâu hơn ở phần dưới: một tri giác được cho rằng tin cậy khi nó phản ánh trung thực các quan hệ nhân quả

nêu trên của đối tượng; quan hệ nhân quả ấy được quy định không phải vì bản thân đối tượng và cũng không phải vì thuần túy khoảnh khắc tinh thần của chủ thể. Thay vào đó, tính tin cậy của tri giác phụ thuộc đồng thời cả hai theo nguyên tắc các ràng buộc nhân quả mà đối tượng áp đặt lên nội dung của tri giác và được hiểu là chỉ số tin cậy về đặc tính nhân quả của đối tượng. Điều cần lưu ý ở đây là, trong các quan hệ nhân quả - quan hệ nhân quả của khoảnh khắc tinh thần và quan hệ nhân quả của đối tượng được tri giác - quan hệ thứ hai quy định quan hệ thứ nhất và quan hệ ấy được thực hiện thông qua cầu nối trung gian là các giác quan, lục căn, của chủ thể nhận thức.

Chẳng hạn, tri giác về màu xanh được coi là chỉ số tin cậy phản ánh đặc tính nhân quả của đối tượng theo nghĩa khi nội dung đó - hình ảnh màu xanh - là kết quả không bị bóp méo của đối tượng; hình ảnh không bị bóp méo này quy định trạng thái tâm sinh lý sẵn có của chủ thể khi khoảnh khắc tinh thần sàng lọc và so sánh với kinh nghiệm sẵn có trong quá khứ. Tính tin cậy của tri giác màu xanh được khẳng định vì, nó - hình ảnh màu xanh - chỉ có thể được sản sinh bởi một đối tượng có khả năng nhân quả tạo ra một hình ảnh màu xanh. Nghĩa là, hình ảnh màu xanh là sản phẩm đồng thời của cả hai quá trình chủ quan và khách quan, trong đó quá trình khách quan giữ vai trò chi phối. Nhưng điều đó cũng có nghĩa hình ảnh màu xanh khách quan kia vẫn có thể bị chi phối bị quá trình chủ quan, khiến chủ thể có thể bị đánh lừa bởi các quy định ngặt nghèo về tính tin cậy do chính các luận sư Phật giáo đặt ra. Đỉnh núi tuyết ở Tây Tạng, được tri giác chính xác có màu xanh vào một ngày đẹp trời, là ví dụ kinh điển về sự chi phối của yếu tố chủ quan khi nhận thức sự vật khách quan mà bản thân các luận sư Phật giáo cũng phải thừa nhận chưa khắc phục được bằng lý luận của mình.

Đòi hỏi tri thức phải tuyệt đối khách quan trở nên xa lạ với Phật giáo là vì thế. Các phát triển mới nhất của thế giới hiện đại về nhận thức luận dường như đang chứng minh tính hợp lý của quan niệm Phật giáo về tính hai mặt của tri thức. Khi khảo sát các dấu mốc cơ bản trong lịch sử nhận thức luận phương tây, các nhà nghiên cứu xác nhận mấy dấu mốc cơ bản. Đầu tiên, Plato (427 - 347 BC) đã nỗ lực tìm hiểu tri thức là gì và làm thế nào để tri thức trở nên có ích. Tiếp theo, John Lock (1632-1677) nỗ lực tìm hiểu cách vận hành của các phương thức tìm hiểu tri thức. Đến Kant, trong nỗ lực tìm hiểu điều kiện của các khả năng dẫn đến hiểu biết hay tìm hiểu tri thức, ông bắt đầu quan tâm đến vai trò của yếu tố chủ quan trong kết cấu tri thức. Với Russel, khi khảo sát tri thức trong khoa học hiện đại, ông tìm hiểu sâu hơn tác động của kinh nghiệm giác quan đến các chứng minh khoa học. Và, ngày nay, nhận thức luận hiện đại chủ yếu xoay quanh các vấn đề chủ quan như *“sự tin cậy của chúng ta đã chi phối trên phương diện lý tính đến bằng chứng của chúng ta tới mức độ nào”* hay

“các lợi ích nào ảnh hưởng đến bằng chứng của chúng ta và tác động đến các ràng buộc lý tính của chúng ta”⁸³(83), v.v...

Như đã nêu trên, Phật giáo từ lâu đã quan tâm đến vai trò chủ quan trong thành phần của tri thức ngay từ giai đoạn nhận thức đầu tiên: hình ảnh của đối tượng được xác định luôn gồm hai thành phần, thành phần khách quan (grāhyakarā) và thành phần chủ quan (grahakakara). Thành phần thứ hai lý giải ý nghĩa của tính chủ quan tham gia cấu thành một hành động biết. Nó chuyển tải tác động của yếu tố chủ quan của chủ thể nhận thức đến hình ảnh của đối tượng. Vì thế, nó - grahakakara - còn được gọi là năng thủ hành tướng. Trong khi đó, thành phần thứ nhất lý giải ý nghĩa khách quan tham gia cấu thành một hành động biết. Nó chuyển tải nội dung đích thực của nhận thức trong trạng thái không tách rời với thành phần thứ nhất. Vì thế, nó - grāhyakarā - còn được gọi là sở thủ hành tướng.

5.2.2. Vấn đề phương pháp nghiên cứu khoa học

Trong số các tiêu chí không thể thiếu của bất cứ phương pháp nghiên cứu khoa học hiện đại nào, nhà nghiên cứu không được phép bỏ qua hai tiêu chí hàng đầu là tính tin cậy và tính mục đích của nghiên cứu. Thần học Phật giáo với tư tưởng vô ngã luận đã đưa ra các lý giải thú vị về hai tiêu chí trọng yếu này bằng cách dùng chúng làm ranh giới xác định phương pháp nhận thức cho riêng mình.

Theo họ, mọi nhận thức đều phải có một đối tượng nhận thức, cụ thể là phải có thành phần khách quan của hình ảnh đối tượng (grāhyakarā) như nêu ở trên, tức phải có sở thủ hành tướng. Để đáp ứng điều kiện xuất phát này, nhận thức phải thỏa mãn đồng thời hai tiêu chí: chúng phải tin cậy (avisamvāda) và chúng phải là động cơ dẫn đến hành động (pravartaka). Tính tin cậy quan tâm đến xác minh sự thật hay chân lý của tri thức; trong khi đó, động cơ hành động đề cập đến khía cạnh hoàn toàn chủ quan, các đặc điểm tâm lý phản ánh các quan tâm về mục đích luận và bản thể luận. Bởi thế nó còn được gọi là nhân đẳng khởi, tức tác nhân thúc đẩy, tiên phong cho một hành động mới hay một phát minh mới. Chỉ khi đáp ứng hai tiêu chí như vậy, nhận thức mới được coi như một hành động biết, một sự kiện tri thức chứa đựng đồng thời cả hai yếu tố chủ quan và khách quan.

Theo các nhà nhận thức luận Phật giáo, một hành động biết - dù là một tri giác hay một suy luận - chỉ đáng tin cậy khi nó hướng người ta đến một đối tượng nào đó giúp hoàn thành một kết quả có mục tiêu được mong đợi (arthakriyā). Với tiêu chuẩn này, một hành động biết, hay một nhận thức đáng tin cậy, được phân biệt với một nhận thức không đáng tin theo một trong hai cách: hoặc nó hướng người ta đến một đối tượng nào đó giúp hoàn thành mục tiêu cụ thể nào

đó, hoặc nó tự thể hiện mình như việc hoàn thành mục tiêu ấy.

Chẳng hạn, giả sử một người cảm thấy lạnh và người ấy tìm cách sưởi ấm đôi bàn tay của mình trên một ngọn lửa. Vì lò sưởi chứa ngọn lửa có khả năng thực hiện mục tiêu sưởi ấm, tri giác (nhận thức hiện lượng) về ngọn lửa trong lò sưởi được coi là đáng tin cậy và, vì thế, tri giác ấy được coi là một hành động biết. Mặt khác, khi người ấy tiếp cận lò sưởi, cảm giác nóng trên tay chính là một hành động nhận thức giúp hoàn thành mục tiêu của mình - sưởi ấm bàn tay. Do đó, nhận thức về nhiệt cũng đáng tin cậy và cũng là một hành động biết.

Như đề cập ở trên, một nhận thức chỉ có thể là một hành động biết khi nó đồng thời thỏa mãn tiêu chí tính tin cậy (avisamvāda) và tính động cơ của hành động (pravartaka). Hai tiêu chí gắn bó chặt chẽ với nhau và là cơ sở để chứng minh một tiêu chí nữa mà Phật giáo đưa vào nhận thức: niềm tin. Vấn đề là làm thế nào để thấy đâu là niềm tin. Trả lời câu hỏi này, Phật giáo quan niệm niềm tin được diễn dịch dưới dạng các mô tả đặc điểm nhân quả của đối tượng. Vì vậy, căn cứ hàng đầu về tính tin cậy của một nhận thức, để tạo lập niềm tin, là cách thức nó thể hiện các đối tượng của nó bằng các quan hệ nhân quả.

Không dừng ở đấy, để loại trừ nguy cơ nhận thức sai ngay từ khâu tri giác, các luận sư Phật giáo còn phân biệt mức độ tin cậy của nhận thức thành hai loại tin cậy căn cứ vào điều kiện nhận thức: tin cậy thực chất (svataḥ) và tin cậy bề ngoài (parataḥ). Nếu tính tin cậy thể hiện đặc tính nhân quả của đối tượng theo cách sao cho đối tượng có khả năng thực hiện chức năng theo đúng cách thức chủ thể mong đợi, nhận thức được cho là đáng tin cậy; ngược lại, nó không đáng tin cậy và đòi hỏi phải kiểm chứng. Trong một số trường hợp, bằng chứng về tinh năng mong đợi hay tính tin cậy được gắn liền với bởi bản thân nhận thức: ví dụ, cảm giác ấm áp không cần đòi hỏi nhận thức nào khác để xác minh rằng một người đang cảm thấy ấm áp. Các nhận thức như vậy được cho đáng tin cậy một cách thực chất (svataḥ), tức là chủ thể nhận thức cái chính nó; và mô hình này có thể áp dụng cho tất cả các trường hợp suy luận và một số trường hợp tri giác mà, ở đó, chúng không đòi hỏi bất cứ xác nhận nào bằng một nhận thức hay một hành động biết tiếp theo. Trở lại ví dụ về “*có một ngọn lửa trong lò sưởi*” nêu trên, khi tiến đến lò sưởi, cảm giác ấm áp trên tay được coi là một hành động biết đảm bảo tính tin cậy đích thực (svataḥ) và, vì thế, không cần đòi hỏi chủ thể phải thực hiện một tri giác tiếp theo hay làm thêm một suy luận để đảm bảo “*có một ngọn lửa trong lò sưởi*”.

Trong các trường hợp khác của tri giác, một nhận thức khác phải được huy động để xác minh nội dung của nhận thức ấy. Chẳng hạn, người ta có thể chỉ thoáng thấy ngọn lửa từ một góc của căn phòng và, khi ấy, họ phải tìm kiếm thêm bằng

chứng khác, ví dụ, bằng chứng suy luận (chẳng hạn như khói) hoặc một tri giác tiếp theo để xác minh rằng họ thực sự nhìn thấy lửa. Đòi hỏi ấy được đưa ra là bởi hành động tri giác về ngọn lửa không đáng tin cậy một cách thực chất (svataḥ), nó không được hỗ trợ bởi một tri giác đáng tin cậy khác là cảm giác nóng như trường hợp chủ thể tiến đến gần lò sưởi. Một tri giác đòi hỏi cách xác nhận như vậy, gián tiếp và bắc cầu, được cho đáng tin cậy ở bề ngoài (parataḥ), bởi nó đòi hỏi phải nhận thức cái khác nó để củng cố tính tin cậy của nhận thức trước đó.

Tuy nhiên, tính tin cậy không thôi vẫn chưa đủ để niềm tin, chẳng hạn “*có một ngọn lửa trong bếp lò*”, biến thành hiện thực. Thay vào đó, nó còn phải bao gồm cả các khuynh hướng nhận thức, tức là phải trả lời câu hỏi nhận thức để làm gì. Một trong những khuynh hướng tối quan trọng là khát vọng biết (jijñāsa) mà, nếu không có nó, nhận thức sẽ không thể sinh khởi. Chẳng hạn, có thể đúng rằng “*có một ngọn lửa trong bếp lò*” song, nếu không có mục đích nào đó, chủ thể sẽ không thể đạt được một sự kiện nhận thức mà ở đó niềm tin ấy xuất hiện. Vì vậy, đối với các luận sư Phật giáo, giải thích tri thức như một niềm tin thật có đã được chứng minh là vẫn chưa đủ nếu giải thích này phớt lờ vai trò của các khuynh hướng nhận thức, nhất là các khuynh hướng liên quan đến mục đích.

Khi chú ý đến các khuynh hướng liên quan đến mục đích, các luận sư Phật giáo quan niệm rằng tính tin cậy của một niềm tin có thể thay đổi tùy theo mục đích mà nó gắn với. Chẳng hạn, người ta có thể tin một đối tượng trên bàn của mình là một bình hoa không thể vỡ mặc dù trên thực tế nó dễ vỡ. Liên quan đến mục đích cắm một bó hoa, nhận thức mà ở đây niềm tin này xuất hiện là đáng tin cậy vì bình hoa có thể thực hiện chức năng giữ các bông hoa. Nhưng liên quan đến mục đích đập vỡ một quả óc chó, nhận thức mà ở đó niềm tin này xuất hiện không còn đáng tin cậy vì bình hoa thiếu khả năng nhân quả để có thể làm vỡ quả óc chó.

Bằng việc gắn tính tin cậy với động cơ của hành động, các luận sư Phật giáo lập luận rằng một hành động biết không chỉ phải tin cậy mà còn phải là động cơ của hành động có mục đích. Thông thường, khẳng định này được xác lập như một đòi hỏi để đạt đến nảy sinh cái mới, nhờ đó, một hành động biết bộc lộ một đối tượng chưa biết trước đó. Dù với phương án nào, động cơ của hành động hay tính mới, đòi hỏi này chỉ ra không chỉ vai trò của mục đích mà còn đảm bảo quan niệm rằng hành động biết giúp làm giảm hoài nghi, tức là giảm mức độ chưa biết về đối tượng nhận thức. Điều đó có nghĩa nhận thức luôn phải vượt qua một ngưỡng nào đấy mà, nhờ đó, chủ thể - thường được lý tưởng hóa luôn ở trạng thái sáng suốt - sẵn sàng hành động vì một mục tiêu cụ thể dựa vào nội

dung của nhận thức ấy.

Tóm lại, theo Phật giáo, tri thức không đơn thuần là sản phẩm của thế giới khách quan mà luôn mang đậm dấu ấn chủ quan của chủ thể thông qua các trạng thái tâm lý và điều kiện sinh lý. Tri thức được hiểu như vậy dẫn đến một loạt tiêu chuẩn để xác định tri thức mà nổi bật trong số đó là tính tin cậy và tính mục đích. Tính tin cậy quan tâm đến việc xác minh tri thức, đòi hỏi chủ thể phải lấy đối tượng nhận thức làm căn cứ hàng đầu để xác định các quan hệ nhân quả. Ngược lại, tính mục đích đề cập đến yếu tố chủ quan của nhận thức mà cụ thể là trạng thái tâm sinh lý. Yếu tố chủ quan quan trọng tới mức, nếu không có nó, sẽ không thể có bất kỳ sự kiện tri thức nào được khám phá, không thể có được bất cứ hành động nhận thức nào. Đương nhiên mặt trái trong quan niệm về tri thức, về tính tin cậy cũng như tính mục đích là khó tránh khỏi khi chúng được xây dựng trên nền tảng của quan niệm kỳ lạ về vô ngã, tự tướng và cộng tướng (38) nhưng, dù thế, vẫn không làm mất đi các giá trị tích cực.

Kết luận

Vô Ngã hay vô linh hồn (84) trở thành học thuyết trứ danh được chấp nhận rộng rãi và trường tồn suốt chiều dài lịch sử Phật giáo. Từ nó và cùng với Thập Nhị Nhân Duyên hay nguyên lý về nhân quả, Phật giáo đã xây dựng cho mình một lý thuyết về nhận thức và logic học riêng có. Cho dù tồn tại trường hợp đặc biệt Pudgalavādins (Bổ Đặc Cà La Luận Giả), học thuyết Vô Ngã vẫn trở thành niềm tin nền tảng, mang tính tiêu chuẩn, cho mọi trường phái Phật giáo Ấn Độ cổ đại, và niềm tin ấy dường như bất biến cho đến thời nay thông qua hệ thống nhận thức luận được các nhà nghiên cứu đánh giá là độc đáo.

Khởi nguồn cho quan niệm nền tảng về tự tướng và cộng tướng trong nhận thức luận Phật giáo, không thể không kể đến các đại biểu đặt những viên gạch tư tưởng đầu tiên như Buddhagosa (Phật Âm, thế kỷ 5) của Theravādin (Thượng Tọa Bộ) sơ kỳ với phát biểu “*chỉ có khổ chứ không có người chịu khổ*” trong tác phẩm trứ danh Visuddhimagga (Thanh Tịnh Đạo), Śāntideva (Tịch Thiên, 685-763) của Trung Quán Phái thuộc Mahāyāna (Đại Thừa) với câu “*người chịu khổ không tồn tại*” trong tuyệt phẩm Bodhicaryāvatāra (Nhập Bồ Tát Hành Luận). Hệ quả tất yếu của các mệnh đề nổi tiếng này là phủ định mọi quan niệm đương thời về cuộc đời, về thế gian, dẫn đến hình thành quan niệm mới về tự tướng và cộng tướng, phản ánh chính xác một thế giới mà, ở đó “*người chịu khổ không tồn tại*” ngoài bản thân cái khổ.

Vì thế, có lẽ không ngẫu nhiên khi lập trường của hai ông được bảo tồn gần như nguyên vẹn bởi Mahasi Sayadaw (Ma Ha Hy Tây Á Đa, 1904-1982), thuộc

Thượng Tọa Bộ tân kỳ, với lập thuyết “không có người mà cũng chẳng có linh hồn gì sắt”; cũng như bởi Dalai Lama Đệ Thập Tứ (sinh năm 1935), thuộc Đại Thừa tân kỳ, như “*Phật Đà dạy rằng không có cái tôi nào như vậy tồn tại và niềm tin của chúng ta vào một cái tôi độc lập là căn nguyên của mọi đau khổ*”. Khởi nguồn của trào lưu này được hầu hết các nhà nghiên cứu nhất trí rằng diễn ra sau khi Phật Đà nhập niết bàn và gần với thời kỳ thứ nhất phân phái giữa Sthaviradin hay Theravādin (Thượng Tọa Bộ) và Mahāsāṃghika (Đại Chúng Bộ), tức thời kỳ tiền Asoka. Chẳng hạn, Gombrich ước đoán trào lưu có thể nảy sinh khoảng 136 năm sau khi Phật Đà vãng sanh về cõi tịnh độ⁸⁴(84, p. 246); còn Wynne nghĩ mốc ấy khoảng 150 năm (10, p. 105). Ý nghĩa của khảo cứu vấn đề thời gian ở đây là ở nhận định rằng tư tưởng tự tướng và cộng tướng có thể là sản phẩm hậu kỳ, cách khá xa tư tưởng gốc của Phật Đà.

Từ chối tồn tại người sở hữu một “*cái ngã*” hay một “*linh hồn*”, Wynne nhận xét, “*có lẽ giáo lý Phật giáo nổi tiếng nhất*” và là “*khác biệt lớn nhất*” (10, p. 103). Cùng quan điểm này, Walpola Rahula phát biểu: “*Phật giáo ở vào thế duy nhất trong lịch sử tư tưởng nhân loại từ chối tồn tại của cả linh hồn, cái ngã, và ātman*”⁸⁶(86, p. 51). Còn Gunapala Piyasena Malalasekera, một chính khách Sri Lanka và là Phật tử tại gia, tuyên bố mạnh mẽ: “*Bằng việc từ chối bất cứ tồn tại nào của cái ngã và của linh hồn, Phật giáo đứng ở vị thế độc tôn.... Vậy mà học thuyết no-soul hoặc anattā đã trở thành rường cột của Phật giáo...*”⁸⁷(87, p. 33-34). Và chỉ có thể hiểu chiều sâu của các nhận định này nếu biết vô ngã là một trong những nguyên nhân cơ bản dẫn đến hình thành và phát triển tư tưởng tự tướng và cộng tướng, từ đó, dẫn đến cái nhìn đặc sắc thấm đẫm tinh thần phi bạo lực trên nhiều lĩnh vực, mà nổi bật là khát vọng chuộng tự do đích thực, và cả các phương pháp tư duy khoa học, của Phật giáo mà không mấy tôn giáo hoặc nền triết học hoàn chỉnh nào dễ có được.

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

[64] <https://en.wiktionary.org/wiki/necessitas#Latin> [65] Hume, David (1888). Selby-Bigge, L.A. (ed.). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press. Retrieved 30 June 2014. via Archive.org [66] Hume, David (1739). "Book I, Part III, Section VI". *A Treatise of Human Nature*. The Project Gutenberg. https://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm#link2H_4_0026 [67] Lewis, David (1986). *On the Plurality of Worlds*. Wiley-Blackwell. p. 88. [68] Leftow, Brian (2012). *God and Necessity*. ISBN 0191654876, 9780191654879. *Tất yếu tự nhiên hay tất yếu vật lý là tất yếu tuân theo các quy luật tự nhiên hay quy luật vật lý; tất yếu logic là tất yếu tuân theo các quy luật logic; còn tất yếu siêu hình là tất yếu cho rằng thế giới có lẽ không thể nào khác được. Tất*

yếu siêu hình đôi khi được hiểu như là tất yếu logic theo nghĩa rộng; nó nằm giữa tất yếu tự nhiên với tất yếu logic, theo nghĩa tất yếu logic dẫn đến tất yếu siêu hình, nhưng không phải ngược lại, và tất yếu siêu hình đưa đến tất yếu logic, nhưng không phải ngược lại. [69] Bodhi, Bhikkhu (2005), "In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon", Simon and Schuster. p. 153 [70] Michel, Foucault. (2005). *The Hermeneutics of the Subject*. Palgrave Macmillan. p. 17 [71] Black, Jeff J.S. (2009). *Rousseau's Critique of Science: A Commentary on the Discourse on the Sciences and the Arts*. Lexington Books. [72] Timothy O'Hagan (2017). *Jean-Jacques Rousseau*. Publisher: Taylor and Francis [73] Jean-Jacques Rousseau (1973). *The Social Contract and Discourses*. G.D.H. Cole (trans.). Everyman's Library [74] Trần Thái Đĩnh (2005). *Triết học Kant*. Công ty Sách Thời đại & NXB Văn học. tr. 17, 35 [75] Kant, Immanuel (1993) [1785]. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Translated by Ellington, James W. (3rd ed.). Hackett. p. 30. ISBN 0-87220-166-X [76] Theo chúng tôi, sẽ là tổn thất to lớn về văn hóa, tôn giáo, và triết học nếu xã hội Việt Nam chấp nhận đề xuất chấm dứt sử dụng khẩu hiệu "Tiên học lễ, hậu học văn" của GS Trần Ngọc Thêm trong tham luận tại hội thảo giáo dục 2021 với chủ đề "Văn hóa học đường trong bối cảnh đổi mới giáo dục và đào tạo" do Ủy ban Văn hóa, Giáo dục, Thanh Thiếu niên & Nhi đồng của Quốc hội tổ chức ngày 21/11/2021 ở Hà Nội. Tiếp cận của GS Thêm và không ít nhà nghiên cứu khác về khẩu hiệu này có vẻ nặng về chính trị, phiến diện về chuyên môn và, đặc biệt, gần như loại trừ vai trò tiên phong của tôn giáo, trong đó có Phật Giáo, trong giáo dục đạo đức trước khi giao dục bất cứ cái gì cho mỗi công dân Việt Nam thời đại mới. Bất cứ tiếp cận nào cũng có hạn chế nhưng lấy hạn chế ở một góc tiếp cận để trùm lên toàn bộ một tư tưởng là không ổn trên mọi phương diện, trong đó có phương diện học thuật [77] Kant, Immanuel (2006). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press [78] Immanuel Kant (1996). *Metaphysics of Morals 6: by Mary J. Gregor*. Cambridge University Press, ISBN 0-521-56673-8. 213-46: p.213-214 [79] Phạm Chiến Khu dịch "sáng suốt" thành "thấu thị" [80] "knowledge: definition of knowledge in Oxford dictionary (American English) (US)". [oxforddictionaries.com](https://www.oxforddictionaries.com). Archived from the original on 14 July 2010. [81] Hasan, Ali; Fumerton, Richard (2020). "Knowledge by Acquaintance vs. Description". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved 14 June 2020. [82] Dreyfus, Georges B. J. (1997). *Recognizing Reality: Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. State University of New York Press. p. 325 [83] Steup, Matthias; Neta, Ram (2020). *Epistemology in Stanford Encyclopedia Philosophy*. Substantive revision Sat Apr 11, 2020 [84] Tiếng Pali: Anattan; tiếng Sanscrit: Anatman [85] Gombrich, Richard F. (1992). "Dating the Historical Buddha: A Red Herring Revealed" in *The Dating of the Historical Buddha Part 2*, pp. 246. Ed. Heinz Bechert. Göttingen: Vandenhoeck &

Ruprecht. [86] Rahula, Walpola (1959). *What the Buddha Taught*. Bedford: Gordon Fraser, p. 51 [87] Malalasekera, G. P. (1957). *The Buddha and his Teachings*. Colombo: Buddhist Council of Ceylon. p. 33-34

TÀI LIỆU THAM KHẢO Tất cả các trích dẫn và viết tắt các kinh điển đều tuân theo thể thức viết tắt và trích dẫn của Pali Text Society (Hiệp hội Văn bản Pali) Bcv VIII.101: *Bodhicaryāvatāra VIII.101* (xem Tripathi, Sridhar (1988). *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati. Buddhist Sanskrit Texts no.12. Darbhanga: The Mithila Institute. p. 145*). MN I.61.3: kinh (sutta) số 3, tập/phẩm/thiên (vagga) 61, quyển/chương (nipàta) 1 của Trung Bộ (Majjhima Nikaya) MN I.185.14: kinh số 14, tập 185, quyển 1 của Trung Bộ (Majjhima-Nikāya) S I. 296 (v. 553-555): kinh tập 296, đoạn 553-555 của Tương Ưng Bộ (Samyatta Nikaya) Vis XVI.90: *Visuddhimagga XVI.90* (xem Warren, Henry Clarke and Kosambi, dharmananda (1989). *Visuddhimagga of Buddhaghosācariya. Harvard Oriental Series Volume forty-one. New Delhi: Motilal Banarsidass, p. 436*).