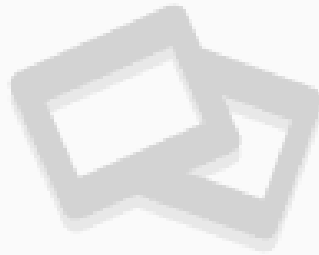


VÔ NGÃ TỪ CHỐI TỒN TẠI VÀ NHẬN THỨC CÁI CHUNG (KỲ 3)





<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: Tự tướng và cộng tướng là các khái niệm mà nội dung của chúng có lẽ chỉ tìm thấy duy nhất trong Phật giáo. So với các phạm trù cái riêng và cái phổ biến, chúng vẫn có các điểm tương đồng nhất định, các yếu tố khiến nhận thức luận Phật giáo vẫn có giá trị tham khảo không nhỏ trong nhiều lĩnh vực. Trước khi đi tìm giá trị chung này của nhận thức luận Phật giáo, điều quan trọng là phải chỉ ra đâu là khác biệt căn bản về lý luận và thực tiễn của tư tưởng tự tướng – cộng tướng so với cái riêng – cái chung trên lập trường duy vật biện chứng.

Từ khóa: cái riêng, cái đặc thù, cái chung, cái phổ biến

4. So sánh tự tướng, cộng tướng trong Phật giáo với cái riêng, cái chung trong triết học duy vật biện chứng

4.1. Cái riêng, cái chung trong triết học duy vật biện chứng

Như đã trình bày ở trên, tự tướng và cộng tướng đối lập với các khái niệm về cái riêng và cái chung. Là một trong những nội dung của nguyên lý về mối liên hệ phổ biến, nội dung của cái riêng và cái chung, quan hệ giữa chúng không phụ thuộc ý muốn chủ quan nào, càng không phải là sản phẩm của tư duy hay của tâm thức.

Thứ nhất, về cái riêng, theo phép biện chứng duy vật, cái riêng không phải là một đơn vị nhỏ nhất, không thể phân chia về bản thể luận; thay vào đó, nó phản ánh một sự vật, một hiện tượng, một quá trình nào đó. Chính xác hơn, cái riêng là một mặt đối lập nào đó trong sự phân đôi của cái thống nhất; nó là tồn tại có điều kiện, tạm thời, thoáng qua, tương đối. Mỗi cái riêng được quy định không chỉ bởi chính nó mà còn bởi những cái riêng khác, những yếu tố được hiểu như mặt đối lập của nó trong thống nhất. Thống nhất ấy không bất biến mà cũng “có điều kiện, tạm thời, thoáng qua, tương đối”. Thống nhất giữa những cái riêng, những mặt đối lập, là tương đối, khiến cho mặt đối lập đứng im tương đối. Trạng thái đứng im tương đối của mặt đối lập thường được hiểu như một cái riêng với các thuộc tính riêng có để nó có thể

được gọi là cái riêng. Đối lập với thống nhất là đấu tranh; đối lập với tương đối là tuyệt đối. Tính tuyệt đối của mặt đối lập, của cái riêng, thể hiện ở đấu tranh giữa chúng.

Quá trình đấu tranh và bài trừ lẫn nhau khiến cho mặt đối lập không ngừng vận động, cái riêng liên tục biến đổi, phát triển. Do chỉ tồn tại nhất thời, thoáng qua, luôn thay đổi, mọi cái riêng chỉ mang tính hiện tượng, ngẫu nhiên. Khi chúng biến hoại, không có cái riêng nào khác tương tự chúng xuất hiện và lặp lại. Chúng được gọi là cái riêng chỉ về phương diện nhận thức luận, phản ánh xu thế của quá trình nhận thức đi từ đơn giản tới phức tạp, từ ít đến nhiều. Bên cạnh cái riêng còn có cái đơn nhất, được hiểu như trường hợp đặc biệt của cái riêng, chỉ các mặt, các đặc điểm chỉ có ở một sự vật, hiện tượng mà không lặp lại ở sự vật hiện tượng nào khác. Tương tự cái riêng, bản thân cái đơn nhất cũng không phải là cái không thể quy giản về bản thể luận.



Thứ hai, cái chung là phạm trù chỉ các mặt, thuộc tính thể hiện ở một kết cấu vật chất, một tính quy định nhất định và có thể lặp lại ở các sự vật, hiện tượng hay quá trình riêng biệt khác. Chúng không tách rời cái riêng mà hình thành từ cái riêng và biểu hiện tồn tại thông qua cái riêng. Mỗi cái riêng biến mất không có nghĩa biến mất hoàn toàn, không biến mất một cách tuyệt đối; thay vào đó, chúng chuyển đổi sang cái riêng khác trên cơ sở thay đổi trạng thái của chúng; chúng chủ yếu biến đổi về hiện tượng, về bề ngoài, trong khi thuộc tính ổn định bên trong của chúng không mất đi sạch trơn mà chuyển đổi một phần, trở thành tiền đề để tạo lập cái riêng mới. Quá trình lặp lại theo các vòng khâu nối tiếp nhau, từ cái riêng này sang cái riêng khác. Tính quy định của toàn bộ quá trình ấy được gọi là cái chung.

Cái chung hay cái phổ biến chẳng phải cái gì khác mà chính là bản chất của sự vật, của cái riêng. Cái chung là quy luật của cái riêng, là vận động ổn định của cái riêng. Đó là lý do vì sao cái chung được hiểu như *“những gì bền vững (cái được bảo tồn)”* trong cái riêng, trong hiện tượng, vì sao Hegel phát biểu *“quy luật là cái đồng nhất trong hiện tượng”, “quy luật = phản ánh yên tĩnh của các hiện tượng”*. Bởi vậy, cái chung là cái riêng có tính bản chất hay, nói đúng hơn, *“quy luật là hiện tượng có tính bản chất”* (1, tr. 161). Có thể nói, không chỉ *“quy luật và bản chất”*, mà cả cái chung, thầy đều *“là các khái niệm cùng một loại (cùng một bậc) hay, nói đúng hơn, cùng một trình độ”* (1, tr. 161). Các khái niệm này cho thấy người ta ngày càng nhận thức sâu sắc cái chung, thông qua nhận thức sự phong phú của cái riêng, các hiện tượng, và thế giới nói chung.

Thứ ba, về quan hệ giữa cái riêng với cái chung, trước hết, đây cũng là quan hệ giữa hai mặt đối lập. Điều đó cho thấy mặt đối lập tồn tại khắp nơi, ở bất cứ chỗ nào, khi nào có tồn tại vật chất và có vận động. Mặt đối lập không chỉ ẩn sâu trong bản thân mỗi cái riêng, giữa các cái riêng với nhau, mà còn giữa cái riêng với cái chung. Mặt đối lập chung - riêng thể hiện ở chỗ cái chung không phải là tổng số cơ học của cái riêng, không phải là *“đồng nhất của các mặt đối lập được coi như tổng số các thí dụ, chẳng hạn các hạt, chẳng hạn chủ nghĩa cộng sản nguyên thủy”* (1, tr. 378). Thay vào đó, chúng quan hệ hữu cơ và chuyển hóa cho nhau, đơn giản chỉ vì chúng cùng phản ánh một thế giới thống nhất ở tính vật chất; một thế giới mà, ở đó, các sự vật, hiện tượng, và quá trình vận động biến đổi không ngừng. Quan hệ giữa chúng *“được coi như là quy luật của nhận thức (và như là quy luật của thế giới khách quan)”*. Quan hệ giữa chúng, cái riêng và cái chung, tựa như quan hệ trong sự *“phân đôi của cái thống nhất”* để *“nhận thức các bộ phận mâu thuẫn của nó”*.

Mượn ý của Hegel, có thể nói, cái chung là phản ánh của cái riêng *“trong sự đồng nhất với mình”*; cái chung là cái đồng nhất trong các cái riêng, phản ánh cái riêng vào sự đồng nhất của nó với bản thân nó. Đồng nhất ấy làm nên cơ sở của cái riêng, tạo thành các vòng khâu vận động của cái riêng, làm nên quy luật, tác thành cái chung. Cái chung không thể tồn tại biệt lập hoặc bên kia cái riêng mà là tồn tại trực tiếp cố hữu bên trong cái riêng. Cái chung là phản ánh trạng thái nghỉ ngơi của thế giới hiện tồn, của thế giới những cái riêng đang hiện ra và biến mất trong từng tích tắc. Nói cách khác, vương quốc của cái chung là nội dung yên tĩnh của cái riêng, còn cái riêng cũng là nội dung ấy nhưng biểu hiện qua các biến đổi sống động, biến đổi thông qua phản ánh vào những cái riêng khác. So với cái chung, cho nên, cái riêng là cái phong phú, cái chĩnh thể bởi nó không chỉ bao hàm cái chung, mà còn bao hàm *“cả vòng khâu của hình thức đang tự vận động”* (1, tr. 161) của cái riêng; ngược lại, cái chung, là cái bộ phận và sâu sắc hơn cái riêng, là quy luật phản ánh cái bản chất trong vận động của cái riêng, và của vũ trụ nói chung.

Tóm lại, có thể tổng kết quan hệ giữa cái riêng với cái chung bằng phát biểu của Lenin, khi ông bàn về phép biện chứng của thống nhất và đấu tranh giữa các mặt đối lập, như sau: *“Như vậy, các mặt đối lập (cái riêng đối lập với cái chung) là đồng nhất: cái riêng chỉ tồn tại trong mối liên hệ đưa đến cái chung. Cái chung chỉ tồn tại trong cái riêng, thông qua cái riêng. Bất*

cứ cái riêng nào (cũng là) cái chung. Bất cứ cái chung nào cũng là (một bộ phận, một khía cạnh, hay một bản chất) của cái riêng. Bất cứ cái chung nào cũng chỉ bao quát một cách đại khái tất cả mọi vật riêng lẻ. Bất cứ cái riêng nào cũng không gia nhập đầy đủ vào cái chung, v.v... Bất cứ cái riêng nào cũng thông qua hàng nghìn sự chuyển hóa mà liên hệ với những cái riêng thuộc loại khác (sự vật, hiện tượng, quá trình)” (1, tr. 381)

4.2. So sánh tự tướng - cộng tướng trong Phật giáo với cái riêng - cái chung trong triết học duy vật biện chứng

4.2.1. Điểm giống nhau

Điểm giống nhau dễ thấy là các phạm trù trong hai hệ thống triết học được biểu đạt bằng các thuật ngữ gốc (tiếng Sankrit hoặc Pali) như nhau. Thuật ngữ svālakṣaṇa nhìn chung có tiếng Anh tương đương là particular/individual/v.v..., và thuật ngữ sāmānyalakṣaṇa có tiếng Anh tương đương là universal/general/sameness/v.v.... Một số tài liệu Phật giáo tiếng Việt gần đây chuyển các từ nêu trên thành các thuật ngữ vốn quen thuộc trong triết học phương tây như “*cái riêng*” và “*cái chung/cái phổ biến*” nhưng diễn đạt chúng dường như không khác nội hàm của “*tự tướng/biệt tướng*” và “*tổng tướng/cộng tướng*” như được chỉ ra ở trên. Nhiều tài liệu Phật giáo vẫn dùng các “*tự tướng/biệt tướng*” và “*tổng tướng/cộng tướng*” nhưng một số tài liệu diễn đạt chúng dường như không khác “*cái riêng/cái đặc thù*” và “*cái chung/cái phổ biến*” theo quan niệm của các nền triết học khác cũng như của triết học duy vật biện chứng.

Về nội dung, hai hệ thống – Phật giáo và chủ nghĩa duy vật biện chứng – có khá nhiều điểm giống nhau khi xây dựng cặp phạm trù tự tướng – cộng tướng và cái chung – cái riêng. Dưới đây, chúng tôi chỉ liệt kê một số điểm tương đồng cơ bản.

Thứ nhất, hai cặp phạm trù của cả hai hệ thống triết học đều lấy vận động làm nền tảng. Phật giáo nhấn mạnh vận động không ngừng thông qua anicca (vô thường) và viparināmadhamma (mọi thứ đều thay đổi). Svālakṣaṇa (tự tướng) dưới cái nhìn của paticca-samuppāda (lý duyên khởi) được hình dung như “*chuỗi nhân quả mà theo đó các chúng tử (hạt giống tinh thần) được gieo trồng bởi các chúng tử trước đó chín muồi rồi trưởng thành trong các nội ngoại xứ (các giác quan và đối tượng của các giác quan)*”⁵⁶ (56, p. 149). Tương tự, “*với tính cách là sự thống nhất của các mặt đối lập*”, triết học duy vật biện chứng xem cái riêng và cái chung là “*tất cả các quá trình của thế giới trong sự tự vận động của chúng, trong sự phát triển*” (1, tr. 379) của chúng.

Thứ hai, cả hai đều coi xuất phát điểm và cũng là mục tiêu tối hậu trong nhận thức là nhìn nhận thế giới đúng như nó vốn có. Phật giáo gọi đây là yathābhūta-dārsana (như thật tri kiến sự vật bản nhiên), nhìn sự vật đúng như chúng vốn dĩ là thế. Tự tướng và cộng tướng được xây dựng cuối cùng cũng chỉ nhằm đạt đến “*trạng thái nảy sinh trong tri thức mà ở đó vạn vật trong tiến trình như chúng đang là*” và những gì thu nhận được “*trong tri giác đều trùng khớp với tri thức ấy*”⁵⁷ (57).

Thứ ba, cả hai đều coi nhận thức là quá trình phát triển từ thấp đến cao. Phật giáo xem tự

tướng là đối tượng tiếp cận chủ yếu của hiện lượng (pratyaksa) hay tri giác, dạng nhận thức tin cậy nhất, và là bước đầu của con đường tri thức. Dù thế, Phật giáo vẫn thừa nhận tri giác bản thân nó là không xác định bởi nó không bao gồm các vận động ngôn ngữ hay khái niệm. Hơn nữa, một sự kiện nhận thức không xác định đơn thuần không thể được coi là tin cậy (āvisamvāda) hay không tin cậy vì nó không chuyển tải tri thức về các quan hệ nhân quả của đối tượng gắn với mục tiêu của chủ thể. Mặt khác, lý thuyết phán đoán tri giác của Phật giáo thừa nhận rằng một tri giác chưa được diễn giải tự thân nó không thể là một hành động biết (pramāṇi), tức chưa thể là một sự kiện tri thức, bởi lẽ, thiếu bất cứ mô tả nào về quan hệ nhân quả của đối tượng, tức là thiếu các khái niệm và phạm trù, tri giác ấy là không thể tin cậy. Từ các hạn chế ấy của tri giác hay hiện lượng, để có thể nhận thức cái mới của đối tượng, kết quả nhận thức đáng tin cậy và đúng mục đích, tâm trí của hành giả không còn cách nào khác ngoài việc phải trải qua giai đoạn tỷ lượng (anumāna) hay suy luận mà đối tượng chủ yếu của tâm trí ở giai đoạn này là cộng tướng. Bên cạnh đó, phản ánh xu thế phát triển trong nhận thức Phật giáo còn thể hiện ở tiêu chí một hành động biết phải bao gồm đồng thời hai điều kiện là tính tin cậy (āvisamvāda) và phải là động cơ thúc đẩy hành động có mục đích (pravartaka) ngay từ tri giác. Thông thường, tiêu chí này được cho là yêu cầu để làm nảy sinh tính mới, nhờ đó, một hành động biết có thể bộc lộ một đối tượng chưa được biết trước đó.

Chẳng hạn, “một ví dụ điển hình về suy luận ở Ấn Độ: khi chúng ta nhìn thấy khói ở một ngọn núi xa, chúng ta có thể suy luận về tồn tại của một ngọn lửa ở đấy”⁵⁸ (58, p. 111), chỉ ra hai quá trình nhận thức gắn bó tất yếu với nhau chứ không thể tách rời hoặc thiếu nhau, không thể có giai đoạn nhận thức này mà không nhất định dẫn tới giai đoạn nhận thức kia. Đầu tiên, người ta tri giác về khói ở trên đồi. Từ kết quả tri giác (được giáo lý xác nhận) tin cậy này, người ta suy luận trên đối chắc chắn có lửa. Suy luận được rút ra từ một phán đoán tri giác hay một suy luận có trước đó: hễ ở đâu có khói ở đó có lửa. Động lực thúc đẩy nhận thức buộc phải đi từ tri giác tới suy luận thể hiện ở chỗ (i) chủ thể có niềm tin khói chắc chắn được sản sinh từ lửa; (ii) mục đích tri giác về khói là nhằm tìm ra sự hiện diện của lửa, theo đó, nếu không có mục đích phát hiện lửa, hành động nhận thức, ở đó, bao hàm cả niềm tin “có khói ắt có lửa”, sẽ không xuất hiện.



Tương tự, chủ nghĩa duy vật biện chứng coi cái riêng – cái chung như hai quá trình nhận thức nối tiếp nhau ở hai cấp độ khác nhau, từ đơn giản đến phức tạp, từ mô tả đến lý luận. Chẳng hạn, khi chỉ ra vận động của nhận thức đi từ cái riêng đến cái chung trong bộ Tư Bản của Karl Marx, V.I. Lenin đề cập giai đoạn nhận thức đầu tiên gồm nắm bắt những *“cái đơn giản nhất, quen thuộc nhất, cơ bản nhất, ..., thông thường nhất, cái thường gặp đến hàng nghìn triệu lần”* (1, tr. 380) và chúng được hiểu là cái riêng; giai đoạn nhận thức tiếp theo, lập luận về *“sự phát triển (cả sự lớn lên lẫn sự vận động) của các mâu thuẫn ấy..., trong tổng số các bộ phận của nó”* (1, tr. 380), được hiểu là tri thức về cái chung hay cái phổ biến.

4.2.2. Điểm khác nhau

Khác biệt giữa hai hệ thống có vẻ căn bản và mang tính bản chất hơn. Ngay cả các điểm giống nhau nêu trên, ẩn đằng sau chúng, cũng là biểu hiện các điểm khác nhau về chất trên cả hai phương diện bản thể luận lẫn nhận thức luận, khác nhau về thực chất giữa hai lập trường duy tâm và duy vật.

Thứ nhất, về vận động trong lý luận và hoạt động nhận thức, mọi giải thích của Phật giáo đều chỉ bàn đến vận động trong ý thức, tách rời hoàn toàn với vận động của thế giới vật chất khách quan. Vận động trong tâm thức Phật giáo nhằm đến mục tiêu tối hậu là phủ nhận cái ngã (attā/ātman). Theo lý luận vận động ấy, thế giới vô thường (anicca/anityam) có nguyên nhân khởi thủy từ học thuyết vô ngã (anattā/anātman), vạn vật không có bản chất, không có cái ngã trường tồn, không có linh hồn bất biến; mọi tự tướng, tức mọi sự kiện tinh thần và vật lý, đều sinh khởi và biến hoại⁵⁹(59); đời người là hiện thân của dòng chảy này, của quá trình lão hóa, chu trình sinh tử bất tận lặp đi lặp lại trong saṃsāra (luân hồi), không có gì kéo dài, mọi thứ đều biến hoại; chu trình không loại trừ chúng sinh nào cũng như không loại trừ môi

trường sinh sống nào, kể cả cõi naraka (địa ngục) lẫn deva (thiên giới)⁶⁰(60, p.32-38).

Ngược lại, chủ nghĩa duy vật biện chứng quan niệm vận động trong lý luận và hoạt động nhận thức là tất yếu bởi thế giới thống nhất ở tính vật chất và vật chất luôn gắn liền với vận động, không thể tách rời vật chất với vận động. F. Engels (1820-1895) viết: *“Vận động là phương thức tồn tại của vật chất... Không có và cũng không bao giờ có thể có vật chất mà không vận động”*⁶¹(61, tr. 883). Từ tư tưởng này, Lenin xem vận động là phát triển với tính cách *“một cuộc đấu tranh giữa các mặt đối lập”* (1, tr. 379), một quá trình *“chuyển hóa từ cái riêng thành cái chung, từ ngẫu nhiên thành tất yếu, những chuyển hóa, những chuyển hoán, mối liên hệ lẫn nhau của các mặt đối lập”* (1, tr. 382). Từ đó, ông coi nhận thức là *“tất cả các quá trình của thế giới trong sự tự vận động của chúng, trong sự phát triển tự phát của chúng”* (1, tr. 379). Đây là quá trình *“với tính cách là sự thống nhất của các mặt đối lập”* (1, tr. 379).

Thứ hai, mục tiêu rốt ráo của nhận thức trong Phật giáo là thừa nhận thật có của vô ngã (anattā/anātman), từ đó, đi đến xác quyết một niềm tin rằng người ta, hay chúng sinh nói chung, vốn dĩ không có một bản chất lâu dài nào bởi cái bản chất ấy được cấu bởi các tự tướng thay đổi liên tục trong từng khoảnh khắc. Devadatta (Đề Bà Đạt Đa) không thể có bản tính của riêng mình, lúc xuất gia và lúc hoằng đạo giáo hóa là hai Devadatta hoàn toàn khác nhau. Khi ai đó xây dựng một tính như nhau nào đó để sử dụng danh tính Devadatta nhằm mô tả một nhân vật phản diện tuyệt đối, phá hoại tăng đoàn, người ta đã hiểu nhầm rằng danh tính ấy không phải được tạo dựng trong tâm trí mà là thật có. Lập luận như trên về Devadatta tất yếu nảy sinh từ học thuyết vô ngã. Dựa vào lý vô ngã và nương theo ý của Phật Âm, có thể phát biểu như sau: *“chỉ có khổ chứ không tồn tại một Devadatta nào chịu khổ”* hay của Tịch Thiên: *“một Devadatta chịu khổ không tồn tại”*. Nói cách khác, không thể có con bò nói chung, tức không thể có khái niệm con bò hay tính bò, tính bò phổ biến. Thay vào đó, mỗi con bò là duy nhất, không giống với bất cứ con bò nào khác. Bằng cách ấy, lý vô ngã buộc các nhà nhận thức luận Phật giáo loại bỏ khả năng nhận thức khái niệm bò, tức nhận thức cái chung hay cái phổ biến.

Tuy nhiên, trên thực tế, Phật giáo vẫn không tránh khỏi dùng khái niệm bò mặc dù khả năng tồn tại của cái chung dứt khoát bị phủ nhận, tương đương với dứt khoát phủ nhận cái ngã. Các nhà nhận thức luận Phật giáo, cụ thể là Trần Na và Pháp Xứng, đã né mâu thuẫn này bằng cách đưa ra học thuyết apohavāda (thuyết loại trừ); có điều, thuyết loại trừ và hệ quả của nó, vấn đề xác định bậc hai về tính như nhau (ekapratyavamarśajñāna) và vấn đề hồi quy vô hạn, cũng chỉ giải quyết phần nào nếu không muốn nói làm cho khả năng áp dụng lý thuyết nhận thức của Phật giáo trở nên bị thu hẹp hơn một khi vượt khỏi khuôn khổ của lĩnh vực thần học (38).

Ngược lại, triết học duy vật biện chứng xác định mục tiêu của nhận thức, hiểu theo nghĩa rộng, là phản ánh thế giới vật chất vận động không ngừng, là *“nhận thức sinh động, nhiều mặt (số các mặt không ngừng tăng lên mãi mãi) bao hàm vô số khía cạnh trong cách tiếp cận đi gần tới hiện thực (với một hệ thống triết học đi từ mỗi khía cạnh mà phát triển thành một toàn*

thế)” (1, tr. 382). Nhận thức, theo G.W.F. Hegel (1770-1831), bậc tiền bối của triết học biện chứng marxist, luôn được thực hiện thông qua khái niệm: “*triết học là nhận thức bằng khái niệm*”⁶² (62, tr. 461). Các khái niệm như chúng ta đang bàn đến ở đây, cái riêng – cái chung – cái đơn nhất, không phải “*là cái gì đó chết cứng, trống rỗng, và trừu tượng*” (62, tr. 461 – 462) mà là “*nguyên lý của mọi sự sống và, do đó, cùng với điều ấy, là cái hoàn toàn cụ thể*” (62, tr. 462). Chúng “*không thể sờ mó được và, nói chung, chúng ta cần để sang một bên thính giác và thị giác*” (62, tr. 462) khi nói về chúng. Ngược lại mỗi khái niệm “*đồng thời cũng là cái hoàn toàn cụ thể bởi lẽ nó chứa đựng trong chính nó tồn tại và bản chất trong sự thống nhất lý tưởng và, do đó, tất cả sự giàu có của hai lĩnh vực này*” (62, tr. 462).

Quá trình phản ánh bằng khái niệm, từ cái riêng tới cái chung, từ ngẫu nhiên đến tất nhiên, theo Lenin, “*không phải là (respective không đi theo) một đường thẳng mà là một đường cong đi gần vô hạn đến một loạt vòng tròn, đến một vòng xoáy ốc*” (1, tr. 385). Quá trình không phải một chiều, đơn thuần tuyến tính từ cái riêng tới cái chung và cứ mãi như thế, mà đan xen nhau; nhận thức được cái chung này có thể dẫn tới phát hiện một cái riêng hay cái đơn nhất khác và ngược lại. Nói đúng hơn, đến một giai đoạn nào đó, cái riêng không chỉ chuyển hóa thành cái chung mà, ngược lại, cái chung có thể trở thành cái riêng, thậm chí cái đơn nhất.

Quá trình như vậy, và ngược lại, có thể xảy ra ở mọi cấp độ hay giai đoạn nhận thức về một thế giới vốn không nằm trong sai khiến của lực lượng nào ngoài bản thân giới tự nhiên: “*Bất cứ đoạn nào, khúc nào, mảnh nào của đường cong ấy cũng có thể chuyển hóa (chuyển hóa một cách phiến diện) thành một đường thẳng độc lập, đầy đủ; đường thẳng này (nếu chỉ thấy cây không thấy rừng) sẽ dẫn đến vũng bùn...*” (1, tr. 385). Tóm lại, theo Hegel, cái riêng, cái chung, và cả cái đơn nhất, tất cả đều có cùng một nguồn gốc, đều là các phương diện tại thân của khái niệm (62, tr. 467), được hiểu không phải như một khái niệm thông thường mà như một “*thực thể tồn tại vì mình và là một chỉnh thể*” (62, tr. 467).

Thứ ba, phân chia cấp độ nhận thức gắn với quan niệm của hai hệ thống về cấu trúc của tự tướng và cộng tướng, cái riêng và cái chung, và quan hệ giữa chúng. Như đã trình bày trước đó, Phật giáo quan niệm tri giác là giai đoạn chỉ nhận thức tự tướng và suy luận là giai đoạn chỉ nhận thức cộng tướng. Cấu trúc của tự tướng, cộng tướng, và quan hệ qua lại giữa chúng đã được trình bày ở các mục trước đó. Tư tưởng chung của quan niệm tự tướng – cộng tướng, về cơ bản, coi phát triển hay tiến hóa về tri thức đơn thuần là tăng hoặc giảm tuyến tính, và có vẻ như lặp lại nguyên xi cho đến khi khám phá bản chất của thế giới vốn dĩ dukkha (khổ), anicca/anitya (vô thường), và anattā/anātman (vô ngã). Đặc biệt giữa chúng, tự tướng và cộng tướng, không có quan hệ nội sinh nào mà cái sau chỉ là phép cộng đơn thuần của cái trước. Do chỉ là phép cộng đơn thuần của các tự tướng, theo lý thuyết loại trừ của Trần Na và Pháp Xứng, tổng tướng được tạo dựng chủ yếu chỉ để phân biệt với các thực thể vốn dĩ không có đặc điểm nhân quả của các tự tướng đang được nhận thức. Nhìn chung, hết như trong logic hình thức, chúng “*thường được xem như một hình thức đơn giản của tư duy và, chính xác hơn, như một biểu tượng chung*” (62, tr. 461). Mặt khác, khẳng định trong logic hình thức là “*khẳng định thường được lặp đi lặp lại từ phương diện của cảm giác và trái tim rằng dường như khái*

niệm như là khái niệm nói chung” (62, tr. 461).

Quả đúng như vậy, bản chất của thế giới, xét đến cùng, chỉ là tự tướng, và cộng tướng được các nhà nhận thức luận Phật giáo sáng tạo tiếp để vượt rào cản lý luận, nhằm tránh nhận thức cái chung hay cái phổ biến, tức là tránh nhận thức cái ngã hay, nói đúng hơn, tránh nhận thức bản chất của cái ngã. Như vừa nêu ở trên, có thể thấy trong apohavāda (lý thuyết loại trừ), để phủ nhận tồn tại tối hậu của cái chung (self) mà vẫn sử dụng khái niệm cái chung nhưng được hiểu theo nghĩa khác, trước cái nhìn của cả Trần Na và Pháp Xứng, dường như chỉ hiện ra cái chung hay cái phổ quát trừu tượng và, vì vậy, khái niệm *“cái chung”* được xác định như một biểu tượng chung. Theo đó, khi nói về đụn khói, cây cối, con bò, v.v..., các luận sư Phật giáo cho rằng các khái niệm này có được là do chúng ta đã tước bỏ cái riêng hay cái đặc thù dẫn đến khác biệt giữa chúng - các đụn khói, các cây cối, và các con bò, con ngựa, v.v... - và chỉ giữ lại cái chung của chúng, cái được hiểu là tổng tướng, dùng để phân biệt với tất cả những gì *“không đụn khói”, “không cây cối”, “không con bò”* hay *“không con ngựa”*. Bằng cách ấy, các nhà nhận thức luận Phật giáo tin mình đã tránh việc phải tri giác cái chung hay cái ngã, vốn bị cho không tồn tại. Né tránh này, trên thực tế, dẫn đến khá nhiều hệ lụy mà không thấy các luận sư Phật giáo bàn đến. Với cách hiểu về khái niệm mang tính hình thức kiểu như vậy, Hegel nhận xét *“ở đây cảm xúc có lý khi tuyên bố các khái niệm như thế là các sơ đồ và các bóng hình trần trụi, trống rỗng và không có nội dung”* (62, tr. 468).

Ngược lại, phép biện chứng duy vật giải thích cái riêng và cái chung căn cứ trước hết vào biện chứng khách quan của tự nhiên. Theo đó, cái riêng không đơn thuần là một đơn vị nhỏ nhất không thể phân chia về bản thể luận, mà là một thực thể có đời sống của riêng nó nhưng không biệt lập với cái riêng khác, và càng không tách khỏi cái chung. Bàn về bộ Tư Bản của Karl Marx, V.I. Lenin đã chỉ ra hình hài của cái riêng, cái thường gặp đến hàng nghìn triệu lần, chính là *“quan hệ của xã hội tư sản (xã hội hàng hóa): sự trao đổi hàng hóa”* (1, tr. 380). Trong cái riêng, *“cái hiện tượng đơn giản nhất ấy (trong cái tế bào cấy của xã hội tư sản)”*, còn bao hàm cả hệ thống động lực vận động phức tạp của xã hội, bao hàm *“tất cả những mâu thuẫn (respective mầm mống của tất cả mọi mâu thuẫn) của xã hội hiện đại”* (1, tr. 380). Còn cái chung chẳng phải gì khác mà là *“phát triển (cả sự lớn lên và sự vận động) của các mâu thuẫn ấy và cái xã hội ấy trong tổng số các bộ phận của nó, tức lúc bắt đầu cho đến lúc kết thúc của xã hội đó”* (1, tr. 380).

Thực chất của cái riêng với cái chung là *“cái ngẫu nhiên và cái tất yếu”* (1, tr. 381). Tại sao Lenin phát biểu như vậy? Đơn giản chỉ vì cái riêng và cái chung chỉ có thể hiểu rõ hơn nếu nhìn chúng qua lăng kính các phạm trù này. Theo Hegel, cái ngẫu nhiên *“chỉ như cái gì đó có thể xảy ra hoặc không xảy ra, có thể là cái này hoặc cái khác, là tồn tại này hay tồn tại khác, tồn tại dạng này hay dạng khác, cái có căn cứ của mình không ở trong chính mình mà ở trong cái khác”* (62, tr. 426). Về cái tất yếu, Hegel coi nó *“như là sự thống nhất của cái khả năng và cái hiện thực”* (62, tr. 432), trong khi khả năng và hiện thực chính là cái ngẫu nhiên: *“Cái ngẫu nhiên với tư cách là hiện thực trực tiếp đồng thời là khả năng của cái khác nào đó”* (62, tr. 430). Vẫn theo V.I. Lenin, *“hiện tượng và bản chất”* cũng *“đã có ở đây”* (1, tr. 381), tức cũng

có ở cái riêng và cái chung. Hegel cho rằng bản chất “không đứng đằng sau hiện tượng hay ở phía bên kia hiện tượng, trái lại, do bản chất là cái đi đến chỗ hiện hữu nên hiện hữu là hiện tượng”⁶³ (63, tr. 516). Như vậy, cái riêng và cái chung là “các mặt đối lập”, “là đồng nhất” không tách rời nhau. Chúng đối lập và đồng nhất giữa “cái đơn giản nhất, cái quen thuộc nhất, cái phổ cập nhất, etc” (1, tr. 380) với “những yếu tố, những mầm mống của khái niệm tính tất yếu, mối liên hệ khách quan của giới tự nhiên” (1, tr. 381). Đồng nhất giữa các mặt đối lập có thể tìm thấy trong “bất cứ mệnh đề nào: lá cây đều xanh, I-van là một người, Giu-xơ-ca là một con chó, etc” (1, tr. 380). Có thể tìm thấy trong mấy ví dụ này các đối chiếu giữa “một loạt những đặc trưng coi như là ngẫu nhiên”, được hiểu như “cái hiện ra”, với “cái bản chất”. Thực chất của “cái này là một lá cây” (1, tr. 381) là ở chỗ đó – chuyển hóa giữa cái riêng với cái chung.

(còn nữa)

Hoàng Quốc Dũng

NCS triết học, Học viện Báo chí & Tuyên truyền

CHÚ THÍCH

- 56 Gold, Jonathan (2014). *Paving the Great Way: Vasubandhu's Unifying Buddhist Philosophy*, p. 149. Columbia University Press.
- 57 *The Encyclopedia of World Problems and Human Potential*. <http://encyclopedia.uia.org/en/development/12375490>
- 58 Perrett, Roy W. (editor, 2001). *Indian Philosophy - A Collection of Readings*. Routledge Taylor & Francis Group. p. 111
- 59 *Anatta Buddhism*, in *Encyclopædia Britannica* (2013)
- 60 Keown, Damien (2013). *Buddhism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press. pp. 32–38. ISBN 978-0-19-966383-5.
- 61 C.Mác và Ăngghen (1995). *Toàn Tập. Tập 20*. NXB Chính trị Quốc gia, Hà Nội. tr. 883.
- 62 G.W.F. Hegel (2013). *Bách khoa thư các khoa học triết học I – Khoa học logic*. NXB Chính trị Quốc gia – Sự thật. Phạm Chiến Khu dịch. tr. 66, 426, 432, 433, 434, 461, 462, 467, 468
- 63 G.W.F. Hegel (2008). *Bách khoa thư các khoa học triết học I – Khoa học logic*. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải. NXB Tri Thức. tr. 516, 596