# TƯ TƯỞNG

VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH


THÍCH MINH CHÂU Viện Đại học Vạn hạnh một trung tâm giáo dục ở Saigon.

Làm thế nào chúng ta có thể phương tự cho sự hòa đồng giữa những nền văn hóa Đông phương và Tây phương

NGÔ TRỌNG ANH Thời gian qua Kant, Hegel và Husserl

LÊ TÔN NGHIÊM Cách mạng Tân hình học từ Kant đến Heidegger

LÊ TUỆ SỸ Luận lý học trên chiều Tuyệt đối

LÊ XUÂN KHOA Nghệ sĩ thời Mỹ giáo huấn và lối dạy của Đức Phật

KIM ĐỊNH Hồ Cầu với bốn chân Hòa

NALINAKSHA DUTT Hiện tại đang ngồi và sự liên hệ giữa Tiểu thừa và Đại thừa

LÝ THẾ KIỆT Tư tưởng Hồi giáo

EDWARD CONZE Sự phát triển và truyền thống Tiểu Thừa

LAMA A. GOVINDA Bốn Thánh đế : Khổ đầu và khung hình



4 & 5



https://tieulun.hopto.org

# TƯ TƯỞNG

*VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH*

Chủ nhiệm kiêm Chủ bút :

Thượng tọa THÍCH MINH CHÂU

TƯ TƯỞNG

https://tieulun.hopto.org

Thư từ, bản thảo xin đề :

Giáo sư NGÔ TRỌNG ANH

Viện Đại Học Vạn Hạnh

222, Trương minh Giảng, Saigon

C.T. 25.946

https://tieulun.hopto.org

# TƯ TƯỞNG

TIEULUAN

https://tieulun.hopto.org

TIEULUAN

https://tieulun.hopto.org

# VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH
## MỘT TRUNG TÂM GIÁO DỤC Ở SAIGON

NGUYÊN TÁC ANH NGỮ CỦA THƯỢNG TỌA THÍCH MINH CHÂU
(đã đăng trong THE ASIA FOUNDATION SAN FRANCISCO, CALIFORNIA
PROGRAM QUARTERLY, MARCH 1968)

Viện Đại học Vạn Hạnh là một Học Viện Cao Đẳng tư lập do Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất thành lập năm 1964 ở Saigon. Mục đầu những giá trị chỉ đạo và triết lý của Viện là Phật giáo và mặc dầu đa số nhân viên quản trị, giáo sư và sinh viên là Phật tử, Viện ngay từ buổi đầu đã mở rộng cửa đón nhận tất cả mọi người, không phân biệt tôn giáo. Viện không phải là một chủng viện dành riêng cho tăng ni, dầu rằng người ta luôn luôn gặp những tu sĩ Phật giáo trong thành phần giáo sư và sinh viên.

Vạn Hạnh trước hết là một trung tâm giáo dục chuyên nghiên cứu và giảng dạy tri thức và minh triết của Đông và Tây, của quá khứ và hiện tại. Viện tìm cách truyền đạt cho sinh

TIEU
https://tieulun.hopto.org

viên của Viện một lối thấu hiểu và thẩm định mới về văn hóa và lịch sử Việt Nam, nền văn hóa và lịch sử trong đó Phật giáo là yếu tố căn bản. Nhưng Viện cũng có tham vọng trang bị cho sinh viên một nền giáo dục mới, cần thiết để đương đầu với những vấn đề và những thử thách của nước Việt Nam ngày nay.

Thiết tưởng cần phải đặt Viện Đại Học chúng tôi vào vị trí lịch sử của nó. Ảnh hưởng của Phật giáo lần đầu tiên du nhập vào Việt Nam từ Ấn Độ và Trung Hoa vào thế kỷ thứ hai sau công nguyên. Các tông phái được thành lập gồm cả hai ngành Đại Thừa và Tiểu Thừa Phật giáo, dù cuối cùng Đại Thừa chiếm được một số tín đồ đông đảo hơn. Phật Tử Việt Nam thường tự hào rằng xứ sở họ là nơi quy tụ được cả hai truyền thống lớn của Phật giáo. Trong thời kỳ hoàng kim của các triều đại Trần và Lý một ngàn năm trước đây, ảnh hưởng của Phật giáo thật vô song. Chùa chiền lúc ấy là trung tâm giáo dục và văn hóa. Các tu sĩ Phật giáo là những nhà giáo dục, văn nhân, tư tưởng gia của thời đại.

Đặc biệt Viện Đại Học Vạn Hạnh chúng tôi lấy tên một nhà sư sáng suốt nhất và được kính nể nhất của thời hoàng kim : Thiền sư Vạn Hạnh. Tiếp theo là một thời kỳ dài trong đó Phật giáo bị lu mờ bởi những sức mạnh nội tại và ngoại tại. Mãi tới năm 1920, những cố gắng có tổ chức mới được khởi sự để hồi sinh Phật giáo và khôi phục lại địa vị xứng đáng ở Việt Nam. Từ ba chục năm trở lại đây, người Phật tử đã nỗ lực tu bổ chùa chiền, cải tổ nền giáo dục tăng ni và phát triển những quan niệm và cơ quan công tác xã hội đúng với giáo lý của Đức Phật. Điều đáng buồn là

HUE QUANG
https://tieulun.hopto.org

những biến cố bi thảm xung quanh cuộc lật đổ chính phủ Ngô đình Diệm đã làm người ta không để ý tới sự kiện là Phật giáo ở Việt Nam đang trải qua một thời kỳ thay đổi nội bộ và thích nghi với thế giới hiện tại.

Năm 1964 ở Việt Nam đã chứng kiến toàn thể giáo đoàn Phật giáo sôi động tiếp sau sự sụp đổ của chính phủ Ngô đình Diệm. Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống Nhất đã được thành lập để đoàn kết những tông phái và hiệp hội Phật giáo đã từng độc lập với nhau trong lịch sử. Tân Giáo hội đã tổ chức những tổng vụ để điều hành về giáo dục, văn hóa, từ thiện, xã hội, thanh niên, cư sĩ, hoằng pháp, tài chính, và tăng sự. Vì những phạm vi hoạt động của Giáo Hội bành trướng mau chóng, Phật giáo chẳng bao lâu bị bắt buộc phải ý thức rõ rệt rằng Giáo Hội đã gặp phải những sự thiếu thốn nghiêm trọng về yếu tố nhân lực : thiếu những nhà lãnh đạo có kinh nghiệm, những chuyên viên cự phách, những cán bộ nòng cốt. Nguy hại hơn nữa là một vài phật tử sau một đêm bỗng thức dậy tự cho mình là anh hùng vô địch, xem mình là những thánh tướng trong mọi lãnh vực, kể cả những lãnh vực mà họ hoàn toàn không có một chút kinh nghiệm. Năm 1964, khi tôi từ Ấn Độ trở về nước sau khi hoàn tất tiến sĩ học, tôi khởi sự đảm nhận chức vụ Phó Viện Trưởng Viện Cao Đẳng Phật học vừa được thành lập ở Saigon. Khi Viện trên biến thành Viện Đại Học Vạn Hạnh, tôi trở thành Viện Trưởng đầu tiên của Viện. Ngay từ lúc đầu, tôi đã biết rằng tôi sẽ phải chiến đấu chống những trở lực ghê gớm để làm tròn phận sự của tôi.

Trách nhiệm đầu tiên của tôi là đặt Đại Học Vạn Hạnh vào trong viễn tượng đúng đắn của nó, xây dựng một nền móng vững chắc cho sự phát triển mai sau, và qui tụ những giáo sư và chuyên viên quản trị có khả năng, và tư cách để hoàn

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

thành sứ mạng giáo dục đã được giao phó. Phải thành thực mà nói rằng lề lối suy tưởng truyền thống và tập tục đã khiến nhiều người không thấu hiểu vai trò đích thực của một Đại học. Thực hết sức vất vả và khổ cực cho tôi khi phải thuyết phục cho người ta hiểu rằng Viện Đại học không phải là một cơ sở để truyền bá tôn giáo, không phải là động sản riêng tư của Viện Trưởng, không phải là cơ cấu để phục vụ quyền lợi cho cá nhân hay một tập đoàn nào. Tôi đã làm nhiều người sửng sốt khi nói với họ rằng Đại Học Vạn Hạnh là một cơ sở giáo dục chứ không phải là một trung tâm truyền giáo cho Đại Thừa hay Tiểu Thừa. Tôi đã làm phật lòng một số người khác và có lẽ đã biến một vài người thành thù nghịch khi tôi từ chối không chịu cho vay tiền của Viện Đại Học Vạn Hạnh, không ban phát đặc ân hay tưởng thưởng bằng cấp cho những người không xứng đáng. Nhu cầu xây dựng sự thanh liêm trí thức cho Viện Đại học không phải luôn luôn được mọi người thông cảm.

Một công việc không kém phần quan trọng đối với Viện Trưởng là tránh những bành vi chính trị cá nhân, và tránh gia nhập vào một đoàn thể chính trị, cũng như đặt chính trị ra ngoài ngưỡng cửa Đại Học. Thực tế đã chứng minh đó không phải là một việc dễ dàng. Nước Việt Nam từ năm 1964 đến năm 1967 đã là diễn trường của nhiều xáo trộn và chính biến mà một đôi khi Phật giáo cũng bị liên hệ. Một mặt, với sứ mệnh đào tạo những lãnh tụ tương lai cho tổ quốc không thể là vật hy sinh cho chính trị dương thời và không thể trở thành một dụng cụ trong tay những chính khách. Giáo sư và sinh viên được tự do tham gia chính trị, nếu họ muốn, nhưng họ phải tham gia với tư cách cá nhân. Họ không được phép xử dụng Đại học như một phương tiện để theo đuổi những

https://tieulun.hopto.org

mục dích chính trị.

May mắn cho tôi, từ năm 1964 tới nay tôi đã lèo lái Đại học Vạn Hạnh tránh được mọi cơn giông tố chính trị. Tôi đã hạn chế nghiêm nhặt phạm vi hoạt động của tôi và của Viện Đại học vào trong lãnh vực giáo dục mà thôi. Dần dần, những người khác cũng ý thức rõ ràng và tán thành quan điểm và thái độ chính xác và đứng đắn của tôi. Rõ ràng vấn đề làm cho quần chúng hiểu được tầm quan trọng của nền độc lập và tự trị đại học là một vấn đề vô cùng khó khăn.

Xây dựng một Viện Đại Học giữa một trận chiến tàn khốc và trường kỳ, tự nó đã là một thử thách ghê gớm. Một giáo sư Tây phương có lần đã hỏi tôi tại sao chúng tôi bắt đầu xây dựng một Viện Đại học trong khi đất nước đang có chiến tranh. Tôi đã trả lời rằng chính vì chiến tranh mà Viện Đại Học mới được xây dựng. Chiến tranh là tàn phá và Đại học là kiến thiết. Chiến tranh có nghĩa là giết chóc và gieo rắc căm thù, Đại học có nghĩa là kính trọng sự sống và ban phát từ bi. Chiến tranh hạ thấp nhân phẩm, một Viện Đại học nâng cao tính cách thiêng liêng của mạng sống con người. Hơn nữa, một đại học chính là nơi đào tạo những lãnh tụ mà quốc gia sẽ cần tới mai sau. Những sinh viên ngày nay, những kẻ thừa kế một trận chiến tranh tàn phá triền miên, thì dễ có khuynh hướng bi quan và hành động vô kỷ luật. Sứ mệnh của Viện Đại học Vạn Hạnh là tiêm nhiễm cho sinh viên ý thức trách nhiệm và tinh thần phục vụ. Chúng tôi đã gặt hái được một vài thành quả. Thực là một kinh nghiệm vô cùng khích lệ, phấn khởi khi xây dựng một Viện Đại học chầm chậm từ hai bàn tay không và nhìn thấy Viện bắt đầu tràn ngập những sinh viên có can đảm, dám hy vọng và xây dựng tương lai, trong khi chung quanh họ, chỉ là chém giết

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

và tân phá tiếp tục không ngừng.

Nhưng một đại học không được giới hạn bởi không gian và thời gian, và Viện Đại học Vạn Hạnh không đặt mình ra ngoài thông lệ đó. Chúng tôi đang hết sức cố gắng để nâng Viện Đại Học Vạn Hạnh lên ngang hàng với truyền thống đại học cổ truyền và quốc tế mà bất cứ một học viện cao đẳng nào cũng phải kính trọng. Tinh thần Đại học không thể là tôn giáo hay chính trị. Nó phải là khát vọng không hạn chế của một tập thể sinh động, hợp thành những cá thể sáng tạo. Những cá thể này tham dự vào những hoạt động trí thức của đoàn thể mà vẫn giữ được cá tính sáng tạo của mình. Cá tính sáng tạo trở thành và chính là hiện thể của chân lý, tự do và nhân tính. Đó chính là lý do khiến tinh thần Đại học không được tách rời khỏi chân lý, tự do và nhân tính. Do vậy, một đại học phải vượt lên trên mọi chướng ngại của không gian và thời gian, mọi khác biệt của tôn giáo, chủng tộc và lãnh thổ. Viện Đại Học Vạn Hạnh dầu bé nhỏ, sơ khai, vẫn hy vọng hợp tác với những đại học Phật giáo khác, với những Viện Đại học ở Đông Nam Á Châu, và với những Viện Đại học trên toàn thế giới. Viện sẽ không bao giờ đi ngược lại sứ mệnh mà Viện đặt ra cho mình, là xây dựng hòa bình giữa các quốc gia, hòa đồng giữa các dân tộc, và nhân phẩm cho con người.

Đại Học Vạn Hạnh tuy mới ba tuổi, nhưng đã ghi được một vài tiến bộ đáng kể. Từ năm 1964 đến năm 1966, Viện Đại học Vạn Hạnh không có trường sở riêng và phải dùng trụ sở của hai chùa Pháp Hội và Xá Lợi. Ngày nay, Viện đã hoàn thành được trường sở chính. Những nhà phụ có thể sắp được xây cất thêm, và một

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

giảng đường sắp thành hình. Phân khoa Văn học, Phân khoa Khoa học Xã hội và một Trung tâm Ngôn ngữ đã được thêm vào Phân khoa Phật học chính. Tổng số sinh viên ghi danh của Viện bây giờ đã lên tới 2.000 người. Phân khoa Phật học dạy cả hai hệ thống Đại Thừa và Tiểu Thừa, và nghiên cứu tìm một tổng hợp giữa hai hệ thống trên. Tỷ giáo học đặt biệt được lưu tâm, so sánh với thuyết Hiện sinh, với khoa học, với những tôn giáo khác, với chủ nghĩa Cộng sản, vân vân.., nếu điều kiện cho phép.

Phân khoa Văn học cố gắng phát huy cho sinh viên rõ vẻ đẹp của nền văn hóa dân tộc, nhịp cầu nối kết mọi người dân Việt. Phân khoa cũng dạy cả văn hóa những nước khác với ý hướng tạo cho sinh viên một nền giáo dục phổ quát và giúp đỡ họ làm giàu nền văn hóa dân tộc. Phân khoa Khoa học Xã hội chia thành khoa học chính trị, kinh tế, xã hội, thương mại và nhân chủng học. Mục đích của phân khoa là làm cho sinh viên Việt Nam hiểu cơ cấu xã hội để họ có thể cải thiện và củng cố xã hội mai sau. Một số những cải tổ giáo dục đã được trù liệu cho phân khoa này, gồm có sự áp dụng phương pháp hội thảo nhấn mạnh đến mối liên hệ mật thiết giữa giáo sư và sinh viên. Mặc dầu hãy còn nhỏ bé, Đại Học Vạn Hạnh cố gắng bao gồm tất cả những phạm vi hoạt động của một trường đại học kiểu mẫu. Thư Viện Đại học chiếm gần trọn lầu 3 và 4 của tòa nhà. Đó là một trong số những thư viện lớn và tối tân nhất ở Việt Nam. Tầng dưới của thư viện gồm có phòng đọc sách, phòng đọc báo, phòng tham khảo, và phòng nghiên cứu dành riêng cho học giả. Phòng kệ sách là nơi làm việc của nhân viên thư viện ở tầng trên. Thư

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

viện có 250 chỗ ngồi cho sinh viên và 24 phòng nghiên cứu cho học giả.

Phòng tham khảo rất hành diện có nhiều bộ sách Bách khoa và Tự Điển của nhiều ngôn ngữ, gồm cả Sanskrit, Pali, Anh, Pháp, Đức, Nhật, Trung Hoa, vân vân. Tất cả Tam Tạng Kinh Điển quan trọng của Phật giáo đều có ở đây : Sanskrit, Pali, Trung Hoa, Nhật Bản, Miến Điện, Thái Lan (Thư viện mới thỉnh thêm bộ Tam Tạng Đại Hàn). Sách phân loại theo hai phân bộ. Phân bộ Phật học và phân bộ Thế học. Toàn bộ sách của thư viện bây giờ có vào khoảng 20.000 cuốn. Dụng cụ trang bị thư viện và sách phần lớn do cơ quan Văn Hóa Á Châu cung cấp. Cơ quan này giữ một vai trò quan trọng trong việc phát triển một thư viện tối tân cho Viện Đại học.

Một câu lạc bộ nhỏ được mở cạnh thư viện, nơi các giáo sư và sinh viên có thể giải khát và dùng vài món ăn chay nhẹ. Ấn quán Vạn Hạnh nằm dọc theo tòa nhà chính. Nhà in này ấn loát tất cả những ấn phẩm của Đại học, và phát hành hàng tháng một tờ tin tức bằng Việt ngữ và Anh ngữ, tập san *Tư Tưởng* và một số sách tu thư cần thiết.

Trên chóp đỉnh của tòa nhà là thiền viện gồm có một vườn thiền, tạo một bầu không khí thoải mái thanh tịnh giữa thành phố náo nhiệt ồn ào. Thiền viện là một nơi để huấn luyện tâm thức và phát triển trí tuệ. Thiền viện này tượng trưng cho sự cố gắng của chúng tôi áp dụng một phương pháp tu tập thiền định hoàn toàn tôn giáo của đạo Phật vào trong việc huấn luyện tâm thức và trí tuệ cho cả giáo sư lẫn sinh viên.

Ba năm trôi qua với một vài thành quả đáng kể, nhưng

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

còn nhiều tiến triển khác cần phải viên thành. Chúng tôi tin tưởng ở giá trị thiêng liêng của giáo dục, chúng tôi tin cậy ở tinh thần và lòng phục vụ của giáo sư và tuổi trẻ ; chúng tôi trông đợi ở thiện tâm và lòng thông cảm của thân hữu và đồng nghiệp, ở trong và ngoài nước. Con đường đi trong quá khứ đã nhiều gian truân, vất vả. Con đường khởi từ hiện tại cũng không mong đợi được bằng phẳng hơn. Nhưng người ta đã nói rằng ở đâu có đời sống, ở đấy có hy vọng. Riêng chúng tôi, chúng tôi biết rằng ở đâu có giáo dục, ở đấy có hy vọng cho tuổi trẻ, cho xứ sở, và cho tương lai của chúng ta.

---

* *Nguyên tác bài trên bằng Anh Ngữ, bản dịch Việt Ngữ của Chơn Pháp.*

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

# LÀM THẾ NÀO CHÚNG TA CÓ THỂ PHỤNG SỰ

## CHO SỰ HÒA ĐIỆU GIỮA NHỮNG NỀN VĂN HÓA ĐÔNG PHƯƠNG VÀ TÂY PHƯƠNG ĐỂ CUNG HIẾN NỀN HÒA BÌNH THỰC THỤ CHO NHÂN LOẠI ?

### I. NHỮNG ÀN Ý CỦA CÂU HỎI

Trong ba ngày họp mặt nơi đây, tại một đại học đường tôn quí của thủ đô Triều Tiên, chúng ta đều hướng tất cả nỗ lực để trình bày và giải đáp ba câu hỏi trọng đại. Câu hỏi quan trọng nhất trong ba câu hỏi được đặt ra trong buổi hội thảo chính là câu hỏi thứ nhất :

— How can we work for the harmony of the cultures of the East and West, in order to provide for real peace ?

(Làm thế nào chúng ta có thể phụng sự cho sự hòa điệu giữa những nền văn hóa Đông phương và Tây phương để cung hiến nền hòa bình thực thụ ?)

Trước một câu hỏi như trên, tất nhiên mỗi

https://tieulun.hopto.org

người sẽ trả lời mỗi cách, tùy theo kinh nghiệm và bối cảnh văn hóa của mình. Nhưng nói đến hội nghị và hội thảo có nghĩa là nói đến sự *nhất trí* của tất cả những nỗ lực đa dạng để hướng đến một sự giải quyết tập thể về một vấn đề phức tạp. Nói khác đi có nghĩa là tất cả chúng ta đều cùng nhau cố gắng mang tới một sự giải quyết trong tinh thần tương phùng. Chữ La Tinh *conferentia* có nghĩa là « cùng nhau » (*< com —*) mà « mang tới » (*+ ferre*). Hôm nay, chúng ta cùng nhau mang tới những gì ? Tất nhiên chúng ta cùng nhau mang tới sự *tương phùng*, *sự gặp gỡ* giữa những lập trường khác biệt mâu thuẫn. Chúng ta đã *gặp gỡ* nhau trước một câu hỏi quan trọng nhất ; đó là câu hỏi về khả tính của sự hòa điệu giữa những nền văn hóa Đông phương và Tây phương.

Trước khi đặt vấn đề về khả tính của sự hòa điệu giữa những nền văn hóa khác nhau, chúng ta cần phải làm sáng tỏ khả tính của sự hòa điệu giữa những lý hội khác nhau của chúng ta trước ý nghĩa của chính câu hỏi. Chúng ta phải cần trình bày ý nghĩa của câu hỏi một cách minh bạch, muốn thế, chúng ta cần vạch ra những ẩn ý sâu kín nằm trong câu hỏi. Chỉ khi nào những ẩn ý tiềm tàng trong câu hỏi được phơi trần ra rõ ràng thì chúng ta mới có thể đạt tới sự hòa điệu chính yếu đầu tiên trong sự lãnh hội nhất trí về ý nghĩa minh bạch của chính câu hỏi. Từ sự hòa điệu chính yếu trước ý nghĩa của câu hỏi, chúng ta mới mong đi tới sự hòa điệu chính yếu trong ý nghĩa của câu trả lời. Từ sự hòa điệu chính yếu trong ý nghĩa của câu trả lời thì

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

chúng ta mới mong đi tới sự hòa điệu căn bản giữa nền văn hóa Đông phương và Tây phương. Nếu không có sự hòa điệu giữa những câu trả lời ngay nơi hội nghị này thì làm gì mong có được sự hòa điệu giữa những nền văn hóa Đông phương và Tây phương? Khi không có sự hòa điệu cụ thể giữa những người đối thoại *ở đây và bây giờ* (hic et nunc) ngay giờ phút này, nơi hội nghị này mà nói đến sự hòa điệu trừu tượng giữa những nền văn hóa trừu tượng kia thì chỉ là lý luận viển vong và vô nghĩa: nghĩa là người ta chỉ đi đến đây để *nói*, rồi người ta lại trở về và mọi sự dường như đều được giải quyết bằng một chuỗi diễn thuyết ý vị, nhưng thực sự chẳng có giải quyết nào cả tận căn để, tận nền tảng, tận gốc, thực sự *người ta cũng vẫn chẳng giải quyết gì cả*. Nói cho rõ ràng hơn, điều quan trọng không phải là đưa ra một câu trả lời hợp lý, hợp lẽ, mà điều quan trọng nhất phải là *hiểu cách đặt câu hỏi* khi chúng ta hiểu được cách đặt câu hỏi thì chúng ta đã có sẵn câu trả lời rồi, vì cách đặt câu hỏi đã ấn định, qui định nội dung của câu trả lời. Muốn hiểu thể cách đặt câu hỏi, chúng ta phải vạch ra những ẩn ý tiềm mặc chứa đựng trong chính câu hỏi. Vạch ra những ẩn ý của câu hỏi có nghĩa là ý thức rõ ràng về những tiến trình ngôn ngữ học trong sự trao đổi thông đạt của con người.

Nói như nhà bác ngữ học, Benjamin Lee Whorf: «Bất cứ khi nào người ta đạt tới được sự hòa điệu hay hòa đồng thì chỉ đạt tới sự hòa thuận này bằng *những tiến trình ngôn ngữ học* mà thôi, nếu không thế thì không đạt tới sự hòa thuận được trong nhân sự» (Whenever agreement or assent is arrived at in human affairs..this agreement is reached by linguis-

https://tieulun.hopto.org

tic processes, or else it is not reached) (cf. Whorf, Benjamin Lee *Language, Thought and Reality: Selected Writings of B.L. Whorf*; edited by John B.Carroll. New York; John Wiley, 1956). Câu văn của nhà thông thái Benjamin Lee Whorf mà chúng ta vừa trích dẫn là một câu văn quan trọng, vì câu văn ấy chẳng những đặt ra nguyên tắc căn bản để đạt tới sự hòa điệu của hội nghị này mà còn là một trong những nguyên tắc quan trọng nhất để phụng sự cho sự hòa điệu giữa những nền văn hóa Đông phương và Tây phương để cung hiến nền hòa bình thực thụ cho nhân loại. Thế mà chúng tôi đã trả lời ngay từ bước đầu: muốn phụng sự cho sự hòa điệu giữa những nền văn hóa Đông phương và Tây phương để cung hiến cho nền hòa bình thực thụ, *chúng ta cần phải ngay bước đầu đạt tới sự hòa điệu, hòa thuận bằng những tiến trình ngôn ngữ học*. Câu trả lời đầu tiên của chúng tôi là bắt đầu với khoa học Siêu Ngôn Ngữ Học (Meta-linguistics) của Benjamin Lee Whorf, nhưng theo nhịp tiến diễn của buổi thuyết trình của chúng tôi, chúng tôi sẽ lần hồi đi tới một sự giải đáp tối hậu có tính cách toàn diện và sự giải đáp toàn diện này sẽ là vượt qua luôn cả khoa siêu ngôn ngữ học. Sở dĩ chúng tôi đã nhắc tới tên của nhà bác học Benjamin Lee Whorf ngay phần mở đầu này là vì chúng tôi muốn nhấn mạnh đến sự ảnh hưởng của ngôn ngữ đối với tư tưởng, mà ở khắp thế giới hiện nay, nhất là ở thế giới trí thức Anh Mỹ, không ai còn lạ gì với những lý thuyết của Benjamin Lee Whorf và Alfred Korzybski đối với cơ cấu của ngôn ngữ và ảnh hưởng quan trọng của cơ cấu ngôn ngữ đối với sinh hoạt văn hóa của con người thời đại, trong những buổi hội nghị quan trọng như hội nghị hôm nay, chúng ta không thể

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

nào bỏ qua những cống hiến quan trọng của những học giả như Stuart Chase và S.I. Hayakawa, những người đã áp dụng những lý thuyết Korzybski-Whorf để giải quyết những vấn đề quan trọng của chính trị, thế giới, xã hội, tư tưởng và hành động (cf. Stuart Chase, *Roads to Agreement*, New York : Harper, 1951 ; Stuart Chase, *Power of Words* New York : Harcourt, 1954 ; S.I Hayakawa, *Language in Thought and Action*, New York : Harcourt, 1949). Ở trên chúng tôi đã trình bày : muốn phụng sự cho sự hòa điệu giữa những nền văn hóa Đông phương và Tây phương để cung hiến một nền hòa bình thực thụ, chúng ta cần phải trước tiên đạt tới sự hòa điệu, hòa thuận bằng những tiến trình ngôn ngữ học, hiểu theo nghĩa siêu ngôn ngữ học (Meta-linguistics) của Benjamin Lee Whorf. Hội nghị chính là môi trường để cụ thể hóa, để thể hiện sự hòa đồng bằng đường lối của những tiến trình ngôn ngữ học. Chỉ có sự hòa đồng này mới là nền tảng cho tất cả những sự hòa đồng khác trong mọi lãnh vực, mọi sinh hoạt của con người. Sự hòa đồng giữa những nền văn hóa khác nhau chỉ có thể thực hiện là khi nào chúng ta đã thực hiện sự hòa đồng giữa những tiến trình ngôn ngữ học. Văn hóa là toàn thể hệ thống biểu tượng của một truyền thống, và tiến trình ngôn ngữ học (linguistic process) theo nghĩa của B.L. Whorf chính là tiến trình biểu tượng (symbolic process) theo nghĩa của S.I. Hayakawa : Sự tựu thành của văn hóa con người xuất phát từ sự tựu thành của con người nơi việc sử dụng những biểu tượng (Alfred Korzybski : Man's achievements rest upon the use of symbols). Do đó, câu hỏi thứ nhất của hội nghị nêu ra đã mang *ẩn ý thứ nhất* như vậy :

https://tieulun.hopto.org

— Làm thế nào chúng ta có thể phụng sự cho sự hòa điệu giữa những tiến trình biểu tượng Đông phương và Tây phương để cung hiến nền hòa bình thực thụ?
(How can we work for the harmony of the symbolic processes of the East and West, in order to provide for real peace?)

Từ ẩn ý thứ nhất này, chúng ta tiến tới ẩn ý thứ hai:

—Tiến trình biểu tượng của Đông phương là thế nào? Đặc tính của tiến trình biểu tượng Đông phương là gì?

Từ ẩn ý thứ hai, chúng ta tiến tới ẩn ý thứ ba:

—Sự khác nhau giữa tiến trình biểu tượng của Đông phương và tiến trình biểu tượng của Tây phương là thế nào?

Từ ẩn ý thứ ba, chúng ta tiến tới ẩn ý thứ tư:

—Làm thế nào chúng ta có thể phụng sự cho sự hòa điệu giữa những tiến trình biểu tượng Đông phương và Tây phương để cung hiến cho nền hòa bình thực thụ, khi mà chúng ta bị nô lệ vào tiến trình biểu tượng Tây phương ngay trong lối đặt vấn đề và lối giải quyết vấn đề?

Ẩn ý thứ tư này mở ra ẩn ý thứ năm:

—Tất cả những tiến trình biểu tượng của Tây phương đều bị qui định trong chiều hướng nhị phân mà Korzybski gọi là «two-valued orientation» xuất phát từ qui luật luận lý của Aristotle (như luật đồng nhất, «law of identity», luật khử tam, «law of the excluded middle», luật bất mâu thuẫn, «law of non-contradiction»)

Chính khuynh hướng nhị phân (two-valued orientation)

HUE QUANG
https://tieulun.hopto.org

đã qui định câu hỏi thứ nhất nêu ra trong hội nghị, vì câu hỏi này nêu lên hai giá trị mâu thuẫn, tức là Đông phương và Tây phương. Tất cả mọi sự tranh luận, tất cả mọi hội nghị đều đi đến chỗ bế tắc, vì mọi người đều bị qui định bởi khuynh hướng nhị phân (two-valued orientation) ; khuynh hướng này được phát biểu rõ rệt nhất trong thái độ của người chủ trương. "những kẻ nào không theo chúng tôi thì có nghĩa là chống đối chúng tôi" (Those who are not with us are against us). Văn hóa cổ điển Tây phương đã được đặt nền tảng trên khuynh hướng nhị phân xuất phát từ văn minh Hy Lạp kể từ Socrates đến Plato và Aristotle. Khoa học Tây phương cũng xuất phát từ luận lý học nhị trị (two-valued logic), nhưng những khám phá mới mẻ nhất của toán học và vật lý học hiện nay thì luận lý học nhị trị (two valued logic) chỉ là một trong nhiều hệ thống của luận lý học vô hạn trị giá (infinitevalued logic); Korzybski, D.L Whorf, Stuart Chase và S. I. Hayakawa là những nhà thông thái, học giả và giáo sư thừa hưởng sản phẩm của văn hóa Tây phương cho nên khi họ thấy sự nguy hiểm của khuynh hướng nhị phân (two-valued orientation) trong sinh hoạt tinh thần và vật chất của con người hiện đại, tức là những con người tiếp thụ sản phẩm văn minh Hy Lạp (nhất là chịu ảnh hưởng gián tiếp hay trực tiếp của Aristotle) thì họ liền chủ trương thay thế khuynh hướng nhị phân (two valued orientation") bằng khuynh hướng đa phân tức là ("the multi-valued orientation") hoặc khuynh hướng vô hạn trị phân của khoa học hiện đại ("the infinite valued orientation of modern science"). Họ

https://tieulun.hopto.org

cho rằng chỉ có khuynh hướng đa phân hay vô hạn phân trị mới đem đến sự điều hòa, hòa thuận hoặc sự trật tự quân bình của con người hiện đại.

Ở trên, chúng tôi đã nói đến đề nghị vượt qua siêu ngôn ngữ học của B.L. Whorf : vượt qua «*siêu ngôn ngữ học*» của B. L. Whorf là đồng thời vượt qua luôn «nghĩa thể học tổng quát» (General Semantics) của Korzybski, Stuart Chase và S. I. Hayakawa, đồng thời vượt qua tất cả chiều hướng luận lý học vô hạn trị phân (the infinite-valued logic) của khoa học hiện đại. Chúng tôi nghĩ rằng muốn thể hiện sự hòa điệu giữa những nền văn hóa Đông phương và Tây phương để cung hiến nền hòa bình thực thụ cho nhân loại thì *chúng ta phải đứng ngoài mọi sự đánh giá về thực tại* vì dù là khuynh hướng nhị phân (two-valued orientation) hay khuynh hướng đa phân (multi-valued orientation) hay khuynh hướng vô hạn phân (the infinite-valued orientation), tất cả mọi khuynh hướng này đều xuất phát từ thể điệu đặc biệt của văn hóa Tây phương: biến đổi hiện thể thành một đối thể thuần túy, nghĩa là nói như Heidegger: không để cho hiện thể được *là* hiện tính mà lại đánh giá, biến hiện thể trở thành đối thể của sự dụng hành. Bản chất của văn hóa Tây phương là đánh giá thực tại, mà đánh giá thực tại thì biến thực tại trở thành đối tượng, biến thành vật thể (object) và khi thực tại (the real) bị biến thành vật thể (object) thì sự điều hòa đã bị đánh mất và sự mâu thuẫn xung đột lại xuất hiện, vì sự xung đột tương tranh đã xảy ra những giá trị, giữa những sự đánh giá khác nhau. Bản chất của văn hóa Đông phương là sự hòa điệu vì đạo lý Đông phương không đánh giá thực tại. Đạo lý Duy thức

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

(Yogācāra), Đạo lý Vedānta, Đạo lý Khổng tử và Lão tử và tất cả những đạo lý chính yếu của Á đông đều phủ nhận sự nhị phân (duality) của thực tại ở lộ trình giải thoát tối hậu; triệt để hơn hết là đạo lý Trung quán (Mādhyamika) của Phật giáo lại phủ nhận tất cả tính cách nhị biên (duality) của mọi quan điểm (views); đối với nguyệt xứng (Candrakīrti), môn đệ trung thành của ngài Long thọ (Nāgārjuna) thì «*Thực tại là sự im lặng toàn triệt của lý trí*» (the real is the utter silence of Reason, cf. Mādhyamikakavṛtri, Bib. Bud. IV, p. 57, : «*paramār thohy āryāṇām tūṣṇīmbhāva eva*»). Bản chất của lý trí là đánh giá, sự đánh giá, dù là đánh giá một cách xây dựng tích cực, cũng chỉ là có tính cách chủ quan hóa (cf. Heidegger : «*Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung*»). Đặc tính của tiến trình biểu tượng của Tây phương là có khuynh hướng nhị phân, đa phân và vô biên phân còn đặc tính của tiến trình biểu tượng của Đông phương là có khuynh hướng «siêu giá, ly lưỡng biên» (non-dual orientation), hoặc «vô phân» (non-valued orientation). Sự bất hòa điệu giữa những nền văn hóa xuất phát từ khuynh hướng nhị phân của tinh thần nhị biên (duality), bản chất của tiến trình ngôn ngữ và của tiến trình lý trí : chính khuynh hướng nhị biên là nguyên nhân của chiến tranh hiện nay ở thế giới, tức là chủ trương của tinh thần nhị phân thu gọn trong câu : «những kẻ nào không theo chúng tôi thì có nghĩa là chống đối chúng tôi». Hòa bình thực thụ chỉ xuất hiện khi nào chúng ta thực hiện được sự hòa

https://tieulun.hopto.org

diệu trong tâm thức, sự hòa diệu này chỉ có thể thực hiện khi nào chúng ta không còn đánh giá thực tại ; dù đánh giá tiêu cực hay đánh giá tích cực đều nguy hiểm, vì chúng ta đã chủ quan hóa Thực Tại, dù khuynh hướng nhị giá hay khuynh hướng đa phân cũng đều không thể đưa con người đạt tới sự hòa diệu thực sự, không thể đưa đến nền hòa bình thực thụ. Chỉ có một khuynh hướng thực sự đưa đến sự hòe điệu, đưa đến hòa bình thực thụ đó là khuynh hướng ly lưỡng biên (non-dual orienation) của tiến trình biểu tượng (the symbolic process) trong bản chất văn hóa Đông phương.

## II.— ĐẶT LẠI CÂU HỎI

Sau khi đã nêu ra những ẩn ý trong câu hỏi, chúng tôi xin đặt lại câu hỏi thứ nhất của hội nghị :

— Làm thế nào chúng ta có thể phụng sự cho sự hòa điệu giữa những nền văn hóa Đông phương và Tây phương để cung hiến nền hòa bình thực thụ cho nhân loại ?

Câu hỏi trên đã tự mở bày ra khuynh hướng nhị phân ngay trong tiền đề của chính nó (in its pre-supposition). Bản tính của văn hóa Đông phương là hòa điệu, còn bản thể của văn hóa Tây phương là tương tranh mâu thuẫn, hiểu theo nghĩa tính luận (ontological meaning) của Héraclite về «polemos». Do đó, chúng ta phải đặt lại câu hỏi :

— Làm thế nào chúng ta có thể phụng sự cho việc qui hướng tính cách tương tranh mâu thuẫn của văn hóa Tây phương trên con đường đi về sự hòa diệu của văn hóa Đông phương ?

https://tieulun.hopto.org

Nói một cách đơn giản hơn :

— Làm thế nào chúng ta có thể phụng sự cho việc đưa chiến tranh đến sự hòa bình thực thụ ?

Luận điệu của chính trị quốc tế hiện nay là dùng chiến tranh để đưa đến hòa bình, nhưng có thể nào đạt tới điều mà mình cả hủy diệt ngay từ bước đầu ?

Nói khác đi, làm thế nào chúng ta có thể đạt tới sự hòa điệu, tức là khuynh hướng ly lưỡng biên (non dual orientation) khi chúng ta vẫn còn bị lệ thuộc vào khuynh hướng nhị biên trong chính tiền đề (presupposition) của câu hỏi ? Chúng ta chỉ phân biệt Đông phương và Tây phương khi chúng ta đã đánh mất sự hòa điệu. Sự hòa điệu chỉ nằm tại nguồn ; nơi suối nguồn, Đông phương và Tây phương không còn khác nhau, cả hai chỉ là một. Và con đường hướng về Suối Nguồn duy nhất này chính là con đường «anālvayaśūnya» của Prajñā, mà Prajñā, chính là sự im lặng toàn triệt của tất cả mọi câu hỏi, (vì tất cả câu hỏi) đều bị qui định trong cơ cấu của ngôn ngữ, mà cơ cấu của mọi ngôn ngữ đều bị qui hướng trong con đường nhị phân hoặc đa phân. Trong tư tưởng Phật giáo của Nāgārjuna thì Prajñā chính là Sūnyatā mà Sūnyatā có nghĩa là «phi nhị tướng, ly lưỡng biên » tức là «không tướng » (lakṣaṇaśūnyatā) hoặc « không tự tướng » (svalakṣaṇaśūnyatā).

Chúng tôi muốn kết luận bằng một câu kệ của Long Thọ (Nāgārjuna) trong *Mādhyamikakārikās* (Bib. Budd.IV):

*Tất cả đều hoà điệu đối với kẻ nào hoà điệu với Không Tính.*
*Tất cả đều bất hoà điệu đối với kẻ nào không hoà điệu với Không Tính*

https://tieulun.hopto.org

Sarvaṁ ca yujyate tasya, śūnyatā yasya yujyate;
Sarvaṁ na yujyate tasya śūnyaṁ yasya nayujyate

(MK. XXIV, 14)

(All is harmony indeed for him who to Śūnyatā conforms.
All is not harmonious for him who conforms not to śūnyatā)

---

Thuyết trình của T.T. Thích Minh Châu hội thảo vào những ngày 18—20 tháng 6 tại Hội Nghị liên Viện Trường Thế Giới tại Đại Học Hàn Thành, Đại Hàn.

https://tieulun.hopto.org

# THỜI GIAN QUA KANT HEGEL và HUSSERL

**Na hi svalpīyaso'pi vastvamśasya kasyacid anvayo'sti Kamalasila**
*(Không mảy may liên tục trong mảy may vết tích của bất cứ mảy may gì)*

## 1.— Ý NIỆM NGHỊCH LÝ

Không ai thấy được thời gian cũng như không ai nghe được không gian. Các giác quan của chúng ta, những cửa sổ độc nhất của cá thể, chỉ cảm nhận được công năng dưới hình thức ánh sáng, chuyển động của vật thể mà thôi. Chúng ta ý thức được không gian và thời gian là qua trung gian những cảm nhận nói trên, hay nói một cách khác, chính những cảm nhận ấy tạo ra cho chúng ta những ý niệm về không gian và thời gian. Ý niệm về không gian và thời gian, không như những ý niệm khác *có thể không qua trung gian tri thức* mà vẫn « có » được. Đó là những ý niệm *tiền nghiệm tổng hợp* hết sức *nghịch lý*:

https://tieulun.hopto.org

*1— tiền nghiệm* / vì tin chắc là đúng mà không thể nào thí nghiệm kiểm chứng được. Muốn kiểm chứng chúng ta phải có phép xóa bỏ không gian hay chận đứng thời gian chẳng hạn. *2— tổng hợp* / vì không có gì bao gồm được thời gian hay không gian. Ngược lại, chính thời gian và không gian lại là bao hàm tất cả ý niệm và sự vật.
*3— nghịch lý* vì trong luận lý học chỉ có phán đoán *phân tích tiền nghiệm* hay phán đoán *tổng hợp hậu nghiệm* mà thôi. Trong phán đoán trên, chủ từ bao hàm thuộc từ, không đem thêm gì mới lạ, tất cả đều tùy thuộc một cách tiền nghiệm trong sự định nghĩa ký hiệu tượng trưng. Trong phán đoán sau, thuộc từ đem thêm ý mới cho chủ từ mà chúng ta phải thí nghiệm mới biết đúng sai, biết một cách hậu nghiệm.

Tính cách phản lý của không gian và thời gian đã làm cho thánh Augustin ngao ngán trong Confession XI2 «Thời gian là gì ? Khi nào ai hỏi đến thì tôi biết ; nhưng đến lúc trả lời cắt nghĩa thì tôi hết biết». Heidegger viết bộ «Thể tính và thời gian tính» chỉ xong có đoạn đầu mà thôi. Đoạn sau về thời gian tính không bao giờ xong được, vì Heidegger không muốn tự phản mình.

Thời gian và không gian không phải để mà biết và trả lời, lại càng không phải để đem dạy ở nhà trường ngoại trừ chúng ta dùng nó như những biến số khác trong phạm vi toán lý, cộng trừ nhân chia thêm bớt tự do qua trung gian tri thức và gọi nó là «T», thời gian duy lý.

Muốn thấu triệt không gian và thời gian chúng ta phải ở trong trạng thái « cô đơn » mới chiêm ngưỡng được vô biên của không gian và sống động sáng tác với thời gian nghịch lý này.

https://tieulun.hopto.org

## 2.— TRẠNG THÁI CÔ ĐƠN.

Trước hết, trạng thái cô đơn không phải trạng thái tuyệt vọng, thất vọng, hay bị bỏ rơi, lạc loài, đau khổ. Trạng thái ấy không cô đơn tí nào vì chúng ta chỉ cần có một trò chơi thích hợp hay giải trí hấp dẫn là khuây sầu giải muộn ngay. Văn minh giật gân ngày nay kiếm đủ mọi cách để tạo thêm tình trạng cô đơn «hợp lý» này. Đó là cô đơn đi đến tự tử của vô hy vọng, của chán nản, của đời sống thị thành cuồng nhiệt xa hoa vật chất. Một đời sống không bao giờ thấy đồng quê hương lúa, không bao giờ chiêm ngưỡng thời gian và không gian. Thời gian của họ là cái đồng hồ: chỉ biết ngày là 24 tiếng xếp theo thứ tự, dậy, ăn, làm, ăn, làm, ăn, đọc báo, ngủ. Không gian họ cũng là cái đồng hồ: thay đổi giờ tùy theo kinh tuyến máy bay vượt qua. Trạng thái cô đơn thuần túy, theo Krishnamurti rất là khó, khó vì tâm hồn hay trí óc chúng ta luôn luôn bị ngăn cản bởi cô đơn, luôn luôn quay mặt không dám nhìn thực tại, một thực tại thường thường nghịch lý hơn là hợp lý. Cô đơn thật là lạ lùng: đó là cảm thức mình rỗng không, không có gì cả, hết sức vô thường, vô thủy hoàn toàn» (The first and last freedom, Krishnamurti).

Tránh rỗng không bằng cách suy tư về vô biên cũng chỉ là chạy trốn cô đơn. Martin Buber, trong *Le problème de l'homme* cho rằng: «Nhưng cái vô biên ấy vẫn còn nằm trong tư tưởng; chưa phải là vô biên chiêm ngưỡng hay vô biên sống động. Con người chưa kiếm lại được cô đơn; chưa học lại được cách đặt câu hỏi về con người cô đơn».

Trong lịch sử nhân loại một số nhân vật lạ lùng đã cô đơn bằng cả cuộc đời, đã để lại cho chúng ta một vài kinh nghiệm nội tâm bất hủ: Đó là Bruno Giordano, tu sĩ tiên

https://tieulun.hopto.org

phong cho Teilhard de Chardin với thuyết tâm linh phân tán (psychisme diffus) trong mọi vật thể. Ông đã chiếm ngưỡng thời gian và không gian trong tập thơ: Vi trần, vô thể và vô biên (De Minimo, de Monade, de Immenso) và tập song luận về siêu hình và đức lý. Bruno hăng say với cô đơn, sung sướng với đơn độc, bất chấp cực hình, hoàn toàn nghịch lý với tập thơ cuồng hứng anh hùng (Les fureurs héroiques). Lòng tin tưởng sắt đá vào Chân lý phi tưởng này đã đến với Pascal với một câu hỏi cô đơn cùng độ, sáng suốt cùng độ: «Người là gì ở giữa vô biên?» và câu nói cuối cùng lúc lâm chung «Tin chắc, tin chắc, lửa». Trạng thái cô đơn không thất vọng này kế tiếp với Schopenhauer mà người ta gán cho ông là bi quan một cách sai lầm! Cô đơn, theo ông là phần của những tâm hồn cao thượng; họ sống trong cô đơn như cá trong nước» (Aphorismes sur la sagesse). Ông cho rằng «không thương, không ghét là phân nửa khôn ngoan nhân loại, không nói không tin là phân nửa kia. Nhưng không gì thích thú hơn là quay lưng không biết đến một thế giới đòi hỏi một khôn ngoan như vậy». Ông quan niệm thiên tài như khả năng chiếm ngưỡng «Ý», nghĩa là thưởng thức được thế giới như ý chí và như biểu tượng. Biểu tượng là thế giới của ba hình thức (formes) của khách thể (objet) do chủ thể (sujet) tạo ra: đó là không gian, thời gian và túc lý (principe de la raison suffisante). Thiên tài chỉ sống trong cô đơn và chỉ có thiên tài mới thấu triệt tính chất giả tạo của không gian, thời gian và túc lý (luật nhân quả).

Môn đệ tinh thần của Schopenhauer là Nietzsche, một ý chí sống động, một tâm hồn cô đơn cùng cực đã thấy sự giải thoát trong cô đơn: Nhưng, thử hỏi tại sao cô đơn ấy lại không phải là tự do thật sự? Phải chăng cô đơn ấy chỉ biểu lộ một ý muốn truyền cảm sáng suốt hơn mà thôi?

Zarathoustra cần gặp những bàn tay thân thiết ; và uy quyền của mặt trời sẽ còn gì nếu không có gì để mà soi sáng ? » (Ainsi parlait Zarathcustra), «tại sao không dám thử thách với cô đơn và số phận bi đát nếu đó là thực thể của người ?» (être authentique de l'homme) (Par delà le Bien et le Mal). Thực thể cô đơn ấy là thực thể ở «Sáu ngàn trượng vượt quá nhân loại và thời gian » (Oeuvres posthumes) với ý niệm «sự trở về vĩnh cửu » (Le retour éternel). Theo ông chính nhờ sự trở về vĩnh cửu mà ta chế ngự được thời gian cũng như không gian, tổng hợp lại bằng một trực giác duy nhất và do đó, đạt được Vĩnh cửu. Trực giác ấy xuất hiện như « Công thức tối thượng của khẳng định» (la formule suprême de l'affirmation). Sự trở về vĩnh cửu là một ý niệm nghịch lý thường gặp trong các tôn giáo như luật luân hồi hằng hà sa số kiếp, luật biến hành vô chung (l'incessant devenir) tượng trưng bằng rắn cuộn tròn. Ta có thể hình dung Vĩnh cửu dưới hai hình thức : một niên vận (cycle) vô biên và một khoảng khắc (instant) sáng tác. Ở giữa hai hình thức ấy, tri thức chúng ta chấn động (vibrer) không ngừng. Sự trở về vĩnh cửu the Nietzsche là sự gặp gỡ giữa vũ cơ giới luận và học thuyết Platon (La volonté de puissance), hai tư tưởng hoàn toàn đối lập. Chúng ta có thể hiểu sự trở về vĩnh cửu như một tổng hợp bằng trực giác thuyết luân hồi tuyệt vọng với ý niệm hồi sinh Bản lai diện mục, như thuyết vô nhị không phân hai Địa ngục với Thiên đàng, trong Đại thừa Phật giáo. Tính cách rùng rợn của lửa địa ngục, của luân hồi sinh tử, không còn : trong quyển «Trí thức vui» (Le gai savoir), Nietzsche viết: «kiếp sống mà anh đã trải qua, anh phải sống lại lần nữa và vô số kiếp nữa... và tất cả theo một trật tự, một kế tiếp cố định. Hạt cát thời gian vĩnh cửu của sinh tồn rớt trở lại lần nữa và anh cùng với nó hạt bụi trong những hạt bụi ».

Với Kierkegaard không những Địa ngục Thiên đàng là

https://tieulun.hopto.org

một mà Địa ngục lại là phương tiện giải thoát. Địa ngục là nỗi niềm xao xuyến tâm hồn (angoisse) do tội lỗi tạo ra. Sự xao xuyến ấy lại là khả năng để đạt tự do, ta xao xuyến vì ta chóng mặt trước tự do. Đó là một ý niệm táo bạo. Lần đầu tiên trong Thiên chúa giáo Kierkegaard cả gan « kết nối thuyết xao xuyến tâm hồn với thuyết con người cô đơn tuyệt đối trước Thượng đế kèm với sự bi đát của cuộc đời. Ông thấy trong khoảnh khắc sự tổng hợp giữa thời gian và vĩnh cửu » (lời của I.M. Bochenski trong La philosophie contemporaine de l'Europe).

Triết học hiện sinh là triết học của cô đơn, của con người cô độc, của tâm thức âm u, của bóng tối một mình của hoang vu hẻo lánh. Trạng thái cô đơn đã đến với Dostoievski cùng những nhân vật như chàng khờ (l'Idiot) tách rời khỏi gia đình sống đam mê và như Raskolnikov biến thành xa lạ với xã hội. Cái cô đơn căn bản đã đến với Heidegger dưới hình thức bỏ rơi (abandon, Geworfenheit). Cái cô đơn tuyệt đối đã đến với cậu bé Rimbaud với câu : « Ôi hành động, diều yêu dấu của trần gian » (Saison en Enfer). Rimbaud từ khước cái hành động trống rỗng này và đi kiếm im lặng của cô đơn kể từ năm mười chín tuổi.

Nói đến cô đơn là phải nói đến Thomas Wolfe và Kafka. Họ không ở trong tình trạng cô đơn mà lại chính ngay là cô đơn. Phải học tập «Người cô đơn của Thượng đế» (God's lonely man) của Wolfe mới thấu triệt cái cô đơn đầy hạnh phúc, đầy sáng tác, đầy tình thương, của Job, kẻ bị thế gian bỏ rơi, từ chối, lạc loài, bơ vơ. Phải đọc chuyện «Hóa thân» (la Métamorphose) của Kafka mới thấy cảnh cô đơn khủng khiếp của Gregor Samsa khi chàng « thức giấc và nhận thấy mình biến thành côn trùng ghê tởm». Nỗi cô đơn đầy đọa của cái thể nửa người nửa ngợm này đem đến giải thoát trong hư vô bằng tình thương : Trước khi chết, Gregor Samsa

nghĩ đến gia đình với lòng bâng khuâng thương mến. Gregor Samsa, người trong chuyện đã thực sự biến thành Hàn mặc Tử người thi sĩ đau khổ nhất Việt Nam. Tình thương đã đến với cô đơn trong :

*Sao triều mến thương yêu cầu vắng cả ?*
*Trơ vơ buồn không biết kêu ai !*

Thời gian và không gian đã đến với cô đơn trong :

*Mây chết đuối ở dòng sông vắng lặng.*
*Trôi thấy về xa tận cõi vô biên.*

Biết chiêm ngưỡng vô biên của không gian và biết thưởng thức sáng tác với thời gian, là biết chiêm ngưỡng Ý người theo danh từ Schopenhauer. Muốn vậy cần phải có khả năng siêu việt mà Schopenhauer gọi là thiên tài (génie). Tính chất siêu việt này quá sức chịu dựng, nên thiên tài thường bị tàn phá vì lo lắng vô biên. Schopenhauer đã tiên đoán trường hợp « điên » thiên tài của Nietzsche và của Hàn mặc Tử với tập Thơ điên bất hủ.

Cái khôn thế gian sống với tình trạng an ninh, bảo đảm, sản phẩm lý trí. Cái điên thiên tài sống với trạng thái bất an, xao xuyến mà Alan W. Watts gọi là « Sự khôn ngoan của trạng thái bất an » (The wisdom of insecurity) với tác phẩm trên tái bản cả chục lần kể từ 1951. Phải đọc tác phẩm đượm sắc thái Thiền này mới có thể thấu triệt cái huyền diệu của nỗi niềm cô độc, của nỗi lòng thồn thức không duyên cớ, của bâng khuâng dây mâu thuẫn, của Ý nhạc, Ý tình, Ý người, của không gian, của thời gian và tất cả mọi gì phản ý trong trời đất. Thương không đối thể, Chờ không đối tượng, Hy vọng không tương lai là cái Không Trung quán, cái hư vô của Schopenhauer, cái vô vi Lão giáo. Cái trở về vĩnh cửu của Nietzsche vậy.

https://tieulun.hopto.org

Thực tại không thể đo lường bằng lý trí, không thể đặt tên mà chỉ biểu lộ khi nào trí óc ta hoàn toàn tự do và yên lặng: đó là giây phút sáng tác. Trạng thái sáng tạo không phải trạng thái đam mê có đối tượng, có kích thích, không ở trong khuôn khổ xã hội, không ở trong một cá thể bị gò bó. Trạng thái sáng tạo là trạng thái cô đơn. Trạng thái sáng tạo cô đơn không sống trong thời gian liên tục của khoa học tin tưởng vào tiến bộ của biện chứng pháp duy lý Hégel ; thời gian liên tục của sự biến hành (devenir) như Pythagore đã thấy, chỉ là " sự hạn chế liên tục của vô hạn . (continuelle limitation de l'illimité) mà thôi. Trạng thái cô đơn sáng tạo sống trong thời gian gián đoạn (discontinu) trong khoảnh khắc của biến thể (mtation); biến thể theo Krishnamurti là một sự nổ vỡ (explosion) hoàn toàn trong những lớp thầm kín nội tâm, nổ vỡ trong chủng tử, trong căn nguyên của thân phận bị ràng buộc, một sự phá tan tồn tục. (Entretien avec Krishnamurti. Planète 1964).

Ông Carlo Suarès hỏi: Nhưng đời sống là thân phận ràng buộc, làm sao phá tan tồn tục mà không phá tan luôn chính ngay đời sống ?

Krishnamurti : Muốn biết ông phải thoát khỏi tồn tục. Hãy thoát khỏi quan niệm thời gian toàn diện : khỏi dĩ vãng, khỏi hiện tại, và khỏi tương lai. Thoát khỏi ý thức hệ, khỏi biểu tượng, khỏi từ ngữ, vì đó là những yếu tố của phân tán, thoát khỏi sinh hoạt tâm thần vì đó là tác giả của thời gian tâm lý học. Thời gian ấy không có thực tại.

J. Suarès : — Nếu vậy thì còn gì đâu, ngoại trừ

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

nỗi thất vọng, niềm xao xuyến, mối lo âu của một tâm hồn mất hết điểm tựa và mất hết ngay cả khái niệm về thân phận mình ?

Krishnamurti : — Nếu ai hỏi tôi câu đó, tôi trả lời rằng họ chưa lên đường, họ sợ sang bên kia bờ sông.

C. Suarès : — Sợ là gì ?

Krishnamurti : ... Sợ là thời gian và tư tưởng.

Chúng ta chỉ biết có thời gian tồn tục (durée) của ký ức tâm lý về thời gian liên tục. Thời gian này đã tạo ra tư tưởng, vì tư tưởng bao giờ cũng có trước có sau, có nhân có quả, có lý có sự. Chính cái liên tục này là căn nguyên của luận lý học và do đó mà có khoa học Duy lý. Khoa học duy lý và những triết học duy lý khác đều phải hướng về một *lý tưởng*, đó là một sự bắt buộc hợp lý của ý niệm dĩ vãng và tương lai, của tiến bộ, do thời gian liên tục đem lại. Cái cô đơn của thời gian liên tục là cái cô đơn lo sợ cho ngày mai, cái cô đơn của thiếu thốn hiện tại, và cái cô đơn khi ai nhắc lại những hình ảnh êm đềm của dĩ vãng Cái cô đơn ấy khác hẳn cái cô đơn của thời gian gián đoạn. Ở đây là cô đơn của tâm hồn thiên chúa giáo, của tâm hồn hiện sinh ; theo lời ông Daniel Christoff trong *Recherche de la liberté* thì tâm hồn thiên chúa giáo, tâm hồn hiện sinh chú trọng ưu tiên sự gián đoạn của thời gian tính — (discontinuité temporelle). Cô đơn trong thời gian gián đoạn là cô đơn sung mãn sáng tác, của thiền định, của tình thương : sáng tác không giây phút, thiền định không chủ thể, tình thương không khách thể là những kinh nghiệm nội tâm nghịch lý của giải thoát mà ngũ tổ Hoằng Nhẫn đã thấy

https://tieulun.hopto.org

trong kinh Kim Cang. Và đó là lý do chính mà Ngũ tổ không dùng kinh Lăng già (Laṅkavatara sùtra) theo truyền thống để dạy mà lại dùng kinh Kim Cang (Vajracchedikà sùtra). Kinh lăng già là cả một rừng tư tưởng cao siêu, nền tảng của Duy thức học và của Pháp tướng tông. Tổ Hoằng Nhẫn nhận thấy rằng dầu cho tư tưởng cao cách mấy nhưng cũng vẫn là sản phẩm của thời gian liên tục. Kinh Kim Cang phá tan tồn tục sau khi kinh Bát Nhã (Prajñāpāramita sùtra) lèo đường, sang bên kia bờ sông (đáo bĩ ngạn), bờ sông trí tuệ.

## 3.— Ý NIỆM DUY LÝ.

Ở lại bên này bờ sông với lý trí là chấp nhận thời gian liên tục mà theo ông Daniel Christoff, đó là trọng tâm của tâm hồn văn minh tiến bộ, và tâm hồn biện chứng Hégel. Thời gian duy lý cũng như thời gian nghịch lý phát xuất từ ý niệm cô đơn, nhưng ở đây là một cô đơn đòi hỏi bảo đảm, đòi hỏi an toàn. Hình ảnh thế giới theo Martin Buber là hình ảnh của một an toàn vũ trụ (sécurité cosmique) đầy đủ trật tự an ninh, hợp lý, và hữu hiệu:

« Thời gian là hình ảnh linh động của vĩnh cửu bất động ».

(Platon — *Timée*)

« Không gian tặng chúng ta món quà để vượng với lý tính (intelligibilité) của những hình tượng và tương quan... Không gian là thuốc giải độc lo âu như ca dao thường bảo du lịch làm cho khuây sầu

(Burgelin, *L'homme et le temps*)

« Thời gian tuyệt đối, đúng trong toán học tư nó là do tự nhiên, không liên quan gì với ngoại cảnh.

https://tieulun.hopto.org

trôi đều. Không gian tuyệt đối do tự nhiên, không liên quan gì tới ngoại cảnh, luôn luôn không biến đổi. »
(Newton)

Và: «Không gian là trật tự những gì có thể sống chung (coexistences possibles) cũng như thời gian là trật tự những gì có thể kế tiếp nhau (successions possibles).»

Không gian và thời gian duy lý Tây phương là không gian và thời gian một chiều hình dung bằng những đường thẳng khác với không gian và thời gian duy lý Á Đông là không gian vòng tròn, thời gian chu kỳ. Không gian và thời gian đường thẳng làm nền tảng cho hình học Euclide. Không gian và thời gian chu kỳ làm nền tảng cho Dịch lý Trung hoa.

Trong khuôn khổ khảo cứu thời gian Tây phương, chúng ta chỉ đặc biệt chú ý đến hai hệ thống tư tưởng duy lý quan trọng. Một hệ thống ngừng chân trước thềm thời gian giản đoạn phản lý, hé thấy sự huyền diệu của cõ đơn sáng tạo nhưng không dám sang sông.

Đó là hệ thống Kant, Husserl, Merleau Ponty và hệ thống hiện tượng luận song song với Einstein cùng lý học lượng tử (physique quantique) và phân tâm học Carl Jung.

Một hệ thống thứ hai duy lý tuyệt đối, chỉ biết có thời gian liên tục toán, cơ học, và lo tìm an toàn để bảo đảm cho cô đơn. Ở đây cô đơn không phải sáng tạo (création) mà là cô đơn kiến tạo (construction). Đó là hệ thống Kant, Hégel, Marx, Comte và hệ thống duy nghiệm song song với toán, lý học cổ điển và cơ cấu thuyết (structuralisme).

*Các thời gian liên tục theo hệ thống Kant, Husserl, Hiện tượng luận và theo hệ thống Kant, Hégel, Structuralisme* (cơ cấu thuyết) bao gồm tất cả tư tưởng Âu châu

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

duy lý từ thế kỷ thứ mười tám đến bây giờ. Kant đồng thời với quan niệm sâu sắc về phán đoán tổng hợp tiền nghiệm trong các vấn đề không gian, thời gian và túc lý (raison suffisante) đã vô tình giúp cho Schopenhauer mở đầu cho triết học phản lý. Sức mạnh của Kant là ở chỗ biết đặt trọng tâm vào hai vấn đề then chốt của mọi thắc mắc, mọi câu hỏi thế gian vào không gian và thời gian. Những tác phẩm đầu tiên *Histoire universelle de la nature et théorie du ciel*, *Critique de la raison pure* và *Prolégomènes à toute métaphysique future* đặt nền tảng cho mọi triết học Tây phương. Rất tiếc những tác phẩm sau chỉ có giá trị cho những tâm hồn nhất định duy lý không chịu sang sông : Tác phẩm *Critique du jugement* xây móng cho cơ cấu thuyết Levi-Strauss và Michel Foucault, một chủ trương quyết tâm ở lại bên bờ duy lý để tiếp tục truyền thống cơ giới thuyết (mécanisme) hay quyết định luận (déterminisme) ngàn xưa.

Hệ thống Kant-Hégel, và cơ cấu thuyết chấp nhận thời gian liên tục tuyệt đối hay *Liên thời tuyệt đối* còn Hệ thống Kant-Husserl và Hiện tượng luận thì chịu thời gian liên tục tương đối hay *Liên thời tương đối*. Phạm trù thời gian liên tục Tây phương không thoát khỏi hai liên danh vô địch nói trên : Kant, Hégel, Lévi Strauss và Kant, Husserl, Einstein. Trong giờ phút này ở Âu châu đang có một chiến tranh tư tưởng giữa hai phái, Một phái giữa Michel Foucault và Sartre, đó là một cuộc nội chiến trong *Liên thời* của Kant. Nội chiến này không dính líu gì đến thời gian gián đoạn Schopenhauer hay gián thời vì gián thời không chấp nhận luận lý, có trước tiền đề, có sau hậu đề để mà kết luận cái lý. Thời gián đoạn đem lại

giải thoát sẽ được bàn sau. ở đây chúng ta trước hết cần phải nghiên cứu Kant, nhân vật đã cứu Martin Buber khỏi cơn khủng hoảng tinh thần suýt đi đến tự tử vì y sớm thấy sự phi lý rùng rợn của không gian và thời gian lúc ông mười bốn tuổi.

« Năm mười bốn tuổi, tôi đã kinh nghiệm về những ý niệm trên một cách sâu sắc và tôi chịu ảnh hưởng đậm đà về chúng suốt một đời. Một áp lực mà tôi không hiểu vì sao đã xâm chiếm tôi ! Luôn luôn tôi tìm cách tưởng tượng một giới hạn cho không gian hoặc sự kiện không có giới hạn ấy, một thời gian có thủy có chung hay một thời gian vô thủy vô chung. Đàng nào cũng đi đến sự vô lý, càng rào cũng đem lại rất ít hy vọng trong khi chúng ta bị bó buộc phải lựa chọn một trong hai điều phi lý ấy. Dưới một sức đè nén bất khả kháng, tôi té ngã nghiêng giữa hai ý niệm trên tưởng đến phát điên được, và đôi khi tình trạng nguy hiểm ấy khủng bố tinh thần đến đỗi tôi có ý niệm nhất định tự tử để giải thoát. Một quyển sách đem lại cứu độ : năm tôi mười lăm tuổi, đó là khi tập *Les prolégomènes à toute métaphysique* đến tay tôi. . Không gian và thời gian theo sách ấy là những hình thức (formes) mà thôi, tri giác mà tôi có đối với tất cả những gì con người nhận được phải ở trong những hình thức ấy, chúng không ảnh hưởng gì đến thế giới ngay trong thể tánh của nó, chúng nhập ngay trong sự cấu tạo của giác quan tôi. Tư tưởng ý niệm tính (pensée conceptuelle) của tôi không thể nói rằng thế giới là vô hạn hay hữu hạn trong không gian và thời gian. « Vì, theo Kant, không gian và thời gian không nằm trong kinh nghiệm »

cho nên không nắm trong thế giới được vì thế giới chỉ đến với chúng ta dưới hình thức biểu diện (apparence), biểu diện " mà sự hiện hữu và liên hệ chỉ có trong kinh nghiệm "... Kant cũng trả lời cho Pascal đại khái như sau : Cái gì vượt ra ngoài thế giới và tiến đến trước mặt người và làm người sợ hãi, cái huyền bí không gian và thời gian ấy là cái huyền bí của chính quan niệm người về vũ trụ và về bản thân người."

(Martin Buber - *le mystère de l'homme*)

Thời gian và không gian là hai hình thức được cảm nhận một cách tiền nghiệm, nhưng không gian thì có phần chắc chắn hơn vì chúng ta có thể ý thức bằng trực giác một cách dễ dàng, còn thời gian thì trái lại khó khăn hơn nhiều vì luôn luôn biến chuyển. Không gian là trước mắt còn thời gian là trong óc. Hình học có trước động học (cinématique), thám hiểm không gian có thể thực hiện được chứ thám hiểm thời gian thì là một chuyện phi tưởng. Kant coi thời gian cũng như không gian là một hình thức của cảm giác, đã đem lại bảo đảm an toàn cho trí óc cậu bé Martin Buber. Giải quyết của Kant là một giải quyết lý trí : Thời gian à hình thức nội tại (forme interne) của cảm giác còn không gian là hình thức ngoại tại (externe). Cái hình thức nội tại ấy làm điên óc những lý thuyết gia duy lý và duy tâm vì thực tại nội tâm không thể nào thí nghiệm hay chứng minh một cách khoa học được. Nhớ thời gian qua và trông thời gian đến vì không nắm được cái hiện tại luôn luôn chạy trốn, nó chỉ có trong óc từng cá nhân một mà thôi. Vì vậy cho nên triết học ngán bàn về thời gian, coi nó như một ngăn cách giữa cá thể và chính mình, một sự ngăn

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

cách trong thầm tâm. Chính thời gian đã làm cho chúng ta có cảm giác bị tù đày, không gian làm cho chúng ta bâng khuâng, chứ thời gian lại làm cho chúng ta xao xuyến. Được đi chu du khắp mọi nơi vẫn không làm cho chúng ta thích bằng trường sinh bất tử. Giải quyết thời gian bằng cách cho nó là một hình thức tiền nghiệm như không gian là một sự khôn ngoan của lý trí. Chúng ta có thể nói rằng tất cả triết học và khoa học Tây phương đều căn cứ trên ý niệm đó để chinh phục thời gian. Thời gian nội tại trực thuộc chủ thể được « phóng ra ngoài » trước con mắt như không gian tại ngoại trực thuộc *đối tượng* (objet). Thời gian Kant với những đặc tính của không gian cho phép chúng ta «nếu không biểu tượng được linh hồn như đối tượng thì ít nhất cũng biểu tượng được trạng thái nội tại » (Exposition du concept d'espace). Không gian là một hình thức trực chỉ còn thời gian là một hình thức ý niệm qua trung gian không gian nên có tánh cách gián tiếp hơn là trực tiếp. Vậy mà theo Kant trong đoạn chót của (*Exposition métaphysique* và *Exposition transcendantale*) thì thời gian hoàn toàn giống không gian, là một biểu tượng không duy nghiệm nhưng tất yếu (nécessaire) để thiết lập những công lý về thời gian tính, *biểu tượng trực chỉ chứ không phải thuộc ý niệm nữa*. Các khoa học gia và triết học duy lý thoát khỏi nạn điếc đầu về thời gian và thi đua nhau tạo ra môn học hay lý thuyết. Hình học không gian nhờ những tri thức tổng hợp tiền nghiệm (connaissances synthétiques a priori) thì chuyển động học (cinématiques) cũng nhờ những tri thức tương tợ. Biểu tượng trực chỉ theo Kant chỉ có với cảm giác mà thôi chứ không thể có với năng trị (entendement), như vậy thì không gian và thời gian chỉ liên

https://tieulun.hopto.org

hệ với cảm giác trực chỉ và không liên hệ với năng tri. Năng tri chỉ có tài thiết lập tương quan giữa những dữ kiện do cảm giác trực chỉ đem lại; những tương quan ấy là những phán đoán mà Kant phân loại ra nhiều phạm trù (mười hai cả thảy). Quan trọng nhất là những phạm trù về liên quan (catégories de relation). Đối với các phạm trù này niệm tưởng (schème) là trật tự thời gian dưới ba hình thức : Trường tồn tính, kế tiếp tính và đồng thời tính (permanence, succession et simultanéité) :

1— Biểu tượng cho trường tồn tính trong thời gian là niệm tưởng về Bản thể (substance).

2— Biểu tượng cho kế tiếp tính trong thời gian là niệm tưởng về nguyên nhân tính (causalité).

3— Biểu tượng cho đồng thời tính trong thời gian là niệm tưởng về hỗ tương tính (réciprocité).

Ba hình thức của trật tự thời gian ấy là những phạm trù mà tư tưởng phải tuyệt đối tuân hành ; theo Kant tư tưởng phải có những luật lệ nhất định nếu ta không muốn trở thành thú vật : chúng ta có cảm giác mà không có năng tri. Chính những phạm trù về liên quan này tạo ra một thứ thời gian lý tưởng, thuần nhất tiện lợi cho những triết học lý thuyết và khoa học mà tôi tạm gọi là *Liên thời Kant*, một thứ thời gian rất thích hợp cho những bộ óc Duy lý. Với óc Duy lý tuyệt đối như Hégel và phái Structuralisme (cơ cấu thuyết) thì ta có *liên thời tuyệt đối*, còn với óc Duy lý tương đối như Husserl hay Merleau-Ponty thì ta có *liên thời tương đối* (Hiện tượng luận).

## 4.— LIÊN THỜI TUYỆT ĐỐI HÉGEL.

Liên thời Kant với những phạm trù liên quan là một nhà tù

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

lý trí, một hạn chế thực tại của thời gian, thực tại phải sống động vì đó là điều kiện duy nhất tối quan trọng đối với cá nhân mỗi người: thực tại của vấn đề sinh tử, của vấn đề tự do. Liên thời tuyệt đối Hégel là một sự hy sinh thực tại thời gian để cứu Thẩm mỹ (Esthétique) một cách triệt để. Thẩm mỹ là một hòa giải (Versoehnung) những mâu thuẫn bằng một cái nhìn chiêm ngưỡng (contemplation) tổng quát. Để giải quyết song quan (dilemme) vĩnh cửu—thời gian—thực tại, hệ thống Hégel bao hàm sự biến hành (devenir) một cách toàn diện, một cách rất duy lý, rất đẹp mắt bằng những vòng tròn ấn định phạm trù «thực tại» trên lý thuyết. Chúng ta có thể hình dung sự giải quyết này như một lá số tử vi cho tất cả nhân loại, một lá số vĩ đại giết chết thực tại của hàng triệu sinh linh bằng biện chứng pháp. Biện chứng pháp Hégel là một thứ biện chứng pháp kiến tạo ra học thuyết, khác hẳn dịch hóa pháp Long thọ thì lại có tính cách phá thuyết : chính sự lầm lẫn này đã thúc đẩy một số học giả Âu châu đem so sánh học thuyết Hégel với Long thọ hay Lão tử. Họ quên rằng quan niệm thời gian Trung quán và Dịch lý hoàn toàn khác hẳn quan niệm Liên thời Kant, họ chỉ chú trọng vào danh từ tương đương mà quên không đi sâu vào tổng nghĩa thể học (sémantique générale). Hệ thống Hégel bao hàm biến hành mà lại ở ngoài phạm vi biến hành! Hệ thống Hégel là vĩnh cửu vì nó có giá trị tuyệt đối. Song quan Vĩnh cửu—thời gian—thực tại được đặt ra là một ảo tưởng. Hégel giải quyết một cách thiên vị ngay từ đầu vì óc duy lý. Với lý trí, vĩnh cửu là một danh từ bao quát, mơ hồ nhưng không rắc rối bằng cái thực tại thiên hình vạn trạng. Biện chứng pháp là sự vận chuyển trong thời gian giữa thể và vô thể, là sự biến hành. Theo Hégel, thời gian là sự biến hành,

https://tieulun.hopto.org

là một sản phẩm của biến hành như Jeanne Hersch nói trong *l'Illusion philosophique* (Mais il serait, au sens de Hégel, plus juste de dire : le devenir crée le temps), vì thời gian chỉ hiện hữu bằng tác dụng, bằng hành động. Thời gian là sự biến hành, là một diệt trừ mâu thuẫn, một biến chuyển không ngừng, một tư tưởng trừu tượng vô hình tướng, không thực tại. Thực tại không biến hành, thực tại theo Hégel phải bất biến, thực tại là vĩnh cửu. Thực tại của Hégel là một sản phẩm của lý trí, vĩnh cửu của Hégel là sự xác định cho thời gian (Bestimmung der Zeit, détermination du temps), vượt lên trên thời gian. Vĩnh cửu là « luật thời gian » độc lập với thời gian và là cái tất yếu (nécessité) mà trí óc con người không thể hiểu nổi. Luật vĩnh cửu chỉ biểu lộ qua *lịch sử* với sự « liên hệ chìm giữa các thời » (lien intérieur des circonstances), với « tinh thần tổng quát về những liên quan » (esprit général des rapports); vĩnh cửu là sự tất yếu, nếu tự do là tất yếu thì vĩnh cửu cũng là tự do. Chính vì lý do trên mà Hégel cho rằng : « Lịch sử thế giới là sự tiến bộ về ý thức tự do một tiến bộ mà chúng ta phải công nhận là tất yếu » (Die Vernunft in der Geschichte). Liên thời Hégel dưới hình thức lịch sử cầy đủ nghĩa lý, thí nghiệm được, chứng minh được, hoàn toàn dễ hiểu, là một thành trì kiên cố bảo đảm an ninh cho con người. Không gian vũ trụ với Aristote và Copernic là một tòa nhà quá cũ không đủ sức chịu đựng tinh thần phản lý của phái lãng mạn như những thi sĩ Byron, Léopardi và Goethe và nhất là của Schopenhauer với ý niệm *Gián thời* : Tất cả bắt đầu đập phá liên thời của tự muốn sống tồn tục. Tòa nhà không gian Aristote từ lâu phải liên kết với tòa nhà thần lý của thánh Thomas

THƯ VIỆN HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

nay được thành trì Liên thời Hégel bảo đảm mới đủ sức chống đỡ Gián thời cho đến tận bây giờ. Hégel đã giúp Aristote và thánh Thomas rất nhiều cũng như ngày hôm nay đang tiếp tục giúp đỡ cho thuyết Marxisme và cơ cấu thuyết vậy.

Lịch sử là một biến hành vĩnh cửu, là sự thành tựu của liêu thời Hégel bằng cách diệt trừ mâu thuẫn trên thực tại, mâu thuẫn giữa tạp dị tính (hétérogénéité) và tiến hóa tính (évolution), hai đặc tính của thời gian Hégel. Lịch sử là thành tựu của một tất yếu, của luật vĩnh cửu mà ta có thể gọi là Thượng đế hay nguyên lý vượt khỏi thời gian. Vĩnh cửu chỉ biểu lộ với lịch sử cho nên *lịch sử đã giết chết thời gian*. Hégel đã quên rằng theo ông lịch sử cũng như vĩnh cửu đã vượt ra khỏi thời gian trong *Die Vernunft in der Geschichte*: « Cũng như hạt nhân chứa đựng tất cả tánh chất của cây, hương vị và hình thức của trái, những dấu vết đầu tiên của trí óc đã chứa sẵn tất cả lịch sử trong tiềm lực.[3] Thời gian đã biến thành một thứ không gian hoàn toàn. Lịch sử vũ trụ Hégel là một lịch sử quá chú trọng về tương lai và tiến bộ để bảo đảm an ninh cho nên đã giết tương lai. Lịch sử lo cho tương lai mà lại giết tương lai vì biện chứng Hégel căn cứ trên thời gian biến hành mà lại lo cho thời gian là một trùng phức vô biến. Cái vĩnh cửu biến thành luật là một quyết định luận hướng về một mục đích : mục đích ấy là tư tưởng của thế hệ Hégel và tư tưởng của thế hệ Hégel là tư tưởng của thế kỷ thứ mười tám. Họ đang còn tin tưởng vào cơ học thuần lý (mécanique rationnelle), vào thiên văn, vào vũ trụ quan bất biến Newton. Thời gian Hégel là thời gian của vũ trụ luận, thời gian được không gian hóa thành lịch sử, thành lá

https://tieulun.hopto.org

số tử vi, lá bùa hộ mệnh, an toàn bảo đảm: tương lai không còn là vấn đề rắc rối và nỗi niềm cô đơn hay tâm hồn xao xuyến được giải quyết một cách êm đẹp. Cái *tất yếu* siêu lý của Hégel chỉ có thể phát triển trong liên thời Kant, một thời gian của liên tục, liên quan, liên hệ, liên lụy, trôi đều nhịp nhàng không thay đổi như kèn đám ma. Vĩnh cửu luôn luôn hiện tại cho nên cái chết của cá nhân không có quan trọng đối với Hégel vì ông cho rằng vĩnh cửu được thành tựu là do tính chất tạm thời của con người, chỉ có sự biến hóa chung là quan trọng, cái chết của cá nhân là một *phương tiện* để thực hiện tiến hóa cho toàn thể. Cái tất yếu rùng rợn này coi mạng người như phương tiện là khởi điểm của biết bao chủ nghĩa độc đoán và lý thuyết một chiều sau này. Liên thời tuyệt đối Hégel, mặc dầu bị Schopenhauer chống đối bằng cách đã phá nền móng của *mọi tất yếu thế gian* vẫn còn được suy tôn cho đến ngày nay với ba chủ nghĩa duy lý cực đoan: Thuyết thực chứng nghiệm luận lý (positivisme logique), thuyết cơ cấu (structuralisme) và thuyết Mác xít (marxisme). Thuyết thực chứng nghiệm luận lý căn cứ trên luận lý toán học nhị giá, thuyết cơ cấu đặt nền tảng trên luận lý giá hay cái nhiên, thuyết Mác xít bám sát Hégel trên căn bản luận lý nhị giá cổ điển Aristote. Mặc dầu chủ nghĩa Mác xít là chậm tiến nhất nhưng vì tánh chất biến hóa của biện chứng pháp nên đã lôi cuốn được một số đông tuổi trẻ lãng mạn ham mê tuyệt đối và luật đồng nhất rẻ tiền của tam đoạn luận. Thuyết cơ cấu dùng máy tính điện cơ và óc điện tử để hiểu những hiện tượng lạ

vượt ra khỏi khung cảnh luận lý cổ điển, (luận lý sau bị chỉ trích quá nhiều vì các nguyên lý phi lý như cấm mâu thuẫn (non contradiction) hay triệt tam (tiers exclus). Thuyết cơ cấu giải quyết được một số hiện tượng, như cơ cấu thể của D.N.A. và R.N.A. hay các vi thể nguyên tử với những luận lý mới mà óc người chế ra cho *hợp thời*; ở đây ngôn ngữ thế gian không dùng được nên người ta phải dùng đến máy để phân loại và suy luận hộ, con người chỉ là những chuyên viên đi thâu thập tài liệu làm bảng thống kê đem về đệ trình cho máy. Thuyết thực nghiệm luận lý là gạch nối của hai thuyết trên: giống Mác xít ở chỗ phi giá; và giống cơ cấu thuyết ở chỗ dùng máy tính điện cơ. Cái tất yếu «lịch sử» của Hégel biến thành tất yếu luận lý cho xã hội tính của con người theo Marx, cho cấu thể tính của con người theo Lévy Strauss, cho ngôn ngữ tính của con người theo Wittgenstein. Nói tóm lại những tất yếu của các *ý niệm* của con người nhưng không phải chính *bản thân* con người.

Các liên thời tuyệt đối trên mặc dầu tính chất phi nhân vẫn được suy tôn là nhờ ở khái niệm hợp lý của sự kiện *không gian hóa* thời gian: Thời gian được phóng ra trước mắt không còn ở trong óc nữa đem lại một cảm giác an toàn hơn nhiều. Thời gian biến thành ý niệm tĩnh với tư tưởng thời gian cô đọng thành những ký ức hay là dĩ vãng thể chất hóa. Dĩ vãng được phóng ra trước mắt thành ra một thứ tương lai biết trước, chắc chắn như vận hành tinh tú, cái ý niệm trừu tượng biến thành thực tại theo lá số tử vi này là một nhà tư tưởng mà không riêng gì Tây phương mà cả Đông phương cũng có khối người hiểu sai. Dịch lý mà bị bỏ rơi phần Dịch chỉ còn phần Lý mà thôi thì cũng không khác

https://tieulun.hopto.org

gì vũ trụ quan Hégel để tạm dùng cho những ai ham mê bói số mà thôi. Những ý niệm *Không thời nhất p iểu*. Lưỡng thể Tam tài, Ngũ hành là những ý niệm Lý của một tư tưởng Dịch đặc biệt: Đông phương. Cái Lý Đông phương là một thứ Lý Động thuộc Hiện lượng trong Nhân minh luận lý (với Lý Tĩnh thì ta có Tỷ lượng, với Lý Động thì ta có Hiện lượng). Với một bộ óc luận lý Đông phương như vậy tư tưởng Hégel không có chân đứng vì con người không bị bỏ rơi làm vật hy sinh cho vận hành lịch sử. Cái từ bi nhà Phật và thuốc trường sinh của Lão giáo là sự thành tựu của cái Lý Động bao hàm tình thương cá thể. Jeanne Hersch trong *l'Illusion philosophique* chê bác Hégel «không thoát ra khỏi thế hệ của ông, không biết tương đối hóa những thể chế và tín niệm của thời ông, và chỉ thấy trong ấy với sự kinh nghiệm của đời riêng, sự thành tựu lịch sử trên phương diện Thiên ý. Hình thức của chính phủ toàn mỹ là thể chế Quân chủ; Tôn giáo chính đáng là Giáo hội Luther; Triết lý chính đáng là triết lý Hégel».

Thực tế đã trả lời một cách hùng hồn rằng tư tưởng Hégel là một phiêu lưu chủ quan không ai sống được. Nhà thần học Do Thái Buber bảo rằng: «Đó là một điều mà người ta có thể tư duy nhưng không thể sống với nó được.»

Hégel đã tạo ra một hình ảnh thế giới bất biến vì ý niệm biến hành của ông là một sản phẩm luận lý, trừng phức có thể vẽ trên giấy: Chính đề, Phản đề, Tổng đề là Thể, Vô thể, Biến hành; Biến hành là Tổng đề trở thành Chính đề và tạo ra một Phản đề mới và cứ thế tiếp diễn một cách liên tục cho đến khi ta có một tổng đề không phản đề: đó Ý là tuyệt đối (Idée absolue) Ý tuyệt đối

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thái Hà HUẾ QUANG
https://tieulun.hopto.org

hay Lý vũ trụ (Raison universelle) dầu sao cũng không đem lại sự an toàn tuyệt đối nếu những tư tưởng trên vẫn còn nằm trên phạm vi triết học thuần túy. Sự bảo đảm hoàn toàn phải có đức tin và đức tin chỉ có trong lòng con người của hiện tại, hướng về tương lai. Cái vũ trụ Hégel quá mênh mông cách vời thực tế, không chút ánh sáng tương tai : Lý vũ trụ Hégel là một ý niệm nói về Thượng đế mà thôi, một ý niệm mà Feuerbach và Marx bắt đầu tìm lối thoát cho con người. Hình ảnh vũ trụ Hégel được thâu hẹp tại cho bằng kích thước con người với hình ảnh xã hội Marx. Thay thế cho liên thời vũ trụ luận ta có liên thời Xã hội học, thay thế cho ý niệm sử tính ta có sử học trong biến hành lịch sử, thay thế cho Lý vũ trụ ta có tương quan sản xuất giữa người biến chuyển thành xã hội. Biện chứng Hégel được thâu hẹp trong sự đấu tranh giai cấp của *đời sống* xã hội. Tôi nhấn mạnh ở hai chữ đời sống vì Marx lần đầu tiên đem đời sống vào thay thế cho những ý niệm trừu tượng triết học xưa hay chuyên diễn tả bằng lý thuyết, ghi chép những gì đã qua hay tỷ giảo những gì chống đối. Họ thường tiến đến triết học với tinh thần học giả hơn là hành giả. Đem áp dụng lý thuyết Hégel vào đời bằng cách thâu hẹp là công của Marx. Tuy nhiên quan niệm đời người không phải chỉ có xã hội là đối tượng duy nhất cho nên cái liên thời xã hội Marx vẫn còn quá xa với thực tế. Tương quan kinh tế là một yếu tố quan trọng, nhưng đối với xã hội còn có một yếu tố khác của cá thể : đó là sức mạnh của *quyết định*. Chính trị sợ cái quyết định vô kỷ luật này đôi khi lấn át cả sức mạnh đồng tiền cho nên ngày nay cơ

https://tieulun.hopto.org

cấu thuyết với óc điện tử tạo ra những khoa học kinh tế xã hội với phương pháp khảo cứu tác dụng (recherche opérationnelle), hay truyền tín hiệu học (cybernétique) để hướng dẫn cái quyết định cá nhân ấy. Đối với Marx tương lai sẽ là của một thế giới đại đồng, hoàn toàn vô sản. Một quyết định chung như vậy là kết án xã hội và giết chết tương lai. Marx chưa vượt ra khỏi liên thời vũ trụ Hégel. Tương lai của Marx được ấn định đúng theo tình trạng xã hội của nước Đức lúc mới bắt đầu kỹ nghệ hóa. Những chủ nghĩa đòi xét lại lá số bói sai này là phản ảnh trung thực của những yếu tố khác của con người bị tù hãm trong những liên thời tuyệt đối: Ngoại trừ một số đảng viên trung kiên, phần đông cảm nhận rằng kinh nghiệm cá nhân về cuộc đời hoàn toàn đi ngược với quan niệm về cuộc đời chiếu theo lý thuyết xã hội, một lý thuyết không có chỗ cho quyết định cá nhân.

Hai chữ Quốc xã còn văng vẳng bên tai với biết bao xương máu khi quyết định được tập trung vào một nhóm người đại diện thích quyền hành và say mê lý tưởng. Thời gian trong xã hội chủ nghĩa là một phương tiện để thực hiện lý thuyết giai cấp đấu tranh vì đồng tiền: Lúc cần thì nuôi dưỡng, o bế, lúc không cần thì an trí, thủ tiêu. Với Marx chúng ta chỉ biết có lịch trình theo đà số mệnh biết trước, không có thưởng thức được nghệ thuật sáng tác cá nhân, hồn nhiên, bột phát. Không có cái chuyện đùa với thuyết định mệnh Mác xít.

Với Feuerbach liên thời xã hội được thâu hẹp sát với thực tế thêm một chút nữa, đó là liên thời giữa cá nhân và cá nhân, giữa Tôi và Anh. Xã hội đối với tôi không còn là một danh từ trừu tượng mà là Anh. Khám phá ra *anh* là

https://tieulun.hopto.org

công của Feuerbach. Tuy nhiên, thâu hẹp vũ trụ thành ra cái *anh* mặc dầu chuyển hướng được triết học Duy tâm (chỉ biết có cái *Tôi*) nhưng không đi xa được bao nhiêu vì cái Anh vẫn còn trừu tượng quá, đó là một cái Anh «không vấn tính» (sans problèmatique) không có tính chất con người : Anh phi nhân. Feuerbach không chú trọng cá thể bằng tương quan giữa các cá thể Theo ông «con người cá thể không có thực chất nhân bản tự thể, cũng không phải là một cá thể đạo đức. cũng không phải là một cá thể suy tư "tự thể" *érit programmatique*). Chúng ta phải đặt Nietzsche mới đi sâu vào địa hạt của cái Anh có vấn tính giải quyết các câu hỏi về nhân thế với tất cả sự sắc sảo, khốc liệt và tàn bạo mà Feuerbach chưa thấy vì không có gan lên dường, Nhưng với Nietzsche thì cái liên thời Kant bị tan vỡ thành gián thời, tất yếu tính không còn tồn tại và nhường chỗ cho khả năng tính (possibilité) và con người Tôi cũng như Anh đều có khả năng quyết định. Cái thời gian được phóng ra vũ trụ của Hégel được thâu hẹp dần dần theo vận hành tư tưởng hướng về bản thể là cái móc nối cho *liên thời tương đối Husserl*. Nietzsche đã nhảy quá mạnh theo chân Schopenhauer nên lịch sử thông theo kịp, chúng ta phải thâu hẹp liên thời Hégel một cách tuần tự theo *đà Duy lý* với Marx cùng Feuerbach để vào lãnh vực Duy nghiệm luận lý và cơ cấu thuyết.

Vũ trụ chỉ còn có thế giới ngôn ngữ mà thôi. Wittgenstein đã nói : "giới hạn của ngôn ngữ là giới hạn của thế giới tôi" *(Tractatus logicophilosophicus)*, ông tổ của Duy nghiệm luận lý thấy rằng thế giới này chỉ là một thế giới ngôn ngữ. Thấy như vậy thì tất cả các vấn đề siêu hình nếu là diễn giải được thì phải được xét theo phương pháp ngôn ngữ học. Vấn đề thời gian là vấn đề then chốt của siêu hình rất

https://tieulun.hopto.org

quan trọng trong toán học và khoa học được các nhà duy nghiệm luận lý đem ra mổ xẻ kỹ càng. Ông Robert Gérard trong *Gravitation et liberté* cho rằng : « Chúng ta có thể kết luận rằng chỉ có thời gian ngôn ngữ là hiện hữu ( temps du verbe ) và kết luận như sau : Thời gian được giải quyết như qui ước ngôn ngữ ( convention verbale ) biến chuyển, phức tạp, bất chấp, qui ước luôn luôn được công nhận để dùng đánh dấu cho mọi biến đổi »

— Với qui ước ngôn ngữ Âu Ấn ta có thời gian đường thẳng ( temps rectiligne )

— Với qui ước ký hiệu biểu tượng Trung hoa ta có thời gian chu kỳ ( temps cyclique ).

— Với biểu tượng toán học hiện tại ta có thời gian gián đoạn ( temps discontinu )

Với Wittgenstein ta có một *cơ cấu* tương đương giữa vũ trụ lý học và ngôn ngữ, một sự tương đồng hoàn toàn giữa «không gian thực tại» (espace réel) và «không gian luận lý» (espace logique). Ayer trong *Logique, vérité et langage* loại trừ tất cả triết học nhân loại và thay thế vào đó một triết học mới suy tư về ngôn ngữ. Trang 74, ông viết như sau: «những mệnh đề triết học không liên hệ với sự kiện, nhưng có tính chất ngôn ngữ, nghĩa là không diễn tả hiện trạng lý thể và cả tâm thể nữa : chúng chỉ trình bày định nghĩa hay những kết quả hình thức của định nghĩa. Cho nên, chúng ta có thể nói rằng triết học chỉ là một khoa của luận lý học. »

Cái vũ trụ duy lý của Hégel được thu hẹp một cách dẹp mất vào phạm trù của luận lý dầy công lý và qui ước chết khô trùng phức là một nhà tù kiên cố, chật hẹp của khoa học ngày nay. Thế giới hiện tại đang suy tôn công thức toán học, trong đó thời gian được tượng trưng bằng một chữ

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

T nặng như tảng đá. Chữ T trong công thức Einstein đã nổ chết muôn vạn sinh linh mà nào ai có biết T là gì ? Sở dĩ bom nổ được là vì tương quan nó đúng, công thức nó đúng chứ không phải vì công thức ấy là phản ảnh của thực tại. Einstein nói rằng định luật toán học mà căn cứ vào thực tại thì mất chính xác, còn nếu căn cứ vào sự chính xác thì mất thực tại. Lúc sau này ông rất tiếc đã đeo đuổi khoa học phí thời giờ mà ông cho rằng không thích thú bằng sống cuộc đời một người thợ sửa cống nước. Thực tại không ở trong công thức vật chất là công năng cô đọng cũng không phải theo Kozyrev : *Thời gian là lực cô đọng* (kiếm ra năm 1962) mà ở trong con người toàn diện, con người hoàn toàn con người ( homme vraiment homme ) theo danh từ Nietzsche. Đến đây, chúng ta cần phải giải quyết ngay cái không thời Einstein mà không biết bao nhiêu người hiểu lầm vì vấn đề danh từ triết học do nó đem lại và kết quả bất ngờ của công thức Einstein trong phạm vi lý học vi thể. Chính tương quan tính trong công thức ấy đúng còn thực tại có đúng không thì không ai trả lời nổi. Thời gian của thuyết tương đối là thời gian ấn định tùy theo tốc lực ánh sáng coi như thời gian duy nhất hiện hữu. Thuyết tương đối xem thời gian nói trên như hiện hữu tự nó là một sự thâu hẹp vũ trụ theo Euclide. Không thời Einstein là một hạn chế không thể bao hàm được không gian Euclide do đó mọi cố gắng của Einstein để đi kiếm chân lý trong một công thức toàn diện là một ảo tưởng. Thêm chiều (dimension) cho một không gian là hạn chế nó chứ không phải nới rộng nó trên phương diện biến hóa của *thế giới Động*. Với quan niệm thế giới « tĩnh » thì thêm chiều là nới rộng cũng như không gian Riemann rộng vì nó dùng toàn mặt

https://tieulun.hopto.org

cong bao hàm mặt thẳng Euclide. Nhưng xét về phương diện triết lý « động » thì đó là một thâu hẹp khả năng cả quan sát của không gian Euclide xét như phương tiện trầm tư. Chúng ta điên đầu với những danh từ về các không gian toán học trong đó thời gian được coi như là một chiều trong không thời cong, lõm, vô số chiều, cong xoáy, cong mà còn thêm quẹo nữa (espace courbe à torsion). Cái không thời của thuyết tuyệt đối tốc lực (không quá 300.000km/giây) mà ta gọi là tương đối vì một qui ước thời gian (convention temporelle) quan niệm rằng : Có những biến cố đồng phát từ xa được gọi là *đồng thời* (simultaméité à distance d'événements dits contemporains.) Cái qui ước ngôn ngữ trên được phổ biến không phương pháp cho người thường hay xúc động trước thành quả khoa học nguyên tử và những công thức rắc rối phi Euclide, từ đấy họ suy tôn nó một cách kinh nhi viễn chi. Thật ra, thuyết tương đối chỉ dùng cho những vật thể có tốc lực lớn và gián cách nhau nhiều, thoát thai từ một ý niệm rằng quan sát viên không còn có phép phân hình (ubiquité) ở khắp mọi nơi như thời xưa trong không gian Euclide. Thuyết tương đối *là một hạn chế của khả năng biến khắp của tư tưởng*. Cái hạn chế ấy chỉ là một qui ước bày đặt ra để giải thích cho bằng được kết quả phủ định (résultat négatif) của một thí nghiệm Michelson. Nguyên lý tương đối bỏ thời gian tuyệt đối của phép phân hình xưa và chỉ biết *những* thời gian địa phương theo danh từ Lorentz hay thời gian thích đáng (temps locaux, temps propres) theo danh từ Langevin. Quan niệm chính của thuyết tương đối là cho thời gian ngang hàng hoàn toàn với không gian mặc dầu rất lấy làm tiếc rằng không thể đi ngược thời gian như không gian được. Tiếc thì tiếc nhưng

https://tieulun.hopto.org

theo qui ước vẫn có thể đi ngược như thường, nghĩa là thời gian địa phương có thể lãnh dấu trừ hay dấu cộng không *phân biệt thực tại*, bất chấp thực tại. Bergson không rõ điều này nên ủng hộ triệt để thuyết tương đối trong khi đáng lý ra Bergson phải phá đổ mọi thuyết chủ trương không gian hóa (spatialisation) thời gian như vậy. Theo André Georges, trong quyển *Dimensions du temps* thì Bergson chú giải thuyết tương đối trong *Durée et simultanéité* một cách phản Einstein và phản khoa học vì thuyết ông dễ đi sát với tư tưởng phản lý thiên về thực tại nội tâm của Gián thời hơn. Rất tiếc, Bergson chỉ thiên về gián thời với ý niệm trực giác chứ vẫn còn ở trong liên thời Kant, một liên thời tương đối với tư tưởng rắc rối của danh từ *Durée* mà mâu thuẫn khó lòng giải thoát. Danh từ *durée* của Bergson, nền tảng của triết học ông, đã phản bội Bergson như Claude Tresmontant đã thấy trong *Essai sur la pensée hébraique* : « Chữ durée gợi hình ảnh con sông Héraclite trôi đều một cách quá dễ, *panta rei* Nhưng nước ở hạ lưu đã có trước ở thượng lưu. Tất cả đều đã ứng sẵn từ trước. Một lần nữa phương diện sáng tác đặc biệt nghĩa là thời gian bị khai trừ vì sự phản bội của hình ảnh không gian hóa. Có lẽ, vì bản chất hình ảnh là không gian nên Bergson ngoài ra còn dùng nhiều danh từ làm cho người ta lầm tưởng thuyết Héraclite tái sinh như : Triều thời gian (Flux du temps), sự vật trôi đều (les choses s'écoulent) thực tại trôi đều, bản chất của thực tại là trôi đều v.v.»

Bergson chủ trương rằng trí thông minh chỉ thấy cái tôi bề ngoài không thấy cái tôi thực tại, cái bề sâu nghĩa là *sáng tác và durée*. Nhưng *Durée* là trôi đều làm sao mà sáng tác bằng khiếu năng trực giác theo ông được ? Chính ông đã nói rằng Triết học từ Platon cho đến Plotin chỉ thấy : «

https://tieulun.hopto.org

«nhiều trong cái bất động hơn trong cái Động (mouvant) và họ đi từ chỗ thường đến chỗ vô thường (instable) bằng một sự giảm giá tầm thường. Trong khi chính sự hiểu ngược lại mới là chân lý » (*Pensée et mouvant*) Ông dùng chữ *durée* để diễn tả thời gian gian sáng tác cũng tai hại như khi ta nói *mềm như đá hay nhẹ như chì vậy*. Cái durée ấy « căng thẳng, thâu hẹp lại, cường độ tăng dần dần : đến mức giới hạn sẽ thành vĩnh cửu (éternité) » Cái vĩnh cửu của Bergson cũng như cái *durée* là sáng tác,, không phải là « một vĩnh cửu ý niệm, một vĩnh cửu chết khô mà là vĩnh cửu của sự sống ».

Với vĩnh cửu là sự sống, *durée* là sáng tác trực chỉ tư tưởng Bergson có thể nhảy ngay vào gián thời nếu không bị vướng những danh từ quá nặng trần ai của liên thời Héraclite và nếu sau những phút bốc đồng đi quá mạnh ông dừng nhớ tiếc nhị nguyên tính của ngôn ngữ diễn tả quá đẹp mắt nhưng thiếu chiều sâu. Thâu hẹp không gian Hégel thành thế giới của sự sống, sức sống, đà sống là công của Bergson. Hơn nữa cho rằng *thời gian là đà sống* thì Bergson đã tiến mạnh đến tư tưởng động của Á Đông. Đó là những điểm son của triết học đà sống (élan vital) của ông. Rất tiếc rằng ông vẫn còn say mê khoa học nên quên cái không gian tính của thời gian Einstein mà người ta phải gọi là *không hóa thời* mới đúng. Thấy điểm này thì Bergson phải khai trừ ngay thuyết tương đối vì triết học ông triệt để chống mọi không gian hóa thời gian.

Đến đây, chúng ta nên xét kỹ vấn đề *không thời nhất phiến* Á đông, xem coi có khác gì với cái không thời Einstein (continuum espace temps) chăng?

Không thời Einstein là một không thời duy lý phát xuất do một qui ước, do một công lý để kiếm tương quan hay công

https://tieulun.hopto.org

thức khoa học chứ không phải do một kinh nghiệm nội tâm phản lý ghi nhận thực tại trong đời sống. Chính Einstein cũng không biết thực tại của công thức ông và, theo chiều hướng triết học do công thức ấy gây nên, ông đeo đuổi mãi cái hoài bão thâu gọn thời gian vũ trụ trong một công thức lý học. Hết thuyết tương đối hạn chế (relativité restreinte) đến thuyết tương đối rới rộng (relativité généralisée) rồi môi trường nhất phiến (champ unitaire) v.v.. ông thay đổi không thời toán học từ Minkowski với 4 biến số Lorentz qua Riemann với 4 biến số tự định Gauss, từ thẳng sang cong vòng để đi kiếm thuyết không thời nhất phiến hiểu theo tinh thần *nhất nguyên* (monisme). Ông kiếm những bộ áo không thời khác nhau nhưng không thể nào toán học hóa thế gian được, không có tâm khoa nào có thể tìm thấy cơ cấu nội tâm, tiềm thức dễ dàng « như những nhà khảo cổ đã tìm ra manh mối các cổ ngữ ngàn xưa. Chính Lévy Strauss cũng theo phương pháp ngôn ngữ học để tạo ra cơ cấu thuyết. Cơ cấu thuyết đã giết chết thời gian: Tất cả đều đứng yên ở A hay B như mũi tên của Zénon d'Elée. Sartre đã kích sự kiện này bằng một câu bất hủ: «Họ đã bỏ cinéma để đi xem đèn rọi ảnh» (on abandonne le cinéma pour la lanterne magique). Cơ cấu thuyết đạp tan được các thuyết nhân bản đầy sử ký tính vì tánh cách phi nhân của nó, đã được trào lưu hiện tại a dua xu thời hoan hô triệt để. Các ngành kinh tế xã hội theo nó đã đành, âm nhạc kịch nghệ cũng theo đập tan tinh thần sáng tác nghệ sĩ. Pierre Macherey thay thế ý niệm sáng tác nghệ thuật bằng ý niệm tổ chức cơ cấu sản xuất tác phẩm. Foucault tác giả cuốn Les mots et les choses tuyên bố con người đã chết và không còn lịch sử nữa. (1966)

https://tieulun.hopto.org

Với cơ cấu thuyết chúng ta có một sự chấm dứt thời gian, với cơ cấu thuyết ốc con người khỏi phải suy tư vô ích, với cơ cấu thuyết chúng ta có giai đoạn tuyệt đối của sự toàn thắng của tri thức, của lý trí. Cơ cấu thuyết không những ngự trị trong liên thời tuyệt đối Hégel, mà còn muốn xâm chiếm liên thời tương đối Husserl mà chúng ta sắp bàn tới bằng cách dụng độ với thuyết hiện sinh luôn luôn nhắc nhở đến thân phận của người và thích chơi trò nghịch lý. Sartre chận đứng cơ cấu thuyết ở trước thềm hiện sinh bằng một câu lắc léo: "Rất có thể con người là do các cơ cấu tạo ra, nhưng vấn đề ở đây là xem thử con người đến lượt nó cấu tạo kiểu áo nào mà thế gian mặc cho vừa." Những bộ áo ấy nay được gọi là cơ cấu thể (structures) dùng những biểu tượng toán học như phương trận (matrices), môi trường (champ), trương lực (tenseurs) để đúc kết những gì rắc rối lõi thôi vào một biểu tượng duy nhất. Tân toán học nhờ ốc điện cơ tính hộ bằng những nguyên lý mới của tân luận lý, sản phẩm của tân ngôn ngữ học. Một thứ ngôn ngữ mà Jean Francois Kahn cho là ghê tởm (horrible), họ gọi sự vận hành (mouvement) là song ngôn thời (diachronie), đồng thời (simultanéité) là đồng ngôn thời (synchronie) — tôi thêm chữ ngôn khi dịch ra việt văn vì Lévy strauss chỉ biết có hiện tượng ngôn ngữ mà thôi (ensemble de phénomènes linguistiques considérés à un moment déterminé de l'histoire). Thuyết cơ cấu cũng như thuyết cơ giới (mécanisme) thời xưa phát xuất do những luận lý đặc biệt. Thuyết cơ cấu thì do toán lý tạo ra còn thuyết cơ giới thì do luận lý Aristote. Lévi Strauss nhận thấy rằng lớp trong của mỗi hiện tượng có tiềm ẩn một luận lý tại nội tên gọi là cơ cấu, cơ cấu ấy người ta có thể đào bới ra như nhà khảo cổ đã làm

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

bằng phương pháp sưu tầm trên *lý thuyết* khỏi phải dùng đến *kinh nghiệm* nội tâm rắc rối theo huyền học. Ngoài phương pháp toán học với một hệ thống không thời trông phát ngan trang bị máy suy nghĩ điện cơ IBM đầy đủ, ngoài những óc nhân cơ vĩ đại như Einstein, Herbert Wiener (ông tổ Cybernétique) hay Kosyrev, cơ cấu thuyết còn được Marx trợ lực ở khoa xã hội kinh tế, Wittgenstein ở khoa văn phạm (sau *Tractatus*, ông này xoay qua cái thế giới loài người như là trong phạm trù văn phạm với Investigations philosophiques và cahier bleu) và nhất là Freud ở khoa phân tâm học. (tâm lý học là một trò văn chương không phải khoa học như khoa phân tâm nên không tạo được gì đối với những gì cấu tạo ra nó).

Cơ cấu thuyết có thể giải thích tiến hóa như một tràng liên tục của các cơ cấu thể nối tiếp nhau nhưng không làm sao giải thích những sự gián đoạn bất ngờ của các biến cố nhân loại như giặc bùng nổ, biểu tình cách mạng trong xã hội học, hay sự ham mê vàng vô dụng trong kinh tế học (đã và đang làm điên «đầu» các máy tính điện cơ). Không có máy tính nào có thể ấn định trước thời giá trên thị trường tín phiếu (bourse) một cách hoàn toàn được. Trên thực tế thử hỏi ai có thể tính được cơ cấu của chiến tranh Việt nam nếu không được phép phá tan căn nguyên của cơ cấu thuyết đang tạo ra nó. Căn nguyên chính là ở chỗ luận lý Aristote và luận lý toán học đang tạo ra những cơ cấu chính trị chống đối nhau mà thôi. Giặc không bùng nổ ở Việt nam thì cũng bùng nổ ở nơi khác. Cơ cấu thuyết là một lý thuyết của lý trí, nghĩa là của sự trật tự, của sự an toàn mà không thể nào giải thích được sự vô trật tự, và trạng thái bất an của nhân loại. Do đó liên thời tuyệt đối rất sợ cái gián thời Krishnamurti làm nổ tung lên hết cả, chứ

https://tieulun.hopto.org

không sợ cái liên thời tương đối Husserl sau đây :

## 5. LIÊN THỜI TƯƠNG ĐỐI HUSSERL.

Husserl cho rằng hiện tượng luận của ông là «một song thoại hay trầm tư vô hạn (elle sera un dialogue ou une méditation infinie» Cho nên vấn đề thời gian của ông nêu ra cũng vô thủy vô chung, nghĩa là biến hóa theo từng giai đoạn, linh mục tu xuất Brentano, thầy dạy của Husserl, cũng như trò thay đổi quan niệm về thời gian như chong chóng. Sự kiện này được Henri Dussert ghi chú trong bản dịch của ông cho tác phẩm «những bài giảng về hiện tượng luận của ý thức tiềm ẩn về thời gian» *(Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps)* của Husserl. Rất tiếc rằng những ghi chú này bị dở dang vì Dussert chết sớm (34 tuổi) Tuy nhiên, ông đã thấy điểm căn bản của sự sai biệt giữa tư tưởng Brentano và Husserl trong ý niệm về *chủ hướng tính* (intentionalité), trọng tâm của *ý thức tiềm ẩn về thời gian* (mà chúng tôi sẽ trình bày sau). Cái sai biệt giữa hai người là ở chỗ Brentano không chấp nhận tính chất ảo tưởng của cái sở tri (noème) của Husserl. Sở dĩ, chúng tôi xét cần bàn vấn đề sai biệt này để chứng minh rằng Husserl chưa thoát khỏi liên thời Kant, chậm tiến hơn Brentano nhiều trên con đường hướng về gián thời vô nhị. Óc sáng suốt và vô cùng tế nhị của Husserl nhận thấy rằng luận lý thuần túy (logique pure) phải là khác hẳn luận lý hình thức (logique formelle) thường dùng trong mọi ngành khoa học hay triết học. Luận lý hình thức phát xuất từ lý trí hay tư tưởng suy tư cho nên thích những gì mà óc ý niệm được và hoàn toàn chống đối những gì mà óc không thể tưởng tượng được. Theo Husserl, một luận lý thuần túy không thể bỏ qua cái bất khả (impossible) ấy cũng như cái tất yếu vậy. Có như vậy chúng ta mới hòng kiếm ra cái *tất yếu tiền*

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HUẤN NGỮ
Đại Việt
HUẾ QUANG
https://tieulun.hopto.org

*nghiệm* (không phải hậu nghiệm vì thấy rằng tuy không thể hình dung nhưng không thể thấy khác) *tất nhiên, vì có tính cách tự thể* và đạt được « những sự thật tự nó để làm nền tảng cho tất cả hệ thống khoa học sau này» (Recherches logiques). Cái luận lý mới ấy được gọi là hiện tượng luận; đó không phải là khoa học về hiện tượng mà là phương pháp nhằm thấu đạt thể tánh (essences) qua những cái đã sống (vécus) đem lại ý nghĩa (như kinh nghiệm cảm giác, cảm thức, chứ không phải vô nghĩa như ham mê, ảo giác). Trừu tượng hóa cái đã sống như một phương pháp để đạt thể tánh nó được gọi là giản lược hiện tượng (réduction phénoménologique) hay là phương pháp đóng khung một vài yếu tố. Ở liên thời Hégel, từ *Marx qua Feuerbach* cho đến Bergson, Einstein và Lévi-Strauss chúng ta đã thấy họ tự động giản lược hiện tượng và đóng khung rất nhiều *nhưng không có phương pháp gì cả*, nghĩa là họ theo nhiều luận lý khác nhau sát với chủ nghĩa Duy tâm lý (psychologisme) hay chủ nghĩa «luận lý tùy tâm». Husserl chống đối tinh thần đa lý đó và làm giản lược hiện tượng theo cái lý thuần túy của ông, nghĩa là loại trừ thế giới ngoại cảnh *không đặt vấn đề hiện hữu của không thời gian* (không đặt vấn đề nhưng chưa có gan làm nổ) và loại trừ luôn cả thế giới nội tâm của ý thức *không đặt vấn đề hiện hữu của linh hồn*. Thế giới được thâu hẹp lại chỉ còn những gì làm tương quan, làm móc nối hay tạo điều kiện cho tri thức ngoại cảnh và ý thức nội tâm. Thế giới ấy được đặt tên là Siêu Ngã (le moi transcendantal) mà chỉ có Siêu nghiệm (expérience transcendantale) mới thấy triệt được nó. Đến đây hiện tượng luận cũng siêu luận (phénoménologie transcendantale) biến thành một « khoa học độc đáo lạ lùng

https://tieulun.hopto.org

đặc biệt» (science d'une singularité inouïe) *(Méditations cartesiennes)*. Luận lý thuần túy áp dụng cho khoa học ấy là một luận lý căn bản *không suy luận* nhưng cốt tìm *trên thực tế* làm sao sự thật đến với chúng ta ? Chỉ có siêu nghiệm nói trên mới diễn tả cái thực tế ấy được. Đừng lầm với thuyết duy nghiệm dùng luận lý có công lý (axiomes), luận lý thuần túy không có axiomes nên không đi đến một kết luận ăn chắc nào hết và do đó tránh được mâu thuẫn mà Husserl thường chỉ trích trong thuyết duy nghiệm. Hiện tượng luận cũng không phải là một thuyết tương đối hoài nghi (relativisme sceptique) thâu hẹp tất yếu thành bất tất (contingent), hay giản lược sự thật luận lý phán đoán vào tính cách quả quyết tâm lý của người phán quyết. Husserl thì ngược lại, đi từ một phán đoán thật đúng trở về cái gì đã *thật sự sống* (effectivement vécu) đối với người phán quyết. Cái sự thật sống không thể dùng luận lý hình thức để trình bày nhưng phải dùng một phương pháp diễn tả bám sát những biến đổi ý thức (siêu luận lý). Phương pháp diễn tả phải uyển chuyển, tế nhị hết sức cho nên phải cần có một sự giản lược hiện tượng tiên khởi. Câu «Ý thức là luôn luôn ý thức về cái gì» khai màn cho hiện tượng luận với chữ *về* giản lược tối hậu của thế giới hiện tượng. Nói một cách khác, liên thời tương đối Husserl được thâu hẹp bằng chủ hướng tính của chữ *về* (intentionalité), thế giới quanh chúng ta bị giản lược không phải là hiện hữu nhưng mà là «*một hiện tượng* của hiện hữu» *(phénomène d'existence) (Méditations cartésiennes)*. Chữ *về* đòi hỏi đối tượng đặt biệt, không phải đối tượng thực tại (réel) nhưng mà đối tượng chủ hướng (intentionnel). Ví dụ : Ống điếu ở trong phòng, ống điếu là đối tượng thực tại, nhưng nếu mình diễn tả ống điếu *như một hiện tượng* ở trong ý thức tôi, thì ống điếu là một đối tượng chủ hướng.

HUẾ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Những cái đã sống chủ hướng (vécus intentionnels) là tổng hợp của hai yếu tố : *năng tri chủ hướng* (noèse) hay hành vi ý thức (acte de conscience) và *sở tri bị hướng* (noème) hay đối tượng cho câu hỏi ý thức về cái gì. Hiện tượng luận rắc rối là ở chỗ này, cũng chính ở đây mà Husserl và Brentano không đồng ý với nhau (như nói ở trang 59). Năng tri chủ hướng và sở tri bị hướng không có tánh cách hoàn toàn phân biệt như chủ thể và đối tượng trong luận lý hình thức mà Descartes vì óc phân hai chỉ thấy sự quan trọng của chủ thể *Cogito* quên mất *cogita*. Husserl đem đối tượng *cogita* vào *Cogito* vì ông cho rằng không thể có *cogito* mà không có *cogita*, nhưng vì quá chú trọng vào *cogita* cho nên Husserl cũng thiên vị và quên mất tính cách keo sơn của năng tri sở tri (1). Vì vậy cho nên trong *Conscience intime du temps* ông phê bình Brentano đã «không biết phân biệt giữa hành vi, nội dung sự lĩnh hội và đối thể bị lĩnh hội». Tư tưởng vô nhị của Brentano cũng giống như tư tưởng Duy thức trong Đại thừa Phật giáo. Theo ngài Thế thân trong bộ tụng 30 chục bài của ông thì *Vũ trụ không ngoài thức*. Chúng ta có thể hiểu theo nghĩa hẹp *thức như ý thức* sau khi giải lược hiện tượng biến thành chủ hướng tính trong câu của Husserl «người ta nhận thấy rằng « tất cả những gì hiện hữu đối với ýthức đều được cấu thành trong ý thức». Với Thế Thân, vũ trụ không ngoài thức vì vũ trụ bị nhận thức và thức chỉ biểu lộ dưới hình thức *nhận thức* hay *bị nhận thức* (ta có thểcoi như *kiến phần* và *tướng phần* tương đương với năng tri và sở tri chủ hướng). Tư tưởng vô nhị của Brentano đã làm vỡ cái liên thời tương đối siêu lý Husserl làm ông này kinh ngạc: «Như vậy thì biết

---

1. (Thực ra, chỉ ở giai đoạn đầu của tư tưởng còn giai đoạn cuối cùng của Husserl thì tính cách keo sơn, hiểu theo nghĩa thuật ngữ «*transzendentalen Konstitution*» đã được hiển thị đặc biệt; cf. Wilhelm Szilasi, *Einfuhrung in die Phaenomenologie Edmund Husserl*, M. Niemeye, Tuebingen 1959, pp. 92-112).

https://tieulun.hopto.org

chỗ nào để nhét cái khoảnh khắc thời gian vào? » Husserl đang sống trong liên thời nên ông thấy sự mâu thuẫn giữa đồng thời tính và liên tục tính của thời gian (simultanéité và successivité) của Kant. Thời gian đối với ông vẫn là khoảnh khắc, đo được nên ông không tài nào hiểu Brentano. Ông viết tiếp : «Những khoảnh khắc đã sống của liên tưởng tiên khởi (association originaire) là gì ? chúng có phải đích danh là thời gian chăng ?. Chúng ta đi đến mâu thuẫn : Tất cả những khoảnh khắc bây giờ ở đây, chúng bị nhốt trong ý thức về đối tượng, như vậy chúng đồng thời với nhau. Tuy nhiên, liên tục tính của thời gian loại trừ đồng thời tính. Vậy phải chăng chúng không phải là khoảnh thời gian mà là dấu hiệu thời gian ?.» Cũng như Kant, Husserl là một kẻ sáng lập ra nền tảng cho tư tưởng nhân loại nhưng riêng mình vẫn bị kẹt trong ảnh hưởng của giai đoạn và nhất là của bộ óc phân hai. Bộ óc phân hai làm ông đặc biệt chú ý đến cogita hay là sở tri chủ hướng và tinh thần suy tôn hình học thời bấy giờ giúp ông giải quyết sở tri bằng những tri giác tiềm năng (perception potentielle) thay thế cho tri giác hiện thực (actuelle) khó kiếm. (Tri giác potentielle thường gặp trong hình học, ví dụ : ta biết khối lục giác có sáu mặt trong khi tri giác hiện thực chỉ thấy có ba). Những tri giác tiềm năng là tri giác căn cứ vào tưởng tượng mà Brentano cho rằng vô ích và nguy hiểm vì ảo tưởng (fictions inutiles et dangeureuses) (khi trúng khi sai. Người xưa cũng căn cứ vào tiềm năng sai mà cho mặt trăng là cái dĩa. Có lẽ Husserl là nhân vật cuối cùng trước Poincaré trong thế giới toán dưới ảnh hưởng của nặng nề Euclide. Ông dùng hình học để chứng minh phương pháp hiện tượng như sau : «Nhà hình học, trong khi khảo cứu, cậy vào tưởng

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG https://tieulun.hopto.org

tượng hơn tri giác, một cách khó bì kịp, lúc ông ta khảo sát một hình tượng hay mô hình..... Cho nên ta có thể, nếu thích nghịch biện và lẽ tất nhiên, hiểu rõ nghĩa phức tạp của nó, nói chắc chắn không sai rằng «ảo tưởng» cấu thành yếu tố sinh tử của hiện tượng luận như của tất cả khoa học bản thể (sciences eidétiques) khác ; ảo tưởng là nguồn gốc tri thức của những «chân lý vĩnh cửu». *(Idées directrices pou une phéno.)*

Thích hình học là còn mến luận lý hình thức, trong khi hiện tượng luận cần có một luận lý thuần túy thích hợp mà ông gọi là luận lý siêu nghiệm (logique transcendantale) vượt ra khỏi nguyên lý triết mâu thuẫn (non contradiction). *Dùng cả hai thứ luận lý một lần* thành ra rắc rối làm ngơ ngác những ai muốn đi sâu vào triết học của ông. Nhận thấy chủ quan tính của luận lý siêu nghiệm và khách quan tính của luận lý hình thức mà Husserl nêu ra trong *Logique formelle et transcendantale* nên ông Cavaillès trong *Sur la logique et la théorie de la science* đặt song quan sau đây: Nếu luận lý siêu nghiệm đặt nền tảng thật sự cho luận lý, thì không có luận lý tuyệt đối. Nếu có một luận lý tuyệt đối thì luận lý ấy chỉ tự tạo lấy uy quyền, không còn siêu nghiệm.» (siêu nghiệm hiểu theo nghĩa Husserl nghĩa là vừa chủ vừa siêu nghiệm, đối lại với nội tại bất tất trong cái đã sống khách quan). Triết học Husserl đã gặp nhiều song quan như vậy và đã giải quyết bằng những ý niệm khoảng giữa như chủ hướng tính với chữ về giải quyết song quan chủ thể với đối tượng, hay liên chủ tính (intersubjectivité), sự gặp gỡ trong mỗi cá thể của hoạt động ý thức tổng thể, cấu tạo khách quan tính của thế giới, rất cần thiết cho việc thiết lập khoa học.

https://tieulun.hopto.org

Luận lý cần thiết để thiết lập khoa học căn cứ trên ý niệm liên chủ tính ấy chính là hiện tượng luận mà sự tiến triển sẽ không *bao giờ hết* nhờ ở chỗ biết công nhận sự can thiệp hữu ích của chủ thể quan sát suy tư và thí nghiệm. Sự kiện này, các luận lý khác vì có công lý, định đề ràng buộc (cohésion logique) nên không thấy và chỉ biết có sự đồng nhất giữa hiện tượng hiện hữu khách quan và hiện tượng được quan sát. *Đem cái sống động của con người vào chốn luận lý tại tây phương là công đầu của Husserl*. Ở Đông phương vấn đề này không đặt ra vì từ ngàn xưa tinh thần vô nhị sẵn có bắt buộc luận lý nhân minh phải gồm đủ hai phần : phần tỷ lượng tương đương với luận lý hình thức và phần hiện lượng tương đương với hiện tượng luận. Chỉ tương đương thôi vì hiện lượng bắt buộc có ốc vô nhị không còn phân biệt :

«Phục thứ, vi tự khai ngộ, đương tri duy hữu hiện tỷ nhị lượng. Thử trung hiện lượng, vị vô phân biệt. Nhược hữu chánh trí ư sắc đẳng nghĩa, ly danh chủng đẳng sở hữu phân biệt. Hiền hiện biệt chuyển, cố danh hiện lượng.»

Thương yết la chủ (Śaṅkarasvamin) ( Nhân minh nhập chánh lý luận (Nyàyapraveśa)

Dịch : Lại nữa, vì tự khai ngộ thì nên biết chỉ có hai cái lượng là tỷ lượng và hiện lượng. Trong ấy hiện lượng nghĩa là không phân biệt. Nếu có chánh trí đối với nghĩa của sắc trần, thì lìa tất cả sự phân biệt theo các giống danh ngôn. Mỗi hiện thực riêng, duyên với cảnh cho nên gọi là hiện lượng. (Lê văn Định dịch)

Hiện tượng luận làm sống lại luận lý Tây phương, đem phương tiện tri thức cho thuyết hiện sinh và mở đầu cho cuộc

https://tieulun.hopto.org

song thoại tư tưởng Đông phương với Á đông. Quan niệm thời gian từ đây bắt đầu chuyển hướng sang gián thời với Merleau—Ponty và Heidegger.

Husserl không đặt trọng tâm triết học ông vào cái hiện tượng như các thuyết duy hiện tượng (phénonénisme) của Hume, Stuart Mill, Taine, nhưng đặt trọng tâm vào cái đã sống. Cái đã sống sau khi được giản lược là «cái đã sống tự nó cho nó bằng một tri giác nội tại» (le vécu lui même est donné à lui même dans une perception immanente). *La phénoménologie*; Jean F. Lyotard). Hai vấn đề quan trọng then chốt của hiện tượng luận được đặt ra trong câu trên, đó là vấn đề thời gian và vấn đề trực giác. Tri giác nội tại đặt vấn đề trực giác hay tri giác trực tiếp không trung gian luận lý (hình thức). Hiện tượng luận chính là một thuyết trực giác (théorie intuitioniste) nhưng khác với Descartes và Bergson, trực giác của Descartes là một trực giác của hiển nhiên (intuition d'évidence) còn trực giác của Bergson là trực giác của thiên tính đồng hóa (instinct de fusion) hay tương cảm trí tuệ (sympathie intellectuelle). Đối với Husserl trực giác là chiêm ngưỡng, chú ý (Schau). trực giác là trực giác về cái gì, trực giác của Husserl bao hàm chủ hướng tính, đó là một trực giác *nhị nguyên*. Với Bergson triết học chấm dứt để nhường chỗ cho huyền học hay siêu hình. với Husserl triết học có thể tiếp tục mạnh với tri thức suy luận vì trực giác của Husserl thiết lập căn bản cho luận lý. Trực giác Husserl đem lại nghĩa lý cho sự vật (dotation de sens-Sinngebung). Gaston Berger cũng công nhận rằng: «Husserl đã nắm được tính chất sâu xa nhất của khảo sát triết học bằng cách cho đó là một cố gắng giải

https://tieulun.hopto.org

minh ý nghĩa". Đồng thời, trực giác Husserl vẫn mở được chân trời cho huyền học và siêu hình vì trực giác dù sao cũng chưa phải tri thức luận lý, đó là một chiêm ngưỡng thể tính (*vision des essences-Wesensschau*). Hai chữ Wesensschau và Sinngebung làm nồng cốt cho cái trực giác đặc biệt song nhiệm của Husserl. Với Husserl, bao giờ cũng giải quyết bằng cái khoảng giữa như đã biết trên đây với chữ *về*, với chủ hướng tính, với liên chủ thể v.v...

Vấn đề trực giác hay tri thức trực tiếp (connaissance immédiate) phải đi song song với quan niệm thời gian. Hơn nữa với cái đã sống thì thế nào ý niệm dĩ vãng phải được đặt ra. Do đó, rắc rối nhất là với Husserl chúng ta gặp ngay một mâu thuẫn lý trí quá nặng. Trực giác dĩ vãng là một ý niệm phản lý. Kant không gặp mâu thuẫn về vấn đề trực giác vì ông tách rời trực giác ra khỏi tri thức (*entendement*) chỉ công nhận tri giác là trực chỉ mà thôi. Bergson thoát khỏi mâu thuẫn nhờ giải quyết từ trước tương quan chủ thể đối tượng bằng một đồng hóa vào đối tượng. Husserl giải quyết vấn đề thời gian trực giác hơi giống Schopenhauer ở chỗ song nghiệm của trực giác. Schopenhauer cho rằng trực giác vừa là năng tri (*entendement*) vừa là cảm giác (*sensation*), đó là khả năng kinh nghiệm trực tiếp nội tâm để thấy thế giới như biểu tượng và như ý chí. Husserl chỉ khác Schopenhauer ở chỗ quá chú trọng vào chuyện tìm ý nghĩa cho sự vật, thích chữ Sinngebung hơn chữ Wesensschau, lo năng tri hơn cảm giác, *hiện tượng luận mà quên hiện tượng*. Thay vì có tư tưởng vô nhị như Schopenhauer thấy thời gian là khoảnh khắc trong vĩnh cửu, với câu :

Hiện tại : điểm phi không gian, chia đôi thời gian vô

biên, bất động như một trưa vô hạn không bao giờ hẹn chiều êm dịu.

Thay vì vậy, trực giác *nhị nguyên Husserl* thích đặt nền tảng cho khoa học hơn siêu hình cho nên ông, cũng như Bergson khi thích Einstein, không thấy cái *phi không gian* của Schopenhauer trong ý niệm về thời gian.

Trước hết, Husserl cũng như Bergson thấy thời gian là một thứ thủy triều (flux) trong ý niệm cái đã sống (vécu), liên thời tính không thấy được hiện tại vì chỉ thấy cái đã qua, chờ cái sắp đến chứ không thể nào thấy hiện tại gián thời. Trực giác khi chỉ lo tìm ý nghĩa đành phải lôi kéo cái đã sống bị thời gian như triều nước cuốn đi. Liên thời không thoát nổi không gian cho nên Husserl đành phải kẹt trong thế cái đã sống bị kéo lại (vécu retenu) và cái «sẽ» sống phóng trước (projeté) như người câu cá phóng phao đợi con nước trôi về. Do đó, Husserl tạo ra hai danh từ bất hủ để các nhà hiện tượng luận dùng để tạo thuyết, đó là *lưu trí* (rétention) và *phóng trí* (protention) và họ rất sung sướng thả neo lưu trí và ném câu phóng trí trên dòng thời gian. Họ sung sướng trong cái cõi tạm này mặc dầu còn tương đối nhưng cũng đã thoát khỏi cái tất yếu của liên thời tuyệt đối Hégel. Những bất khả kháng rùng rợn của Hégel không còn vì ở đây chúng ta có khả năng nếu không chận đứng được liên thời thì cũng sửa đổi được đôi chút. Do đó, Husserl lần đầu tiên đem ý niệm *khả năng tính* (possibilité) vào triết học: mọi cái đã sống mang theo nó khả năng của nguyên lý hiện hữu của nó (*tout vécu porte en lui même la possibilité de principe de son existence*) (la Phéno. Lyotard).

Tuy nhiên cái khả năng tính ấy vẫn chưa thoát khỏi không gian hình học. Dòng thời gian hay dòng đã sống (flux du vécu)

https://tieulun.hopto.org

vẫn tùy thuộc luật thể tính (loi d'essence). Xin nhắc rằng hiện tượng luận là một luận lý thuần túy và cái dòng đã sống phải theo luật rằng : "không một đã sống «đích thân» nào không thể không hữu thể (nghĩa là bắt buộc phải có) nhưng mọi vật thể đích thân lại có thể không có» (Idées trang 86). Nói một cách khác, ông công nhận bất tất tính của thế giới nhưng lại duy trì tất nhiên tính, tất yếu tính của cái Tôi thuần túy (mon moi pur), cái đã sống ngã lý của tôi (mon vécu égologique). Lý do của sự duy trì này là vì ông đang còn nặng óc nhị nguyên và muốn có căn bản chắc chắn cho hình học. Cái nợ trần ai này ngăn cản ông không thấy gián thời hay thấy mà đang còn bị vướng dòng nước liên thời như sau: "Tri giác không khác gì *ý thức cấu tạo thời gian* bằng những giai đoạn lưu trí hay phóng trí lưu di (fluentes)» (Phụ bản XII, Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps).

Nếu ta hiểu rằng lo *sợ* là vì lưu trí và phóng trí tạo ra dĩ vãng và tương lai thì câu trên của Husserl móc nối với câu làm nổ vỡ tồn tục của Krishamurti: Lo *sợ là ý thức, là thời gian, là tư tưởng.*

Chính cái nhị nguyên tính ấy không cho Husserl thấy tánh chất phản lý của thời gian như một ý niệm tổng hợp tiền nghiệm mà lại như *một tổng hợp hậu nghiệm* duy lý. Husserl gọi là *tổng hợp thụ động.* Theo Lyotard trong La phénoménologie trang 39 thì Heidegger cho rằng đặt vấn đề thời gian như tổng hợp hậu nghiệm của những trạng thái đa tạp là biểu thị sự hiện hữu bất chính hiệu (existence inauthentique), hay nói một cách khác, sự hiện hữu « chìm mất trong cái Người ta » (perdue

dans le on). Vấn đề thời gian như Heidegger đã thấy rõ trong l'Être et le Temps, không thuộc ngoại cảnh với cá nhân. Người ta không đi vào cõi chết; cái hướng tất thể (être pour la mort) chính hiệu là hiện thể (être-là) đặc biệt cá nhân, hoàn toàn không dính líu với ai hết, đơn độc. Chỉ có hướng tất thể mới có khả năng ưu tư (souci). Ưu tư là do mình, tự mình (Selbst), căn bản của ưu tư là luôn luôn hiện tại với tự mình. Do đó thời gian tính (temporalité) là ý nghĩa của ưu tư hay ý nghĩa của hiện hữu. Ưu tư của Heidegger là lo sợ của Krishnamurti. Chỉ có hiện thể mới có ưu tư, mới có thời gian tính, mới có tư tưởng, mới thí nghiệm được cái chết. Hiện thể theo Heidegger không phải là một tổng số thực tại tức thì (réalités instantanées) vì đó là một ý niệm duy lý chết khô của óc toán. Óc toán cho rằng liên thời là một tràng giấn thời. Câu chuyện mũi tên Zénon là một câu chuyện không thoát khỏi *Lý thời*: thang máy hay thang bậc cũng vẫn còn thang. Hiện thể là sống động, có khả năng biến hóa, thể tính nó là siêu việt (transcender). Tư tưởng Heidegger siêu việt ngôn ngữ thường dùng, luận lý Heidegger là một thứ luận lý linh động mà Nhân minh học gọi là *hiện lượng*, danh từ triết học Heidegger sống động làm ngơ ngẩn những luận lý gia phái Tân duy nghiệm Carnap, Ayer. Mấy ông này cho rằng câu: Vô thể vô thể hóa (Le néant néantise) là tối nghĩa, họ không để ý đến *tư tưởng* mà chỉ để ý đến *hình thức* biểu tượng tư tưởng. Câu ấy có thể tạm minh nhiên hiểu như là vô thể *động* vô thể *tĩnh* hóa vậy. Tính chất sống động của hiện thể tạo ra những danh từ như

https://tieulun.hopto.org

chủ hướng tính; khả năng tính, thời gian tính. Không những chúng có tương quan mật thiết với nhau mà lại phải hiểu dưới hai hình thức Động hay Tĩnh theo Nhân minh học. Đó là cái chìa khóa để đi vào tư tưởng Heidegger, rất khó hiểu nhưng rất mạch lạc khác hẳn Sartre hay Husserl đang còn nặng óc duy tỷ lượng. Hai ông này dùng cả hai thứ luận lý cho nên nếu, không nhờ tài ba hùng biện và văn chương xuất chúng, thì khó lòng mà diễn tả được tư tưởng mình. Do đó, sự nghiệp Husserl cũng như Satre có đặc tính một kho dự trữ tài liệu tư tưởng hơn là một hệ thống tư tưởng theo lối Heidegger. Câu : *Thời gian tính tự thời gian tính hóa như tương lai đi về dĩ vãng bằng cách lại với hiện tại* " (La temporalité, se temporalise comme avenir qui va au passé en venant au présent) (Sein und Zeit trang 350) phải hiểu như sau : Thời gian tính *Động* tự thời gian tính *Tĩnh* hóa thành tương lai đi về dĩ vãng bằng cách lại với hiện tại.

Vấn đề tương lai — dĩ vãng — hiện tại chỉ đặt ra với thời gian Tĩnh mà thôi. Thời gian tính Tĩnh hóa là Không gian, là chụp hình thời gian, là giết chết tư tưởng bằng ý niệm chết khô, bằng luận lý tỷ lượng. Thời gian là sống động. Merleau-Ponty trong Phénoménologie de la perception trang 480 cho rằng : Trong thời gian hiện thể (être) và "qua đời" (passer) là đồng nghĩa, vì biến cố (évènement) không dứt hiện thể khi trở thành dĩ vãng". Heidegger cho rằng cái bây giờ không khi nào là thể tại thế (in-existance), một hiện thể ở trong thế giới, mà là một xuất thế thể (existance, ek-stase) nghĩa là nói tóm lại, vì tôi là một chủ hướng tính mở rộng (intentionalité ouverte) cho nên tôi là một thời gian tính (la Phénoménologie, Lyotard trang 100).

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HUẾ QUANG
https://tieulun.hopto.org

*Cái thời gian tính ấy là tôi*, tư tưởng này đã có từ ngàn xưa, nó sống động trong tư tưởng Thần thoại của loài người và tồn tại đến bây giờ với *Tôn giáo nghịch lý*. Theo Merleau Ponty thì «Trong những nhân vật tượng trưng Thần thoại về thời gian, có nhiều sự thật hơn trong khái niệm thời gian khoa học xem như một biến số có tánh chất tự nó, hay trong khái niệm Kant mà thời gian được xem như một hình thức lý tưởng có thể tách rời khỏi vật chất» (Phéno. de la perception trang 18). Với cái tôi thời gian tính với cái tôi chủ hướng tính sống động ấy thời gian không phải là không gian hóa nữa cho nên dòng sông Merleau—Ponty khác với dòng sông Héraclite, nó *chảy ngược chiều*: Tương lai từ biển khơi chảy đến với hiện tại để đi về dĩ vãng, *trôi lên nguồn*. Cái dòng thời gian hay chuỗi sóng liên tiếp Bergson gồm một tràng gián thời liên tục không đứng vững vì theo Heidegger, nó giết chết vừa khái niệm «cái bây giờ» và khái niệm liên tục. Hợp lý hóa hay muốn diễn giải cái thời gian nội tại bằng hình ảnh con sông theo phương pháp không gian hóa, là giết chết hiện tại, không bao giờ thấu triệt gián thời. Cái tôi thời gian tính, cái hiện thể sống động ấy được Heidegger hình dung bằng một định nghĩa tác dụng: Hiện thể là *Thể-ở-đằng-trước-chính-nó trong thể-đã-tại-thế* (l'être-en-avant-de-soi-même dans l'être-déjà-au-monde) (trang 235 bản dịch Pháp ngữ l'Être et le Temps). Câu nói trên tương đương với câu sau đây của Paul Claudel: «Thời gian là phương tiện tặng cho những gì sẽ thị hiện để mà không còn thể hiện nữa» (Le temps est le moyen offert à tout ce qui sera d'être afin de n'être plus» (Art poétique trang 57). Nôm na có thể hiểu rằng hiện

https://tieulun.hopto.org

thể là một tổng hợp sống động của tương lai-hiện tại-dĩ vãng. Heidegger cho rằng ở trong lòng thời gian có một ai, một *cá nhân*. Ông Merleau Ponty còn cho rằng thời gian không phải thời gian *cho một ai*, nói như vậy là phô bày nó và làm tê liệt nó. *Thời gian là một ai*, chúng ta phải hiểu thời gian như chủ thể và chủ thể như thời gian (trang 488, 483).

Nếu chúng ta có óc nhị nguyên thì câu nói trên sẽ hiểu như định nghĩa của thời gian chủ quan (temps subjectif) đối lập với thời gian khách quan (temps objectif) của khoa học. Óc nhị nguyên cho rằng chúng ta có thể thám hiểm thời gian bằng óc cũng như chúng ta thám hiểm không gian bằng tay chân. Muốn thấu triệt thời gian tính phải có bộ óc Vô nhị, có nó mới hiểu Không thời nhất phiến, Vũ không gian, Trụ thời gian của Dịch lý. Thời gian Einstein chỉ là một chiều của không gian Minkowski, một ý niệm chết của óc khoa học duy lý, nhị nguyên.

Trong những phút bốc đồng, Husserl đã thấy *thời gian là một ai* và chiêm ngưỡng được giấn thời trong Zeitbewusztsein trang 442 và 471 và 464 như sau: «Một ý thức, mà không có ý thức nào sau nó để ý thức lại nó, không thể nào phô bày trong thời gian được; *thể nó và thể vị thân phù hợp nhau* (son être et l'être pour soi se coincident). Chúng ta có thể nói rằng *ý thức cuối cùng là không thời* (zeitlose).

Không có óc vô nhị thì không thể nào hiểu nổi câu nói trên và câu sau này của Merleau Ponty: « Thể hiện bây giờ là thể hiện luôn luôn và thể hiện mãi mãi. Chủ quan tính không có trong thời gian vì nó dâm

nhận hay *sống thời gian* và *hỗn hợp với cuộc đời gắn bó keo sơn*"

Chủ quan tính là một đặc tính mới của hiện thể nằm trong hệ thống chủ hướng tính, khả năng tính, thời gian tính, nghĩa là không đứng yên mà làm đối tượng duy lý cho khách quan tính. Chủ quan tính của Merleau Ponty "không phải là sự đồng nhất bất động với tự mình. Cái tự mình cũng như thời gian, muốn là chủ hướng tính cốt yếu phải mở rộng mình đón tha nhân và xuất ra khỏi mình (trang 487)".

Thời gian xuất ra khỏi nó với ý niệm xuất thể tính hay xuất tính (ek-stase) là một tư tưởng phản lý mà theo quan niệm Á đông chúng ta phải tiến đến với một tinh thần hành giả thay vì tinh thần học giả mới thấu triệt được. Chúng ta như Merleau-Ponty đã thấy ở trang 489 « không phải là một thứ hoạt động tính kèm theo một thụ động tính, một sự tự động đặt dưới một ý chí, một tri giác đặt dưới một phán đoán, nhưng mà là toàn diện hoạt động và toàn diện thụ động, bởi vì chúng ta là sự bật lộ của thời gian (surgissement du temps). Sự kiện này xảy ra một cách bất khả tri (d'une manière incompréhensible) ».

Theo ông thì cũng nhờ việc phân tích thời gian này mà chúng ta được bảo đảm thêm trong *khái niệm mới về ý nghĩa và hiểu biết*. Sự hiểu biết mới của ông là " một đối tượng chỉ có nghĩa với chúng ta vì chúng ta " *là nó* ". Chúng ta chỉ có thể nói như vậy đối với một vật gì vì chúng ta là ở trong dĩ vãng, hiện tại và tương lai " (trang 492).

Tư tưởng *vô nhị* đã đến với ông trong triết học khả hữu khả vô (philosophie de l'ambiguité) làm hoang mang những ai có óc duy lý. Đó là một thứ triết học chủ trương

https://tieulun.hopto.org

không có đối lập giữa khách thể và chủ thể, giữa Thể và Vô thể, giữa Tự thể và Tha thể, giữa Hồn và Xác v.v.. Ông cho rằng « Chủ thể và khách thể là hai giai đoạn trừu tượng (khoảnh khắc) của một cơ cấu duy nhứt : đó là sự *hiện diện* ».

Chúng ta có thể tiến tới tư tưởng Vô nhị (Advaita, Advaya) bằng phương pháp phân tích thời gian theo Merleau Ponty hay Husserl : Đó là con đường Lý đưa đến Siêu Lý. Chúng ta còn một phương pháp nghịch lý để tiến tới vô nhị : Đó là phương pháp Thiền định, Thiền định đem lại Tổng hợp, một thứ *tổng hợp tiền nghiệm* bất khả tri, khác với tổng hợp hậu nghiệm của các định luật khoa học. Như đã biết, thời gian là một tổng hợp tiền nghiệm, vậy chỉ có Thiền định mới bảo đảm sự thấu triệt thời gian mà thôi. Trong hiện tượng luận nhờ khái niệm liên chủ tính ( intersubjectivité) đem lại được sự nối tiếp giữa thuyết chủ quan cực đoan và thuyết khách quan cực đoan trong nhận thức về thế giới và Lý tính, giải quyết vấn đề Vô nhị trên bình diện tri thức. Tuy nhiên, đối với bộ óc trầm tư của Husserl luôn luôn *thắc mắc* luôn luôn đặt câu hỏi, hỏi với bản thân, tự hỏi và tự trả lời mãi mãi : Hiện tượng luận nhờ vậy không bao giờ trở nên một triết học mà chỉ ở trong vị trí một câu hỏi rộng lớn, vô biên. Ông Husserl cho rằng « Hiện tượng luận sẽ là một song thoại hay một trầm tư vô hạn (elle sera un dialogue ou une méditation infinie). Nhờ tính chất « câu hỏi » này nên hiện tượng luận trở thành một phương pháp Thiền định rất thích hợp cho người phương Tây. Hiện tượng luận đi từ Duy lý đến tiền lý và phản lý một cách nhẹ nhàng êm đẹp và bến thành một pháo đài kiên cố của tư tưởng phản lý (xem la Phénoménologie; Lyotard trang 8). Hiện tượng luận do đó mà

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

trở nên phương tiện hết sức lợi hại để đi vào tư tưởng Vô nhị, một tư tưởng phản Lý số một thế gian. Hiện tượng luận và chủ nghĩa hiện sinh nhờ vậy chống đối nổi cái tuyệt đối của liên thời Hégel nhưng cũng chưa thoát nổi Kant, vượt qua được cái Liên thời Duy lý.

## 6.— DỊCH LÝ

Muốn thấu triệt thời gian phải có óc vô nhị, thời gian Dịch lý là thời gian vô nhị, thời gian Einstein là Nhị nguyên, Không thời Einstein là một *tổng hợp hậu nghiệm* khoa học duy lý, thời gian Hégel là một thời gian Nhất nguyên *tiền nghiệm phân tích* hết sức Duy lý và Duy tâm, nó thay thế cho những *Tôn giáo hình thức*, trung cổ chứ không thêm tư tưởng mới lạ. Tất cả đều là *câu trả lời*, chỉ có Dịch lý mới là câu hỏi mà thôi. Trả lời được là hết thắc mắc, thỏa mãn được là giết chết suy tư, tư tưởng không còn là con người mà thành máy. Dịch lý chú trọng vào phần Dịch hơn phần Lý, tư tưởng Dịch là một câu hỏi hay nói cho đúng hơn là một tràng câu hỏi mà chỉ có nội tâm mình mới giải đáp được mà thôi. Cái nội tâm ấy chính là thời gian, và nếu chúng ta có óc vô nhị thì thấy Thời không tức là nội tâm của mình : «Ngô tâm tiện thị vũ trụ». Dịch lý giải đáp bằng một *hành động*, một sự khai quật nhiên liệu tâm linh (theo lời Kim Định trong *chữ Thời* trang 350) để xây ngôi nhà Thái thất. Nhà Thái thất lại là một nhà «kỳ dị» vượt không gian, không ngăn phòng, không tiếng không hơi : vô thanh vô xú, xem không thấy, lắng không nghe (Chữ thời trang 354). Đó là ngôi nhà nội tâm xây dựng trên những câu hỏi thế gian không có giải đáp theo lối khoa học dùng lý trí chứng minh. Chính vì vậy cho nên một số học giả Tây phương như Joseph, *Needham trong Science and Civilisation in China và History*

https://tieulun.hopto.org

*of Scientific Thought* đã dầy công nghiên cứu lý do vì sao một «Khoa học» hoàn toàn biệt lập như Dịch lý không những tương đương với Khoa học Tây phương mà lại thường thường cao siêu hơn cho đến tận ngày hôm nay. Nhưng cái điểm mà óc nhị nguyên vì thích kết quả, say mê giải đáp, cho nên không bao giờ hiểu được là Dịch Lý luôn luôn đứng trong vị trí *một câu hỏi*, luôn luôn sống động, biến hóa. Câu chuyện Pháp sư Tây tạng Long thọ luyện phép biến đá ra vàng bị ngài Văn thù sư lợi chận đứng vì không muốn cho chúng sanh ham chấp phương tiện mà quên tu luyện nội tâm, là một câu chuyện tượng trưng cho vấn đề khoa học trong Mật tông hay Lão giáo. Ở đây không có vấn đề thỏa mãn hiếu kỳ, tò mò khoa học mà là cả một sự tu chứng giải thoát. Dịch Lý cũng dùng biểu tượng như Toán học, khác nhau là ở chỗ biểu tượng khoa học không chú trọng thực tại mà chỉ lo cho tương quan, tìm kết quả, trong khi biểu tượng Dịch lý là thực tại sống động bằng những dấu hỏi, bằng sáng tác của nội tâm, huyền diệu, dịch hóa. Ngôi nhà Thái thất là một ngôi nhà xây trên nền Huyền Đường, ở đây phải bỏ sạch mọi ích kỷ cá nhân của tiểu ngã, để đạt được tinh thần vô nhị không còn chủ thể đối tượng. Phải có tinh thần vô nhị mới ở trong nhà Thái thất của tình thương nhân loại, của bác ái từ bi. Phải có tinh thần vô nhị mới mong thấy cái nhất nguyên, thấy cái Thiên địa chi tâm, thấy cái Nội tâm đại ngã. Chúng ta thường lầm Nhất nguyên Tây phương với Nhất nguyên Đông phương. Tây phương tiến tới Nhất nguyên với một bộ óc duy lý nhị nguyên, đó là cái Lý vũ trụ hay Tinh thần tuyệt đối của Hégel, đó là Thượng đế tiền nghiệm phân tích hay Đấng tối cao (être suprême) của phái Encyclopédie (Bách khoa) thế kỷ 18 hậu nghiệm tổng hợp.

https://tieulun.hopto.org

Vì nhất nguyên hay Thượng đế Á đông xây cất trên Huyền đường vô nhị và ở trong Thái thất nhân ái nên chúng ta có thể gọi Nhất nguyên ấy là tiền nghiệm tổng hợp như Thời gian không gian.

Nhất nguyên là cái nóc của ngôi nhà Thái thất thường gọi là Minh đường. Minh đường là Trí huệ là ánh sáng. Thần linh, không phải một thứ nhất nguyên rùng rợn của định mệnh, của quyết định luận duy lý, giết chết thời gian theo kiểu Hégel. Nhất nguyên Hégel là lý tưởng của dân cừu, của con người máy, không tương lai, tuyệt vọng, đó là sự biến hành vĩnh cửu, ra đi không hẹn ngày về. Nhất nguyên Dịch lý là sự đắc đạo của thánh nhân, của vô phân biệt trí, dầy ngạc nhiên sáng tác, đó là sự trở về vĩnh cửu Nietzsche hay *phục thời*. Minh đường phải xây trên nền tảng vô nhị của Huyền đường, đó là chìa khóa để bước vào thế giới thần tiên luôn luôn thấy thế giới của tuổi trẻ, của hồn nhiên, dầy nghệ thuật, dầy sáng tác. Thuốc trường sinh bất tử của Lão giáo là ở trong câu của Nietzsche « Hãy trở thành Nguyên tính anh » (Deviens ce que tu es). Trường sinh bất tử hay vĩnh cửu trong hiện tại của huyền học là phát xuất do chữ *phục thời* này. Eckhart nói rằng : « Vĩnh cửu là gì ? Vĩnh cửu là cái bây giờ luôn luôn hiện tại, nó không ăn nhập gì với thời gian. Cái ngày cách đây ngàn năm không xa hơn cái bây giờ tôi đang ở đây, và cái ngày sắp tới của ngàn năm sau cũng không xa cách vĩnh cửu hơn giờ này mà tôi đang nói chuyện ». Thời gian nội tâm là thời gian của hai thiền sư Hoàng đế Godaigo và Daito (triều đại 1318-1338) :

*Chúng ta biệt ly nhau*
*Từ ngàn vạn kiếp lâu*
*Nhưng không hề xa cánh*
*Dầu một phút giây nào*

*Chúng ta đối diện nhau*
*Hàng ngày suốt ngày lâu*
*Suốt ngày nhưng không gặp*
*Không bao giờ gặp nhau*

https://tieulun.hopto.org

Thời gian nội tâm là thời gian siêu thoát thánh nhân : được hàm ngụ trong phương châm của Jacob Boehme : « Người nào mà xem thời gian như vĩnh cửu và vĩnh cửu như thời gian, người ấy được giải thoát khỏi sự dấu tranh ».

Giải thoát vì chữ Thời biến thành chữ Đạo, Thượng đế biến thành Nội Tâm, vũ trụ biến thành Nhân tánh. Trong kinh Áo nghĩa có câu : « Khi nào người cuộn tròn Không Thời lại như tờ giấy được là người hết khổ ». Người cuộn tròn được Không Thời là Nhân ấi vào nhà Thái thất, chân phải dạp trên nền Huyền dường hay Không gian của chữ Vũ vuông vức, và dầu phải dội nóc Minh dường hay Thời gian của chữ Trụ tròn vo. Tượng hình Á đông là biểu tượng cho óc trầm tư (pensée méditante) phải hiểu theo danh từ Heidegger còn hình học Tây phương là biểu tượng cho óc tính toán (pensée calculante). Vì vậy, cho nên người Tây phương không làm sao hiểu được kinh Dịch nếu óc tính toán của họ cố gắng tìm ở dây những định luật trùng phức chết khô theo kiểu khoa học luôn luôn bị vượt bực. Mục đích khoa học là kiếm những định lý chắc chắn lo chứng minh những tương quan ngoại cảnh và đem lại giải đáp hầu thỏa mãn tri thức. Dịch lý thì trái lại chỉ trình bày những kinh nghiệm nội tâm bằng hình tượng siêu lý, chú trọng vào thực tại luôn luôn biến chuyển, và lo giải thoát cho cá nhân bằng câu hỏi, bằng vấn tính, tượng trưng trong những biểu tượng như Thái cực, Ngũ hành, Hồng phạm, Nguyệt lệnh v.v... Sở dĩ ngày hôm nay khoa học vi thể (microphysique) tiến đến Dịch lý được (Hai giải Nobel vật lý Lee và Yang kiếm trong Dịch lý tư tưởng bất đối xứng trong vi thể) (dyssymétrie), là nhờ ở chỗ khoa học

không dùng thí nghiệm vật chất được nữa. Họ chỉ sống với tư tưởng, với lý thuyết, xa rời dần dần chủ nghĩa duy vật. Họ không biết là duy tâm hay duy vật nữa, nhất là khi tư tưởng tính toán căn cứ trên luận lý nhị giá (bị thay thế bằng công lý học) tan vỡ ra từng mảnh. Dần dà tư tưởng trầm tư thay cho tính toán đi vào lãnh vực khoa học vi thể và nhờ vậy cho nên ngày hôm nay Dịch lý đi vào được trong tư tưởng âu tây. Dịch lý đã có sẵn vị trí trong nền Y học Tây phương từ lâu với khoa châm cứu, do Soulié phổ biến nhưng chưa hướng mạnh vào tư tưởng được. Rất tiếc rằng vì sự mê tín dị đoan ham bói số cho nên Dịch tý hôm nay mất chữ Dịch chỉ còn chữ Lý hiểu theo nghĩa rất hẹp. Và người ta chỉ thấy Dịch lý qua lá số tử vi của một thầy số hành nghề trên các vỉa hè, góc trọ. Dịch lý như vậy là một Tôn giáo hay một Khoa học ? về việc này ông Carl Jung có nói trong bài tựa cho quyển Căn nguyên Huyền học Tây tạng (1) rằng ở Á đông không có một Tôn giáo nào mà không có tính chất khoa học cũng như không có khoa học nào mà không có tính chất Tôn giáo. Chính vì sự không phân biệt nội tâm ngoại cảnh ấy mà lý trí Tây phương không hiểu nổi tư tưởng Đông phương. Tôn giáo cũng như mọi ngành khoa học ở Á Đông phải bao gồm tất cả vũ trụ *trong con người*.

Khi tôi nói đến óc Tây phương tôi muốn nói đến óc tính toán của đa số trong ấy gồm có rất nhiều *người Việt* chúng ta. Óc Đông phương tân thời ngày nay nhị nguyên có thể liệt vào bậc nhất thế gian hơn cả Tây phương, những chủ nghĩa đấu tranh, khai trừ, đấu tố, mọc ra như nấm. Tư tưởng gia thuần túy Á đông hầu như không còn, học quên mất tư tưởng vô nhị của Vệ Đà, của Phật giáo, của Dịch lý.

Trong khi người Âu Mỹ đang hướng mạnh về những triết

---

(1) của EVANS WENTZ

https://tieulun.hopto.org

học Đông phương để kiếm dưỡng giải thoát thì chúng ta lại bám riết vào những tư tưởng tôn giáo trung cổ hay khoa học cơ giới của họ vất đi. Dẫn đầu cho phong trào « Đông học » này, ngoài hiện tượng luận, và triết học hiện sinh, còn có một số nghệ sĩ, thi sĩ, văn sĩ và một số đông khoa học gia danh tiếng.

Tư tưởng vô nhị đã đến với nhà khoa học Bertrand Russell, ông tổ của luận lý toán học trong câu : « Vật chất bớt vật chất hơn và tinh thần bớt tinh thần hơn thì không như người ta tưởng. Sự phân biệt thường có giữa vật lý và tâm lý, giữa tinh thần và vật chất không thể bênh vực được trên phương diện siêu hình ».

Cũng như tư tưởng Hoàng cực hay Hoa nghiêm đã đến với thi sĩ William Blake, ông tổ của phái lãng mạn, trong câu thơ :

« Thấy thế gian trong một hạt cát, và bầu trời trong đóa hoa rừng.

Nắm Vô biên trong lòng bàn tay, và Vĩnh cửu trong giờ phút trôi»

Lẽ tất nhiên tư tưởng Vĩnh cửu trong hiện tại và tư tưởng vô nhị không phân biệt ấy đã có từ lâu trong huyền học Tây phương khi hình thức chưa che kín nội dung, khi chúng ta còn là cô Alice trong thế giới thần tiên của Levis Carroll, hồn nhiên đầy sáng tác : Tư tưởng huyền học ấy nằm trong câu sau đây của phúc âm Luc : « Thật tình tôi với anh rằng không ai vào Thiên quốc mà không đón nhận nó với tâm hồn một trẻ thơ ». Một người hỏi Thiền sư về phương pháp tu luyện, Thiền sư nói rằng : «Khi đói tôi ăn, khi mệt tôi ngủ». Người ấy lấy làm lạ: «Nhưng ai cũng làm như ông nói cả». Thiền sư đáp : «Khi người ta ăn, họ suy nghĩ, khi người ta ngủ, họ nằm mơ. Khác tôi ở chỗ đó. »

https://tieulun.hopto.org

Sống trường sanh bất tử trong thế giới thần tiên của Lão giáo chỉ đạt được khi ta ở trong trạng thái nói trên. Đó là trạng thái biết chiêm ngưỡng, biết thưởng thức nghệ thuật sống của thánh nhân : Không phải sống trong vũ trụ mà sống với vũ trụ trong lòng».

Ở đây một vấn đề rất quan trọng cần phải minh định trong quan niệm Nhất nguyên để hiểu Lão giáo nói riêng và triết lý Á đông nói chung : Đó là vấn đề *một trong tất cả và tất cả trong một*. Tư tưởng nói trên chúng ta thường gặp trong huyền học Tây phương và ngay cả Đông phương. Chúng ta có thể chấp nhận nó *bằng lý trí*, bằng suy luận, mặc dầu nó phản lý. Câu ấy là một bức hình của thực tại chứ không phải thực tại. Câu ấy chết khô, bất động, không phải thực tại biến chuyển sống động. Một trong tất cả và tất cả trong một là một ý niệm từ Platon cho tới Heidegger qua Spinoza, bao gồm được tư tưởng Tây phương, bao gồm được Lý và nghịch lý nhưng không gồm nổi tư tưởng Dịch Á đông. Tư tưởng Tĩnh Tây phương không làm sao thấu triệt được tư tưởng Động Á đông. Do đó, mọi tư tưởng huyền học Tây phương bắt buộc phải hướng về vấn đề thời gian ; và cái Vĩnh cửu trong hiện tại có một tầm quan trọng đặc biệt. Ngay cả tư tưởng Phật giáo khi chuyển sang Đại thừa cũng nhờ cái Dịch sống động của Lão giáo, ông Suzuki trong *Essence du Bouddhisme*, thay thế chữ «*trong*» quá khô khan bằng chữ «*nắm lấy*» có vẻ «*sống*» hơn như sau : *Một nắm lấy tất cả và tất cả nắmlấy một* để diễn tả tư tưởng kinh Hoa nghiêm. Reitho Masunaga đi mạnh hơn khi ông nói : Không gì hiện hữu cả, tất cả mọi sự đều biến chuyển ! Đừng lầm biến chuyển này với sự biến hành theo luật của Hégel. Dịch hóa pháp không phải biện chứng pháp.

https://tieulun.hopto.org

Thế giới của sáng tác nghệ thuật không phải thế giới kiến tạo máy móc. Biến chuyển của Dịch đem lại ngạc nhiên lý thú vì đời là một câu hỏi luôn luôn đổi mới. Biến chuyển của Hégel đem lại định mệnh lo âu vì đời là một bản án treo biết trước từ lâu. Hégel đã viết về Thẩm mỹ học rất nhiều, đặt hàng ngàn luật lệ cho tất cả các ngành nghệ thuật nhưng không đi đến đâu vì ông không bao giờ còn *ngây thơ* để mà thưởng thức bài thơ sau đây của Baishitsu :

Gì đó ? mặt trăng
Kêu chăng ?
Không phải vậy đâu
Chim cu

hay bài thơ của Basho (Ba tiêu) :

Thắp lửa lên,
Ta sẽ cho ngươi xem cái đẹp tuyệt :
Nắm tuyết.

Phải nắm cho được chữ Thời mới đặt được chữ Đạo. phải nắm cho được chữ Đạo mới đạt được chữ Nhàn của Dịch lý hay chữ Vô vi của Lão trang. Thế giới máy móc ngày nay không thấy được chữ Nhàn vì bị cái biến hành vĩnh cửu Hégel báo hại. Bệnh thần kinh tràn lan khắp mọi nơi cùng với bệnh đau tim. Thế giới giật gân hiện nay cần phải đi kiếm chữ Nhàn cho hiện tại để thay thế cho tinh thần lo bảo đảm tương lai của Hégel. Chữ Thời Dịch lý không ở đâu xa, nó ở trong nội tâm cho nên óc tính toán tìm mãi không thấy, nó ở trong câu thơ sau đây của Yun-Men.(Vân môn) :

Khi anh bước, cứ bước,
Lúc anh ngồi, cứ ngồi,
Trên tất cả mọi sự : Đừng băn khoăn.

Có trạng thái nhàn như vậy chúng ta mới có thể chiêm ngưỡng được chữ THỜI Á Đông vậy.

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

## 8 — VỌNG BÓNG THỜI GIAN.

Chúng ta đã nếm thất vọng cùng với các triết gia Tây phương qua Kant, Hégel và Husserl trước vấn đề thời gian. Liên thời mà chúng ta ý thức được chỉ là một ảo tưởng, không hiện hữu một cách riêng biệt. Đó là một kiến tạo của trí óc, một trừu tượng cần thiết cho mọi thành lập khoa học hay triết học mà thôi. Liên thời là xác chết của thế giới tư tưởng, là kết quả cô đọng của các dữ kiện, là một sự cần thiết cho chứng minh. Triết học Tây phương vì quá chú trọng mô tả, giải thích và biện luận cho nên đã xa dần khỏi con người mà chúng ta không hay biết. Liên thời là thời gian vật chất hóa, lý tưởng hóa, hay hợp lý hóa chứ không phải thời gian sống động mà chúng ta chỉ ý niệm được sau khi đã đạt trạng thái an nhiên, nghĩa là sau khi kinh nghiệm nó bằng *thiền định*, hay *sáng tác*. Thời gian sống động hay gián thời không ở ngoài chúng ta, nó cũng không phải ở trong trí óc, nhưng nó sống động như chúng ta, nó là tư tưởng chúng ta : *Nó là chúng ta*.

Chúng ta không thể nào ý thức thời gian một cách rõ ràng cũng như con mắt không thể nào thấy con mắt vậy. Do đó mà mọi sự thấm hiểm thời gian bằng triết học và khoa học đều thất bại.

Nói như vậy không phải phủ nhận giá trị của liên thời, trái lại, chính nhờ Liên thời mà chúng ta VỌNG ĐƯỢC BÓNG THỜI GIAN để mà tạo lập phương tiện cần thiết cho cuộc sống. *Phương tiện* chứ không phải *cứu cánh* vì *tiện nghi* không có nghĩa *là giải thoát*. Gián thời không phủ nhận cái gì hết vì nó là *Vô nhị*, một trạng thái tâm hồn kỳ diệu của những bậc đã thoát khỏi vòng chấp ngã. Có thể họ là những bậc chân tu, có thể họ là những nhà hiền triết :

https://tieulun.hopto.org

Đó là những vị đã kinh nghiệm Gián thời bằng thiền định, đi vào chốn thâm sâu của nội tâm bằng xả ly, bằng tình thương, bằng cầu nguyện. Họ cũng có thể là những nghệ sĩ hiện sinh hay những chàng điên thời đại: Đó là những người đã kinh nghiệm Gián thời bằng sáng tác, vượt khỏi các chướng ngại dĩ vãng hiện tại và tương lai bằng cây đàn, nét bút, bài thơ.

Nói một cách khác họ không sống *trong thời gian* mà thời gian sống *trong họ*. Thời gian là điệu nhịp thầm kín nhất của nội tâm chúng ta. Tri thức chúng ta đã phóng nó ra ngoài và biến nó thành ra không gian rồi tự nhốt mình trong cái khung Không thời giả tạo ấy. Chính mình nhốt thời gian chứ không phải thời gian nhốt mình. Không ý thức được sự kiện này mình dâm ra sợ hãi thời gian. Thời gian theo Krishnamurti là tư tưởng và sợ hãi âu cũng vì lẽ đó. Cái sợ khi nhớ tới dĩ vãng đau thương và cái lo cho tương lai già chết là tư tưởng độc ác nhất báo hại nhân loại tự cổ chí kim. Tuy nhiên giải thoát lo sợ theo nhà Phật không phải là một trốn thoát mà là một *biến thể* (transformation) một đổi thay hướng nhìn, một *chuyển tánh* : Thay vì để cho thời gian cầm tù mình, mình phải cầm tù thời gian. Việc này Tây phương không hiểu được. Ông Heinrich Zimmer trong «Indian philosophy» cho rằng triết học Đông phương khác Tây phương ở chỗ họ chú trọng vào sự «biến thể» thay vì chú trọng vào sự «thông tin» như của Âu châu. Theo ông thì triết Tây, ngoại trừ một số ít như Platon, Pythagore, Meister Eckhart, Jaoob Boehme và Schopenhauer, đều là triết thông tin (information) cả.

Kinh Pháp cú (Dhammapada) có khuyên chúng ta biến thể như sau :

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

*Hãy giải thoát khỏi dĩ vãng, khỏi tương lai,*
*Hãy giải thoát những gì ở giữa chúng để mạnh dạn vượt qua sông.*
*Với một tâm hồn hoàn toàn giải thoát, sự sống chết không còn nghĩa gì đối với số mạng anh.*
*(Munca pure munca pacchato*
*Majjhe munca bhavassa paragu*
*Sabbattha vimuttamanaso*
*Na puna jatijaram upehisi (348)*

Cái Gián thời sống động ấy là chìa khóa cho sự giải thoát, một chìa khóa ở ngay trong bàn tay chúng ta nhưng không bao giờ chúng ta có gan dùng nó như các nghệ sĩ. Bỏ tù thời gian là một sự kiện mà các Thiền sư hay làm như cơm bữa nhưng đối với chúng ta thì thật xa lạ vô cùng. Óc phân biệt của chúng ta chận không cho chúng ta sống "hòa diệu với hơi thở của Thực tại" theo danh từ của ông Govinda (vivre en harmonie avec la pulsation de la réalité). Gián thời đem lại sự giải thoát đã đến với tư tưởng của bà Elise Aylen trong tập: *La Mer de verre*, như sau:

« Biết đâu chúng ta có thể tìm ra trường sanh bất tử, không phải nhà ở một bằng chứng lạ lùng về tồn sinh sau khi chết, nhưng ở một sự thay đổi quan niệm về tính chất thời gian ». (Il se peut que nous trouvions notre immortalité non en quelque preuve miraculeuse de survie après la mort mais dans un changement de la conception de la nature du temps). Tuy nhiên biết rằng thời gian là ở trong ta cũng không đem lại giải thoát, vì đó chỉ là một kiến thức mới mà thôi. Gián thời không phải là một giải đáp cho một thắc mắc tri thức. Gián thời là một sự nổ vỡ, một phá tan tồn tục theo danh từ

https://tieulun.hopto.org

Krishnamurti. Muốn đạt giải thoát phải có một hành động, một biến chuyển tâm linh, một sự kiện vượt ra khỏi giải thích, mọi diễn tả thế gian.

Gián thời đã được Phật thâu gọn trong vòng xe Pháp luân Không thời (Kalacakra) với «thuyết» Thập nhị nhân duyên (Pratityasamutpada) mà ngay ngài A nan đà cũng lầm tưởng là thuyết nhân quả của Ấn độ giáo (Thuyết nhân quả là thuyết duyên sinh bị lý trí hóa và phóng ra ngoài với không gian). Kinh tạng Tràng bộ (Dìgha-nikàya) có chép lời Phật cảnh cáo A nan đà như sau : « Đừng nói vậy, đừng nói vậy. Thuyết duyên sinh rất sâu xa, sự hiện diện của nó cũng vô cùng sâu xa. Chính vì nhân loại không đạt được Pháp ấy cho nên bị bể khổ tràn ngập và không thể nào tự giải thoát lấy khỏi kiếp luân hồi sanh tử ». Nghĩa là vì không đạt duyên sinh cho nên vướng vòng nhân quả.

Ngài Mã thắng (Asvajit) một trong năm vị Ngũ tỳ kheo của Đức Phật đã đúc kết một cách giản dị tinh túy giáo lý của Phật bằng một câu . « Nhân duyên của mọi pháp có một nguyên nhân đã được đức Như lai chỉ dạy *cùng với sự hũy diệt chúng*. Đó là giáo lý của ngài đại khổ hạnh » (Ye dharma hetuprabhava, hetum tesam Tathagato hyavadat. Tesam ca yo nirodha, evamvadi mahasramanah).

Chúng ta có thể nói rằng giáo lý của đức Phật trong «thuyết» duyên sinh là giáo lý của Gián thời mà ngài Long thọ đã truyền lại trong Trung quán luận bằng một bài kệ phản lý rùng rợn :

*Bất sinh, diệc bất diệt*
*Bất thường diệc bất đoạn*
*Bất nhất diệc bất dị*
*Bất lai diệc bất khứ*

https://tieulun.hopto.org

Cái «buổi trưa không hẹn chiều mát dịu» của Schopenhauer và cái «trở về vĩnh cửu của Nietzsche» cũng là Gián thời của Kamalasila trong câu :

*«Không mảy mai liên tục trong mảy may dấu vết của bất cứ mảy may gì»*

Liên thời là vọng bóng của Gián thời cũng như Tiểu Ngã của chúng ta là vọng bóng của Đại Ngã vậy.

Liên thời toán học đã ràng buộc cái Tiểu ngã tư duy của Descartes trong câu : *Cogito. ergo sum* (tôi tư duy, tức tôi hiện hữu) và khai màn cho khoa học và siêu hình duy lý. Vì nó mà Husserl lận đận mãi trong vòng hiện tượng để cố gắng gỡ rối, cố gắng giản lược (réduction eidétique) để tìm nguyên tánh (essence) với những tác phẩm bề óc như *méditations cartésiennes* hay *phénoménologie de la conscience intime du temps*. Trong liên thời toán học, Husserl không thể nào tìm ra nguyên tánh nhưng chỉ tìm ra vọng bóng của nó mà thôi, đó là Chủ hướng tính (intentionalité) hay nguyên lý tối hậu ràng buộc chủ thể vào khách thể, cái tôi tư duy (cogito) vào cái bị tư duy (cogitatum). Liên thời được bộ óc sáng suốt tột độ của Husserl đúc kết bằng một chữ VỀ cột chặc mối giây ràng buộc trong câu : Ý thức là ý thức VỀ cái gì. Chúng ta nhờ tay Husserl để hạn chế giá trị của liên thời trong phạm vi *phương tiện mô tả* mà thôi. Đó là công lớn nhất của Husserl khi tạo ra phương pháp hiện tượng luận. Tuy nhiên, để tránh hiểu lầm khi chúng ta dùng danh từ *siêu* (trancendantal) của Husserl, chúng ta nên nhớ rằng cái Siêu này không diễn tả cái tôi kinh nghiệm hay những trạng thái tại nội nhưng diễn tả cái tôi thuần túy (moi pur) và những đối tượng chủ hướng (objets intentionnels) mà thôi. Và Husserl đã thành

TỔNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

công lớn trong triết học mô tả và phương pháp hiện tượng luận là phương pháp hữu hiệu nhất trong thế giới liên thời để giúp ta vọng bóng thời gian vậy.

Một sự thay đổi hướng nhìn làm vỡ tan liên thời, giải thoát Tiểu ngã của Unamuno, ông tổ của hiện sinh thiên chúa giáo trong câu : *Homo sum. ergo cogito* (Tôi là người nên tôi suy tư). Sự biến chuyển tâm linh này đã khai màn cho sự cách mạng tư tưởng Âu châu đem lại sự sống động phản lý, hạn chế mọi suy tôn khoa học, chuyển hướng siêu hình học sang siêu thể học. Con người sống động của Miguel de Unamuno đã móc nối với con người của Gián thời Đông phương mà nhà thiền học Daisetz T Susuki cô đọng bằng câu : *Agito,ergo sum* (tôi sống động, nên tôi hiện hữu) trong *Doctrine of no-mind*.

Gián thời không phải để mà tư duy nhưng để mà sống, trong đó có cả tư duy xem như phương tiện.

Liên thời chỉ để mà tư duy nên dễ bị chết khô vì lý tưởng bất biến cũng như vật chất trường tồn, đối với gián thời, đều là xác chết cả.

NGÔ TRỌNG ANH

https://tieulun.hopto.org

# CÁCH MẠNG SIÊU HÌNH HỌC

## TỪ KANT ĐẾN HEIDEGGER (1).

Quyển «*Kant et le problème de la métaphysique*» đã được xuất bản vào năm 1929. Như thế, trong diễn tiến tư tưởng của Heidegger, nó đã tiếp liền vào quyển «*L'être et le temps*», xuất bản năm 1927. Với nhan đề KM., hình như tác giả muốn khai triển một điểm còn bỏ dở trong dự án đã được hoạch định cho toàn bộ SZ. Điểm đó chính là «lý thuyết của Kant về niệm thức và về thời tính hiểu như một khai triển đầu tiên về thắc mắc đối với vấn đề thời tính».

Một cách nào đó, điểm này nói lên sự liên hệ giữa 2 tác phẩm KM. và SZ. Nhưng càng đọc kỹ cả 2, người đọc càng nhận ra sự liên hệ mật thiết giữa 2 bên, đến nỗi có thể nói rằng : nhờ quyển này mà hiểu được quyển kia và ngược lại. Theo lời chỉ dẫn của W.J. Richardson, quyển KM. là một bài giải thích giá trị về quyển SZ. Và riêng tiết IV của cùng một quyển sách còn là một «bài nhập môn hoàn

---

(1) Giới thiệu quyển Kant und das Problem der Metaphysik của Heidegger.

https://tieulun.hopto.org

hảo nhất để dẫn vào quyển SZ.» Tiết ấy mang nhan đề là «ôn cố» công cuộc tìm lại căn nguồn cho siêu hình học».

Lý do vì với phần đông trong chúng ta và với cả truyền thống triết học Tây Phương, Kant là một bộ mặt khá quen thuộc, một ngôn ngữ triết học đã trở thành thông dụng. Do đó, những gì được trình bày qua khuôn khổ ấy sẽ có thể dễ lãnh hội hơn, v.d. điểm then chốt về «Tiền kiến tiền thể học» và «Khai triển Hiện thể» trong SZ. là những điểm rất khó hiểu qua lối trình bày và ngôn ngữ mới mẻ, xa lạ của Heidegger, nhưng nhờ vào quan niệm «Tổng hợp tiền nghiệm» và ý nghĩa câu hỏi số 4 : «Thể tính của con người là gì ?» của Kant, hai điểm nói trên trở nên dễ hiểu hơn, như ta sẽ thấy sau này.

Vì những lý do trên nhất là với mục đích nghiên cứu và giảng huấn, thiết tưởng việc am tường triết học tiền nghiệm của Kant không những có lợi ích tự nội mà còn là sợi dây chuyền dẫn tới triết học Tiền thể của Heidegger.

Vậy trước hết chúng ta sẽ căn cứ trên bản văn bằng Đức ngữ của chính quyển KM. và bản dịch Pháp văn của hai Giáo sư A. de Waelhens và W. Biemel, (nhà xuất bản Gallimard, ấn bản thứ 5, 1953) để trình bày toàn bộ tư tưởng của Kant trong *Critique de la raison pure*, theo lối giải thích của Heidegger.

Nhưng nên nói ngay rằng : đây là một lối giải thích về triết học của Kant đã được Heidegger quan niệm và thực hiện đến mức sâu xa và độc đáo nhất, vì vậy cũng dễ bị công kích nhất.

Nên, một cách tổng lược, cần thiết phải nhận định ra được lập trường của Heidegger trong lối giải thích này.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Trong truyền thống lịch sử tư tưởng Tây phương, phần đông các nhà giải thích Kant xưa nay đều coi triết học của Ông là một *Tri thức luận*. Trái lại, Heidegger đã gắng công tìm cho triết học ấy, nhất là qua quyển *Kiềm thảo*, một nền tảng hay căn cơ sâu xa hơn, nhờ đó có thể xây dựng được toàn diện tác phẩm và đem lại cho nó một ý nghĩa lịch sử đích đáng hơn.

Ngay trong bài nhập đề, chủ đích ấy đã được nói lên như sau :

«Công cuộc nghiên cứu này có mục đích giải thích quyển *kiềm thảo khả năng lý luận theo thuần lý* của Kant, *như là một công việc tìm lại căn nguồn cho siêu hình học*. Như thế vấn đề siêu hình học được khai triển thành vấn đề của một *tiền thể học căn cơ*».

Theo đó rõ rệt Heidegger đã bắt đầu chuyển vấn đề tri thức luận của quyển Kiềm thảo sang một bình diện khác hẳn, nghĩa là thay vì coi quyển Kiềm thảo chỉ nhằm kiểm điểm lại những khả năng và những giới hạn của tri thức con người, thì Heidegger lại coi nó là một Khai triển về Siêu hình học độc đáo, mang tên *tiền thể học căn cơ*. Nói một cách cụ thể, Heidegger chủ trương giải thích quyển Kiềm thảo của Kant như một công trình đặt lại nền móng cho Siêu hình học, và nếu được «Ôn cố» bằng một lối giải thích mới mẻ, Siêu hình học ấy cũng sẽ đi tới cùng một kết luận như Tiền thể học căn cơ của Heidegger.

*Nhưng Tiền thể học căn cơ là gì ?*

Danh từ này được dịch từ tiếng «Fundamentalontologie» (ontologie fondamentale) của Heidegger trong SZ. Qua danh từ này ông muốn nói lên nhiều chi tiết lịch sử và lý thuyết về hữu thể học, hơn nữa, ông còn muốn cải thiện môn học ấy

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

tự nền tảng. Ở dây chúng ta chỉ có thể tóm tắt như sau,

*Hữu thể học* (ontologie) là môn học về *những gì có theo đặc tính chúng có mà thôi*, tức là không xét đến những đặc tính khác, vì những đặc tính khác chỉ có tính cách chủng loại không bao hàm tất cả mọi sự. Truyền thống triết lý Hi lạp và Tây phương xưa nay vẫn coi vấn đề này là một *vấn đề nền tảng* (fondamental) tức vấn đề trên các vấn đề: nên cũng gọi nó là vấn đề Siêu hình học. Vậy trước hết phải hiểu hữu thể học là môn học đối lập với những gì biến dịch, bất đồng tính, hư vô, theo mệnh lệnh của Parménide, ông tổ của hữu thể học Hi lạp « Ngươi đừng suy tư về hư vô »; tiếp đến phải hiểu hữu thể học là tìm hiểu sự vật theo nghĩa tối hậu của chúng, vậy chỉ duy có hữu thể mới là ý nghĩa ấy, nó là khả tri tính nhờ đó ta mới hiểu thực tại, vì nếu những sự vật là hư vô thì không tài nào con người hiểu nổi. Đó là ý nghĩa của câu nói cũng do Parménide : «hữu thể và tư tưởng là một». Nói cách khác, chúng ta chỉ quan niệm được cái gì có (tức hữu thể), trái lại, cái gì không có (tức hư vô hay biến dịch hay bất đồng tính) thì không tài nào quan niệm được.

Chính vì thế mà triết học xưa thường gọi *hữu thể* là đặc tính *siêu nghiệm* của mỗi sự vật, hay là *khả tri tính đệ nhất, nền tảng* của chúng.

Với Aristote, hữu thể học ấy đã được định nghĩa trong một công thức rõ rệt như sau : *hữu thể học là một môn học về vật thể theo tính cách vật thể* (ti to *on* è *on*). theo giải thích của chính học thuyết của Aristote và của các trào lưu tư tưởng chịu ảnh hưởng của ông, định nghĩa hữu thể học ấy lại phải hiểu theo mấy thành tố sau đây :

— Một là môn học về hữu thể như một *ý niệm chung*,

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HUẾ QUANG
https://tieulun.hopto.org

trừu tượng nhất có thể áp dụng cho mọi sự *theo muôn vàn nghĩa khác nhau*, nhưng ý niệm ấy vẫn giữ được tính cách *nhất trí, bất phân* của nó. Trong một đường hướng khác hẳn, sau này Heidegger sẽ khai thác ý tưởng này, qua ảnh hưởng của Franz von Brentano trong quyển *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoleles* (Freiburg im Bresgau, 1862).

— Hai là môn học về cái gì làm *bản thể* (ousia) cho mọi vật thể hiện hữu hay khả thể, trong đó *hữu thể tối cao* hay nguyên nhân đệ nhất được coi là bản thể nền tảng và nguồn suối khả tri cho muôn vật.

Đó là tóm tắt về hữu thể học, mà tất cả truyền thống triết lý Hi lạp và Tây phương đã tiếp tục và khai thác thành *Siêu hình học tổng quát* (metaphysica generalis).

Nhưng theo Heidegger, qua câu *trả lời* rằng : Hữu thể học là môn học về vật thể theo tính cách vật thể, ta nhận ra *lối đặt vấn đề* của người xưa về vấn đề hữu thể. Tựu trung, cả lối tra vấn, cả lối trả lời đều chỉ nhằm diễn tả *yếu tính* của thực tại. Nhưng yếu tính ấy chỉ là một yếu tính cứng đọng do lý trí mang lại trong đường hướng của một lối tư tưởng căn cứ trên sự phân ly chủ thể khách thể. Nếu nói theo hiện tượng học thì đó là một thái độ *Duy nhiên*, vì người đặt vấn đề vẫn còn tin tưởng rằng : mọi sự hữu trong thế giới *ngoại tại* đều có một thực tại *biệt lập với ý thức* của người đặt vấn đề, và ngược lại, ý thức lại là một nội tại kiểu một kho dự trữ chứa đựng những nội dung của mình, cũng hiện hữu biệt lập với thế giới ngoại tại. Thái độ ấy là thái độ *Duy tâm lý*.

Kết quả, lối tra vấn và trả lời ấy chỉ đề ra được những yếu tính về sự vật biệt lập với người đặt và trả lời. Đó là

https://tieulun.hopto.org

đường hướng xưa nay người ta đã nhìn vấn đề hữu thể nhưng như thế là chưa nhìn tới căn nguồn của vấn đề.

Vì theo Heidegger, nếu câu hỏi không chỉnh thì tất nhiên câu trả lời không xác thiết. Trong SZ. ở phần Nhập đề, sau khi đã ghi lại 3 thành kiến của người xưa về ý niệm hữu thể, ông đã kết luận như sau : không những câu hỏi về hữu thể chưa được giải đáp. mà chính cả lối đặt vấn đề cũng chưa xác thiết và minh bạch, vì *bất cứ một câu hỏi Siêu hình nào*, ít ra cũng phải phục tòng mấy điều kiện sau đây :

— Trước hết *chính người đặt vấn đề* siêu hình ấy, ở đây là vấn đề hữu, cũng bị tra vấn trong ngay việc mình đặt vấn đề, chứ không thể tự tách rời với vấn đề đề hỏi như một khách bàng quan. (SZ. trg. 7-8).

Tiếp đến, chính sự thắc mắc về hữu thể nói chung kia lại *phải là một cách thái hữu* của con người. (SZ. trg. 7,12,312).

— Sau cùng, trong số các vật thể *chỉ có con người là biết thắc mắc về hữu của mình và của vạn vật*. (SZ. trg.7,114, 269).

Hơn nữa giữa hữu của con người và hữu của vạn vật vì vậy cũng có những mối tương liên *tiên nghiệm* mật thiết như người xưa có nói : «Anima est quodammodo omnia.» (theo một nghĩa rất rộng rãi có thể dịch là vạn vật nhất thể được). Và theo một nguyên tắc sơ bản của tri thức luận tiền luận lý, chủ tri thiết yếu phải *khác biệt* với thụ tri, nhưng đồng thời cũng phải *tương đồng* với thụ tri nữa. Chính Huszerl về cuối đời cũng đã áp dụng quan điểm tri thức luận này với những ý niệm Lebenswelt, Urdoxa hay Urglaube.

Theo Heidegger, lối tra vấn về hữu thể cũng phải thực hiện

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

đầy đủ những điều hiện nói trên mới khám phá ra được điều ông gọi là «*Sinn* von Sein» *(ý nghĩa* về hữu) ở ngay đầu bài Nhập đề có tính cách một hiến chương cho cả quá trình suy tư triết lý của ông và của toàn nhân loại.

Nếu vậy, hữu thể của vạn vật không còn xuất hiện thành những yếu tính cứng đọng trước con mắt tra vấn của một ý thức bàng quan, tách rời với hữu của vạn vật nữa, trái lại mỗi hữu của mỗi lúc trong *thời gian* chỉ triển nở mới mẻ liên lỉ như "xuân đăng đài» trước một hiện thể vừa tương khắc, vừa tương đồng với vật thể. Do đó, *sự thực* (tức chân lý) của hữu không còn là chân lý của trùng hợp theo phán quyết luận lý gán cho nữa mà hữu tương đồng với hiện thể với nó. Đó là ý nghĩa của chữ «das west» ( J.Wahl dịch là ce qui s'*essencie)* thể hiện ra luôn luôn mới mẻ nơi vạn vật và kẻ hiện thể ra với chúng, chứ không còn phải là "das ist» (il est). Theo Heidegger danh từ *Phusis* (emergent-abiding-Power) (lối dịch của W.Richardson) diễn tả rõ rệt ý tưởng nói trên.

Nói tóm, đặt trong dường hướng ấy, vấn đề hữu thể đối với con người sẽ trở thành «*ý nghĩa hữu thể*» của vạn vật đối với hiện thể của con người. Đó mới thực là *chân lý* nguồn suối của hữu thể nơi vạn vật đối với hiện thể của con người. Ý nghĩa hữu ấy và sự thật của nó lại chỉ có thể xuất hiện trong ánh sáng linh động của dòng *tiên nghiệm của thời gian*. Đó là ý nghĩa của câu nói xem ra mâu thuẫn của Heidegger :

«*Sinn* von Sein» und «Wahrheit des Seins» sagen *das Selbe.*» Was ist Metaphysik ?)

Với mấy giải thích sơ lược trên đây, chúng ta có thể tạm gọi là có lý do để dịch danh từ "Fundamentalontologie» là tiền thể học căn cơ hay tiền kiến tiền thể học.

https://tieulun.hopto.org

Một cách tổng lược SZ. đã trình bày *tiền thể* bằng một *Khai triển về hiện thể*. Kết quả của công việc khai triển ấy có thể được tóm tắt như sau: con người hay hiện thể có khả năng đặt vấn đề hữu thể. Nhưng họ có khả năng được như vậy là vì chính họ, theo một nghĩa đặc biệt và đặc ân lại là hiện thân cho *sự liên hệ mật thiết với hữu thể, nên gọi đó là tiền thể.*»

Vì theo thể tính, con người là một vật thể hiện ra tiền thể. Như vậy có nghĩa là tất cả mọi kiểu thức thực nghiệm nào có tính cách vật thể của ta, cũng như tất cả các hoạt động và cách thái hiện hữu của ta đối với vật thể, nói tóm, tất cả *phong độ* của ta theo ý nghĩa Heidegger gán cho danh từ này, đều chỉ có thể có và có thực sự là nhờ ở tiền kiến tiền thể của ta và căn cứ trên nó cả.

Vì tiền kiến tiền thể chính là thể tính của con người.

Do đó, đã rõ *tiền kiến tiền thể là một vấn đề siêu hình học và thể tính của con người là một vấn đề nhân tính học.* Cả hai đã được đúc kết thành một như được đồng hóa ở đây. Đó cũng chính là điều đã được SZ. thiết định ở phần I:

«Giải thích *hiện thể* của con người *bằng thời tính*, và Giải thích *thời tính* như *chân trời tiền nghiệm* cho vấn đề *tiền thể*.»

Với chủ đích muốn đồng hóa Nhân tính học với Tiền thể học căn cơ, Heidegger đã tách biệt nó hẳn với mọi nhân tính học mà sau này ông sẽ gọi là Nhân thể học thực nghiệm, vì Nhân thể học này chỉ nghiên cứu về con người mà không nghiên cứu chính Thể tính của nó. Trái lại, Nhân thể học theo Ông chủ trương là một Nhân tính học theo Triết học thuần lý, vì ở đây nó sẽ được đặt trên căn cơ tối hậu của Siêu

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

hình học tức Tiền thể của con người.

Đó là chủ đề thứ nhất của quyển SZ. và cũng là câu kết luận của nó.

Với nội dung tổng lược ấy, Heidegger sẽ cố gắng khai triển chủ đích và chiều hướng của Kant trong *quyển Kiểm thảo*. Kết quả ấy đã được Ông tiên báo như sau trong bài nhập đề:

"Ý niệm về một Tiền thể luận căn cơ sẽ được củng cố và khai triển bằng một giải thích về quyển Kiểm thảo khả năng lý luận thuần lý, nhưng phải quan niệm quyển này như một việc « tìm lại căn nguồn » cho siêu hình học».

Nhưng để hiểu được kết quả ấy một cách vẫn tắt, Ông đã thiết định ngay ý niệm « tìm lại căn nguồn » như kiểu một sơ đồ kiến trúc như sau : trước hết « tìm lại căn nguồn » là ý niệm đã mượn ở trực giác kiến trúc, nghĩa là trước khi dự tính xây cất một ngôi nhà, kiến trúc sư phải hoạch định ra một đồ án. Nhưng làm sau đồ án ấy lập tức phải nói lên ngay được ngôi nhà dự định sẽ được xây cất như thế nào và trên «nền tảng» nào ?

Theo nghĩa đó, « tìm lại căn nguồn » cho Siêu hình học không phải chỉ có việc suy diễn ra một hệ thống có khuôn khổ, mà phải là phác họa ra được những cơ cấu giới hạn và những đường nét theo đó Siêu hình học có thể có được, nghĩa là phải làm sao thiết định ra được bản chất của nó một cách cụ thể.

Nếu thực sự đó là chủ đích của công việc « tìm lại căn nguồn » cho Siêu hình học thì quyển Kiểm thảo của Kant cũng đã không theo đuổi mục tiêu nào khác.

Nhưng chủ đích ấy chỉ có thể đạt được bằng những giải thích dài dòng và khúc mắc, cần phải được ôn lại một cách nghiêm chỉnh.

https://tieulun.hopto.org

1.— *Khởi điểm cho công cuộc tìm lại căn nguồn cho siêu hình học.*

Tưởng cũng nên nhắc qua rằng :

Toàn bộ quyển KM. đã được Heidegger phân phối thành *4 Tiết lớn* khác nhau :

*TIẾT 1* : Khởi điểm công cuộc tìm lại căn nguồn cho siêu hình học.

*TIẾT 2* : Khai triển công cuộc tìm lại căn nguồn cho siêu hình học.

*TIẾT 3* : Kiểm chứng lại giá trị đích thực của công cuộc tìm lại căn nguồn siêu hình học.

*TIẾT 4* . Ôn cố công cuộc tìm lại căn nguồn cho siêu hình học.

— Mục đích của tiết 1 nhằm trình bày lý do tại sao công việc tìm lại căn nguồn cho siêu hình học lại phải được thực hiện bằng việc kiểm thảo khả năng lý luận thuần lý ?

Theo Heidegger, muốn trả lời thấu triệt câu hỏi trên, cần phải khai triển ba câu hỏi sau dây :

1) Kant đã *thừa hưởng* được quan niệm nào trong dòng tư tưởng của Tây phương ?

2) *Siêu hình học* cũ đã xây trên căn bản nào ?

3) Tại sao công cuộc tìm lại căn nguồn này lại phải là việc kiểm thảo khả năng lý luận thuần lý ?

(1) Nói một cách sơ lược, Kant đã quan niệm SHH *là một môn học bao hàm những nguyên tắc nền tảng về những gì lý trí con người có thể kiểm chứng được.* (Baumgarten). Đó là đường hướng chung của truyền thống.

Nhưng vì những lý do rất phức tạp trong lịch sử quan niệm nền tảng ấy đã bị phân hóa thành nhiều môn học khác nhau như : *Hữu thể học, Vũ trụ học, Tâm lý học* và *Thần*

https://tieulun.hopto.org

*học tự nhiên.*

Ở đây Heidegger chỉ ôn lại vài nét về tiến triển lịch sử SHH. ấy. Theo Ông, ở thời Thượng cổ và sau cùng với Aristote SHH Tổng quát đã được coi là «triết học đệ nhất» trong toàn bộ tư tưởng triết học theo nghĩa đích thực nhất. Sau cùng, SHH. tổng quát mang tên triết học đệ nhất ấy lại được đúc kết trong hình thức một môn học đặt biệt gọi là «*Hữu thể học*» tức môn học tìm hiểu về hữu thể. Nhưng «nếu nghe chính Aristote trình bày về vấn đề chúng ta sẽ chứng kiến một sự *phân hóa thành đôi* việc định nghĩa yếu tính cho «triết học đệ nhất». Thực vậy, triết học đệ nhất đã trở thành «môn học về *vật thể theo tính cách vật thể*» và đồng thời cũng là «môn học về một *cấp bậc cao nhất* của vật thể, từ đó mới thiết định ra được *toàn diện vật thể*».

Như thế, từ môn học về hữu thể theo tính cách hữu thể SHH tổng quát hay triết học đệ nhất đã chuyển sang môn học về vật thể theo tính cách vật thể và toàn diện vật thể.

Chiều hướng «phân hóa siêu hình học tổng quát thành hai» ấy không những đã xuất hiện ra với Aristote mà còn chi phối vấn đề hữu thể từ những bước đầu tiên của Triết học Thượng cổ.

Hơn nữa, tuy không nhận thức được hết những khía cạnh hàm hồ mà Platon và Aristote còn để lại trong những vấn đề SHH quan trọng, nhưng các SHH Tây phương đi sau Aristote cũng đã tiếp tục chiều hướng SHH xưa và nhiều khi còn đẩy nó đến chỗ khô cằn hơn nữa. Heidegger cố ý nhắc tới *quan niệm SHh của Ky Tô Giáo* và của nhà *Duy lý vô danh Christian Wolff*. Cả hai đã đúc kết thành một *quan niệm SHh của nhà trường*.

*Quan niệm SHh ấy* đã phát xuất từ hai lý do và chính

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

vì hai lý do ấy mà SHh không thể tìm lại được nguồn suối nào là nguồn suối đã gây thắc mắc cho nó nữa. Hai lý do ấy là:

— THỨ NHẤT : Theo quan niệm của tính ngưỡng Ky Tô Giáo : tất cả những vật thể nào không phải thần linh đều là một thụ tạo : (toàn thể vạn vật (thể) hợp lại gọi là) Hoàn vũ. Trong số các loài thụ tạo thì con người chiếm vị trí ưu tiên vì sự cứu rỗi linh hồn của họ và hữu thể vĩnh cửu của họ là quan trọng bậc nhất. Do đó, theo nhận thức của người Ky Tô Giáo về vũ trụ và cuộc đời thì toàn diện vật thể gồm ba lãnh vực khác nhau là Thiên Chúa, Vũ trụ, Thiên nhiên và con người. Song song với mỗi lãnh vực ấy thì trên hết có *Thần học* với *vật thể tối cao* tức Thiên Chúa làm đối tượng khảo cứu, *tiếp đến vũ trụ học* và *tâm lý học*. Cả *ba môn* gồm lại thành *siêu hình học* tổng quát (tức hữu thể học) với "vật thể tổng quát» làm đối tượng.

THỨ HAI : là vấn đề tìm phương pháp cho SHh. Theo đối tượng của nó, SHh thường được coi là môn học cao nhất, là «nữ hoàng của các môn học». Vì vậy cách thái biết của nó cũng phải có tính cách vô cùng dích xác và tất yếu. Điều đó đòi hỏi rằng: SHh phải tìm ra được một *phương pháp* lý tưởng để tri thức. Phương pháp ấy chỉ có thể gặp thấy ở «*toán học*» vì môn này có tính cách một kiến thức thuần lý và *tiên nghiệm* cao độ nhất nghĩa là nó không hề bị lệ thuộc kinh nghiệm ngẫu nhiên của thường nghiệm.

Vì vậy siêu hình học *tổng quát* và siêu hình học *chuyên biệt* cũng phải trở thành một môn học (được xây dựng) bằng lý trí thuần lý. Đó là di sản SHh cho tới Kant, và Kant tỏ ra trung thành với những chủ đích của SHh nói trên, vì Ông vẫn coi SHh là một "bản nhiên tính» nơi con người cần phải được củng cố và khai triển, nhưng Kant đã không dừng lại ở

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG https://tieulun.hopto.org

quan điểm Siêu hình học cũ coi SHh là môn học về vật thể theo tính cách vật thể. Trái lại Ông đã muốn thực hiện một «vượt qua» trên SHh ấy, để tiến tới «*Tiền kiến Tiền thể học*» bằng cách đi qua SHh chuyên biệt, vì theo Ông SHh này mới là SHh đích thực và chỉ có nó mới thực hiện được mục tiêu tối hậu của SHh.

Tuy ý thức được tầm quan trọng của SHh đến mức đó, nhưng đồng thời Kant cũng chứng kiến những tranh luận gắt gao, không lối thoát giữa các nhà SHh với nhau, vì tính cách bất nhất và vô hiệu của SHh. Do đó luôn luôn SHh đi vào con đường «thất bại», hơn nữa còn làm ngưng trệ và chướng ngại cho đà tiến của các khoa học thực nghiệm, vì thế, Ông chủ trương phải đình chỉ mọi nỗ lực nhằm phát huy những kiến thức thuần lý mà SHh cũ nhằm đạt tới như vừa nói trên kia.

Đình chỉ để rồi tìm ra căn bệnh từ nguồn gốc.

(.2) Căn bệnh trầm trọng nhất là SHh cũ đã chỉ dừng lại ở trình độ vật thể với kiến thức vật thể là tự mãn với giải đáp «hời hợt» này. Quả vậy, như vừa nói ở trên, với phương pháp (toán học) thuần lý và suy luận, SHh cũ cũng đã muốn «vượt» những gì thuộc lãnh vực cảm giác, thực nghiệm, đặc thù để vươn tới những gì phổ biến, thuần lý và đích xác. Nhưng Kant nhận định: từ trước tới giờ phương pháp nó dùng chỉ là một sự dò dẫm thuần túy và tệ hơn nữa lại là một sự dò dẫm căn cứ trên những khái niệm mà thôi.

Thành ra SHh vẫn thiếu mất một bằng chứng đích xác cho kiến thức mà nó muốn đạt tới; nói một cách cụ thể hơn, những kiến thức về Vật thể mà SHh tự hào có được đã không căn cứ trên một nền tảng nào vững chãi tuyệt đối cả.

Vì vậy theo Kant phải thiết định cho những kiến thức

https://tieulun.hopto.org

vật thể ấy một «căn cơ» tối hậu, tiên quyết hơn chúng.

Đó là *lý do khởi phát lên công việc tìm lại căn nguồn cho* SHh, hiểu như một công cuộc thiết định bản chất cho SHh nghĩa là đang khi SHh cứ tra vấn về vật thể mà thôi thì người chủ trương công việc (tìm lại căn nguồn) SHh còn phải đi xa hơn một bước nữa là phải hỏi xem *với những điều kiện nào* ta mới đạt được vật thể? Hay ngược lại, *cái gì làm cho vật thể thể hiện ra với ta như là vật thể?*

Như thế tất cả thắc mắc của Kant ở đây đều hướng về một mục tiêu duy nhất là khám phá ra nền tảng cho việc kiến thức Vật thể hay đúng hơn Kant muốn nhìn rõ công việc *tiếp nhận vật thể* như thế nào?

Nhưng hễ đã nói đến công việc tiếp nhận thì tất nhiên phải nói tới chủ động tiếp nhận và cái được tiếp nhận, *hai bên liên quan* với nhau làm sao? Đặt vấn đề như vậy lập tức ta đã chạm trán với những vấn đề phức tạp về tri thức luận trong triết học Tây phương như vấn đề phân ly chủ thể khách thể, vấn đề chân lý theo nghĩa trùng hợp, duy thực và duy niệm v.v... Nhưng ở đây chúng ta hãy tạm gác những phức tạp ấy một bên để chỉ nhằm trình bài duy có *những mối liên quan* giữa chủ động tiếp nhận vật thể với vật thể của triết học Kant như Heidegger giảng nghĩa. Vậy chủ động tiếp nhận ở đây là *HIỆN THỂ* của con người và cái được tiếp nhận ở đây là các *vật thể*. Kant đặt vấn đề hai bên *liên quan với nhau làm sao?*

Nói khác, thắc mắc của Kant là tìm hiểu xem "phong độ của con người đối với vật thể như thế nào, tức là phong độ trong đó vật thể có thể xuất hiện ra được".

Đặt vấn đề theo ngôn ngữ trên, ngay ở đây đã có thể nói rằng: sự gặp gỡ giữa chủ tri (hiện thể) và thụ tri

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

(vật thể) không phải là bằng một sự *trùng hợp* trong phán đoán luận lý nữa. Heidegger trình bài sơ lược lý do tại sao như sau: «*vì bất cứ phán quyết nào* về vật thể chỉ có thể có căn cứ *là nhờ ở sự gặp gỡ bằng phong độ này*».

Vậy phải hiểu sự gặp gỡ này như thế nào ?

Heidegger đã dùng nhiều danh từ và lối giải thích khác nhau để giảng nghĩa sự gặp gỡ này, ví dụ «chân trời hay cảnh vực khai quang», hay «xuất tính» và «hữu hạn tính», hay «phong độ của con người đối với vật thể». Và cũng phải nói ngay rằng : đây là khởi điểm cho quan niệm về chân lý *tiền thể hiện tượng* rất độc đáo của Heidegger.

Tất cả sự gặp gỡ giữa hiện thể và vật thể với những danh từ và giải thích trên chỉ có thể được là nhờ ở quan niệm *tiền kiến tiền thể*. Kant thì gọi đó là «*tổng hợp tiền nghiệm*».

Để giảng nghĩa «tổng hợp tiền nghiệm» hay «tiền kiến tiền thể» là điều kiện thiết yếu cho sự gặp gỡ nói trên như thế nào. Heidegger đã dùng một ví dụ rút ở *khoa học thực nghiệm* : nhưng ông đã phải nhắc đi nhắc lại rằng đây chỉ là một «chỉ thị», hay «không phải một giải pháp cho vấn đề mà chỉ là một sơ họa cho đường hướng phải theo». Ví dụ khoa học thực nghiệm này cũng đã được chính Kant dùng. Theo cả hai Ông, khi một nhà khoa học khởi công nghiên cứu một định luật khoa học với mục đích đem định luật ấy áp dụng trong thực tế bằng những thí nghiệm cụ thể, thường nghiệm thì trước hết bao giờ họ cũng phải có một «dự án tiên quyết» trong đầu óc. Dự án ấy chính là mô phạm hoàn hảo lý tưởng hay là điều kiện tiền nghiệm cho mọi thí nghiệm hay áp dụng trong thực tế sau này. Một cách nào đó «khoa học toán lý hay hình học» hay «khoa học thuần lý» cũng là

https://tieulun.hopto.org

những điều kiện tiền nghiệm cho "các khoa học ứng dụng" vào kỹ thuật và kỹ nghệ như vậy.

Thế thì "dự án tiền nghiệm" chính là kiến thức có nhiệm vụ thiết định ra "thể tính" lý tưởng hay theo Kant "đối tượng tính tổng quát" (lý tưởng) cho những vật thể trong thí nghiệm và ứng dụng ở lãnh vực thực nghiệm.

Vậy phải nói rằng : «dự án tiền nghiệm» này chính là điều kiện thiết yếu để có thể có được sự gặp gỡ của nhà khoa học thuần lý với thực tại trong các khoa học ứng dụng.

Theo khuôn khổ của ví dụ trên, "tổng hợp tiền nghiệm» hay «tiền kiến tiền thể» cũng là điều kiện thiết yếu để hiện thể gặp gỡ được vật thể như vậy. Nói khác đi, những kiến thức *vật thể* chỉ có thể có được với điều kiện là chúng phải "căn cứ" trên *tiền kiến tiền thể* hay *tổng hợp tiền nghiệm*. Như thế, dự định nghiên cứu những điều kiện thiết yếu cho một *siêu hình học chuyên biệt* (chú trọng tới 3 loại vật thể) của KANT được xây trên sự có thể của *Siêu hình học tổng quát*. Đó là một điểm móc nối Siêu hình học vật thể vào sự cần thiết phải tìm được *căn cơ tiền nghiệm cho* nó.

Thiết định vấn đề như thế, lập tức Kant bắt đầu cuộc tranh luận với Platon và Aristote «vì lần đầu tiên Hữu thể học bị đặt thành nghi vấn. Do đó lâu đài kiên cố của Siêu hình học cổ truyền phải trải qua một đảo lộn đầu tiên và sâu xa."

Thực vậy, trước kia với Platon và Aristote, Siêu hình học tổng quát mới nghiên cứu về «Vật thể nói chung" một cách *tổng quát*, do đó mới đạt được một sự hiển nhiên lờ mờ. Nhưng với cuộc đảo lộn này, tính cách tổng quát về vật thể lờ mờ ấy không thể tồn tại nữa. Lần đầu tiên trong lịch sử triết học Tây phương thấy xuất hiện một đòi hỏi cấp bách

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

phải làm sáng tỏ thêm «tổng quát tính» về vật thể tức là phải cố gắng « khám phá cho được "đối tượng tính tổng quát (lý tưởng) để làm mô phạm cho mọi kiến thức thường nghiệm về Vật thể. Và nhờ đó mới nhận thức được «Xuất tính» tiền nghiệm nằm sâu trong tiền kiến về *thể tính của vật thể.*

Nói cách khác, đó chính là việc đặt tiền kiến tiền thể làm căn cơ cho mọi kiến thức Vật thể.

Đây mới là ý nghĩa đích thực của cuộc cách mạng xưa nay được coi là có giá trị bao la như của Copernic trong Thiên văn học. Nhưng Kant có hoàn toàn thành tựu trong công việc làm sáng tỏ tính chất của Tiền kiến Tiền thể này hay không là điều phụ thuộc không cần biết tới ở đây, chỉ biết rằng: Kant đã thực sự công nhận sự cần thiết của vấn đề và đã khai triển sự cần thiết ấy một cách tường tận.

Như thế, theo Heidegger, đối lập lại mọi lối giải thích triết học của Kant là một tri thức luận, chỉ tìm đặt nền móng cho các khoa học thực nghiệm, ở đây đã tố rệt Kant còn nhận thấy sự cần thiết và vai trò quan trọng của triết học tiền nghiệm hay siêu hình học trên «mặt bình diện cao hơn». Bình diện đó chính là bình diện «Tiền kiến Tiền thể tính của vật thể».

Nói một cách dễ hiểu hơn: theo lối giải thích bằng tri thức luận xưa nay, người ta chỉ nhận cho Kant công lao thiết định ra được nền tảng cho các khoa học thực nghiệm, vì sau khi kiểm thảo lại khả năng lý luận Kant đã nhận thấy mọi lý thuyết toán học (hình học) và khoa học thực nghiệm đều đã được xây trên những phán quyết tổng hợp tiên nghiệm, vì vậy mà chúng mới có tính cách đích xác, phổ biến và tất yếu. Nếu vậy, theo Heidegger, Kant mới xây kiến thức khoa học nói chung trên một tri thức vật thể lấy sự trùng hợp giữa

https://tieulun.hopto.org

những dữ kiện thực nghiệm trong ứng dụng với những lý thuyết khoa học thuần lý làm tiêu chuẩn chân lý. Tựu trung chân lý khoa học thực nghiệm (một sản chất tất nhiên của chân lý luận lý thuộc từ) chỉ căn cứ trên có *sự trùng hợp* giữa tác động phán quyết và đối tượng bị phán quyết.

Nếu vậy, chân lý ấy vẫn chưa đi tới căn nguồn của nó và do đó, nó mới chỉ đạt tới được sự trùng hợp, đích xác giữa những quan sát bằng thí nghiệm với những lý thuyết thuần lý.

Nhưng sự trùng hợp ấy là sự trùng hợp có tính cách vật thể. Đó là bình diện của tri thức luận. Như thế chưa đủ, vì ta còn có thể đặt thêm câu hỏi nữa : Vậy *cái gì* làm cho tri thức vật thể đích xác ấy có thể có được ? Câu hỏi này mới là câu hỏi nền tảng và nó chỉ có thể tìm được giải đáp trong Tiền kiến Tiền thể. Vì vậy không được coi triết học của Kant là tri thức luận nữa mà phải coi là một siêu hình học Tiền thể luận.

Nói khác đi, chủ trương một Tiền kiến Tiền thể luận làm căn cơ, cội nguồn cho tri thức thường nghiệm còn là vượt ra ngoài lập trường của Duy niệm vì Duy niệm cũng như Duy thực vẫn còn công nhận chân lý trùng hợp do phán quyết đem lại. Nhưng Kant còn đi xa xuống tận nguồn của chân lý trùng hợp, vì theo ông, chỉ có thể có được sự trùng hợp giữa kiến thức thường nghiệm, đối tượng với đối tượng vật thể là khi đối tượng phải được lãnh hội như vật thể, nghĩa là với điều kiện chủ tri «phải như tiết ra» một Tiền kiến Tiền thể về đối tượng vật thể ấy rồi : «Kiến thức vật thể chỉ có thể *trùng hợp* với vật thể (tức với các đối tượng) là vì vật thể ấy đã phải được khai quang ra là vật thể trước rồi, tức là với điều kiện sự kiến tạo tính thể của nó đã được tiền kiến.» (Đó là muốn múc cạn ý nghĩa câu nói của người xưa :

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

"Anima est quadammodo ommia" (Vạn vật nhất thể).

Hơn nữa, "nếu không có tiền kiến này thì tri thức vật thể cũng không thể có chiều hướng để *quy hướng* tới."

Như thế có nghĩa là cuộc Cách mạng của Kant tìm đặt «căn cơ» cội nguồn cho quan niệm chân lý trùng hợp. Căn cơ ấy chính là *chân lý hiện tượng luận* hay *Tiền kiến Tiền thể luận*.

Tóm lại, thay vì đặt căn bản Siêu hình học trên vật thể như Siêu hình học cũ đã làm, thì Kant lại đặt căn cơ Siêu hình học trên *Tiền thể đã tiền kiến*.

Đó là trả lời cho câu hỏi : Siêu hình học cũ được xây trên căn bản nào ? (ở đầu 2).

(3) Vậy trong quyển kiểm thảo có thể rút được ý tưởng nào tương tự hay ít ra có thể giải thích được quan niệm Tiền kiến Tiền thể luận vừa nói trên không ?

Câu hỏi này theo Kant cũng chính là câu hỏi then chốt trong quyển Kiểm thảo : «Làm thế nào có thể được những phán quyết tổng hợp tiền nghiệm ? «Trả lời được câu hỏi này như ta đã biết cũng là tìm ra được căn bản mà mọi lý thuyết khoa học đã dựa trên. Nhưng trong Tổng hợp tiền nghiệm này, Kant còn nhìn thấy "Tổng hợp tiền thể", vì như trên kia vừa nói : những phán quyết tổng hợp tiên nghiệm xưa nay vẫn chỉ được hiểu là nền tảng cho khoa học thực nghiệm theo quan điểm tri thức luận. Nhưng bên dưới những phán quyết tổng hợp còn có «Tổng hợp tiền thể» ít là theo lối giải thích của Heidegger.

Như thế một lần nữa đã tỏ rệt Kant muốn minh chứng rằng : công việc (tìm lại căn nguồn cho) Siêu hình học chỉ có thể có được là nhìn theo hình thức của Kiểm thảo khả năng lý luận thuần lý, trong đó quan niệm «Tổng hợp tiền

https://tieulun.hopto.org

nghiệm» được coi là một trọng tâm.

Vậy phải hiểu «phán quyết tổng hợp tiên nghiệm» như thế nào?

Nói đến *phán quyết* hay đúng hơn *Tác động phán quyết* là nói đến một truyền thống luận lý học và quan niệm Chân lý của Tây phương. Vậy một cách tóm tắt, Kant đã cùng với tất cả truyền thống dài dòng ấy, quan niệm Phán quyết chính là nguồn suối phát sinh ra chân lý trùng hợp. Và khi muốn biết hay tri thức một điều gì tức là muốn biết *sự thực* tức *chân lý* về điều đó. Như thế nói tắt *tri thức là tìm chân lý mà chân lý bao giờ cũng đã được coi là kết tinh trong Phán quyết.*

Nhưng Phán quyết là gì?

Là sự *liên kết* (cũng gọi là tổng hợp) một *chủ từ* với *thuộc từ*. Qua sự liên kết hay tổng hợp ấy nếu có được sự trùng hợp giữa chủ từ và thuộc từ thì đó là *sự thực* (tức chân lý), nếu không là *sai lầm*. Do đó, bất cứ một tác động tri thức nào về vật thể cũng thiết yếu được suy diễn ra bằng những phán quyết (liên kết) tổng hợp như thế cả.

Đó là quan niệm Phán quyết và tính chất tổng hợp của nó theo truyền thống triết học Tây phương từ xưa nay.

Nhưng với Kant danh từ «tổng hợp» đã được dùng theo nhiều nghĩa khác nhau: hơn nữa, khi thiết định vấn đề (tìm lại căn nguồn) cho Siêu hình học, Kant còn dùng những ý nghĩa khác nhau ấy một cách lẫn lộn.

Tuy nhiên, ta có thể phân ra ba ý nghĩa «tổng hợp» như sau:

a— một cách nào đó, bất cứ phán quyết nào về thực tại cũng đều có tính cách «tổng hợp» hay «liên kết» nghĩa

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

là khi tôi phán quyết hay muốn thiết định bản tính cho một thực tại nào bất cứ ví dụ khi tôi nói: *tờ giấy* này có *màu xanh*. Đó là *phát biểu* của một phán quyết gồm một chủ từ là *tờ giấy* này và một thuộc từ là *màu xanh*.

Như vậy, khi phán quyết tôi phải «liên kết» hay «tổng hợp» chủ từ và thuộc từ vào nhau thành một phán quyết, nhờ sự trùng hợp giữa *tờ giấy* và *màu xanh* mà tôi biết được *sự thực* về tờ giấy.

b— theo tính cách tổng hợp này thì chính những phán quyết "phân tích" cũng có tính cách tổng hợp, mặc dầu ở đây sự liên kết hay tổng hợp chủ từ với thuộc từ thành một sự trùng hợp chỉ căn cứ trên có sự *hình dung* tổng hợp của chủ từ mà thôi.

Nếu vậy, những phán quyết tổng hợp có thể có 2 nghĩa:

— Trước hết, vì với tư cách là một phán quyết, chúng đã có tính cách tổng hợp rồi, nghĩa là khi liên kết chủ từ vào với thuộc từ chủ trì phán quyết phải tổng hợp cả hai thành một hình dung duy nhứt. Vì vậy trong phán quyết nào cũng phải có *hình dung tổng hợp ấy*.

Nhưng tổng hợp chỉ có trong lãnh vực luận lý chứ không có trong thực tại.

— tiếp đó, phán quyết tổng hợp còn có thể liên kết hay tổng hợp chủ từ với *vật thể*, nghĩa là những liên kết tổng hợp trên chỉ hợp lý là khi chúng *căn cứ* trên chính *vật thể* mà phán quyết nhằm nói lên sự thực của nó.

Đó là hai ý nghĩa về Tổng hợp.

c— nhưng trong vấn đề này còn phải nói tới *một cách thức tổng hợp khác nữa*. Đây là *lần đầu tiên một tổng hợp độc đáo* đã được khai triển ra trong lịch sử tư tưởng Tây phương, vì tổng hợp này mang lại *một cái gì mới mẻ*

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HUỆ QUANG
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

*hẳn* mà kinh nghiệm thường nghiệm, vật thể của bình diện ứng dụng không thể mang lại cho vật thể được.

Kant gọi tổng hợp này là «*Tổng hợp tiên nghiệm*». Ông viết «Tôi gọi là *tiên nghiệm* tất cả những kiến thức nào, nói một cách chung, không chú trọng tới những đối tượng mà chỉ chú trọng tới *cách thức* chúng ta kiến thức được đối tượng, theo nghĩa cách thức ấy có tính cách tiên nghiệm». Theo đó Kant muốn nói rằng: kiến thức tiên nghiệm không nghiên cứu để biết vật thể, mà chỉ lo nghiên cứu xem *những điều kiện nào* có thể làm cho kiến thức vật thể có thể có được. Nói cách khác, Kiến thức hay tổng tiên nghiệm chỉ nghiên cứu chính tiền kiến Tiền thể để nhờ đó lý trí con người sẽ biết được những vật thể một cách đích xác và có hiệu lực, như đã nói trên kia về ví dụ khoa học thực nghiệm.

Ý niệm tổng hợp tiên nghiệm trên còn cần được giải thích thêm trong khuôn khổ của Phán quyết và phán quyết tổng hợp. Vậy trong phán quyết tổng hợp ở đây cũng có sự liên kết chủ từ trong Phán quyết với *vật thể*, (một cách nào tương tự hình thức phán quyết tổng hợp thứ hai (b.) vừa nói trên, nhưng ở trên đó thì bằng phương pháp của *thực nghiệm* tức là phải nhìn chính sự vật ngoại tại). Trái lại, ở đây phải làm sao trong tổng hợp chủ từ với vật thể khám phá ra được *thể tính* của vật thể *trước mọi gặp gỡ hay thực nghiệm* với thực tại.

Đó chính là tổng hợp tiên nghiệm.

Vì vậy Kant mới gọi sự tổng hợp hay liên kết với vật thể theo tiên nghiệm ấy là một «*liên kết thuần lý*». Như thế liên kết hay tổng hợp theo thuần lý này chính là điều kiện tiên quyết cho mọi gặp gỡ thực nghiệm và cống hiến cho chúng một *chân trời khai quang* để chúng có thể xuất hiện.

Nhưng ngay ở đây nên chú ý lối dùng danh từ *Tiên*

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

*nghiệm*, ít là theo Heidegger, như nó đã được chuyển sang bình diện Tiền thể luận, vì thế nó thường được gắn liền với ý niệm «khả năng xuất tính thể», hay "vượt qua" hay "quy hướng tới» là những ý niệm phức tạp, kỳ lạ để giảng nghĩa quan niệm chân lý tiền thể. Nhân cơ hội này khác, Heidegger thường nhấn mạnh qua tới những ý tưởng đó, ví dụ khi Ông viết : Phán quyết tổng hợp tiên nghiệm chính là «cách thái thuần lý : tức cách thái *quy hướng* về» (tức tổng hợp). Nó là yếu tố phác họa ra một cách tiên quyết *đường hướng* và *chân trời* để nhờ đó vật thể có thể hiện ra được trong «*thực nghiệm* của tổng hợp thường nghiệm".

Hay «Tổng hợp tiên nghiệm này chú trọng tới tác động *vượt qua* (xuất tính) nghĩa là bằng tác động tổng hợp, khả năng lý luận thuần lý *vươn tới* được vật thể».

Điểm này sẽ còn được giải thích thêm ở chương hai (16).

Tóm lại, để trả lời câu hỏi thứ ba đã nêu trên kia : « Tại sao công việc (tìm lại căn nguồn) lại phải là việc kiểm thảo khả năng lý luận theo thuần lý ?», với những dữ kiện đã phân tích trên đây phải nói rằng : với tổng hợp của quyển kiểm thảo, ta đã bắt gặp được sơ qua ý niệm về tiền kiến tiền thể luận.

II. *Tính chất «hữu hạn» trong Tiền kiến Tiền thể.*

Nói đến tính chất «hữu hạn» trong Tiền kiến Tiền thể luận tức là nói đến tính chất «hữu hạn" trong tổng hợp tiên nghiệm trong quyển Kiểm thảo. Đây là một điểm quan trọng nhất trong công cuộc giải thích của Heidegger. Nó phải được coi là chủ đích chính yếu, vì ở những trang kết luận, Heidegger đã có viết như vậy : " chúng ta *đã* thực hiện công việc giải thích quyển kiểm thảo này, để đề cao sự cần thiết phải đặt vấn đề căn bản về *hữu hạn tính* trong con người.

https://tieulun.hopto.org

trong việc tìm lại căn nguồn cho siêu hình học".

Vậy phải hiểu thế nào về hữu hạn tính ấy?

Nói một cách vắn tắt và cụ thể, nếu phân tách cơ cấu kiến thức của con người thành những thành tố sơ đẳng nhất của nó thì ta thấy nó *bị lệ thuộc* vào những vật thể thụ tri của nó. Sự lệ thuộc ấy chính là biểu thị rõ rệt nhất của hữu hạn tính trong trí thức của con người.

Ở đây thành tố sơ đẳng và căn bản trong tri thức của ta là *trực giác*.

Nhưng để hiểu được điều đó, chúng ta cần phải theo sát những lập luận và chứng lý Heidegger nêu ra trong *Tiết II* một tiết dài nhất trong bốn tiết (gồm 89 trang trong nguyên bản tiếng Đức) và cũng là một Tiết khó nhất.

Vậy Tiết II nhằm trình bày quá trình khai triển ra công việc tìm lại căn nguồn cho Siêu hình học như chính quyển Kiểm thảo đã làm. Nhưng rõ rệt hơn Kant, Heidegger đã phân phối quá trình ấy *thành năm chặn đường* tuần tự tiếp liền nhau như một nhịp điệu linh động. Quá trình ấy khởi dẫn bằng việc kể khai ra những thành tố căn bản của tri thức tiền nghiệm, nhờ đó chúng ta tiến dần tới *căn nguồn đã phát sinh ra chúng*.

Theo đó Tiết II này được phân phối làm 2 phần không đều nhau:

— *Phần A* (vắn hơn) thiết định *chiều hướng* phải theo để trở về tận nguồn, vì có trở về như vậy mới khai quang ra được nguồn suối nguyên thủy hay căn cơ cho Siêu hình học. Do đó cần phải thiết định những đặc tính gồm trong chiều hướng ấy. Nói cách khác, mục đích của phần này là khai triển ra mấy đặc tính chính yếu của nguồn suối ấy. Muốn

https://tieulun.hopto.org

được thế trước hết (I) cần phải minh định bản chất của tri thức tiên nghiệm, nhất là tính chất *hữu hạn* của nó. Từ đó sẽ thấy hiện ra lãnh vực nguồn suối của tri thức ấy.

Tiếp theo (II), cách thái hay phương pháp nào phải dùng để khai quang ra được căn cơ ấy ?

— *Phần B* (dài nhất) sẽ trình bày quá trình trở về nguồn gồm 5 chặng đường như sẽ nói sau.

Bây giờ hãy cứu xét những chi tiết trong Phần A. (KM. trg28) (KM. Ph. trg 82).

Như trên đã nói, muốn khai quang ra được nguồn suối cho Siêu hình học phải tìm về nguồn suối của chính Tiền kiến Tiền thể. Nói thế có nghĩa là phải khai quang ra được những «mầm mống» nào là những mầm mống đã làm cho Tiền kiến ấy có thể có được.

(4) nhưng trước hết phải minh định được thế nào là bản chất của tri thức nói chung, vị trí phát sinh ra nó và yếu tính của lãnh vực khởi phát ra nó.

Theo Heidegger, về những đặc tính chính yếu bao hàm trong lãnh vực nguồn suối có thể khởi phát ra tri thức, thực sự Kant đã không để lại một khảo cứu nào minh bạch cả, ông chỉ coi chúng như «những giả thiết hiển nhiên» rồi. Nên Heidegger tóm lược những giả thiết ấy vào mấy chủ đề sau đây :

— Đối với công việc tìm lại căn nguồn cho Siêu hình học thì khả năng lý luận thuần lý và nguồn suối căn bản nhất. Nhưng vì nó *là của con người* thành ra nó mới có tính cách *hữu hạn*. Vì vậy, hữu hạn tính của khả năng lý luận trong con người mới trở thành một yếu tố cần thiết trong việc tìm lại căn nguồn cho Siêu hình học.

Đó là lý do vì sao trong khi tìm cách khai quang ra nguồn

HUẾ QUANG
https://tieulun.hopto.org

suối của tri thức, chúng ta phải chú trọng tới việc minh định bản chất của hữu hạn tính ấy trong tri thức của con người.

— Nhưng không được hiểu hữu hạn tính vì nó ngầm mang những khuyết điểm này khác như bất nhất, bất xác và hay sai lầm v.v.. Tuy có sự hữu hạn đó thực, nhưng đó chỉ là một *sự hữu hạn thường nghiệm, theo kiện tính vật thể* Đó là hậu quả của một hữu hạn tính căn bản hơn, vì «hữu hạn tính này nằm ngay trong cơ cấu sơ bản nhất của chính tri thức».

Theo những chủ đồ giả thiết trên đây, chúng ta thử nhìn thẳng vào bản chất của tri thức nói chung vì tri thức uên nghiệm xem chúng mang cơ cấu hữu hạn tự nội như thế nào?

Theo Kant, trước hết và trên hết, *bất cứ một tri thức nào kể cả liên kiến liên thể cũng đều là một trực giác.*

Điều này đã được Kant nhấn mạnh ngay ở câu đau tiên trong trình bày quyển kiểm thảo rằng: "Bất cứ cách thái nào hay bất cứ phương tiện nào tri thức dùng để trực tiep bắt gặp được đối vật, rồi tất cả mọi lý luận phai dùng như trung gian để bắt gặp được chúng, thì phải nói: Đo là *trực giác*.

Nhấn mạnh trên thành tố trực giác này ngay ở đây, Heidegger đã muốn ghi nhận cho nó một *vị trí ưu tiên đặc biệt* vượt trên lý luận thuần lý. Làm thế Ong chủ ý muốn phê bác chủ trương của những người đi trước, theo đó họ coi lý luận thuần lý là căn bản cho tri thức. Nhưng theo Heidegger, «giải thích tri thức là *một tác động phán quyết* (tức lý luận) là phản bội với ý nghĩa quyết định trong lối đặt vấn đề của Kant».

Nhưng không những trực giác là thành tố sơ bản nhất trong tri thức con người mà còn là thành tố sơ bản và *duy nhất* trong tri thức của Thiên Chúa. Vì cả hai đều được

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Kant gọi là "trực giác", tuy một bên là «trực giác sáng tạo» (intuitus originarius), một bên chỉ là "trực giác phái sinh» (intuitus derivatus).

Vậy *trực giác là gì ?*

Là sự hình dung trực tiếp được: chính vật thể cá biệt mà chủ trị muốn tri thức.

Để hiểu thêm về trực giác này, ta còn nên dùng giải thích của Kant về «trực giác sáng tạo» của Thiên Chúa như sau : cả tri thức của Thiên Chúa cũng là một trực giác, vì nó cũng là một «hình dung trực tiếp về cá vật đơn biệt và độc nhất xét như một toàn diện".

Tóm lại, đến đây ta đã phải công nhận 2 điều : một là bất cứ tri thức nào cũng là một trực giác ; hai là trực giác sáng tạo cũng như trực giác phái sinh đều phải là một tác động hình dung trực tiếp được một vật thể cá biệt.

Nhưng nếu phân tích thấu triệt hơn nữa thì sẽ thấy rằng: *trực giác phái sinh hữu hạn một cách sâu xa.*

Trước hết, so sánh với trực giác sáng tạo thì «trực giác phái sinh không sáng tạo». Trái lại, trực giác của Thiên Chúa lại có tính cách sáng tạo và do đó, có những đặc tính kèm theo sáng tạo tính ấy nữa. Ở đây chỉ nói tới trực giác sáng tạo để làm điểm tựa so sánh đối chiếu, nhờ đó nhìn rõ được những đặc tính của một trực giác *vô hạn* (không bị giới hạn hay bị điều kiện ngoại tại nào chi phối cả).

Vậy trực giác sáng tạo có nghĩa là nó không cần giả thiết một vật thể nào sẵn có, do đó nó không thể bị lệ thuộc, vì «nó có thể đầy vật thể (nó muốn biết) hiện hữu từ nguyên ủy, tức trợ lực cho nó *phát xuất* lên được". Nói cách khác, Thiên chúa sáng tạo chính hiện hữu, một hiện hữu mới mẻ chưa bao giờ sẵn có đó, vì vậy trực giác ấy không bị lệ thuộc

HUẾ QUANG

https://tieulun.hopto.org

không «phải quy hướng về» vật thể nó muốn biết. Nên Kant cũng gọi trực giác ấy là «*trực giác tuyệt đối*». Cùng với sự không bị lệ thuộc ấy, «trực giác sáng tạo còn có khả năng sở hữu đương nhiên được vật thể, thấu suốt tuyệt đối được nó và nhìn nó một cách toàn triệt mà không cần đến lý luận.».

Nhờ ánh sáng của trực giác sáng tạo bây giờ ta đi sâu vào chính trực giác *phái sinh* xem sao. Đối với tri thức theo nhân tính, một mình trực giác không đủ, vì là phái sinh trực giác ấy không sáng tạo được vật thể, không sở hữu nó một cách đương nhiên cũng không nhìu nó thấu suốt, không trực thị được nó toàn triệt. Nên nó còn cần đến *lý luận*.

Vì vậy khi nói rằng: con người tri thức được một sự vật gì phải được chủ tri thiết định bản tính nó là thế này hoặc thế kia. Nhờ thiết định ấy, chủ tri mới hiểu được sự vật và truyền bá tri thức ấy cho người khác và nhiều người khác được.

Chính cách thái thiết định bản tính của vật thể đã được Kant gọi là «sự hình dung hay sự trình bày vật thể ấy theo «bản tính tổng quát» của nó.

Đây là một điểm cần được minh giải thêm vì hình như Heidegger giả thiết chúng ta đã đọc Kant kỹ. Vậy trong quyển *Kiểm thảo*, Kant đã trình bày tác vụ của lý luận ấy như sau:

«Tri thức của mọi lý luận, ít ra đối với lý luận của con người, là một tri thức bằng những khái niệm, không phải có tính cách trực giác mà có tính cách *lý luận*. Vì có tính cách cảm giác, tất cả những trực giác đều căn cứ trên những tiếp thâu, và do đó, những khái niệm mới căn cứ trên những *tác vụ*. Nhưng tôi quan niệm tác vụ là một hành động nhất trí có khả năng *xếp đặt nhiều hình dung khác nhau vào một hình dung công cộng*. Vì vậy những khái niệm đều căn cứ

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

trên tính cách suy diễn của lý luận, cũng như những trực giác cảm giác phải căn cứ trên sự tiếp thâu những ấn ảnh. Nhưng lý luận không thể xử dụng được những khái niệm ấy vào một việc gì khác hơn là nhờ trung gian của chúng mà "phán quyết»·

Cũng như không có một hình dung nào, ngoại trừ duy có trực giác, quy hướng trực tiếp về một đối tượng, một cách trực tiếp; trái lại, nó (tức khái niệm) *phải quy hướng về một hình dung khác* của đối tượng ấy (hoặc là một trực giác hay là chính một khái niệm rồi).

Tóm lại, phán quyết là tri thức được một đối tượng *một cách gián tiếp*, do đó nó là tác động *hình dung lại* một hình dung (đã có) về một đối vật.

Ví dụ trong phán quyết sau đây: tất cả mọi vật thể đều có thể phân tán được, thì khái niệm có thể phân tán được là khái niệm có thể đem áp dụng cho nhiều khái niệm khác, rồi khái niệm vật thể lại được áp dụng cho một số những hiện tượng xuất hiện với ta. Như thế những đối tượng ấy được hình dung một cách gián tiếp bằng khái niệm lại có thể phân tán được.

Theo giải thích trên, lý luận cũng là một quan năng hình dung như trực giác, nhưng hình dung ở đây là "một hình dung bao quát, có tính cách tổng hợp» nghĩa là nó có thể dung nạp, *bao nhiếp* được (nhiều hình dung) cá vật, đơn biệt (của trực giác) thành một hình dung chung, tổng quát.

Nhờ hình dung tổng quát này mà có được một *khái niệm*. Khái niệm ấy lại bao hàm được nhiều cá vật thành một. Như thế hình dung này là một hình dung tổng hợp, Kant gọi đó là hình dung trong các khái niệm. Vì vậy Kant mới

HUẾ QUANG

https://tieulun.hopto.org

gọi hình dung này là "một hình dung (bằng khái niệm) bao hàm hình dung (bằng trực giác)». Và sự thiết định hay phát biểu ý niệm về vật thể mình muốn biết bằng hình dung như vậy, được gọi là *tác động phán quyết*. Phán quyết ấy được phát biểu ra qua quan năng gọi là quan năng phán quyết. Còn quá trình hình dung tổng hợp (hình dung trực giác) được hiểu là quan năng lý luận.

Theo những dữ kiện vừa trình bày, ta đã thấy rõ khả năng tri thức của con người thiết yếu được thực hiện bằng *trực giác lý luận*, nghĩa là quá trình tri thức của con người được xây trên *sự liên hệ mật thiết giữa trực giác* (đơn biệt) và *lý luận* (tổng hợp), vì chỉ có tri thức là khi trực giác được gắn liền với lý luận, như Kant nói : «Trực giác và khái niệm : đó là những thành tố của tất cả tri thức của ta, đến nỗi nếu khái niệm không có một trực giác đi song song, và nếu một trực giác không có những khái niệm thì không thể nào đem lại được một tri thức nào cả».

Hay : "Những lý luận không chất liệu thì lý luận viển vông; mà những trực giác không khái niệm thì trực giác mù quáng".

Nhưng hơn ai hết, Heidegger đã công nhận cho trực giác một *địa vị ưu tiên tuyệt đối* trong tri thức của con người. Đây là một điểm tối quan trọng cho công việc giải thích Kant của Ông, đến nỗi có thể nói tất cả mọi yếu tố khác sau cùng đều phải được xây trên đó cả.

Trực giác có ưu tiên nghĩa là khi phân tích mọi tri thức của ta thì thấy trực giác là thành tố chính yếu và sơ bản nhất, còn lý luận chỉ là phụ thuộc. Nhưng sự phụ thuộc đây không phải là một sự lệ thuộc tầm thường mà còn phải «phục vụ»

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

cho trực giác nữa. «Vì bất cứ một lý luận nào cũng đều phục vụ cho trực giác, nghĩa là không phải lý luận chỉ đứng bên cạnh hay phụ thuộc vào trực giác mà thôi; trái lại, bằng chính cơ cấu nội tại của nó, lý luận còn phục vụ cho những gì mà trực giác nhắm tới trên hết và liên lỉ như một chuẩn đích.

Tóm lại, hai thành tố cấu thành tri thức của con người khác nhau như *đơn biệt* khác nhau với *phổ biến*.

Nhưng mỗi bên đều có những tương đồng để có thể phối hợp lại với nhau được. Điểm tương đồng căn bản chính là «hình dung tổng quát» vì cả hai đều được gọi là "tác động hình dung" cả. Như chính Kant đã thiết định: "hình dung tổng quát là danh từ *chung loại*" cho cả hai.

Nhưng, theo nghĩa rộng rãi và hình thức, thì trước hết hình dung hay tác động hình dung có nghĩa là *một tác động biểu hiệu* để chỉ thị để báo hiệu, để giới thiệu một cái gì khác. Tiếp đó còn phải hiểu rằng: tác động hình dung ở đây còn ngầm chứa một cái gì còn hơn một tác động thuần túy, vì nó còn được kèm theo bằng chính *ý thức* của chủ tri nữa. Do đó, chủ tri mới ý thức được một sự vật nó hình dung theo tính cách là một sự vật bị hình dung. Vì thế, sau cùng, chính tác động hình dung được ý thức ấy ở đây phải hiểu là *«phong độ tự quy hướng* của chủ tri về phía vật thể đã sẵn có đấy rồi, nghĩa là vật thể mà chủ tri muốn biết tự trình diện với chủ tri trong tác động hình dung".

Tóm lại, tuy khác nhau như đơn biệt với phổ biến, nhưng trực giác và khả năng lý luận vẫn có những tương đồng sơ bản nhất là cả hai đều là một tác động hình dung, một đàng hình dung đơn biệt, một đàng hình dung tổng hợp, phổ biến, bao nhiếp những hình dung đơn biệt lại thành một.

Như thế đã rõ tác động tri thức thiết yếu được cấu

https://tieulun.hopto.org

thành bằng hai hình thức hình dung cộng lại, đúng hơn tổng hợp lại. Đồng thời, hình dung ấy còn là hình dung về chính sự vật thụ tri nữa.

Đó là cơ cấu nội tại của mọi tri thức nói chung.

Và chủ đích nghiên cứu của Heidegger là làm sao thiết định được những điều kiện có thể làm cho có được sự tương đồng tức tổng hợp giữa hai loại hình dung ấy trong bản tính của con người ? và làm sao cả hai lại còn được kết nạp trong một quá trình hình dung nhất trí là «tri thức» hay Tiền kiến tiền thể ?

Nhưng ở đây chúng ta chưa có đủ dữ kiện để làm việc đó, vì đây còn phải giải thích thêm về bản chất tri thức của con người, nghĩa là tác động tri thức của con người không phải chỉ là tri thức mà thôi, mà còn có tính cách *nhân tính* tức hữu hạn nữa .

(5) Vậy yếu tố nào quyết định tính cách hữu hạn trong tri thức của con người ?

Heidegger giải thích thắc mắc ấy theo hai quan điểm :

A. *Quan điểm của chính phía chủ tri* tức xét ngay trong cơ cấu của tác động tri thức.

Trước hết, một cách tiêu cực, phải nói lại rằng: tri thức con người thiết yếu hữu hạn vì trong khi tri thức chủ tri không sáng tạo được vật thể nó muốn biết . Mà đã không sáng tạo được vật thể thì trực giác phải sinh cũng không thể sở hữu được nó một cách đương nhiên và thấu suốt, toàn triệt được.

Do đó, sự lệ thuộc và tất nhiên sự bó buộc nó phải quy hướng về vật thể đã quá rõ rệt. Bằng chứng là trong :

— Trực giác: sự lệ thuộc thể hiện ngay ở việc bó buộc *nó phải quy hướng* về (bị ràng buộc, bị gắn liền) đối vật.

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Kant gọi là trực giác bị dối tượng *chi phối*. Thực vậy, cái mà trực giác muốn trình bày cho ta theo một hình dung, phải được trực tiếp trình bày cho chủ tri theo đơn biệt tính của nó. Vì vậy dối tượng của trực giác chỉ có thể có được là nhờ ở một dối tượng đã sẵn có, *tức nó có* mà không bị lệ thuộc chủ tri.

Trực giác ấy được gọi là «phái sinh» (derivatus) là như vậy.

Nói cách khác, không có khả năng sáng tạo được vật thể nó muốn biết nó phải, *chấp nhận*, phải *tiếp thâu* một cái gì đã sẵn có.

Đó là ý nghĩa của những câu :

«Đặc tính của trực giác hữu hạn là do vì tính chất tiếp thâu của nó».

«Bản chất của trực giác hữu hạn là phải được dụng chạm, được chi phối bởi cái gì có thể sẽ là dối tượng của nó»

«Hay trực giác là khả năng tiếp nhận được một "tặng vật" và khả năng tiếp nhận một tặng vật giả thiết một sự bị chi phối".

Nếu vậy, «cần thiết trực giác phải được trang bị bằng những quan năng có khả năng tiếp thâu sự chi phối. Đó là những "giác quan". Như thế tất nhiên trực giác hữu hạn cũng có tính cách cảm giác bằng giác quan. Nhưng không phải vì nó hoạt động bằng giác quan mà trực giác có tính cách hữu hạn. Trái lại phải nói rằng : chính vì nó có tính cách hữu hạn mà trực giác mới mang cơ cấu cảm giác : «Bản chất của cảm giác tính nằm trong chính trực giác hữu hạn».

Vì vậy mới gọi cảm giác này là cảm giác tính tiền nghiệm hay tiền thể được trình bày trong cảm giác luận tiền nghiệm, chứ không phải thứ cảm giác thường nghiệm vật thể theo Duy

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT PHẬT HỌC HUÊ QUANG

https://tieulun.hopto.org

giác. Kant là người đầu tiên đã khám phá ra được một khái niệm cảm giác tính tiền thể như vậy.

Tóm lại, bản chất tri thức của con người có tính cách hữu hạn, nhưng không phải hữu hạn vì nó là trực giác mà là vì nó là *một trực giác tiếp thâu* nghĩa là một trực giác «tự mình bị lệ thuộc vào một vật thể đã hiện có đấy rồi».

*Lý luận và vai trò phụ thuộc phục vụ của nó.*

Một lần nữa cần chú ý rằng Heidegger chỉ nhấn mạnh trên trực giác và coi tính chất *tiếp thâu* của nó là căn bản cho hữu hạn tính.

Nhưng xưa nay nhiều học giả đã nhấn mạnh trên lý luận và coi nó là ưu tiên, vì hình như nó mang lại trong tri thức ta một cái gì «vô hạn» nghĩa là khi nói khả năng lý luận có tính cách «bột phát», người ta thường hiểu rằng: nó có khả năng sáng tạo ra được đối tượng của nó. Vì vậy họ dễ đi tới chỗ kết luận rằng: triết học của Kant là một triết học duy niệm. Trái lại, căn cứ vào những bản văn của Kant, Heidegger sẽ giải thích rằng: không những lý luận không có tính cách sáng tạo rút ra từ ý niệm "bột phát tính" thường được gán cho nó, mà nó còn bị lệ thuộc, và phát sinh hơn cả trực giác, vì nó chỉ có nhiệm vụ phối hợp thành tổng quát những gì trực giác đã tiếp thâu thôi. Đó là lý do tại sao Kant đã gọi nó là khả năng thực hiện những *tác vụ hợp nhất* (tức hợp nhất những gì còn đơn biệt, còn phức tạp trong trực giác). Vì vậy vai trò *phục vụ* trực giác của nó đã hiển nhiên. Nói một cách khác *lý luận vẫn thiết yếu bị lệ thuộc, bị quy hướng về vật thể nó muốn biết*. Đó là biểu hiệu rõ rệt nhất nói lên hữu hạn tính của nó y như đối với trực giác phái sinh, nhưng theo lý luận của Heidegger, sự lệ thuộc và hữu hạn ấy còn tăng gấp đôi và sâu xa hơn vì nó *trực*

TRUNG TÂM THƯ VIỆN HUẾ QUANG
https://tieulun.hopto.org

*tiếp* lệ thuộc trực giác mà *gián tiếp* lệ thuộc vật thể nó muốn biết. Nên rõ rệt nó bị 2 lần *nô thuộc*. Vì vậy Heidegger mới viết : «Đương nhiên lý luận mang trong mình .... ấn tín của hữu hạn tính».

Hơn nữa căn cứ vào những giải thích trên bây giờ ta còn cần tìm hiểu vai trò độc đáo của lý luận trong quá trình tri thức của con người hiểu như một toàn diện và tại sao trực giác phái sinh có tính cách tiếp thâu lại cần phải liên kết với lý luận để thành một tổng hợp ?

Thoạt tiên, như đã nói, tri thức và trực giác tức là tác động hình dung trực tiếp được chính sự vật. Nhưng tác động hình dung của khả năng lý luận lại có tính cách gián tiếp như đã nói nghĩa là nó không trực tiếp hình dung ra được đối vật nó muốn biết mà nó lại phải *đi vòng quanh*, tức suy diễn ra một hình dung bao quát hơn để phối hợp những đơn biệt khác nhau lại thành một, chính vì tác động hình dung ấy mà Kant thường gọi khả năng ấy là lý luận hay suy diễn (Diskursivitat). Không những khả năng lý luận là một sự cần thiết cho tri thức. Nó chính là bản chất đích thực của trí khôn con người và cũng là biểu hiện rõ rệt nhất về tính chất hữu hạn của nó.

Như thế, đồng thời còn phải công nhận rằng chính vì có khả năng suy diễn ra được một hình dung bao quát những hình dung đơn biệt của trực giác mà khả năng ấy lại để thể hiện một tiềm năng sản chế (Herstellen) mà trực giác thuần túy có tính cách tiếp thâu không thể có được. Tiềm năng ấy *sản chế ra một phán quyết tổng hợp* và qua phán quyết tổng hợp ấy ta nhận ra được tính cách bao quát hay tổng hợp của hình dung do lý luận suy diễn ra.

Nhưng không phải lý luận này sáng tạo ra được hình

https://tieulun.hopto.org

dung tổng hợp ấy từ nguyên ủy như trực giác vô hạn đã nói trên kia, vì ở đây nội dung của tổng quát tính đã được suy diễn (sản chế) ra từ những dữ kiện (sẵn có) đã do trực giác cống hiến. Còn hình dung bao quát do lý luận suy diễn ra chính là một nhất trí tổng hợp bao hàm được nhiều cá vật.

Rồi qua trung gian của nhất trí tổng hợp hay hình dung bao quát ấy, đối với vật thụ tri mới trở thành hiểu được đối vật chủ tri và do đó mới có thể *thông đạt* ra cho nhiều người khác được. Vì vậy bất cứ một sự vật cá biệt nào mà ta trực giác được, ví dụ cục phấn đang nằm đây cũng phải được (lý luận suy diễn) thiết định nó là chất phấn hay là một vật thể, nhờ đó mỗi người chúng ta mới cùng nhau có thể công nhận được chính vật thể này như một cái gì đồng tính y hệt đối với mỗi người chúng ta.

Như thế, lý luận có 2 nhiệm vụ : một là có khả năng thiết định những gì cá biệt thành tổng quát, hai là do đó thông đạt tri thức tổng quát ấy ra cho nhiều người được.

Nhưng qua 2 tác vụ ấy, rõ rệt khả năng lý luận đã để lộ sự lệ thuộc vào vật thể (tuy một cách gián tiếp) và do đó, vai trò phục vụ cho trực giác của nó.

Một bằng chứng nữa về vai trò phục vụ của nó đối với trực giác là : lý luận *không hình dung ra được* « hình dung tổng quát *một cách rõ rệt thành đối tượng*. Và chỉ nhằm chính tổng quát tính ấy, ví dụ khi đã trực giác thấy trong cái đồng hồ, trong cái đĩa, trong cái bút máy, trong ống nước v.v... đều có chất *kim khí* cả, rồi khả năng lý luận thống quát tất cả các đồ vật ấy bằng một hình dung bao quát để nói được rằng tất cả các đồ vật ấy đều thuộc loại kim khí cả. Vậy rõ rệt kim khí là hình dung bao quát, và qua hình dung bao quát ấy ta nhìn được *yếu tố đồng tính* chung cho các

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HUẤN NHÃ
HUẾ QUANG
https://tieulun.hopto.org

đồ vật ấy. Nhưng ở đây *kim khí tính* không được chú ý tới *vì nó là kim khí* mà chỉ được coi như một sợi dây để liên kết nhiều đồ vật đơn biệt lại một mối, để có thể diễn tả bằng một phán quyết.

Đó là lý do tại sao Heidegger đã nhấn mạnh trên tính cách *không rõ rệt thành đối tượng* trong sự thiết định ra tổng quát tính do lý luận suy diễn.

Tóm lại, tác vụ của lý luận là *minh định thêm trực giác và phổ biến nó ra*. Như thế cũng rõ rệt lý luận chỉ đóng vai trò phục vụ cho trực giác mà thôi. Tác động hình dung theo khía cạnh của tổng quát tính thiết yếu phục vụ cho trực giác, lại càng làm cho những gì hình dung được do trực giác thêm hình dung hiển nhiên hơn nữa, nghĩa là nó bao nhiếp những khác biệt vào một nhất trí. Và nhờ sự bao nhiếp ấy "nó mới có giá trị được cho nhiều cá vật".

Vì thế mà Kant mới gọi tác động ấy là "sự hình dung bằng khái niệm" hay sự hình dung bằng những đặc điểm tổng quát.

Tóm lại, tác động hình dung của lý luận là một tác động thiết định sự vật là thế này là thế kia, theo mối bản chất phổ biến và thiết yếu của chúng.

Nên nó được gọi là «sự hình dung (bằng khái niệm) bao hàm sự hình dung (bằng trực giác).

Như thế, tự nó dương nhiên hình dung này đã trở thành một *phát biểu* ra một ý kiến hay đúng hơn một thiết định bản tính (sau cùng sẽ gọi là thuộc từ có tính cách tiền thể cho một cái gì. Đó chính là quá trình đi từ cơ cấu nội tại của lý luận, tất nhiên dẫn tới khả năng phán quyết vì «quả thực phán quyết chỉ là một tri thức được vật thể bằng trung gian do đó *nó* là sự hình dung lại hình dung đối vật ấy».

Tóm lại, trong khi tổng hợp những đơn biệt, lý luận

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

thâu dồn chúng về một nhất trí, sau cùng chính nhất trí ấy là chất liệu của khái niệm và khái niệm là chất liệu cho phán quyết, nghĩa là kỳ cùng lý luận chỉ là khả năng phán quyết.

Như thế tác động phán quyết để thiết định vật thể thụ tri thiết yếu phải liên thuộc với trực giác và lý luận luôn luôn phải liên thuộc với trực giác để phục vụ nó. Do đó, như đã nói lý luận vẫn bị liên thuộc với đối vật tuy một cách gián tiếp nhờ ở sự tổng hợp ấy.

Và tổng hợp ấy sẽ làm cho vật thể đối vật xuất hiện rõ rệt hơn theo 3 cách thái sau đây:...

a) *Tổng hợp chân thực hóa* nghĩa là trong khi lý luận phối hợp với trực giác thì qua sự phối hợp ấy nó cũng quy hướng về vật thể đối vật. Nhờ đó mà đối vật mới thể hiện ra (thành sự thực = chân lý).

Vì vậy tổng hợp lý luận và trực giác càng làm cho vật thể nó bắt gặp thể hiện một cách chân thực hơn.

Nên mới gọi tổng hợp ấy là tổng hợp đem lại chân thực hay một cách vắn tắt là tổng hợp chân thực hóa.

b) *Tổng hợp thuộc từ hóa.*

Ngoài ra, trong khi lý luận phối hợp với trực giác trong tổng hợp chân thực hóa, về phía nó, lý luận còn là tổng hợp xét như một tác động phán quyết, theo một nghĩa khác Kant nói: «một phán quyết là một hình dung của một ý thức nhất trí gồm nhiều hình dung khác nhau, hay nói cách khác, là một hình dung về sự liên hệ giữa những hình dung này với nhau theo tính cách chúng cấu tạo nên được một khái niệm». Nghĩa là những phán quyết chính là những tác vụ có nhiệm vụ thiết định được những nhất trí (tổng hợp), nhưng phải hiểu là chúng hình dung ra được một nhất trí được tổng hợp thành khái niệm theo tính cách là một thuộc từ. Thuộc từ

https://tieulun.hopto.org

này chính là nội dung thiết định bản tính cho vật thể đối vật. Đó là một tác động hình dung có tiềm năng tổng hợp. Vì vậy nó được gọi là tổng hợp thuộc từ hóa.

c) *Tổng hợp tiết lộ hóa* : ngoài tổng hợp thuộc từ hóa, còn phải nói tới một tổng hợp khác. Ở đây, phán quyết thể hiện ra là một tác động liên kết chủ từ với thuộc từ. Nhờ sự liên kết này, vật thể đối vật càng thể hiện ra sáng sủa hơn nữa đối với chủ trì và với mọi người. Vì vậy mới gọi nó là tổng hợp tiết lộ hóa tức làm cho vật thể đối vật tự tiết lộ ra hoàn toàn.

Tóm lại, tuy bản chất của tri thức hữu hạn nói chung nằm trong tổng hợp chân thực hóa, nhưng chính tổng hợp này còn cần thiết phải bao gồm cả tổng hợp thuộc từ hóa và tổng hợp tiết lộ hóa trong một nhất trí tổng hợp có cơ cấu chặt chẽ.

Đó là tất cả ý nghĩa phức tạp trong quan niệm tri thức là một tổng hợp.

*B. Quan điểm của vật thể đối vật.*

Từ trên đến đây, Heidegger đã trình bày hữu hạn tính trong trí thức của con người theo quan điểm của chủ trì hay tác động kiến thức. Từ đây trở đi Ông lại trình bày hữu hạn tính ấy theo quan điểm của vật thể đối vật. Nói một cách khác đối vật vật thể xuất hiện ra với chủ trì có thực sự mang cơ cấu hữu hạn trong mình nó không ?

Thực ra, điều này đã được trả lời sơ qua trong việc phân biệt ra một đường là trực giác sáng tạo, một đường là trực giác phái sinh. Sự phân biệt ấy còn được khai thác thêm ở đây. Ta có thể tóm tắt nó như sau : «đối vật» mà một trực giác sáng tạo biết được phải gọi là «EntStand». Còn đối vật mà trực giác phái sinh hay tiếp thâu có thể biết được lại chỉ là «Gegen-Stand». Hai danh từ này khá mới lạ nhất là danh

https://tieulun.hopto.org

từ Ent-Stand; mới lạ hơn nữa là lối đặt hai bên đối chọi nhau như vậy. Tựu trung Heidegger muốn nói rằng: tri thức vô hạn không bị lệ thuộc đối vật mà còn làm cho sự vật xuất hiện lên được. Ent là ly phân ra, tách rời khỏi. Stand là đứng lên, đứng đó, chiếm một vị trí. Như thế chữ Ent là quan trọng. lắm khi Ent-Stand còn được dùng liền với Ent-Springen = nhảy vọt ra, tuôn trào ra. Heidegger còn dùa chữ với tiếng Springen, Sprung (saut), Ur-sprung (origine) (Saut Originel).

Tóm lại Ent-Stand là tác động làm cho một vật thể xuất hiện lên kể từ khởi thủy của nó. Theo ngôn ngữ thông thường phải gọi là sáng tạo tự hư vô, nhưng hình như Heidegger tránh né danh từ và quan niệm này (!).

Tóm lại, vì có tính cách sáng tạo như vậy nhưng tri thức vô hạn không có tính cách hữu hạn và nói đúng là không có hay không cần đối tượng đối diện.

Trái lại, tri thức của con người thiết yếu hữu hạn vì nó cần đến hay bó buộc phải lệ thuộc một đối vật đã sẵn đó rồi. Đó là tất cả ý nghĩa của tiếng Gegen tức đối diện, hơn nữa đối nghịch. Stand y như nghĩa đã nói. Ngày nay người Pháp đã cắt đôi tiếng objet (ob-jet) để dịch lên ý nghĩa cả Gegen-Stand. Danh từ Việt gọi là đối tượng, đối vật thì được rồi, nhưng nên chú trọng hơn trên chữ *Đối*, trong đó gồm đối diện, đối nghịch, để hiểu rõ sự lệ thuộc của chủ tri vào sự vật nó cần biết. Chỉ duy đối với tri thức hữu hạn mới phải có một thực tại theo kiểu đối tượng như vậy, nghĩa là chỉ có một mình nó phải đối diện với một vật thể sẵn có thôi.

Tính cách tiếp thâu của trực giác và do đó của cả quá trình tri thức đã nói trên, lại hiện ra nguyên hình ở đây. Nếu

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

vậy, dương nhiên cũng đã nói được rằng chủ tri hữu hạn chỉ có thể tri kiến được duy có vật thể nào tự xuất hiện ra với nó như một hiện tượng.

Nói một cách vắn tắt : ở đây Heidegger muốn chuyển từ quan niệm Gegen-Stand sang quan niệm Erscheinung (Phénomène—hiện tượng). Thực là quá xa lạ, vì vậy có vẻ khúc mắc, nhất là nhân dịp ông còn đem đặt đối lập quan niệm Erscheinung này với quan niệm «Ding-an-sich» (chose-en soi) (hay phénoménon với noumenon) mà Kant đã nói ngay ở phần nhập đề quyển kiểm thảo. Nhưng Heidegger cho rằng : xưa nay người ta đã hiểu lầm sự phân biệt ấy. Vậy ta phải hiểu mấy điểm khúc mắc ấy như thế nào ?

— Trước hết, về sự chuyển từ Gegen-Stand sang Erscheinung, chúng ta có thể theo những dẫn chứng của Heidegger để lập luận (hơi ngược với Ông) như sau : nếu chủ tri hữu hạn chỉ biết được có đối tượng đối diện với nó như vừa nói thì tất nhiên phải ngầm hiểu rằng : đối tượng có thể biết được ấy phải tự mình xuất hiện ra. Vì thế, Heidegger viết: «vật thể mà tri thức hữu hạn có thể làm thể hiện ra được thiết yếu là một vật thể tự mình xuất hiện ra tức là cái gì hiện thể ra, cũng gọi là một hiện tượng» (tự mình xuất hiện ra phải hiểu là không còn do chủ tri sáng tạo như trong trực giác vô hạn).

Nói tóm theo Richardson, những gì chủ tri hữu hạn tri thức được đều phải là những vật thể tự xuất hiện ra thành hiện tượng tức cũng là những đối tượng đối diện với nó. Như thế đã rõ rệt Erscheinung là Gegen-Stand và ngược lại.

Đây là một điểm sẽ còn được Heidegger nhắc đi nhắc lại nhiều lần như khi bàn về vấn đề hiện tượng luận và chân lý trong SZ và những vấn đề chân lý trong Vom Wesen der

https://tieulun.hopto.org

Wahrheit. Điều cần ghi nhớ ở đây là những vật thể tự xuất hiện hay là những đối tượng chỉ có nghĩa đối với tri thức hữu hạn. Nhưng chúng không có nghĩa đối với tri thức vô hạn.

Tiếp đến vấn đề Heidegger muốn sửa sai cho lối hiểu sự phân biệt ra một đường là hiện tượng, một đường là sự vật tự nội. Theo lối hiểu thông thường xưa nay thì hiện tượng là một ảo ảnh, một vẻ bên ngoài, một dáng điệu ngoại tại. Đó không phải là một thực tại, vì đàng sau những hiện tượng tiềm ẩn một lãnh vực sự vật tự nội. Vậy tri thức con người chỉ biết được có những hiện tượng, không biết được những sự vật tự nội. Lối giảng nghĩa này đã được kết tinh hoàn bị nhất trong triết học Jaspers. Theo đó tựu trung phải nhận có 2 cấp bậc hay lãnh vực thực tại khác nhau.

Trái lại theo giải thích của Heidegger thì cả hiện tượng cả sự vật tự nội không phải hai lãnh vực sự vật khác nhau mà là cùng một sự vật giống nhau. Nên Ông mới viết : Vật thể tự xuất hiện như một hiện tượng là *cùng một vật thể* như vật thể tự nội, và chỉ có thể là vật thể tự nội, mặc dầu là nó chỉ có thể như thế đối với một tri thức hữu hạn.

Như thế nó xuất hiện hợp với cách thái và tầm quan trọng của khả năng tiếp thâu và thiết định mà một tri thức hữu hạn có thể khả kham được.

Vì thế mà sự phân biệt ra một đường là hiện tượng một đường sự vật tự nội không còn được hiểu là tương quan giữa những hiện tượng là ảo ảnh và sự vật tự nội tiềm ẩn đằng sau nữa mà phải hiểu là *cùng một vật thể nhưng lại xuất hiện ra dưới hai tương quan khác nhau* : một đường với tri thức vô hạn, một đường với tri thức hữu hạn. Đặc tính phân đôi của vật thể thành hiện tượng và thành sự vật tự nội phát xuất do cách thái, theo đó vật thể có thể liên quan

HUẾ QUANG
https://tieulun.hopto.org

với tri thức vô hạn hoặc là với tri thức hữu hạn: tức vật thể theo tính cách được sáng tạo hay cùng một vật thể theo tính cách là đối tượng.

Để chứng minh điều đó Heidegger còn trưng dẫn một câu trong quyển Opus postumum của Kant như sau :«.... Sự vật tự nội không phải là một đối tượng khác mà *chỉ là một tương quan khác* của tác động hình dung đối với cùng một đối tượng ».

Tóm lại, như trên kia đã nói, ở đây Heidegger muốn minh chứng hữu hạn tính của tri thức con người theo quan điểm đối vật thụ tri. Vậy theo những điều trình bày trên đây, đã rõ đối vật của tri thức hữu hạn chỉ có thể là hiện tượng chứ không phải sự vật tự nội. Đó là một biểu hiện nữa về hữu hạn tính của tri thức con người.

Nhưng khi phải phê bình lối hiểu xưa về việc phân biệt một bên là hiện tượng một bên là sự vật tự nội thì tựu trung Heidegger còn muốn nói rằng : nếu theo lối hiểu xưa thì con người không thể tri thức được những sự vật tự nội như phần biện chứng tiên nghiệm (III) đã minh chứng. Như thế là đương nhiên phủ nhận rằng : không thể có siêu hình học và do đó «phải tin» như xưa nay người ta thường hiểu Kant. Trái lại với Heidegger, nếu hiểu hiện tượng và sự vật tự nội theo như trên đã trình bày thì vẫn còn căn bản cho siêu hình học *tức tiền thể học* trong chính thể tính của con người.

Đó có lẽ là tất cả những gì có thể nói về hữu hạn tính của tri thức con người theo sự nó bị lệ thuộc vào Gegen Stand. Nhưng như trên đã nói sơ qua, từ Gegen-Stand Heidegger đã chuyển sang Erscheinung. Trước khi chấm dứt chương này thiết tưởng còn cần nhắc qua lại điểm trên vì nó

HUẾ QUANG

https://tieulun.hopto.org

thiết yếu gắn liền với một ý niệm khác tức *Xuất tính thể*:

Khi nói rằng: tri thức hữu hạn không sáng tạo được đối tượng thì tất nhiên giả thiết đối tượng của nó đã phải sẵn có rồi mà giữa nó với chủ tri phải có một *quãng cách*. Vậy làm thế nào chủ tri vươn tới nó được? đó là vấn đề khả năng xuất tính nơi chủ tri được đặt ra.

Nói tóm, tri thức hữu hạn giả thiết một đối vật đã sẵn có thì đối vật ấy phải là «*khác với*» chủ tri và «*đối diện*» với chủ tri. Quãng cách giữa hai bên đã rõ rệt. Đó là hậu quả của tình trạng tri thức lệ thuộc hữu hạn.

Vậy làm thế nào hai bên gặp nhau được? hay nói khác. làm thế nào chủ tri *vươn tới* được những vật thể *khác* mình và đối diện với mình?

Đó là vấn đề *khả năng xuất tính* của chủ tri, nhưng vấn đề sẽ được nói ở chặng đường 5.

Như thế hữu hạn tính và khả năng xuất tính rõ rệt liên hệ với nhau (6). Với tiết 2, phần A I phân tích về tri thức hữu hạn của con người như vừa trình bày, chúng ta đã nhận ra được cốt yếu chiều hướng phải theo để tìm lại căn nguồn cho siêu hình học.

Đồng thời ta cũng nhận được chỉ thị rõ rệt cho đường hướng phải theo để có thể trở về tận nguồn chỗ phát sinh ra tiền kiến tiền thể học.

Cốt yếu của chiều hướng ấy chính là tính cách tổng hợp nhất trí giữa 2 thành tố cấu tạo nên tri thức hữu hạn là cảm giác thuần lý và lý luận. Nhưng không phải đem cộng 2 cái vào nhau, mà phải làm sao khai quang ra được lãnh vực tận nguồn của chúng tức là tình trạng phối trí khởi thủy của chúng. Tìm ra căn nguồn duy nhất phát sinh ra hai thành tố ấy là tìm ra căn nguồn cho siêu hình học. Vì vậy theo Hei-

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

degger, trong nhập đề cũng như trong kết luận quyển kiềm thảo không những Kant đã kê khai ra hai nguồn suối căn bản mà còn trình bày cả một sơ họa về chúng mà chúng ta cần phải chú ý. «Đối với một bài nhập đề hay một lời nói đầu chỉ cần ghi nhận rằng có 2 bản gốc cho tri thức của con người, và có lẽ cả hai đều *đã phát nguyên từ một cội rễ chung*, nhưng chúng ta không biết được cội rễ ấy. Hai bản gốc ấy là : cảm giác tính và khả năng phán quyết. Đối với cái thứ nhất phải được cống hiến cho ta; nhưng đối với cái thứ hai thì những đối vật được suy diễn».

Rồi trong kết luận, Kant cũng nhắc lại như vậy : «Ở đây chúng ta sẽ chỉ giới hạn vào việc kết thúc công việc của chúng sau, nghĩa là chỉ sơ họa ra cơ cấu toàn cục gồm tất cả mọi kiến thức của ta là những gì phát nguyên từ khả năng lý luận thuần lý của ta và chúng ta chỉ khởi đầu từ cái điểm cội rễ chung cho khả năng tri thức của ta được phân chia thành 2 bản gốc mà một trong đó là lý luận. Nhưng ở đây tôi hiểu lý luận là tất cả khả năng trí thức thượng đẳng và do đó, tôi đặt lý luận thể đối lập với thường nghiệm thể».

Tiếp đến phần A II (KM trang 42) (KM PH trang 98).

Với từng ấy dữ kiện, đáng lý ra ta có thể bước chân ngay vào việc phân tích những chặng đường dẫn về nguồn suối nhưng Heidegger còn minh giải thêm một ít điểm mà ta không thể bỏ qua :

(7) Đến đây Heidegger còn nhắc lại mục tiêu của công việc giải thích và ôn lại mấy kết luận đang thực hiện được, đồng thời để từ đó khai triển thêm những điểm khác.

Trước hết, Ông đã nhắc lại mục tiêu của công việc giải thích này là tìm lại căn nguồn cho siêu hình học. Mà tìm lại căn nguồn cho siêu hình học là hoạch định rằng phải tất nhiên

https://tieulun.hopto.org

có thể có được một tổng hợp *tiền nghiệm*. Thế rồi bản chất của tổng hợp này phải được thiết định và nguồn suối của nó phải được khai quang ra lãnh vực phát nguyên ra nó.

Vậy công việc minh định hữu hạn tính trong tri thức của con người và những thành tố căn bản của nó đã thiết định giới hạn cho chiều hướng phải theo để việc khai quang ra nguồn suối chính yếu của nó có thể thực hiện được.

Trong khuôn khổ ấy, vấn đề về việc có thể có được một tri thức tổng hợp tiền nghiệm càng thêm phức tạp và đồng thời càng được xác định rõ rệt hơn.

Tiếp đến Heidegger còn ôn lại những kết quả đã thâu lượm được về việc đặt khởi điểm cho việc tìm lại căn nguồn SHh như sau: thứ nhất trên 2 đã công nhận rằng tri thức vật thể chỉ có thể có được là vì nó căn cứ trên một tiền kiến tiên quyết về cơ cấu tiền thể của vật thể. Tiền kiến ấy cũng là một tri thức không lệ thuộc kinh nghiệm thường nghiệm.

Thứ hai, tri thức hữu hạn thiết yếu là một trực giác có tính cách tiếp thâu và thiết định bản tính cho vật thể, 5 đó là mấy kết quả đã thực hiện được. Đến đây còn cần hỏi *thêm rằng*: nhưng nếu tri thức hữu hạn về vật thể có thể có được, thì nó cũng phải căn cứ trên kiến thức về tiền thể của vật thể mà kiến thức có trước cả mọi tác động tiếp thâu.

Vậy để có thể có được thì một tri thức hữu hạn (tuy có tính cách tiếp thâu) lại đòi hỏi phải có *một khả năng biết không tiếp thâu* (và hình như không còn hữu hạn) tức một trực giác "sáng tạo", ít ra một cách nào đó.

Đó là khởi đầu trong vấn đề tổng hợp tiền nghiệm. Và theo khuôn khổ của vấn đề đặt như vậy, thắc mắc về tổng hợp này đã trở nên phức tạp và khúc mắc nhiều. Ta có thể xác định hơn nữa câu hỏi về sự có thể có tổng hợp tiền nghiệm

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

như sau : là một vật thể hữu hạn và vì vậy mới lệ thuộc vật thể đối vật và phải chịu đựng sự tiếp thâu vật thể, làm thế nào con người lại có thể *tiền kiến được vật thể* trước mọi tác động tiếp thâu, nghĩa là trực giác được vật thể ?

Nhưng hễ đã nói đến *tiền kiến* tất nhiên một cách nào đó đã phải ngầm hiểu rằng : chủ tri tiền kiến phải có khả năng *sáng tạo* được điều nó kiến tri. Nhưng ở đây trong tổng hợp tiền nghiệm phải giả thiết có tiền kiến mà đồng thời lại không được công nhận là chủ tri của tiền kiến có khả năng sáng tạo.

Đó là điểm khúc mắc trong quan niệm tổng hợp tiền nghiệm mà ta sẽ phải khai quang. Nói một cách cụ thể hơn:

«Chính con người phải được cấu thành trong thể tính của mình như thế nào để không cần tới kinh nghiệm thường nghiệm mà họ có thể đem lại cho mình được cơ cấu thể tính của vật thể, tức một tổng hợp tiền nghiệm ? Nghĩa là tổng hợp tiền nghiệm ấy phải đúc kết được cơ cấu thể tính của hiện thể (con người) với cơ cấu thể tính của vật thể.

Tính cách phức tạp của vấn đề càng trở nên trầm trọng phi thường :

— Trước hết vì vấn đề tổng hợp tiền nghiệm được đặt như thế.

— Và vì như đã phải công nhận bất cứ một tri thức hữu hạn nào cũng thiết yếu bao hàm 2 thành tố, tức cũng phải nhận đó là *một tổng hợp rời*. Nhưng nếu xét cho tới kỳ cùng thì tổng hợp ấy chưa phải tổng hợp tiền nghiệm. Vì vậy ngay những tổng hợp chân thực hóa, tổng hợp thuộc từ hóa và tổng hợp tiết lộ hóa nói ở trên 5 vẫn chưa phải là tổng hợp tiền nghiệm. Vì theo Heidegger, các tổng hợp ấy mới là những tổng hợp chú trọng tới *duy có tri thức vật*

https://tieulun.hopto.org

*thể mà thôi.*

Trái lại, tổng hợp tiền nghiệm thiết yếu phải chú trọng tới tri thức tiền thể của vật thể. Tổng hợp tiền thể đã có tính cách tổng hợp chính vì nó là tri thức tức một tiền kiến rồi.

Vì vậy, công cuộc thiết kế căn cơ sẽ phải bắt đầu bằng việc minh định những yếu tố thuần lý (trực giác và lý luận) trong tiền kiến thuần lý, nghĩa là phải minh giải rằng sự nhất trí hay tổng hợp chính yếu, và dã khởi thủy giữa 2 thành tố thuần lý ấy là một nhất trí độc đáo khác với mọi nhất trí vật thể.

Nói thế còn có nghĩa là tựu trung phải nhìn ra được tính cách thuần lý trong tổng hợp chân thực hóa, tức tổng hợp chân thực hóa phải có thể thiết định được trực giác thuần lý một cách tiền nghiệm.

Đó sẽ là chủ đề của các mục 9 và 10.

Tiếp đến, những khái niệm do lý luận thuần lý suy diễn ra cũng phải có trước mọi kinh nghiệm thường nghiệm, không những về hình thức của những khái niệm ấy (như trong những phán quyết luận lý) mà còn về cả nội dung của chúng nữa.

Do đó, tổng hợp thuộc từ hóa là tổng hợp được gắn liền với tổng hợp chân thực hóa cũng phải mang tính chất thuần lý tiền thể để có thể gắn liền với tổng hợp chân thực hóa thuần lý tiền thể. Một khi tổng hợp thuộc từ hóa đã trở thành thuần lý tiền thể thì vấn đề về yếu tính của những thuộc từ có tính cách tiền thể học phải được đặt ở trọng tâm của vấn đề tổng hợp tiền kiến hiểu như tiền thể, để cấu thành tổng hợp tiết lộ hóa thuần lý.

Đó sẽ là chủ đề của những 11, 12, 13, 14 và 15.

Tóm lại, với mấy điểm minh giải thêm trên đây chúng ta mới nhìn rõ những giới hạn và đường hướng rõ rệt của vấn đề

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HUẤN NHƠ
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

tổng hợp tiền nghiệm hiểu như một tổng hợp tiền kiến tiền thể, điều kiện tiên quyết cho mọi trí thức vật thể.

Với sơ họa về 5 chặng đường phải theo ấy, ta còn phải đi vào chi tiết của chúng mới hy vọng khai quang ra được căn nguồn khởi thủy, chỗ phát xuất ra tiền kiến tiền thể học.

(8) Nhưng với mấy điểm minh giải thêm vừa nói và với sơ họa năm chặng đường phải theo, chúng ta vẫn còn cảm thấy mình đang mạo hiểm vào những miền xa lạ. Tuy nhiên miền xa lạ ấy vẫn được người ta coi là quen thuộc, vì lãnh vực chỗ căn nguồn (sẽ) được khai quang ra đâu có gì khác hơn chính trí khôn của con người : «Gemüt» (mens sive animus).

Nếu vậy, con đường khảo cứu lãnh vực nguồn suối ấy cũng không vượt ra ngoài những khuôn khổ xưa nay, ví dụ như *tâm lý học* chú trọng khảo cứu những gì thuộc *tâm hồn* (animus) của con người, hay luận lý học chủ trì khảo cứu về khả năng trí thức của trí khôn (mens) con người, hay cả hai môn cộng lại để khảo cứu Gemüt (esprit psychisme) của con người, hay sau cùng còn có thể dùng tới tâm lý học tiền nghiệm v.v... Nhưng theo Heidegger làm thế là người ta chưa hiểu được tính cách độc đáo trong con đường khảo cứu của Kant, và cũng chưa hiểu gì về những đường lối không thể công nhận được của luận lý học và tâm lý học cổ điển, vì những khuôn khổ của chúng không thể thích hợp với viễn tượng của vấn đề do Kant đặt ra.

Hơn nữa cũng không thể căn cứ trên những lập trường cố định của tâm lý học và luận lý học mà lãnh hội được cốt yếu của công cuộc thiết kế căn cơ.

Sau cùng cả tâm lý học tiền nghiệm cũng không thể vì ngay danh từ của nó cũng đủ nói lên sự bối rối, một kh

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

người ta hiểu được rằng : công việc thiết định bản chất hữu hạn trong con người (như Kant muốn thực hiện) sẽ gặp phải những khó khăn về nguyên tắc và phương pháp như thế nào ?

Vậy theo Heidegger, chỉ còn có một cách là không được thiết định ra một phương pháp nào cả, mà cũng không được so sánh nó với một môn học cổ điển nào cả hay với một môn học nào mới được sáng nghĩ ra nhân cơ hội này khác.

Tóm lại, ở đây không được thiết định một phương pháp nào cả, chỉ nên nhớ lời thú nhận của Kant sau khi đã hoàn tất công việc kiểm thảo như sau : « một công việc khảo cứu quan trọng như thế bao giờ cũng là một công việc khó khăn ».

Nhưng Heidegger thêm rằng cần thiết phải cống hiến một vài chỉ dẫn tổng quát về tính chất nền tảng của quá trình trở về nguồn để tìm ra căn cơ cho SHh. Ông gọi tính chất nền tảng phải có để công việc trở về nguồn SHh có thể thực hiện được là một « khai triển » hay « khai quang » (analytik), theo một nghĩa rất rộng nghĩa là như Kant quan niệm quyền kiểm thảo như công việc khảo cứu về bản chất nội tại của ta, hay như một *công việc khai quang hiện thể của con người, như chính nhiệm vụ của nhà triết học.*

Nói tóm, khai triển có nhiệm vụ phanh phui ra xem trong lý luận thuần lý và hữu hạn, theo chính bản chất của nó, có gì có thể làm khởi phát lên được tổng hợp tiền thể học không ? hay đúng hơn, công cuộc khai triển phải làm trào vọt lên được những mầm mống của tiền thể học.

LÊ TÔN NGHIÊM

https://tieulun.hopto.org

# LUẬN LÝ HỌC TRÊN CHIỀU TUYỆT ĐỐI

## VẤN ĐỀ GIÁ DANH VÀ TUYỆT ĐỐI

### CHƯƠNG I :
### *DANH VÀ SỰ*

Đối tượng của nhận thức không phải là cái cụ thể, mà là cái trừu tượng. Một sự thể, nếu không được biểu thị bằng những thuộc tính, không thể hiện hữu như một đối tượng. Sự kết hợp của những thuộc tính để biểu thị hiện hữu của một sự thể này được duy trì bởi ngôn từ. Một hiện hữu như thế là không, một thực tại rỗng, không có tự thể, nó là một hiện hữu giả danh. Nhưng chính cái giả danh đó lại làm cho sự thể xuất hiện như một đối tượng của nhận thức. Cái danh biểu lộ cho cái thực. Phi thực không có danh. Mà phi cái danh thì cái thực cũng không có. Ngôn từ không phải chỉ là một khí cụ diễn đạt của tư tưởng mà thôi, nó còn là biểu tượng của một sự thể.

Ngôn từ biểu tượng cho một sự thể, một *khối* hiện hữu được biểu thị bởi những thuộc tính. Ngôn từ, như vậy, là

https://tieulun.hopto.org

một hiện hữu trừu tượng. Mỗi thuộc tính cũng có một tên gọi riêng của chính nó, nên mỗi thuộc tính cũng mang trong nó khả hữu tính về một đối tượng. Do đó, dù cái danh có là biểu tượng cho cái thực, nhưng nó không phải là cái thực. Chân lý mà một nhà luận lý học muốn đạt đến là sự tương ứng giữa tiến trình biểu tượng và tiến trình thực tại. Bởi vì một sự thể, dù là tuyệt đối thể, mà không có biểu thị, nghĩa là không có tên gọi của nó, thì không hiện hữu, nên đối với nhà luận lý học thì Tuyệt đối không phải là sự thể không thể diễn tả, nếu ta hiểu được tiến trình của thực tại trong tương quan với tiến trình của biểu tượng. Như thế, nhà luận lý không phải là kẻ đi chinh phục tuyệt đối mà là chinh phục biểu tượng. Càng khám phá ra những đặc tính của biểu tượng ông càng thấy tiến gần đến Thực tại Tuyệt đối hơn. Thế nhưng làm sao để chứng thực được mối tương quan này, nếu không giả thiết trước tiên một hình ảnh nào đó về Thực tại Tuyệt đối ? Thực tại tuyệt đối được chứng thực bằng ngôn từ, trong khi ngôn từ là biểu tượng của nó. Muốn đánh giá ngôn từ trong vai trò diễn đạt của nó, tất phải dựa vào bản chất của Thực tại Tuyệt đối. Nhưng muốn chứng minh bản chất đích thực của Thực tại Tuyệt đối, tất phải dựa vào ngôn từ. Luận lý học không thể giải quyết tính chất trùng thức này, nó không thể vượt qua cái gọi là đức tin, mặc dù nó luôn luôn phủ nhận đức tin. Đức tin chỉ có, khi đứng trước một hiện hữu mà không thể chứng minh *lý do* hiện hữu của nó. Giữa Thực tại và biểu tượng của Thực tại, hoặc tin tưởng khả năng của ngôn từ, tin tưởng ấy không thể chứng minh lý do của nó được, nếu không giả thiết bản chất của thực tại, nghĩa là những lý do được viện dẫn không có gì bảo đảm sự chân thực của chúng cả, vẫn là những lý do viển vông.

TỊNH TÂM ĐỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Ở đây, ta thấy luận lý học kiểu ấy thiếu hẳn tính chất sáng tạo của tư tưởng. Nó không dẫn tư tưởng, đi đến một chân trời cao rộng của tuyệt đối nào cả, mà chỉ quanh quẩn trong cái gọi là nguyên lý hiển nhiên một cách tầm thường và cố nhiên là nguy thơ, tin tưởng một cách ngây thơ vào khả năng của ngôn từ và biểu tượng.

Nếu ta giả thiết Thực tại Tuyệt đối là một hiện hữu, thì biểu tượng của nó, tức ngôn từ, cũng là một hiện hữu. Như thế, không những bản chất của Thực tại Tuyệt đối là bất khả thuyết, mà chính bản chất của ngôn từ cũng là bất khả thuyết. Giả thiết này được đặt ra khi ta ở bình diện tương đối nhìn lên tuyệt đối. Cái nhìn như thế, không những không đánh mất tính thể của ngôn từ, mà còn mang lại cho ngôn từ giá trị của nó, như là con đường duy nhất để đi về Tuyệt đối. Đó là con đường giữa, nó chứa đựng cả hai chiều: tương đối và tuyệt đối. Cái danh liền lộ cho cái Thực. Cái Thực không thể là đối tượng cho tri thức nếu nó không được biểu lộ bằng cái danh. Ngôn từ là một hiện hữu tương đối, nó chứa đựng toàn thể kinh nghiệm của nhận thức, nó duy trì kinh nghiệm này. Nhưng đó là những kinh nghiệm được tập hợp tất cả những sai lầm, vọng tưởng. Dù vậy, bản chất của nó vẫn là một hiện hữu tuyệt đối. Thực tại Tuyệt đối là vô ngôn, không một kinh nghiệm hiển nhiên nào có thể chứng minh cho hiện hữu của nó. Nhưng biểu tượng của nó là ngôn từ, vì bản chất của ngôn từ cũng là tuyệt đối và ngôn. Và vì cái danh không phải là cái Thực, cho nên, nó vừa biểu tượng cho Thực tại Tuyệt đối mà vẫn không lìa khỏi bình diện tương đối của nó. Từ đây, chúng ta bắt đi vào định thức duyên khởi mà Nàgàrjuna tích cực phát triển. Mọi định thức nào khi được thiết lập, không thể vượt qua khung khổ của ngôn từ. Chỉ có

https://tieulun.hopto.org

ngôn từ mới cho ta thấy định thức ấy được thành lập có một giá trị như thế nào. Định thức được phát biểu qua mệnh đề. Cú pháp của một mệnh đề là một kết hợp của các ngôn từ. Mỗi một ngôn từ chính nó là Tuyệt đối thể. Vọng tưởng sai lầm là do gán ghép *những* Tuyệt đối thể để hình dung *một* thực tại duy nhất. Gán ghép này không thể tự chứng tỏ những khía cạnh vọng tưởng hay như thực, vì Tuyệt đối thể vượt ngoài mọi diễn đạt. Nó chỉ được chứng thực bằng kinh nghiệm hiển nhiên, nhưng kinh nghiệm hiển nhiên lại chứa đựng tất cả những sai lầm, mà tự nó, nó cũng không thể tự chứng tỏ những sai lầm này. Tuyệt đối không thể là đối tượng của tri thức, mà cụ thể hiển nhiên cũng không là đối tượng của tri thức. Chỉ có giả danh mới là đối tượng của tri thức. Do đó, chỉ có giả danh mới làm sáng tỏ những vọng tưởng sai lầm, trong kết cấu văn pháp của nó. Như vậy, kết cấu của văn pháp cũng là cơ cấu của mọi hiện hữu, khi hiện hữu ấy là đối tượng của tri thức.

Làm thế nào để tìm thấy những sai lầm trong kết cấu của văn pháp ? Ta biết rằng một mệnh đề phát biểu về một sự thể gồm chủ thể, động từ và những thuộc tính. Chủ thể chỉ được phát biểu bằng những thuộc tính. Nhưng mỗi thuộc tính đều có khả hữu tính về một chủ thể. Khi chúng biểu thị cho một chủ thể, chúng bị đưa xuống hàng thứ yếu, nhưng không phải vì vậy mà chúng không thể làm một chủ thể trong những mệnh đề khác. Như vậy, kết cấu của văn pháp được đặt trên định thức duyên khởi. Bởi vì, một chủ thể không thể hiện hữu, nếu không có những thuộc tính của nó. Tính chất của duyên khởi là làm sáng tỏ mối quan hệ nhân quả giữa chủ thể và những thuộc tính. Trong văn pháp, mối quan hệ này chính là động từ. Một chủ thể hiện hữu được giới hạn rõ

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

trong một vị trí nào đó của thời gian. Khi bị giới hạn như thế, nó không còn là một Tuyệt đối thể. Tuyệt đối thể không phải đã như thế kia, đang như thế này hay sẽ như thế nọ. Nó như thế là như thế. Nhưng nếu vượt ngoài thời gian, nghĩa là không có tác dụng của động từ, nó không thể hiện hữu. Do đó, vấn đề là trả lại cho động từ tác dụng uyên nguyên của nó, tức THỂ TÍNH (l'Être). Chúng ta sẽ gặp lại vấn đề này trong phần sau, về *Thể tính và Tuyệt đối*.

Chúng ta trở lại định thức duyên khởi. Đó không phải là một độc sáng của Nàgàrjuna, mà là trọng tâm những đề tài thuyết giáo của Phật. Trên chiều tuyệt đối, như ta biết, chân lý của thực tại vượt ngoài ngôn thuyết, ngoài tất cả những mô tả, diễn đạt. Nhưng, nhiệm vụ của Phật, như kinh Pháp hoa đã nói, là KHAI, THỊ, NGỘ, NHẬP Tri kiến của Phật cho chúng sinh, nếu Phật không sử dụng tập quán suy tư và nhận thức của chúng sinh, thì không có con đường nào mở ra để chúng sinh đi về cảnh giới Tự chứng của Phật cả. Sử dụng tập quán suy tư và nhận thức của chúng sinh, điều này có nghĩa là tìm ra một định thức căn bản của tri thức. Định thức này vừa là hiển nhiên và vừa bao hàm cả chân lý tuyệt đối, nghĩa là vừa mang đủ tính cách duy nghiệm của tri thức và cả bản chất siêu nghiệm của Trí tuệ.

Đối với chúng ta, cái hiển nhiên là cái mà ta nhận biết « bằng xương bằng thịt », cái hiển nhiên cụ thể, và thực nghiệm ; hiển nhiên này không bao hàm nổi chân lý tuyệt đối. Nó là một chấm đen hiện tại được bao phủ một lớp dày tập khí di truyền vừa nội tại vừa ngoại tại.

Về tập khí di truyền nội tại. Trước hết, *nguồn* nhận thức hiển nhiên « bằng xương bằng thịt » là tri giác (*xúc*, thứ 6

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thiền Viện HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

trong 12 nhân duyên). Nhưng tri giác ấy phụ thuộc điều kiện cấu tạo của các giác quan (*lục nhập*, thứ năm trong 12 nhân duyên). Nghĩa là, nếu cơ cấu của giác quan là méo mó hầm sinh thì nhất định ta không thể có tri giác nào có thể nói là như thật một cách tương đối. Cơ cấu giác quan này lại tùy thuộc sự cấu tạo nguyên thủy về đời sống hữu hình của chúng ta, đó là *danh* và *sắc*, tức «khí chất» của thể xác và tinh thần. Tất nhiên mỗi người có một khí chất riêng biệt ngay từ lòng mẹ, và như thế, mỗi người có một thứ hiền nhiên khác nhau, chỉ tương tợ nhau ở cái giả tượng bên ngoài. Chưa hết, cấu tạo của danh và sắc lại còn tùy thuộc vào ý niệm tối sơ của đời sống con người *(kết sanh thức)*, nó chứa đựng tập khí di truyền của đời sống quá khứ *(hành)* và chỉ định hướng đi cho đời sống hiện tại. Tập khí di truyền này được hình thành do sự ngu dốt. Sự ngu dốt trong quá khứ chỉ định cho đời sống hiện tại và sự ngu dốt trong hiện tại chỉ định cho đời sống tương lai.

Không cần nói đến những đời sống của quá khứ và tương lai, mà ngay trong đời sống hữu hình hiện tại, khí chất của chúng ta đã in sẵn vào từng tế bào, từng cảm giác. Kinh nghiệm uyên nguyên chỉ có thể có, trừ phi chúng ta thay đổi toàn bộ cơ cấu danh và sắc này. Như thế, ngay cả phần nội tại, chúng ta đã không thể có một kinh nghiệm uyên nguyên nào cả. Cho nên, không thể đem kinh nghiệm của chúng ta để chứng minh cho Tuyệt đối.

Thứ đến, tập khí di truyền ngoại tại. Đó là ảnh hưởng của những cảm nghĩ, cảm xúc theo đà sống của xã hội, ảnh hưởng do tập quán, văn minh, giáo dục, tín ngưỡng. Những thứ này chỉ có thể ăn sâu vào da thịt chúng ta, chứ chưa hẳn đã là thâm nhập cốt tủy. Nhưng vượt ra khỏi nó không

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

phải là điều dễ. Tất cả những thứ này là cái khung của con người. Sự méo mó của tri thức, tùy theo sự méo mó của cái khung ấy.

Như thế, dù là một sát na tri giác hiện tại của dòng thời gian, hiểu theo nghĩa là một thứ hiện tại luân lưu bất tuyệt, mọi nhận thức đều đã bị đóng sẵn vào một khung khổ có hạn định. Chính thế mà chúng ta nói không một nhận thức hiển nhiên «bằng xương bằng thịt» nào có thể bao hàm nổi chân lý tuyệt đối.

Khung hiển nhiên đó là tiêu chuẩn để ta định giá bất cứ một hình ảnh nào dù là tương đối hay tuyệt đối: cái đó phi thực, vì nó *không hiển nhiên*; điều đó là ảo tưởng, vì nó *không hiển nhiên*... Và thêm nữa, hiển nhiên cái này tương đối thì cũng hiển nhiên cái kia là tuyệt đối; hiển nhiên cái đó là như thế này, hiển nhiên cái đó không phải như thế này... Chúng sinh chưa vượt ra khỏi cái khung hiển nhiên này, nếu Phật muốn bày tỏ cho chúng hiểu được những gì Phật nói, một cách tương đối và rất ít (như nắm lá trong tay so với lá trong toàn thể một khu rừng mênh mông). Phật không thể đưa ra bất cứ một định nghĩa hay một hình ảnh nào ở xa tầm mức của cái khung đó. Bao lâu chúng ta còn kẹt trong cái khung tục đế, thì bấy giờ chân lý Tuyệt đối vẫn là bất khả thuyết. Phải mở ra một cánh cửa, một lối đi, để chúng sinh có thể vượt ra khỏi khung khổ hạn định ấy, để thể nhập cảnh giới Tự chứng của Phật. Con đường đó là định thức duyên khởi, tức con đường giữa, như Trung luận đã viết: duyên khởi tức Không, tức Giả danh, và cũng chính là Trung đạo. Khi nào chúng sinh thấy rõ được lý duyên khởi mới thấy được chân lý Tuyệt đối. Như vậy, định thức duyên khởi chứa đựng cả hai chiều «*lịch sử*»: chiều LƯU CHUYỂN và chiều

https://tieulun.hopto.org

## HOÀN DIỆT.

Kinh Pháp hoa, qua ngòi bút của La thập, đã nói rõ về vai trò của định thức duyên khởi ấy như sau : « chân lý mà Phật tự chứng, không thể nói lên bằng ngôn ngữ, nhưng để mở ra con đường dẫn về đó, sau khi trầm tư về sự chứng ngộ của mình dưới gốc cây Bồ đề, Phật đã quyết định đến Ba la nại, thuyết về Tứ diệu đế cho năm thầy Tỳ khưu. » Tứ diệu đế được thiết lập trên tương quan của định thức duyên khởi : *Khổ* và *Tập*, nhân quả lưu chuyển ; *Diệt* và *Đạo*, nhân quả hoàn diệt.

Nàgàrjuna tích cực phát triển định thức này. Trong tinh thần Trung quán, định thức duyên khởi không đóng khung tất cả những lời thuyết giáo của Phật thành những giáo điều độc đoán, thành những chân lý bất di bất dịch, mà các bộ phái Tiểu thừa thường mắc phải trong các cuộc tranh luận, mỗi khi viện dẫn giáo chứng để xác định lập trường của mình, nó cho thấy «phương tiện quyền xảo» trong cách thức khai thông con đường giữa của Phật. Và như thế, Nàgàrjuna nhấn mạnh đến hai khía cạnh tương đối và Tuyệt đối của chân lý, tức *nhị đế*. Một đằng, định thức duyên khởi là nguyên lý tối sơ và hiển nhiên nhất của tri thức, đó là Tục đế. Và đằng khác, nó cũng là chân lý Tuyệt đối, siêu nghiệm : Chân đế. Vậy, Nàgàrjuna vừa công nhận nguyên tắc luận lý và khả năng của ngôn từ (khả năng định hướng chứ không phải diễn đạt), và vừa đặt chân lý lên trên chiều Tuyệt đối siêu nghiệm, vượt ngoài mọi định nghĩa.

Ở đây, chúng ta hãy nhận xét về những mâu thuẫn trong sự thành lập nhị đế này : Chân đế và Tục đế nhất thể hay nhị thể ?

1/ Trường hợp nhất thể, chân đế và tục đế được

TỊNH TÂM ĐỊCH THUẬT HÁN NÔM
Tiểu Võ
HUẾ QUANG
https://tieulun.hopto.org

coi như là hai mặt của một Thực tại Tuyệt đối, đứng bên này là tục và đứng bên kia là chân. Nhưng, nếu thế thì khi Thực tại Tuyệt đối hiện hữu như một đối tượng hiện quán của quán chiếu bát nhã, nó không phải là một toàn thể; bởi vì, khi thấy bên này tục đế tất không thể thấy bên kia chân đế, và được nhận thức bằng suy luận, nghĩa là không tránh khỏi những tiền đề giả định. Chân lý còn mang tính chất của tiền đề giả định không phải là chân lý Tuyệt đối. Thêm nữa, chúng sanh ở bên này tục đế tất không thể hiện quán được chân đế bên kia đã đành, mà Thánh giả khi chứng chân đế ở bên kia cũng không thể hiện quán được tục đế ở bên này. Cuộc đối thoại giữa Thách và Phàm sẽ diễn ra như cuộc nói chuyện của những kẻ điếc. Ở đây, chúng ta cần phải hiểu thế nào là hiện quán. Ngay trong một nhận thức thông thường, nếu sự thể không hiện hữu như là hiện tại, nó không thể là một đối tượng. Một sự thể, dù quá khứ hay vị lai, khi là đối tượng, thì bấy giờ nó cũng hiện hữu như là hiện tại. Bởi, cái đã qua không có tác dụng, cái chưa đến cũng không có tác dụng. Sự thể nếu không có tác dụng, không thể hiện hữu ; cái không hiện hữu, không thể là đối tượng. Theo định thức duyên khởi, nhận thức là tương giao tác dụng giữa chủ thể và đối tượng. Cả hai cùng ở trên một vị trí của thời gian. Nếu chủ thể là hiện tại, nhưng đối tượng là vị lai, đối tượng ấy sẽ không tiếp xúc với chủ thể để phát sinh tác dụng của nhận thức. Nhưng, theo lập trường của Trung quán, hiện tại chỉ là cái sắp đến và sắp đi. Hiện tại cũng chỉ là ước lệ. Như thế, ở hiện quán, cả chủ thể và đối tượng đều không bị chi phối bởi tác động của thời gian. Do đó, nếu là nhất thể, xét như là một toàn thể, thì

không thể gọi là hiện hữu bằng hai khía cạnh. Vậy, nhị đế có ý nghĩa như thế nào, để có thể nói duyên khởi bao hàm cả hiện nhiên và tuyệt đối ?

2/ Trường hợp dị thể thì sao ? Ở đây, chúng ta hiểu rằng dị thể như là hai sự thể độc lập. Nếu thế, làm thể nào để hợp nhất, khi muốn nói duyên khởi bao hàm cả hiện nhiên và Tuyệt đối ?

Chúng ta lấy ti dụ ánh sáng và bóng tối là hai dị thể. Ta nói, có ánh sáng là vì có bóng tối, và ngược lại. Như thế, dù là dị thể, cả hai đều biểu thị cho một Thực tại. Điều này, như Trung luận đã nói, chỉ là ảo giác của tri thức. Nó dựa trên hồi tưởng về kinh nghiệm của hai giai đoạn tiếp nối xảy ra trong dòng liên tục của thời gian : khi ánh sáng bắt đầu đến thì bóng tối bắt đầu ra đi; ánh sáng xua đuổi bóng tối. Hành động *xua đuổi* này tất phải xảy ra ở hiện tại, nghĩa là cả ánh sáng và bóng tối cùng hiện hữu trong một vị trí của thời gian, và cùng trong một bình diện không gian. Nhưng khi bóng tối đang *hiện* diện, và *ở đây*, thì ánh sáng đang là vị lai, và khi ánh sáng *hiện* diện, và *ở đây*, thì bóng tối đã là quá khứ; như vậy, cả hai không bao giờ hiện diện cùng lúc và cùng chỗ, cho nên, không thể nói cái này xua đuổi cái kia. Thêm nữa, cả hai dị thể vận hành bằng cách nào để tiến đến chỗ phối hợp ? Nếu không thể tiến đến chỗ phối hợp nhau, tất không thể có sự hợp nhất trong một toàn thể. Trong trường hợp này, nhị đế được thành lập như thế nào ?

Những mâu thuẫn trên đây chỉ là mâu thuẫn trong kết cấu của văn tự. Nhưng, một mệnh đề văn tự là phát biểu một ý niệm về Thực tại. Như vậy, mâu thuẫn trong văn tự cũng chính là mâu thuẫn trong tri thức. Đến khi kết cấu của ngôn từ được giải quyết một cách hợp lý, nó chỉ bày tỏ một con

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

đường nào đó để có thể tiến về Tuyệt đối, chứ chính nó không phải là Tuyệt đối. Nghĩa là, cái danh biểu tượng cho cái thực, nhưng danh không phải là thực. Bởi vì danh không phải là thực, nên một sự thể có thể mang nhiều tên gọi khác nhau; mỗi một tên gọi là một tổng hợp, hay tổng đề, của một số thuộc tính nào đó. Những thuộc tính này, tự nó là những sự thể, nhưng qua tác dụng trong tương quan nhân quả của định thức duyên khởi. Nói cách khác, một sự thể khi hiện hữu trong các vị trí của thời gian, thì trong mỗi vị trí đó, nó được biểu thị bằng một số thuộc tính nào đó, tức là, ở quá khứ, tùy theo biểu thị của một số thuộc tính nó có thể là như thế kia, trong hiện tại cũng vậy, nó có thể là như thế này, và trong tương lai cũng thế, nó có thể là như thế nọ. Qua những biến thiên bất tuyệt trong dòng thời gian này, sự thể không thường tại ở bản thân, mà tính cách thường tại của nó được bộc lộ ở tên gọi của nó. Cái vô thường không tự hữu như một đối tượng. Do đó, tên gọi mới là đối tượng của tri thức. Và, bản thân của thực tại biến thiên bất tuyệt, nên nó là hiện tượng đa thù sai biệt. Tên gọi của nó không bị chi phối bởi sự biến thiên này, cho nên là hiện tượng nhất thể không sai biệt. Như vậy, ngay trong kết cấu của văn tự, tên gọi của một sự thể là cái không sai biệt của những sai biệt, tức bất dị. Không có sự thể thì lại không có tên gọi, do đó, sự thể là những sai biệt của cái không sai biệt, tức bất nhất. Bất nhất bất dị tức Trung đạo.

Trung đạo, như ta thấy, không phải là bản chất hiện hữu của Tuyệt đối, mà là bản chất biểu tượng của ngôn từ trong kết cấu văn pháp. Với bản chất này, khi ngôn từ tìm ra hướng đi tiến về Tuyệt đối, nó không mang lại cho Tuyệt đối một định nghĩa bằng một tên gọi cố định nào. Do đó, khi nói

https://tieulun.hopto.org

rằng Niết bàn không đến, không đi, bất nhất bất dị, phi đoạn phi thường, v.v... nói thế tức là vạch ra con đường giữa cho ngôn ngữ để đi về Niết bàn, chứ không phải Niết bàn được định nghĩa là như vậy. Trong những luận thuyết, đáng lý nên phân biệt sự sai biệt và không sai biệt giữa sự thể và tên gọi của sự thể, ta coi cả hai như là một, và từ đó, định nghĩa Tuyệt đối là Trung đạo, thay vì coi con đường giữa đó là con đường của ngôn ngữ.

Ở đây, chúng ta cũng cần nó đến trường hợp tranh luận giữa các đệ tử của Trung quán và Duy Thức. Mỗi bên đều chia các giai đoạn thuyết giáo của Phật ra làm ba, và đặt học thuyết của mình và giai đoạn cuối là Trung đạo. Đệ tử của Trung quán nói, tục đế Có, chân đế Không. Vừa có vừa không là Trung đạo. Đệ tử của Duy Thức nói: Ngoại cảnh phi hữu, nội thức phi vô, phi hữu phi vô tức Trung đạo. Họ đồng ý với nhau là những giai đoạn về trước. Phật thuyết pháp cho hàng Tiểu thừa và Đại thừa phương đẳng không phải Trung đạo. Nói thế, tất họ đã định nghĩa Niết bàn là Trung đạo. Thực sự, những đệ tử này hiểu một cách lệch lạc về Trung đạo. Trung đạo không phải là Niết bàn, mà là con đường đi đến Niết bàn. Nó là phương tiện chứ không phải cứu cánh. Cứu cánh Niết bàn là Tịch diệt tướng, không thể nói bằng lời, nhưng Phật dùng phương tiện để dẫn chúng sinh đi về cứu cánh Niết bàn. Ngay trong Tứ diệu đế, duyên khởi vừa bao hàm cả hai chiều sanh tử và Niết bàn, tất nhiên, bước ra ngoài Trung đạo, không thể nhận thức được Tứ diệu đế. Như vậy, tất cả những gì Phật thuyết, dù nói Hữu, dù nói Vô, nếu bước ra ngoài Trung đạo, Hữu và Vô ấy sẽ trở thành những định nghĩa cho cứu cánh Niết bàn, thay vì coi nó như là phương tiện quyền xảo.

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Cái danh phải trỏ vào một cái thực, nhưng nó là cái đơn nhất, bất biến, do đó nó khoác cho cái thực một tự tính quyết định, hoặc thường, hoặc đoạn, hoặc nhất hoặc dị, v.v. Khi đặt cái danh vào định thức duyên khởi, bấy giờ nó là giả danh. Giả danh, nhưng biểu tượng cho cái Thực, dù vậy, vẫn không đóng khung cái thực vào một định nghĩa cố định. Do đó, giả danh cũng à Trung đạo.

Khi đi tìm Tuyệt đối thể tất nhiên Tuyệt đối thể ấy hiện hữu như một đối tượng, nghĩa là được mắc vào một tên gọi nào đó. Nói cách khác, nó được định nghĩa. Những định nghĩa đều là những suy luận căn cứ trên kinh nghiệm hiển nhiên. Kinh nghiệm đó, như ta thấy, không có bảo đảm chân thực nào cả. Nếu dựa vào đó để tạo dựng lên một hình ảnh gọi là Tuyệt đối thể, hình ảnh đó chỉ là vọng tưởng sai lầm. Tuy nhiên, bất cứ một phát biểu định nghĩa nào đều chứa đựng trong đó tính chất mâu thuẫn. Biểu thị cho chủ thể được định nghĩa là những thuộc tính. Nhưng mỗi thuộc tính đều là một khả hữu chủ thể. Đó là mâu thuẫn giữa tự và tha. Chủ thể không thể tự hữu, nếu không có những thuộc tính. Những thuộc tính này, khi bị đưa xuống hàng thứ yếu để quay vào tâm điểm là chủ thể, thì chúng là những tha thể. Nhưng khi lấy chúng làm trọng tâm, mỗi thuộc tính là một chủ thể, nghĩa là không thể tự hữu. Đứng ở đây nó là tự. Đứng ở kia nó là tha. Do đó, chính nó, nó không phải là tự hay tha gì cả. Tự hữu cũng không đúng ; tha hữu cũng không đúng ; tự tha không thể có và phi tự tha cũng không thể có. Đây là một ti dụ về cách áp dụng duyên khởi để chứng minh tính chất phi thực của một mệnh đề. Điều này cho thấy không một phát biểu về định nghĩa nào mà không chứa đựng những sai lầm nội tại. Chính đó là khuyết điểm lớn nhất

https://tieulun.hopto.org

của ngôn ngữ, không thể định nghĩa được Tuyệt đối thể. Nhưng khuyết điểm đó lại chính là ưu điểm. Ngôn ngữ là tập hợp những kinh nghiệm, liên hệ chặt chẽ với kinh nghiệm, nhưng kinh nghiệm hiển nhiên không tự chứng tỏ những sai lầm của nó. Nếu ngôn ngữ bất lực trong diễn đạt tuyệt đối, tất nhiên, không thể dựa vào kinh nghiệm hiển nhiên, cố nhiên à sai lầm vọng tưởng, để mang lại cho Tuyệt đối một tên gọi cố định. Như vậy, chỉ có ngôn ngữ mới mở ra được con đường giữa mà thôi. Đó là con đường duy nhất tiến về Tuyệt đối.

Với định thức duyên khởi, một hiện hữu khi không thể chứng minh được tính cách hiện hữu của nó, hiện hữu đó được gọi là Không. Tỉ dụ, Trung luận viết: «một sự thể không sinh khởi từ chính nó, từ một cái khác, từ cả hai hợp lại, hay không từ một nguyên nhân nào cả.» Sự thể đó là Không. Nói cách khác, có cái này vì có cái kia, do đó, không một cái nào tự hữu. Như vậy, pháp do duyên khởi nên Không. Bằng Không tính, ta thấy duyên khởi hủy diệt duyên khởi. Cũng thế, trong ngôn ngữ, bằng vào Không tính, thì một mệnh đề khi được thành lập là tự hủy diệt mất giá trị phát biểu của nó ngay. Nhưng chính ở chỗ tự hủy diệt giá trị phát biểu của chính nó, nên nó không bóp méo Tuyệt đối vào một khung khổ định nghĩa nào. Trung luận viết về ý nghĩa này như sau: «nếu trong luận thuyết, nạn vấn được đưa ra mà không căn cứ trên Không tính, thì nạn vấn ấy bất thành, vì nó không chứng tỏ được mâu thuẫn của vấn đề. Ngược lại, khi trả lời cho một câu hỏi, nếu không y vào Không tính, trả lời ấy cũng chỉ lặp lại vấn đề đã nêu sẵn ở câu hỏi thôi.»

*Kết luận*

Trung luận viết: " Nếu không y tục đế, thì không thể

đạt được chân đế. Nếu không đạt được chân đế, thì không thể hiểu được Phật Pháp. » Trong phạm vi luận lý, tục đế ở đây chính là ngôn ngữ. Giá trị của ngôn ngữ không ở chỗ thành công của nó, mà là ở chỗ thất bại của nó trong diễn đạt tuyệt đối. Chính do sự thất bại này mà ngôn ngữ trở thành được Trung đạo. Triết lý vô ngôn của Trung quán không thể hiểu một cách hời hợt là muốn đi về Tuyệt đối, phải loại bỏ triệt để mọi hình thức của ngôn ngữ.

Nhà luận lý học, khi đi tìm sự thành công của ngôn ngữ, để tạo nên sự tương ứng giữa tiến trình của biểu tượng và tiến trình của thực tại tuyệt đối, tức là đã đồng nhất danh và sự. Sự đồng nhất này không thể vượt qua tính chất trùng phức như ta đã thấy. Đây chính là thái độ duy thực ngây thơ, quá tin tưởng vào kinh nghiệm hiển nhiên.

Phân biệt danh và sự, trên cái sai biệt và không sai biệt, đó là lối vào Triết lý của Trung quán. Bởi vì Thực tại chỉ có thể hiện hữu qua giả danh, do đó, Nàgàrjuna thường nói các pháp như mộng, như huyễn. Một đoạn trong *Tiểu phẩm Bát nhã*, Phẩm II : « Thích đề hoàn nhân », cho ta thấy rõ ý nghĩa giả danh, ý nghĩa nói các pháp như mộng như huyễn này.

«Lúc bấy giờ, các vị thiên tử suy nghĩ như vầy : Những ai là người có thể tùy thuận nghe những điều mà Tu bồ đề nói ?» Tu bồ đề biết rõ ý nghĩ này của các vị thiên tử, nói với họ rằng : huyễn-nhân có thể tùy thuận nghe những điều tôi nói, sự nghe cũng không, và sự chứng cũng không. Các vị thiên tử suy nghĩ như thế này : «Nếu người nghe mà như huyễn thì chúng sanh cũng như huyễn : Tu đà hoàn quả cho đến Bích chi Phật đạo cũng như huyễn.» Tu bồ đề biết rõ những ý nghĩ này của các vị thiên tử, nói với họ rằng : «Tôi nói chúng sanh như huyễn, như mộng; Tu đà hoàn quả cũng

https://tieulun.hopto.org

như huyễn, như mộng: Tư đà hàm quả, A na hàm quả, A la hán quả, Bích chi Phật đạo cũng như huyễn như mộng.» Các vị thiên tử nói: «Thưa ngài Tu bồ đề, phải chăng ngài nói Phật pháp cũng như huyễn, như mộng?» Tu bồ đề nói: Tôi nói rằng Phật pháp cũng như huyễn, như mộng; tôi nói Niết bàn cũng như huyễn như mộng.» Các vị thiên tử nói: «Đại đức Tu bồ đề, phải chăng ngài nói Niết bàn cũng như huyễn, như mộng?» Tu bồ đề nói: «Này các vị thiên tử, giả tỉ có pháp nào cao hơn Niết bàn tôi cũng nói là như huyễn, như mộng. Các vị thiên tử, huyễn mộng và Niết bàn không hai không khác.»

Và chúng ta tạm kết thúc đoạn kinh này bằng tán ngữ của Thích đề hoàn nhân: «Trí tuệ của trưởng lão Tu bồ đề thật là sâu xa, ngài thuyết thật nghĩa mà không hoại giả danh.»

Như thế, chúng ta dù có gọi triết lý Trung quán là duy giả, duy danh, duy vô hay duy thực, duy nghiệm, những điều này thật không can hệ gì đến nó cả. Triết lý đó không có lập trường gì cả. Nếu ta thấy cái đó là thực hữu, cứ đưa nó vào diễn đạt của ngôn ngữ, ta sẽ thấy nó phi hữu. Nếu ta thấy cái đó là phi hữu, cứ đưa nó vào diễn đạt của ngôn ngữ, tự khắc nó sẽ là thực hữu. Về điểm này, Trung quán có vẻ là một thứ triết lý ngụy biện. Nhưng cái danh không phải là cái thực, triết lý ấy không đi tìm sự thành công của ngôn ngữ, mà là đi tìm sự thất bại của nó, thì bất cứ một danh từ nào vẫn không thể định nghĩa được bản chất của nó.

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

## CHƯƠNG II :

## *VAI TRÒ LUẬN CHỨNG VÀ PHỦ ĐỊNH ĐỐI VỚI TIỀN ĐỀ KHÔNG CỦA TRUNG QUÁN*

Đối với một nhà Trung quán. Tuyệt đối thể vượt ra ngoài mọi định nghĩa, như thế, ông vẫn không tránh khỏi việc nêu lên một tiền đề. Từ chối định nghĩa, tức phủ định. Mặt trái phủ định vẫn là khẳng định. Như thế, khi từ chối mọi định nghĩa, tất nhiên phải thành lập một tiền đề, và tiền đề đó là : « Tất cả các pháp đều không.» Bất cứ là hiểu Không tính đó theo kiểu nào đi nữa, nó vẫn là một tên gọi được gán cho Tuyệt đối thể, nếu Trung quán không đi đến phủ định tuyệt đối. Nếu phủ định cái Không tính đó, Tuyệt đối thể vẫn được đặt một tên gọi khác là Không-không. Phủ định lần nữa về Không-không vẫn là một định nghĩa khác về Tuyệt đối thể. Có thể đây là một lối chơi chữ, nhưng bất cứ một tiền đề nào mà Trung quán lập ra, hay nói chung là mọi hình thức luận lý, đều phải tránh lỗi vô cùng này. Tuyệt đối thể có phải là vậy hay không phải vậy là chuyện khác, nhưng một tiền đề gọi là phủ định mà không đi đến phủ định triệt để, tức đằng sau phủ định lúc nào cũng ngầm chứa khẳng định, thì tiền đề đó bất thành. Bất thành này không thể đổ thừa cho thất bại của ngôn ngữ. Thất bại của ngôn ngữ, theo quan điểm của Trung quán, là ở hình thức toàn vẹn nhất của nó, mà với hình thức này, nó vẫn không diễn tả nổi Tuyệt đối thể. Một luận chứng bất thành, không thể làm sáng tỏ sự thất bại của ngôn ngữ trong cố gắng mô tả Tuyệt đối thể. Tiền đề Trung quán là phủ định, nó chỉ có giá trị khi phủ định đó đi đến triệt để. Như thế, luận chứng mà Trung quán đưa ra để thành lập tiền đề Không là như thế nào và làm sao tiền đề đó có thể phủ định triệt để ? Ở đây, chúng ta xét qua về vai trò của luận chứng và ý nghĩa

https://tieulun.hopto.org

phủ định đối với tiền đề : « Nhất thiết pháp không » của Trung quán.

## 1. VỀ LUẬN CHỨNG

Trong một luận chứng, có hai yếu tố quan trọng, đó là ngôn ngữ và luận cứ. Ở tiền đề Không, vai trò của ngôn ngữ là phủ định. Tác dụng của nó là từ chối một hiện hữu bất thực. Khi từ chối một hiện hữu bất thực như thế, tự nó, ngôn ngữ đại diện cho một thực hữu nào đó. Tỉ dụ, khi một khách bộ hành bị lạc lối, thì tiếng kêu gọi chỉ đường phải biểu lộ ở trong nó một hiện hữu thực hữu mà khách bị nhầm lẫn. Như thế, phủ định chỉ là một cách nói khác của thẳng định. Khi từ chối rằng không phải cái này, tất muốn nói là chính cái khác chứ không phải cái này. Ngôn ngữ trong một mệnh đề luận chứng nếu không chứng tỏ cho một thực hữu tính nào cả, nó sẽ không thể trình bày cho thấy nhận thức sai lầm, mà một người mắc phải. Chứng minh một nhận thức sai lầm là phải phân biệt yếu tố sai và đúng. Nếu yếu tố đúng không có, thì không một yếu tố nào được chứng tỏ là sai. Nếu không chứng tỏ được một sai lầm nào thì tiền đề Không của Trung quán sẽ không có giá trị. Sự thành lập của nó, sẽ là một trò chơi chữ vô ích. Thêm nữa, một luận chứng được dựng lên phải được chứng minh lý do của nó : lý do này tất phải dựa vào những sự thực hiển nhiên. Nhưng tiền đề của Trung quán phủ nhận mọi sự thực hiển nhiên. Một tiền đề như thế, không có lý do thành lập, nghĩa là, nó cũng chỉ là một trò chơi chữ vô ích mà thôi.

Như vậy, tiền đề Trung quán đã tự mâu thuẫn. Một tiền đề phải mang đủ tính chất phổ quát. Nhưng thừa nhận phổ quát tính của tiền đề Không, thì luận chứng bất thành.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Ngược lại, nếu Trung quán, để cho luận chứng có giá trị, thừa nhận thực hữu tính của ngôn ngữ và một số luận cứ, như vậy phổ quát tính của tiền đề sẽ biến mất; bởi vì, tiền đề nói «nhất thiết pháp không», nhưng trong đó lại ngầm thừa nhận một số có.

Những mâu thuẫn trong thiết định tiền đề này, ở tập *Vigrahavyavārttani*, Nàgàrjuna tự đưa ra sáu mâu thuẫn tất cả:

(a) *Thừa nhận hiệu quả của tiền đề tức phủ nhận phổ quát tính của tiền đề*: Nếu nhà Trung quán đưa ra một tiền đề, nói rằng: «Nhất thiết pháp Không», thì ngôn ngữ của luận chứng cũng phải được bao hàm trong cái «nhất thiết» đó. Nếu thế, luận chứng bất thực, nó không gây một tác dụng nào đối với hiện hữu được nhận thức bằng kinh nghiệm hiển nhiên. Nghĩa là, nó không có giá trị phủ định.

(b) *Thừa nhận phổ quát tính tức phủ nhận hiệu quả của tiền đề*: Và ngược lại, nếu thừa nhận tiền đề thích đáng thì luận chứng cũng bất thực, vì không có hiệu quả phủ định.

(c) *Thừa nhận tiền đề, luận chứng sẽ thiếu luận cứ*: Luận chứng được thành lập tất phải dựa vào những chứng cứ hiển nhiên. Tiền đề nói: «Nhất thiết pháp Không», như vậy, không có chứng cứ hiển nhiên nào cả, lấy gì chứng minh là tiền đề đúng hay sai?

(d) *Luận chứng thiếu luận cứ, luận chứng bất thành*, vì không thể chứng tỏ đúng hay sai, nên luận chứng không có giá trị.

(e) *Nếu thừa nhận luận cứ bất thực, mọi bất thực đều có tác dụng*: Thừa nhận luận cứ bất thực, tức thừa nhận cả phổ quát tính và hiệu quả của tiền đề. Thừa nhận này nói: Nhất thiết pháp không, ngôn ngữ cũng không, luận cứ cũng không. Không tức không hiện hữu, bất thực. Nếu nó

https://tieulun.hopto.org

có tác dụng phủ định thì mọi cái bất thực khác đều có tác dụng, như lửa trong tranh có thể đốt cháy.

(f) *Nếu không thừa nhận luận cứ bất thực, tức phủ nhận phổ quát tính của tiền đề*: một tiền đề mà không chứa đựng nội phổ quát tính, nó không có giá trị. Nghĩa là, tự mâu thuẫn.

Vấn đề được nêu lên ở trên đây có tầm quan trọng quyết định đối với sự hiểu biết về thuyết tánh Không của Nàgàrjuna. Tất nhiên, như ta thấy, Nàgàrjuna không từ chối rằng đặc tính của Không là chứng tỏ mọi hiện hữu đều bất thực, như huyễn, như mộng.

Những mâu thuẫn đưa ra cho tiền đề Trung quán bắt nguồn từ nhận thức về Không. Theo nhận thức này, Không là Không hẳn, và Có là Có hẳn. Sự thể là một tự thể, nghĩa là có yếu tính quyết định khiến cho nó là nó. Yếu tính ấy hoặc Có hoặc Không.

Ở đây, chúng ta cần hiểu thêm về định thức duyên khởi. Không tính là một phát biểu về đặc tính duyên khởi. Thừa nhận định thức duyên khởi tức thừa nhận sự thể có sinh diệt. Và cũng chính do duyên khởi mà sự thể đó bất sinh bất diệt, nghĩa là Không. Như Trung luận viết: Vì Không cho nên Có. Không phải vì có cái Không cho nên có cái Có, theo tính chất đối đãi của hiện hữu. Nhưng bản chất của hiện hữu là Không. Ta áp dụng định thức ấy vào mệnh đề luận chứng như sau.

Một mệnh đề luận chứng chứa đựng ba yếu tố ngôn ngữ chủ thể tác động, sự thể tác động và cái bị tác động. Ba yếu tố này, nếu chúng là những tự thể dị biệt, làm thế nào chúng cùng kết hợp để phát biểu một ý niệm? Tự thể dị biệt, nghĩa là một sự vật có yếu tính quyết định riêng biệt của chính

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

nó: yếu tính quyết định này cho thấy sự sai biệt của tự thể này đối với tự thể khác. Khi nói đến yếu tính quyết định, Trung luận gọi đó là "Tự tính Không", có nghĩa là «Vô tự tính». Phải chăng do tự thể dị biệt mà ngôn ngữ mới phát biểu được ý niệm, nghĩa là trỏ vào một sự thể hay sự kiện nào đó, như phát biểu trong mệnh đề về «Nhất thiết pháp Không»?

Tự thể dị biệt, nếu không được nhận thức qua định thức duyên khởi, nghĩa là tánh Không, thì không phải là tự thể dị biệt. Dị biệt là do đối dãi, do so sánh tự thể này với tự thể khác. Tự nó, không phải là dồng hay dị. Thêm nữa, phân biệt sự sai biệt tất dựa vào tính cách biểu thị. Như vậy, tự nó dị tính không phải là tự hữu, bản chất của nó là Không. Kết hợp của một mệnh đề tất không thể thoát ly khỏi tánh Không.

Bản chất của ngôn ngữ là Không. Nó là một hiện hữu phụ thuộc rất nhiều điều kiện. Dù nó có dị biệt với sự thể mà nó chỉ tên, nhưng sự có mặt của nó là do sự có mặt của sự thể ấy. Và riêng nó, ngôn ngữ mà thoát ly khỏi tánh Không nó không thể hiện hữu và như thế, không thể chỉ tên cho một sự thể nào cả. Về sự thể cũng thế. Có cái này là vì có cái kia.

Bản chất của hiện hữu là Không, phải chăng Không là yếu tính quyết định của hiện hữu ? Nếu thừa nhận điều này, Tánh Không không phủ định triệt để nổi, nó vẫn bao hàm một khẳng định. Như thế, Tiền đề "Nhất thiết pháp Không" vẫn mâu thuẫn tự nó. Ít ra nữa, tiền đề ấy khi sử dụng định thức nhân duyên để phủ định tất cả, như vậy, phải chăng nó thừa nhận có duyên khởi ? Tiền đề vẫn tự mâu thuẫn.

Để phủ định một tự thể, Trung quán nói, tự thể đó

1/ *Không hiện khởi từ chính nó*, hiện khởi có nghĩa từ cái chưa có xuất hiện thành có. Tự nó sinh ra nó, tất

https://tieulun.hopto.org

chứa dựng hai yếu tố: là chủ thể sinh và cái được sinh. Một tự thể chứa dựng hai yếu tố như vậy, không thể tự hữu, nghĩa là không có tự thể. Trong hai yếu tố sai biệt là năng và sở, một yếu tố là nhân và một yếu tố là quả, hai yếu tố cũng là hai tự thể. Nếu sự thể sinh ra từ chính nó, tất không thể có hai tự thể như vậy. Không thừa nhận điều này thì không có tác dụng hiện khởi. Tác dụng là tương giao giữa năng và sở.

2/ *Không hiện khởi từ một cái khác*. Nó là một tự thể, và cái khác cũng là một tự thể. Mỗi tự thể có yếu tính quyết định của chính nó. Như vậy, khi thừa nhận có hai tự thể dị biệt, tất không thể nói tự thể này sinh ra tự thể khác.

3/ *Không khởi lên từ cả hai* : cả hai tức là sự phối hợp của hai tự thể : nó và cái khác nó. Nhưng nếu đã thừa nhận có hai tự thể dị biệt, hai tự thể này không thể phối hợp được. Nếu phối hợp, cả hai sẽ đánh mất yếu tính quyết định của chính nó.

4/ *Không khởi lên không do nhân nào cả*. Một hiện hữu là một kết quả. Hiện hữu đó không thể không có nhân của nó.

Trong bốn trường hợp trên, nếu thừa nhận sự thể có yếu tính quyết định của nó thì không thể thừa nhận nó là hiện hữu. Thừa nhận hiện hữu của nó, tất nhiên không thể thừa nhận yếu tính quyết định của nó. Như vậy, do vô tính nên duyên sinh.

Duyên đó là như thế nào ? Những sự thể được gọi là duyên, khi chúng là điều kiện để một sự thể hiện hữu. Nếu không có sự thể hiện hữu này, những sự thể kia không thể gọi là duyên. Như thế, duyên cũng không phải là những tự thể tự

TỔNG TẬP DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

hữu. Do đó, duyên cũng vô tính. Nghĩa là duyên sinh cũng vô tính.

Sự thể, vì không có tự tính quyết định, nên hiện khởi do nhân duyên. Sự thể hiện khởi do nhân duyên, tức không có tự tính quyết định. Đó là ý nghĩa vô tính duyên sinh và duyên sinh vô tính. Vô tính duyên sinh, nên duyên sinh là Giả danh. Duyên sinh vô tính, do đó, duyên sinh là Không. Đó là ý nghĩa Trung đạo của định thức duyên khởi.

Tên gọi của một sự thể có yếu tính quyết định của nó, nó không thể biểu tượng cho một sự thể nào cả. Những sự thể gọi là hiển nhiên cũng thế, nếu chúng có yếu tính quyết định, chúng không thể là luận cứ để chứng minh cho một phát biểu nào cả.

Với nhận thức về tánh Không như thế—tánh Không nghĩa là vô tánh—ta thấy tiền đề Trung quán không phải bất thành như vấn đề được nêu lên ở trên.

Ở đây, chúng ta thử áp dụng định thức duyên khởi để nhận thức về Niết bàn. Nhận thức này sẽ cho ta thấy rõ ba đặc tính : Không, Giả danh và Trung đạo của duyên khởi:

Mở đầu chương « Quán Niết bàn », Trung luận phẩm XXV, đặt câu hỏi như sau :

« Nếu nhất thiết pháp Không, tất không có sanh diệt. Nếu thế, đoạn cái gì và diệt cái gì mà gọi là Niết bàn ? » Nàgàrjuna tự trả lời bằng cách hỏi lại như sau : « Nếu các pháp không phải là Không, tất không có sanh diệt. Nếu thế, đoạn cái gì và diệt cái gì mà gọi là Niết bàn ? » Chỉ có định thức duyên khởi, tức Tánh Không, mới có thể phát biểu một ý niệm về Niết bàn mà không đóng khung Niết bàn vào một định nghĩa nào cả, như Trung luận tiếp : « Không có chứng đắc cũng không đi đến, không đoạn cũng không thường, không

https://tieulun.hopto.org

sanh cũng không diệt. Đó là Niết bàn. »

Cả ba tụng ngôn trên đây có thể cho ta một hình ảnh khá đầy đủ về diễn tiến của ngôn ngữ khi vươn lên Tuyệt đối. Sự hoàn toàn của nó, như tiền đề về Không của Trung quán đã được nói xong, không phải là thành công mà là thất bại. Bởi vì, khi một phát biểu của nó đã được thiết lập một cách vững chãi, nó vẫn không vươn tới Tuyệt đối nổi. Tuyệt đối thể vẫn lửng lơ trên đầu nó. Điều này chính là đặc tính Trung đạo của ngôn ngữ như ta thấy tụng ngôn cuối được trích dẫn trên đây.

## II. *VỀ PHỦ ĐỊNH*

Tánh Không là một hình thức phủ định, mà ý nghĩa của nó như ta đã thấy qua ở trên. Nhưng phủ định có ý nghĩa rất đặc biệt. Không những nó chỉ liên quan đến ngôn ngữ dùng để phủ định, mà còn liên quan đến đối tượng phủ định. Đối tượng đó là sự thể hiển nhiên. Bởi vì, ngôn ngữ biểu tượng cho Thực tại, nhưng chính nó không phải là Thực tại, do đó tiền đề Trung quán dù có hợp lý trong sự thiết lập nhưng chưa hẳn vì thế mà nó có giá trị phủ định thực sự đối với những sự thể hiển nhiên.

Vấn đề này, như đã được chính Long Thọ nêu lên trong tập *Vigrahavyavàttani* với tụng ngôn như sau : « Nếu pháp không có tự thể, ngôn ngữ sẽ không có đối tượng để phủ định. Nếu không có hiện hữu như là đối tượng mà ngôn ngữ có thể phủ định được thì vô ngôn cũng phủ định được vậy ! » Tụng ngôn này muốn nói rằng, tiền đề « Nhất thiết pháp Không », một tiền đề như thế không nhằm phủ định một điều gì cả, vì tất cả đều Không nên không có đối tượng để phủ định. Phủ định như thế chẳng khác nào nói : lửa không lạnh ; nước

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

không cứng. Những mệnh đề này dù là đúng, nhưng chúng không can dự gì đến sự thực hiển nhiên cả. Nghĩa là, tiền đề Trung quán dù có được thiết lập đúng, cũng bằng thừa.

Thêm nữa, một phủ định phải đủ cả sáu đặc tính: trước hết hành động sai lầm, đối tượng bị nhận lầm và chủ thể nhận lầm ; và thứ đến là hành động phủ định, đối tượng bị phủ định và chủ thể phủ định. Nhà Trung quán nói rằng vì chúng sinh mê lầm nên ông thức tỉnh họ. Nhưng tiền đề nói « nhất thiết pháp không », tất nhiên hành động phủ định Không, đối tượng bị phủ định cũng Không và chủ thể phủ định cũng Không, những vọng chấp kia không bị phủ định gì cả.

Chủ điểm của vấn đề trên là ý nghĩa tương quan giữa chủ thể và đối tượng, đó là tương quan tác dụng. Đáng lý vấn đề này không cần thiết phải đặt ra ở đây. Như trên ta thấy, với thuyết tánh Không, hai sự thể tự hữu và dị biệt không thể cùng phối hợp được, bởi vì, một sự thể có yếu tính quyết định của nó và như vậy không một sự thể nào có thể bị đánh mất yếu tính của chính nó để được đưa xuống hàng thứ yếu. Thêm nữa một sự thể, nếu vượt ra ngoài tánh Không, tất không hiện hữu. Không hiện hữu thì không có tác dụng. Trong thiết lập mệnh đề, điểm chú trọng là sự kết hợp của ngôn ngữ. Trong ý nghĩa của tiền đề, là ý nghĩa phủ định ; điểm chú trọng là tương quan tác dụng. Dù Trung quán có nói, do tánh Không, nên sự thể hiện hữu. Nhưng ở tương quan tác dụng, chủ thể và đối tượng phải là hai tự thể thực hữu, chúng mới khởi lên tác dụng, như trai và gái, phải là hai dị thể biệt lập mới có thể đi đến với nhau. Hiện hữu, giả tỉ do tánh Không, nhưng phải thừa nhận tự thể của nó trong tác dụng. Nếu một sự thể này không có yếu tính quyết định của nó, làm sao phân biệt với một sự thể khác : Và nếu sự phân

https://tieulun.hopto.org

biệt này không có, làm sao ta phân biệt được chủ thể và đối tượng trong tương quan tác dụng ? Đó chính là điều mà chúng ta sẽ xét đến sau đây.

Tương quan này, trước hết, chúng ta xét về khía cạnh đối đãi. Một sự thể khi hiện hữu như là đối tượng của chủ thể phủ định, bấy giờ nó mới được gọi là sự thể bị phủ định. Và ngược lại, một chủ thể khi đứng trước một đối tượng bị phủ định, bấy giờ nó mới được gọi là chủ thể phủ định. Tương quan đối đãi này có thể được xét đến bằng nguyên lý nhất dị, nghĩa là có hai trường hợp, hoặc chủ thể và đối tượng là nhất thể, hoặc cả hai là dị thể. Đặt vấn đề như vậy, phải chăng đã ngầm thừa nhận là chủ và khách thực hữu, như Thanh Mục tự nêu lên trong lời giải thích về tương quan lửa và củi trong chương X của Trung luận—bởi vì, như lông rùa sừng thỏ, không hiện thực nên không thể bị phá hủy? Cứ như sự thấy bằng xương bằng thịt của thế gian, trước hết phải có sự thể thực hữu, sau đó mới có thể tư duy. Tỉ dụ, như có kim khí, sau đó mới có sự thiêu đốt và trui luyện. Cũng thế, nếu không thừa nhận có chủ thể và đối tượng thì vấn đề nhất thể và dị thể của chúng được đặt ra làm gì ? Và Thanh Mục giải thích, vấn đề được đặt ra là căn cứ vào tập quán suy tư của thế tục. Đặt chủ thể và đối tượng vào nguyên lý nhất dị, không phải là đã thừa nhận chúng. Như muốn phá hủy về cái Có và Không, tất phải nói đến chúng. Nếu không gọi tên chúng, làm thế nào để nói ? Gọi tên một sự thể, không phải với điều kiện tiên quyết là thừa nhận hiện thực của nó để gọi tên. Nói về một sự thể là nói qua tên gọi của nó. Khi tìm thấy được những mâu thuẫn trong tên gọi, bấy giờ mới chứng thực được rằng sự thể ấy không hiện thực đúng như tên gọi được dùng để qui định

https://tieulun.hopto.org

phẩm tính của nó. Hiện thực không làm đối tượng cho tư duy, mà tư duy chính là tư duy về tên gọi của nó. Hiện thực không là gì cả. Khi gọi hiện thực đó là lửa, khi gọi hiện thực đó là củi, lửa hay củi chỉ là giả danh. Đặt tương quan của những hiện thực này vào nguyên tắc nhất dị, thì gọi nó là lửa cũng không đúng và gọi nó là củi cũng không đúng. Cũng thế, chủ thể và đối tượng chỉ là giả danh, không thể có sự thể hiện hữu như là chủ thể hay đối tượng. Hiện thực phi tương quan đối đãi, phi mâu thuẫn. Đó chính là Tuyệt đối vô ngôn.

Tại sao hiện thực không là gì cả, không phải lửa hay củi, không phải là chủ thể hay đối tượng ?

Nếu chủ thể và đối tượng là một, thì tác giả và tác nghiệp là một. Nghĩa là, như giải thích của Thanh Mục, tác giả tỉ dụ như thợ gốm, và tác nghiệp tỉ dụ như đồ gốm. Tất nhiên, một người không là gì cả. Nhưng khi ông sản xuất đồ gốm, bấy giờ ông được gọi là thợ gốm. Thợ gốm và đồ gốm đâu có thể là một sự thể đơn nhất ?

Và nếu chủ thể và đối tượng, như lửa và củi, nếu là hai dị thể biệt lập, thì không cần có củi mà vẫn có lửa. Như thế, lửa có thể hiện hữu bất cứ lúc nào và bất cứ ở đâu. Đó là một thứ lửa không có tác dụng, nó không đốt cháy cái gì cả. Ở đây, Ấn Thuận, trong *Trung quán luận giảng ký*, phân tích có bốn lỗi về tương quan dị thời này :

1/ *Thường*, lửa lúc nào cũng hiện hữu, và hiện hữu bất cứ ở đâu ;

2/ *Vô nhân*, và như thế, nó không cần đến có củi hay không có củi;

3/ *Vô duyên*, nó cũng không cần bất cứ một điều kiện nào cả, như người đốt lửa ;

4/ *Vô tác dụng*, nó không đốt cháy bất cứ một thứ gì

https://tieulun.hopto.org

cả.

Trường hợp trên đây gọi là tương quan dị thời, nghĩa là lửa củi hiện hữu trong hai thời hạn khác nhau. Trường hợp khác, là tương quan đồng thời, nghĩa là khi đốt cháy củi, bấy giờ mới có hiện hữu của lửa. Trước đó, nó không hiện hữu, và sau đó, nó cũng không hiện hữu. Nếu thế, lửa và củi không có yếu tính quyết định. Lửa khi có khi không. Củi cũng thế. Bởi vì, một thanh gỗ, khi bị đốt cháy mới gọi nó là củi. Trước khi chưa bị đốt cháy, nó thể là cái này hay cái khác, nghĩa là có những khả hữu không phải là củi, không nhất thiết nó sẽ phải là củi. Chưa bị đốt cháy, nó không phải là củi ; nếu nó có yếu tính quyết định, nó không thể trở thành củi để bị đốt cháy. Một hiện thực như thế, không phải là củi hay là gì cả. Củi là một giả danh. Và như thế, lửa cũng chỉ là một hiện hữu giả danh.

Đằng khác, nếu lửa và củi là hai dị thể biệt lập, tất nhiên chúng không thể phối hợp với nhau tạo thành sự đốt cháy. Nghĩa là lửa không đi đến với củi để đốt cháy củi. Không có sự đốt cháy của lửa tất cũng không có sự tắt phụt của lửa. Một thứ lửa như vậy là vĩnh cửu, không thể khi có, khi không. Lửa và củi là hai dị thể biệt lập, nhưng lửa có thể đi đến với củi, như người con trai đi đến với người con gái, thế có được không ? Tỉ dụ này bất thành. Trai và gái, có thể giả định là hai dị thể biệt lập đi, nhưng chúng không giống như lửa với củi, bởi vì không có củi thì không có hiện hữu của lửa.

Tương quan giữa hai dị thể biệt lập, dù tương quan dị thời hay đồng thời, như thế, đã là bất thành. Nhưng có thể có thứ tương quan khác, không phải như là hai dị thể biệt lập, mà là tương quan đối đãi. Lửa và củi, chúng không biệt lập, nhưng tự thể này hiện hữu do tự thể kia. Trường hợp này

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

có ý nghĩa như thế nào ?

Nếu nói, do có củi mà có lửa, và ngược lại, do có lửa mà có củi, thì cái nào có trước và cái nào có sau ? Nếu do có củi mà có lửa, tất củi có trước. Nếu do có lửa mà có củi, tất lửa có trước Nhưng lửa do củi mà có, thì củi cũng do lửa mà có, do đó, không thể nói cái này có trước cái kia. Nói cách khác, giả tỉ rằng củi có trước lửa, nhưng khi chưa bị đốt cháy, sự thể ấy không thể gọi là củi; nghĩa là, trong giả tỉ này, ta đã mặc nhiên thừa nhận có lửa rồi. Đã có, sau đó là do đối đãi mà có nữa, điều này mắc phải lỗi trùng phức. Trái lại, trong giả tỉ ấy, ta không mặc nhiên thừa nhận có lửa, như vậy, tất phải thừa nhận rằng sự thể không cần được đốt cháy, không cần đến lửa, mà vẫn hiện hữu.

Trường hợp trên được mệnh danh là tự thể đã được tựu thành rồi mới đối đãi. Nó phạm phải hai lỗi như ta đã thấy, trùng phức và mâu thuẫn. Trái lại, ta nói tự thể đã tựu thành tất không cần tương quan đối đãi; điều này đã đành là như vậy: nhưng ta có thể nói khác đi được không ? Nghĩa là, ta nói ngược lại rằng do đối đãi tự thể mới được tựu thành. Nếu thế, sự thể đối đãi không có đối tượng để đối đãi. Bởi vì, tự thể này do đối đãi với tự thể kia mà tựu thành, thì ngược lại, tự thể kia cũng do đối đãi với tự thể này mà tựu thành. Điều này hiển nhiên đã mặc nhận rằng trong hai sự thể, một sự thể chưa tựu thành tự thể, và một sự thể đã tựu thành tự thể. Nếu không mặc nhận như thế thì làm thế nào để có đối tượng đối đãi ? Đó là một mâu thuẫn.

Dị thể biệt lập bất thành. Tự thể do đối đãi tựu thành cũng bất thành. Như thế, chủ thể không có yếu tính quyết định, đối tượng cũng không có yếu tính quyết định. Tên gọi của một sự thể là y cứ vào yếu tính của nó mà gọi. Nay, yếu

https://tieulun.hopto.org

tính quyết định của nó không có, ta phải gọi nó là cái gì ? Hiển nhiên nó chỉ là hiện hữu giả danh.

Ý nghĩa về hiện thực giả danh đã cho ta thấy ý nghĩa phủ định của tiền đề «Nhất thiết Pháp Không.» Để ý nghĩa này được sáng tỏ thêm, ở đây, chúng ta có thể cứu xét qua tác dụng của hiện thực. Tương quan chủ khách trong tiền đề phủ định của Trung quán như trên, dù chủ và khách có là phi hữu này giả danh đi nữa, nhưng ta không thể từ chối được tác dụng hiện thực của nó, ấy là kết quả mà tác dụng ấy mang đến. Nói cách khác, dù có hay không có tác giả và tác nghiệp, có hay không có vì ta không thể gọi được dích danh chúng là gì, nhưng ta không thể từ chối cảm quả. Tiền đề Không, nếu thừa nhận phổ quát tính của nó, không những từ chối hiện thực của chủ khách, mà còn từ chối luôn cả hiện thực của kết quả. Như thế, tiền đề có đi ngược với nhận thức hiển nhiên, cụ thể, là cảm quả mà ta phải tiếp nhận, hay không ? Nếu không từ chối được cảm quả hiện thực, từ đó ta suy luận rằng không thể từ chối được tác dụng, và không từ chối được tác dụng, lại cũng không thể từ chối được hiện thực của chủ và khách. Tiền đề của Trung quán, như vậy là tự mâu thuẫn, và do đó, nó bất thành.

Vấn đề được đặt như thế, để giải quyết, ta có thể cứu xét tính cách hiện hữu của kết quả. Với thuyết tánh Không, với tiêu đề mà ta đã thấy ở trên, là một kết quả không thể hiện hữu bởi chính nó, bởi từ một cái khác, hay từ cả hai, hay không từ một nguyên nhân nào cả. Qua bốn trường hợp này, một kết quả, như thế là không thể xác định được tính cách hiện thực của nó, tất nhiên nó là phi hữu, bất thực. Hiện thực của chủ khách cũng là giả danh, mà ta đã thấy, và ở đây, cảm quả cũng chỉ là một hiện thực giả danh.

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Nhưng, ta hãy thử giả tỉ có hiện thực thực hữu của chủ khách, và cảm quả, điều gì sẽ xảy ra? Đó là tác dụng được tồn tại như thế nào để có thể từ tương giao chủ khách, dẫn đến kết quả? Chủ và khách, dù là hiện tượng nội tâm, hay là hiện tượng ngoại giới, chúng đều là những hiện tượng vô thường, sát na biến diệt liên lĩ. Dù có thừa nhận thực hữu tính của chúng trong sát na vị lai và quá khứ, nhưng tác dụng của chúng trong những sát na này chỉ có thể là tiềm thể chứ không thể là hoạt thể. Tác dụng hoạt thể chỉ có, khi mà chủ và khách đều hiện hữu. Sát na vị lai, chúng chưa hiện hữu, chúng không có tác dụng hoạt thể. Sát na quá khứ, chúng đã biến mất, nên cũng không có tác dụng hoạt thể. Chỉ có tác dụng hoạt thể mới có công năng dẫn xuất kết quả. Như vậy, khi chủ và khách hiện hữu trong sát na hiện tại để khởi lên tác dụng hoạt thể, sát na sau đó, chúng biến mất, tác dụng này sẽ tồn tại như thế nào để đưa đến sự cảm quả ? Nếu tác dụng này cũng biến mất theo chủ và khách, cảm quả sẽ xuất hiện mà không do liên hệ nhân quả nào cả. Một hiện hữu vô nhân, hoặc là nó bất thực, hoặc là thường tại. Nó mà thường tại, thì tương quan tác dụng chủ khách không cần thiết. Trái lại, nếu tác dụng ấy kéo dài cho đến khi có kết quả, như vậy nó là một hiện hữu thường tại, bởi vì, một hiện hữu khi khởi lên mà không biến mất ngay, nó sẽ là hiện hữu bất diệt, không bao giờ chấm dứt. Hiện tượng vô thường không phải là dột biến, nó nối liền nhiều điểm lí tự của sát na biến diệt liên lĩ. Cả hai trường hợp, ta đã không thể qui định được tác dụng là hữu hay phi hữu, tất nhiên, nó cũng chỉ là hiện thực giả danh.

Coi hiện thực là giả danh, có nghĩa là phủ định tất cả những yếu tính quyết định của nó. Những điều mà Phật giáo thường gọi là vọng chấp, mê lầm, với thuyết tánh Không,

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

chúng chỉ là những hiện tượng như huyễn, như mộng. Nhận thức mà ta gọi là «bằng xương bằng thịt » được đi theo với một tên gọi nào đó ; không có tên gọi, đối tượng không là gì cả. Đối tượng được đặt tên, không phải là đối tượng hiện quán của Chân trí. Như thế, đối tượng của tri giác không gì khác hơn là giả tượng. Bản chất của tri thức đã được cấu tạo bằng nhiều giả tượng như thế. Chỉ khi những giả tượng này bị hủy diệt, bản chất tri thức mới trở thành Chân trí. Lúc ấy, sự thể mới xuất hiện như là đối tượng hiện quán.

Như vậy, đặc tính của phủ định không phải là làm biến mất hiện thực đi. Hiện thực là hiện thực, nó như vậy là như vậy, có Phật hay không có Phật xuất thế, nó vẫn vậy ; nó không cần thiết phải là một đối tượng nào đó cho tri thức mới là hiện thực. Nhận rõ mối quan hệ giữa hiện thực và giả danh, ta mới thấy ý nghĩa phủ định của thuyết tánh Không được sáng tỏ như thế nào.

Trong tập *Vigrahavyavàrttani*, Long Thụ nói, ngôn ngữ chỉ phát biểu về tính cách hiện hữu của sự vật. Do đó, không phải khi nói rằng cái đó có, mà bản chất hiện thực của nó vốn không, tự nhiên trở thành có. Và ngược lại, cũng không phải khi nói rằng cái đó Không, mà giả tỉ là bản chất hiện thực vốn có, tự nhiên trở thành Không. Long Thụ tỉ dụ rằng, như trong một căn phòng kín, có thiên thần hay không, điều ấy chưa biết; nhưng ở bên ngoài căn phòng kín ấy, nếu có người nói rằng trong ấy có thiên thần, không phải vì thế mà bỗng nhiên trong đó, giả tỉ là không có, tự nhiên thiên thần xuất hiện ; hay ngược lại. Nếu có cuộc tranh luận ở bên ngoài này xảy ra, dù bên trong có hay không có thiên thần, cuộc tranh luận ấy vẫn vô cùng vô tận. Kẻ trí trong đám đó là người im lặng. Dù

https://tieulun.hopto.org

ông có «thấy rõ» là trong đó, trong căn phòng kín ấy, có hay không có thiên thần, thì khi mà mọi người, kể cả ông, đều đứng ở bên ngoài, ông không có lý do thích đáng nào để chứng thực cho sự «thấy rõ» của ông, hơn là đem bản thân, bản tính, uy thế, v.v... của mình để khiến cho những người khác tin theo, hay bắt buộc họ phải tin theo.

Với thuyết tánh Không, vì ta không thể đặt tên cho hiện thực, do đó, ta không thể phê phán về phẩm tính hiện hữu của nó, là như thế này hay như thế nọ. Như thế, bản chất hiện hữu của hiện thực là Không, «vô tự tính», nghĩa là không có yếu tính quyết định. Đó là ý nghĩa phủ định trong tiền đề Không của Trung quán.

## III. *PHỦ ĐỊNH VÀ PHỦ ĐỊNH*

Chúng ta bước thêm bước nữa, về ý nghĩa phủ định của Trung quán, trên con đường tiến về Tuyệt đối.

Trên đây, chúng ta thấy giới hạn của ý nghĩa phủ định là như thế này: từ chối tên gọi của bất cứ một hiện thực nào, để trả lại hiện thực ấy ở trên chiều Tuyệt đối của nó. Và vì đối tượng của tri thức chỉ là tên gọi của hiện thực chứ không phải bản thân hiện quán của hiện thực, cho nên phủ định của tánh Không cũng phá hủy luôn mọi cơ cấu của tri thức.

Đến đây, chúng ta cứu xét vấn đề này: Hiện thực không là gì cả, vì ta không thể điểm danh nó: nhưng, phải chăng ta vẫn không chạy trốn khỏi giả định như vầy: giả định về hiện thực bất khả thuyết? Gọi là giả định, vì ta không thể gọi đích danh của hiện thực đó nên không thể chứng minh bản chất hiện hữu của nó, qui định yếu tính quyết định của nó. Nghĩa là, ta vẫn thấy nó, nghe nó, đụng chạm nó, có điều không gọi tên được nó mà thôi. Tuyệt đối thể một khi vẫn còn nằm trong vòng giả định như vậy, tiền đề «Nhất thiết

https://tieulun.hopto.org

pháp Không» hiển nhiên không đi đến ý nghĩa phủ định trọn vẹn của nó. Chúng ta để ý một chút khác biệt về giả định này với chấp Không. Như nói, các pháp vô tự tính. nếu thế vẫn có nghĩa rằng nó có tự tính, đó là tự tính vô tự tính. Nói cách khác, khi nói, các pháp Không, như vậy vẫn là có, nghĩa là có Không tính của các pháp. Vấn đề như thế chỉ là diễn tiến phủ định trong một mệnh đề. Ý nghĩa của một mệnh đề là phát biểu, tức phát biểu về một điều gì đó, về Không tính hay về Hữu tính. Thế thì một mệnh đề, dù phủ định, nó vẫn bao hàm cả đặc tính khẳng định. Bao hàm cả phủ định và khẳng định không phải Trung đạo của mệnh đề là đó. Mệnh đề khi nào phủ định triệt để, bấy giờ nó mới sắm nổi vai trò Trung đạo. Tất cả những điều này chỉ là nhắc lại sự thành lập của tiền đề Không mà ta đã nói qua ở trên. Còn giả định, mà ta đặt ra ở đây, nó không được phát biểu bởi bất cứ một mệnh đề nào cả ,mà được phát biểu bằng thái độ IM LẶNG.

Chúng ta có thể bước thêm bước cuối trong diễn tiến phủ định của Trung quán này qua ngã đường mà Phật đã mở ra tại vườn Lộc uyển để chúng sanh đi về Tuyệt đối Niết bàn : Tứ diệu đế.

Ta đã biết rằng đặc tính của ngôn ngữ là mô tả. Thất bại của nó là không mô tả nổi Tuyệt đối Niết bàn. Khi Phật dùng ngôn ngữ để thuyết giáo, điều quan trọng là làm thế nào, với đặc tính mô tả của ngôn ngữ, chúng sinh không nhầm lẫn ngón tay với mặt trăng.

Khổ đế là mô tả về kinh nghiệm hiển nhiên, cụ thể, mà chúng sinh phải chịu đựng trong đời sống. Khi nhìn Khổ đế qua thuyết tánh Không, nghĩa là qua định thức duyên khởi, nó không phải là một hiện tượng hữu tính. Nó chỉ là tên gọi của cái hiện thực mà ta thấy cần phải thoát ly. Kinh nghiệm

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

hiển nhiên, cụ thể, tạo nên ở ta cơ cấu của tri thức để thừa nhận một cách không thể chối cãi rằng ta không thể chịu đựng nổi hiện thực đó, dù nó giả danh hay không phải giả danh. Mười hai nhân duyên trong Tập đế mô tả cho ta thấy kinh nghiệm mà ta gọi là hiển nhiên một cách không thể chối cãi đã là sai lầm nguyên thủy. Ta không thể có một kinh nghiệm nguyên nào cả, nếu ta không chuyển y nổi toàn bộ cơ cấu thân và tâm. Với thân và tâm này, mà mê hoặc đã là cốt tủy, mà ta dựng lên một chân lý nào đó, dù có đầy đủ kinh nghiệm gọi là hiển nhiên để chứng minh, nó vẫn chỉ là một ảo ảnh. Như thế, Đạo đế đã mở ra con đường giữa để dẫn về Diệt đế, tức Niết bàn.

Tứ diệu đế là phương tiện thuyết giáo của Phật. Nó không giả định về một Tuyệt đối nào cả. Từ ngữ Diệt đế được dựng lên là do đòi hỏi của kinh nghiệm hiển nhiên. Bởi lẽ kinh nghiệm hiển nhiên không thoát ly được đặc tính hướng về một đối tượng nào đó của tri thức. Khi toàn bộ cơ cấu của thân và tâm này được chuyển y, Tứ diệu đế phải được vượt qua. Mọi giả định đều nằm trong Tứ diệu đế. Nhưng tứ diệu đế không phải là định nghĩa hay mô tả hiện thực Tuyệt đối. Do đó, diễn tiến phủ định trong tiền đề của Trung quán, vốn dị là phương tiện, không chứa đựng một giả định nào về Hiện thực Tuyệt đối cả.

Chúng ta cũng có thể thấy rõ diễn tiến phủ định như thế, đặt vào Tứ diệu đế, mà Tâm kinh Bát nhã đúc kết dưới năm nhịp: gate gate pāragate pārasaṅgate bodhi svāhā. Bốn nhịp đầu là đoạn đường vượt qua Tứ đế. Nhịp cuối là bước đi của giác ngộ. Nếu nói theo "nhị trí", nghĩa là Phương tiện trí và Thật huệ trí, bốn nhịp đầu là bước đi của Phương tiện, và nhịp cuối là bước đi của Thật huệ. Phương tiện,

https://tieulun.hopto.org

cho nên có thể nói Có hay nói Không, giả định hay phi giả định. Thật huệ, một khi đã vượt ra ngoài Tứ đế, thì với cơ cấu thân và tâm hiện tại, ta không thể biết Hiện thực Tuyệt đối là gì.

Như vậy, Tứ diệu đế có thể được gọi như là khung khổ luận lý học của Phật giáo. Ý nghĩa phủ định của Trung quán chỉ thể hiểu một cách thấu triệt khi mà ta thấu triệt lý Tứ đế. Đó là giai đoạn đầu tiên trên đường trở về Chánh trí, mà các bộ phái Tiểu thừa mệnh danh là Kiến đạo. Thấy được lý Tứ đế, rồi mới bắt đầu khởi hành để vượt qua Tứ đế. Đó là đường đi chung của cả "Tam thừa" vậy.

## CHƯƠNG III

## *KHÔNG VÀ TRI LƯỢNG*

### I. KINH NGHIỆM và LÝ TÍNH.

Kinh nghiệm là sự tích tập những ấn tượng tri giác quá khứ. Nhận định này sẽ có giá trị để từ đó chúng ta thấy, như trình bày sau đây, ý nghĩa về sự trùng phức trong những nguyên tắc của tri thức, những nguyên tắc thiết lập luận lý học mà bản chất trùng phức của nó chỉ có thể giải quyết bằng cách đưa ngôn ngữ đi đến chỗ toàn vẹn của nó trong công việc diễn đạt thuyết tánh Không nhưng thất bại với khả năng mô tả Tuyệt đối để từ đó làm sáng tỏ vai trò của ngôn ngữ tựu thành Trung đạo.

Nhận định về kinh nghiệm như thế chúng ta có thể tìm thấy trong tiến trình sự sống qua mười hai nhân duyên mà ở đó kinh nghiệm uyên nguyên đã bị đánh mất vào bóng tối vô minh và đã tự đóng khung vào những phạm trù của tri thức.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HUẾ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Chúng ta sẽ không cố gắng đưa ra những phạm trù tiên nghiệm của tri thức. Những phạm trù này, nói một cách tổng quát, thực sự, chỉ là những ấn tượng luôn luôn sai biệt của tri giác mà ý thức không vươn đến được. Sai biệt, nhưng do tác dụng của ý thức, chúng xuất hiện với tính cách tương tự, và do tính cách này các ấn tượng tri giác có vẻ như xuất hiện trong những khung khổ cố định của lý tính. Nghĩa là những khung khổ ấy không phải được tạo nên bằng kinh nghiệm, trái lại, chúng là những phạm trù mà từ đó ấn tượng tri giác được kinh nghiệm. Khái niệm về khung khổ như thế tất nhiên là do kinh nghiệm về sự tiếp nối của các ấn tượng. Ấn tượng này khởi lên và đi qua để nhường chỗ cho ấn tượng khác được tiếp nhận bởi tri giác, và ấn tượng mới này cũng sẽ đi qua để tri giác sẽ tiếp nhận ấn tượng khác nữa. Ấn tượng đã qua, chìm vào quá khứ ; ấn tượng đã xuất hiện nhưng chưa đi qua thuộc hiện tại ; và ấn tượng sẽ xuất hiện đang ở vị lai. Trình tự tiếp nối này là một trong những đặc tính thiết lập khái niệm về lý nhân quả, đặc tính vận chuyển của ý thức: khi mà dòng vận chuyển của ý thức được nhận thấy rõ thì mối liên hệ nhân và quả sẽ được sáng tỏ. Ý thức được nói đến ở đây chỉ chung cho tất cả toàn bộ tâm thức, tiềm thức và hiện thức. Nói ý thức là đứng riêng về mặt tác dụng.

Tác dụng của ý thức là tri nhận những ấn tượng quá khứ, hiện tại và vị lai. Những ấn tượng này khi không được ý thức tri nhận, chúng ẩn vào vùng tiềm thức. Ấn tượng tri giác đi qua, rơi vào tiềm thức, tích tập thành kinh nghiệm. Như thế, ấn tượng tri giác tiếp nối sinh diệt này tạo thành bản chất của ý thức. Ý thức hiện hữu với tác dụng như một chủ thể, nó hiện hữu tương quan với đối tượng, tức các ấn tượng. Trong giao thế tác dụng này, cả hai, chủ và khách đều hiện tại. Ấn

https://tieulun.hopto.org

tượng dù thuộc quá khứ, lúc nó được ý thức hoài niệm đến, ấn tượng ấy cũng hiện hữu trong hiện tại.

Những ấn tượng quá khứ được tích tập tạo cho ý thức một thái độ nhận thức đối với những ấn tượng tri giác mới. Do sự tương tợ của các ấn tượng, không một tri giác nào hoàn toàn mới mẻ đối với ý thức.

Các ấn tượng tri giác vận chuyển tiếp nối như một dòng sông chảy xiết. Dòng nước trôi chảy liên miên, những giọt nước không bao giờ lặp lại, nhưng tất cả những giọt nước đều có hình ảnh giống nhau, do đó, dù tự thể của chúng luôn luôn sai biệt, nhưng hình ảnh của chúng không sai biệt. Cũng thế, không một ấn tượng tri giác hiện tại nào được tri nhận luôn luôn sai biệt, mới lạ, đối với ý thức. Nói cách khác, nó không là hiện tại đơn thuần, mà có vẻ như được lặp lại. Tính cách lặp lại qua thái độ nhìn của ý thức như thế thiết lập nên một khung khổ cố định để sự vận chuyển của các ấn tượng được lặp đi lặp lại.

Chúng ta không cần phải đi xa thêm đối với dòng vận chuyển của ý thức. Tất nhiên, những điều được nói đến về dòng tâm thức được đặt trên một nguyên tắc căn bản của suy luận và phân tích, mà nguyên tắc ấy không có chứng lý bảo đảm nào ngoài kinh nghiệm nhận thức. Mà như đã nói, kinh nghiệm ấy là sự tích tập của những ấn tượng tri giác quá khứ. Chúng được tích tập để tạo thành thái độ tri nhận của ý thức, và thái độ ấy đã nhìn sự vận chuyển của các ấn tượng, như ta thấy, với hai tính cách : tiếp nối và tương tợ, tương tợ trong ý nghĩa lặp lại. Thái độ tri nhận này của ý thức đã biến kinh nghiệm tích tập thành lý tính của hiện hữu. Như thế, nguyên tắc căn bản mà ta đặt những suy luận và phân tích trên đó, nguyên tắc nhân quả, chỉ là thiết định của ý thức, thiết định

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

do nhìn tính cách tiếp nối và tương tợ của kinh nghiệm, của các ấn tượng tích tập. Rồi ta sẽ thấy, qua những phê bình về các trí lượng ở sau dây, trong chương này, hiện tượng sinh diệt, dòng vận chuyển của tâm thức, mọi lý tính của hiện hữu, tất cả đều được thiết lập không vượt ngoài giả định và trùng phức. Như thế, khi ta phân biệt mối tương quan giữa kinh nghiệm và lý tính, dù phân biệt với thừa nhận tầng mối tương quan ấy như huyễn, ta vẫn không vượt ngoài giả định và trùng phúc. Điều này càng cho ta thấy tầm quan trọng của ngôn ngữ trong những mô tả về hiện tượng sinh diệt, mà Trung quán đã đặt cho nó cái vai trò Trung đạo. Trong những mô tả như thế, khi một hiện thực được gọi tên, thì tên gọi ấy đã là lý tính của nó. Một tên gọi tất nhiên là một phát biểu về hiện thực, như thế, nó là một định nghĩa của hiện thực này. Khi một hiện thực được định nghĩa, hiện thực ấy đã được thiết lập lý tính hiện hữu của nó. Và một tên gọi là nơi tích tập những kinh nghiệm quá khứ, một quá khứ xa vời của nhân loại. Tên gọi ấy chỉ vào một hiện thực, mà ta phải công nhận là hiện thực ấy biến diệt liên lĩ ; nhưng từ một quá khứ xa xăm cho đến sát na hiện tại, nó chỉ có một tên gọi nào đó ; và khi gọi tên này được nói lên, được suy tưởng đến, thì hiện thực được tri nhận không còn là một hiện hữu đơn thuần ; nó có lịch sử của nó. Chính đó, tên gọi là nhất thể của hiện tượng đa thù ; và « sử ký » của một hiện thực được lưu truyền từ thế kỷ này đến thế kỷ khác là tên gọi. Như thế, tên gọi của hiện thực đã chứa đựng kinh nghiệm tích tập về nó mà cũng chứa đựng luôn cả lý tính về hiện hữu của nó.

Ta thấy, kinh nghiệm được tích tập do thái độ nhìn của ý thức đối với tính cách vận chuyển của các ấn tượng tri giác, mà căn bản là tính cách tiếp nối và lặp lại. Tính cách tiếp

https://tieulun.hopto.org

nối sinh diệt của ấn tượng tri giác là cách thế tồn tại của nó. Cách thế tồn tại như vậy đã gợi lên mối dây liên hệ nhân quả của các ấn tượng. Ấn tượng này đi qua là điều kiện để cho ấn tượng khác xuất hiện. Tính cách lặp lại của ấn tượng quá khứ đối với một ấn tượng tri giác hiện tại là cách thế xuất hiện của ấn tượng tri giác hiện tại này. Ấn tượng tri giác hiện tại ấy như là sự kích thích sự lặp lại một ấn tượng quá khứ ; và ấn tượng quá khứ được lặp lại như là kích thích ý thức tiếp nhận ấn tượng mới. Đó cũng là mối liên hệ nhân quả.

Như thế, đặc tính của khái niệm nhân quả là khái niệm về thời gian. Đó chính là tính cách vận chuyển của ý thức; mà bản chất của ý thức là kinh nghiệm, là sự tích tập của các ấn tượng tri giác; cho nên, dòng vận chuyển của ý thức chính là cách thế xuất hiện và tồn tại của các ấn tượng tri giác. Trong khi ấn tượng tri giác hiện tại sinh diệt liên lĩ, thì những ấn tượng quá khứ khi hiện hữu như là đối tượng của ý thức, nó cũng là hiện tại. Do đó, một ấn tượng tri giác hiện tại được ý thức tiếp nhận, qua hình ảnh của ấn tượng quá khứ, thì một ấn tượng tri giác không phải là đơn thuần hiện tại đối với ý thức. Hiện tại được chồng chất bởi kinh nghiệm quá khứ, và ấn tượng gọi là tri giác hiện tại thực sự chỉ là hiện hữu bây giờ và ở đây; hiện hữu ấy đã được đặt vào khung khổ cố định của một điểm nào đó trong thời gian và không gian. Điều này cũng cho ta thấy một hiện thực khi hiện hữu như thế đã đánh mất thể tính tuyệt đối của nó.

Hiện thực hiện hữu bây giờ và ở đây, một khi ý thức nhìn nó qua phạm trù nhân quả, thì hiện hữu uyên nguyên của nó sẽ được hỏi rằng từ lúc nào và ở đâu. Câu hỏi đó là bước tiến quyết định thiết lập lý tính của hiện hữu. Như thế, lý tính là sự thống nhất các kinh nghiệm sai biệt về các cách thế

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

của hiện hữu. Nghĩa là, nó làm nền tảng cho mọi hiện hữu. Hiện hữu đa thù sai biệt nếu không được thống nhất trên một nền tảng nào đó, chúng không thể trở thành kinh nghiệm tích tập của ý thức.

Trong khi lý tính là nền tảng thống nhất của kinh nghiệm, thì ngược lại, kinh nghiệm là yếu tố thiết lập lý tính. Kinh nghiệm thì đa thù và lý tính là nhất thể. Cả hai, như ta thấy, không phải đồng nhất, cũng không phải là dị biệt. Điều này làm sáng tỏ đặc tính khuất khúc của lý tính: «Vạn pháp qui nhất, nhất qui hà xứ?» Tất nhiên là «nhất qui vạn pháp». Và nếu trả lời như thế tức không trả lời gì cả.

Một câu hỏi được đặt ra tất có mục đích muốn mở ra một chân trời mới cho tư tưởng. Tuy nhiên, bất cứ câu hỏi nào, như Long Thụ đã nói, nếu không được thiết lập trên thuyết tánh Không, thì nó đã đóng khung sẵn cho câu trả lời, và như thế, câu trả lời thực sự không trả lời gì cả.

Câu hỏi không được thiết lập trên thuyết tánh Không, nghĩa là được hỏi từ hai vị trí: nhân hay quả. Khi đứng về vị trí kết quả để hỏi về một sự thể, tức hỏi về nhân của nó. Nói cách khác, hỏi về nhân của một sự thể, tức đã mặc nhiên coi sự thể được tìm hiểu về nhân ấy như là quả. Và ngược lại. Với cách hỏi như thế, ta thấy một vị trí được chọn lựa mặc nhiên, hoặc vị trí nhân hoặc vị trí quả. Điều này không thể tránh.

Vấn đề trên được Long Thụ đề cập đến trong chương V của Trung luận, dưới hình thức phá «ngũ uẩn» mà phần kết luận của chương này đã nói rõ về cách đặt câu hỏi và trả lời. Ngũ uẩn tức là năm yếu tố kết hợp thành một ngã thể. Ta thử hỏi: «Ngã thể ấy thực hữu hay giả hữu?» Câu hỏi này được chọn vị trí nhân. Với những yếu tố như thế, yếu tố sắc,

https://tieulun.hopto.org

thọ, tưởng, hành và thức, khi chúng tập hợp lại, thì *kết quả* của sự tập hợp ấy như thế nào ? Đó là đứng trên vị trí nhân để hỏi về quả. Câu hỏi này đã chứa đựng một khẳng định mặc nhiên, đó là thừa nhận thực hữu tính của năm yếu tố kết hợp thành Ngã thể. Không một trả lời nào có thể thỏa mãn cho câu hỏi này. Nếu thừa nhận không có Ngã, như vậy là chỉ phủ nhận Ngã ở tổ hợp lớn, còn tổ hợp nhỏ như tổ hợp sắc, tổ hợp thọ, v.v... lại được thừa nhận. Trả lời như thế là tự mâu thuẫn. Trái lại, nếu thừa nhận có Ngã thể, thì Ngã thể ấy được tìm thấy ở đâu ? Nó do sắc, thọ, tưởng.v.v... hợp thành, nhưng sắc không phải là Ngã thể ấy, thọ, tưởng, hành và thức cũng thế.

Theo trình bày của Long Thụ trong chương V, ta thấy rằng, khi một câu hỏi chọn vị trí nhân để hỏi về quả, thì ta không cần thiết trả lời về quả ấy, mà phải hỏi nhân được thừa nhận ấy có đủ tư cách làm nhân cho quả thể được hỏi đến hay không ? Như thế, Long Thụ trả lời thẳng vào tư cách của nhân, đó là sắc, thọ, tưởng, hành và thức, chúng là hiện hữu giả danh, phi thực, thì làm thế nào có thể xác định về kết quả của chúng, dù xác định kết quả ấy có hay không có.

Do đó, một câu hỏi, đúng với ý nghĩa một câu hỏi là đi tìm chân trời mới cho tư tưởng, phải căn cứ trên tánh Không, nghĩa là một nghi vấn mệnh đề không chứa đựng một khẳng định mặc nhiên nào cả. Câu hỏi như thế được diễn ra như thế nào ? Một câu hỏi bằng im lặng và trả lời cũng bằng im lặng, như đóa hoa trên tay Phật và nụ cười của Ca-diếp.

Một sự thể khi đã được thừa nhận thực hữu tính, thì hỏi về lý tính hiện hữu của nó là điều vô ích. Lý tính được chứng thực do kinh nghiệm, và kinh nghiệm được tri nhận do lý

https://tieulun.hopto.org

tính. Đó là tương quan nhân quả. Coi một sự thể như là quả, tất nhiên phải có nhân của nó. Như thế, giá trị của nhân được tìm thấy đã tùy thuộc vào cách nhìn đối với quả. Thí dụ, chứng minh về hiện hữu của một Thần Ngã sáng tạo thế gian. Nếu Thần Ngã ấy được nhìn qua các sự vật mà người ta có thể thấy: tất cả sự vật này đều có nhân của nó, vậy nhân của Thần Ngã là gì ? Ở đây, Thần Ngã được xác định rồi, xác định theo «LOẠI thể» nào đó. Dĩ nhiên, với câu hỏi như thế, bất cứ trả lời bằng cách nào cũng không đúng.

Tương quan nhân quả ấy, nói một cách đại khái, có quả là vì có nhân ; và ngược lại. Thừa nhận có sắc, là thừa nhận có những yếu tố của sắc. Gọi đó là những yếu tố của sắc, là vì chúng kết hợp thành sắc. Do đó, « nếu bỏ đi những yếu tố của sắc thì sắc không thể có ; và nếu bỏ đi sắc, thì những yếu tố của sắc cũng không có.» Như thế, nếu ta nói rằng sự thể hiện hữu phải có lý tính hiện hữu của nó. Mệnh đề phát biểu này cũng bằng thừa. Sự thể ấy đã được khẳng định một cách mặc nhiên. Nhưng lý do của khẳng định mặc nhiên ấy là gì ? Cũng sự thể ấy, nếu ta đặt nó trên chiều Tuyệt đối, ta sẽ không thể định nghĩa được nó. Không thể định nghĩa được nó, tất nhiên cũng không thể xác định được lý do hiện hữu của nó.

Lý tính được chứng thực bằng kinh nghiệm và kinh nghiệm được chứng thực bằng lý tính. Mà đó lại là những kinh nghiệm sai lầm ! Như thế, mọi thiết định, giả định, mô tả, diễn đạt của chúng ta đều vô nghĩa. Kinh nghiệm bắt nguồn từ tri giác, mà ta thấy trong tiến trình 12 nhân duyên, tri giác là kết quả của cảm xúc, và cảm xúc tùy thuộc khí chất của mỗi người. Như thế, cả những lý thuyết siêu hình, huyền học đều bắt nguồn từ cảm xúc và tri giác của người. Đó là điều mà Phật đã đề cập đến trong kinh Phạm võng thuộc Trường

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

bộ kinh. Đem kinh nghiệm để chứng thực giá trị cho lý tính hiện hữu nào đó bất cứ đều đã bắt nguồn từ sai lầm căn bản. Điều mà Trung quán nhắm đến, không phải giá trị của kinh nghiệm và lý tính, mà chính là sự phát biểu về kinh nghiệm và lý tính ấy. Một phát biểu tất nhiên không thể trái với kinh nghiệm, và tất nhiên phải đặt trên một nền tảng nào đó. Như thế, một phát biểu chứa đựng cả kinh nghiệm và lý tính. Phát biểu đó có nói lên được điều gì không ? Trung quán cho thấy nó không nói lên được điều gì cả.

## II. BỐN TRI LƯỢNG.

Có bốn tri lượng : hiện lượng, tỉ lượng, thí dụ lượng và chí giáo lượng.

Hiện lượng, nói một cách tổng quát, là tri giác hiện tại. Ở đây, hiện tại được hiểu như thế nào ?

Định lý vô thường của Phật giáo được nhìn dưới hai chu kỳ sinh diệt : chu kỳ lớn và chu kỳ nhỏ. Chu kỳ lớn như hiện tượng thành hoại của vũ trụ. Chu kỳ này quá lớn so với đời sống con người. Do đó, chỉ được nhận thức bằng suy luận. Chu kỳ sinh diệt của một đời sống, từ lúc sinh cho đến lúc chết. Đó cũng là một chu kỳ lớn. Nó là đối tượng của tri thức thường nghiệm. Một chu kỳ nhỏ nhất, siêu nghiệm và chính nó mới mang đầy đủ ý nghĩa hiện tượng vô thường, đó là chu kỳ sát na sinh diệt. Vật thể xuất hiện trong hạn kỳ rất ngắn này mới chính là đối tượng của tri giác hiện tại, nghĩa là được nhận thức bằng hiện lượng.

Trong luận Câu xá, Thế Thân định nghĩa «sát na là một hạn kỳ cực tiểu để một thể tính được tựu thành và biến mất ngay». Một vật thể khi thể tính của nó tựu thành, bấy giờ nó mới có tác dụng. Tác dụng đó là làm đối tượng cho

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

tri giác.

Tính cách tồn tại của một vật thể, trên phương diện không gian, nó được phân tích đến độ không thể phân tích được nữa gọi là cực vi ; trên phương diện thời gian cũng thế, hạn kỳ sinh diệt của nó được phân tích đến độ không thể phân tích được nữa, ở mức độ này, hạn kỳ của nó là sát na sinh diệt.

Với đặc tính sát na sinh diệt này, một vật thể, theo các nhà Hữu bộ và Kinh bộ không có sự chuyển động. Một vật thể chuyển động có nghĩa là khởi lên ở chỗ này và biến mất ở chỗ khác. Như thế, hạn kỳ sinh diệt của nó tối thiểu phải là hai sát na. Một sát na khởi lên mà không biến mất ngay để nhường chỗ cho một sát na khác, thì ý nghĩa sinh diệt tiếp nối của các sát na sẽ không có. Vật thể mà tri thức thường nghiệm nhận thấy nó sinh lên từ chỗ này và sẽ biến mất ở chỗ khác không phải là đối tượng của tri giác hiện tại.

Sát na sinh diệt liên lĩ, nhưng không có chuyển động, do đó, không có tác dụng nhân quả. Tác dụng nhân quả là do thiết định phân biệt của ý thức. Hiện lượng, như Trần Na định nghĩa trong *Nhân Minh nhập chính lý luận*, là trừ phân biệt. Tri giác đơn thuần không phân biệt vật thể này với vật thể khác. Phân biệt hàm ngụ ý nghĩa tỉ giảo, suy luận, căn cứ vào ấn tượng quá khứ và hiện tại. Phân biệt này, theo các luận sư A-tì-đàm và những nhà luận lý học Phật giáo, khởi lên ở sát na thứ hai, sau sát na của tri giác hiện tại. Như thế, suy luận hay tỉ lượng là căn cứ vào *tổng tướng* để phân biệt, trong khi đối tượng của tri giác *là tự tướng*. Tổng tướng là một vật thể được nhìn qua ba thời : quá khứ, hiện tại và vị lai. Khi các vật thể được nhìn bằng tổng tướng như thế, mối liên hệ nhân

https://tieulun.hopto.org

quả của chúng mới được phân biệt bởi suy luận. Mối liên hệ nhân quả đó thực sự chỉ là sự tiếp nối của các ấn tượng tri giác.

Sát na sinh diệt không có tác động của luật nhân quả. Đây là quan điểm của Thế Thân được trình bày trong luận Câu xá, mà chắc chắn là do ảnh hưởng thuyết sát na hiện tại thực hữu, quá khứ và vị lai không có thực thể, của Kinh bộ. Quan điểm này được trình bày như sau. Theo Chánh lượng bộ, pháp khi khởi lên, do điều kiện nào đó tác động và khi biến mất cũng phải do điều kiện nào đó tác động. «Điều kiện nào đó» ở đây là nguyên nhân ngoại tại. Pháp khởi lên và diệt ngay tất nhiên không dủ thời gian tối thiểu cần thiết cho nguyên nhân ngoại tại tác động để biến mất. Thế Thân cho rằng quan điểm đó không đúng. Pháp biến mất là vô thể. Vô thể nên không thể được coi như là một kết quả. Nói cách khác, pháp diệt đi không thể gây nên một kết quả. Tác động của nhân là để lại một kết quả. Nhưng quả không có thì làm gì có nhân. Để bình vực cho quan điểm của mình, Chánh lượng bộ viện dẫn thẩm quyền của hiện lượng. Chứng lý hiện lượng là thẩm quyền không thể chối cãi, vì đó là hiện tượng mà ai cũng thừa nhận. Chứng lý bằng hiện lượng đó là để cử sự tắt ngúm của lửa. Ai cũng thấy như nhau rằng lửa tắt đi là do hết củi. Đó là nguyên nhân tác động sự chấm dứt của ngọn lửa. Thế Thân nói, điều này là phân biệt sai lầm về hiện lượng. Củi có thể là nguyên nhân khởi lên của ngọn lửa, nhưng nó không phải là nguyên nhân cho sự chấm dứt của lửa. Do hết củi nên tắt lửa, không có nghĩa là chính do củi làm cho lửa tắt. Hai sự kiện « hết củi và tắt lửa » xảy ra như đồng thời. Nhưng vì ta thừa nhận củi là nguyên nhân của lửa, do đó ta thấy hình như lửa tắt là do

TỔNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Tiểu Võ
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

cứu. Dù vậy, nguyên nhân tác động cho sự khởi lên không nhất thiết cũng là nguyên nhân cho sự biến mất. Thí dụ, nguyên nhân tác động tiếng trống khởi lên là bàn tay chẳng hạn, nhưng khi tiếng trống biến mất, không phải do chính bàn tay làm cho nó biến mất. Suy diễn về quan điểm này của Thế Thân, ta có thể nói, Diệt đế không phải do gây những nguyên nhân để tiêu diệt những phiền não thuộc Tập đế ; Diệt đế vượt ngoài tác động nhân quả. Nhưng những phiền não của Tập đế được thay thế bằng Đạo đế. Thực hành Đạo đế là hướng tâm thức quay về dòng hoàn diệt. Điều này cho ta thấy rõ ý nghĩa của Tâm kinh : « Không có vô minh cũng không có sự chấm dứt của vô minh, cho đến không có khổ quả là sự già và chết cũng không có sự chấm dứt của khổ quả là sự già và chết». Ở chỗ này thì Đại thừa hay Tiểu thừa đều có một căn bản nhận thức chung rất sâu xa về Tứ đế.

Sau Thế Thân, một luận sư tự mệnh danh là Hữu bộ chính thống, luận sư Chúng Hiền, đã bác bỏ quan điểm nhân quả của Thế Thân. Ông cũng đồng ý với Thế Thân rằng pháp biến mất không do nguyên nhân ngoại tại, nhưng không phải nó biến mất hoàn toàn không do nguyên nhân nào cả, mà có nguyên nhân, đó là nguyên nhân nội tại. Có nguyên nhân nội tại, do đó, pháp khởi lên và biến mất ngay, không phải chờ đợi với một thời gian tối thiểu để cho nguyên nhân ngoại tại tác động như Chánh lượng bộ chủ trương. Điều này không trái với thuyết sát na sinh diệt.

Qua ý kiến của La thập, khi trả lời cho một bức thư của Huệ Viễn, hỏi về lẽ sinh diệt nhất thời hay dị thời, nghĩa là trong một sát na hiện tại, hay nhiều sát na, có thể cho ta thấy rõ ý nghĩa của Phật về lẽ sinh diệt. La Thập nói, « Phật dạy thẳng rằng nội thân của con người

https://tieulun.hopto.org

thì có sinh, lão, bịnh, tử, niệm niệm không đình trú ; bên ngoài thì lá vàng cỏ úa rơi rụng điêu linh cũng không phải hằng thường. Bản ý Phật là khiến con người không khởi lên kiến chấp thường tại, nhằm bỏ thế pháp, thực hành chánh đạo mà thôi ; thực sự, Phật không nói nhất thời hay dị thời gì cả. Những phân biệt này là do Ca-chiên-diên đó ». Ca-chiên-diên là người đầu tiên gây dựng hệ thống Hữu bộ.

Lẽ sinh diệt là như thế. Những điều được nói ra chỉ là nói theo tri thức thường nghiệm. Phật pháp được nói ra không phải cho Thánh Trí mà là cho thế tục. Do đó, phải nói bằng ngôn ngữ thế tục, phân biệt theo tri thức thường nghiệm của thế tục. Trong tất cả những nhận thức của thế tục, tri giác hiện tại, một thứ nhận thức đơn thuần, không bị chi phối bởi kinh nghiệm hay truyền thống và ngay cả đến tư dục nào cả, thì nhận thức đó, nhận thức hiện lượng, có thẩm quyền tối thượng, là chứng lý vững chắc nhất. Nhưng, thẩm quyền đó tối thượng đến mức nào ? Đến mức tương đối thôi. Cứ như quan điểm của Nam phương luận bộ, họ cũng thừa nhận rằng đối tượng của năm thức thân nhất định là hiện tại, đó là những tri giác hiện tại, và đối tượng của ý thức có thể là quá khứ, hiện tại, vị lai hay vượt ngoài thời gian, nhưng họ nói năm thức thân (gọi là thức thân, vì sở y của những thức này ở trên thân thể), và kể cả hai tâm : tiếp thọ và suy đạc (chúng là hai giai đoạn tác dụng sơ khởi của ý thức), đều là những dị thục tâm, nghĩa là những tâm thức do ảnh hưởng của nghiệp quá khứ, mà trong đời sống hiện tại, tác động của chúng không hướng về tham, sân, si, cũng không hướng về vô tham, vô sân và vô si (chúng được gọi là vô nhân tâm) ; tuy thế,

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

chúng không thoát khỏi sự chia phối của nghiệp quá khứ.

Với bản chất như thế tất nhiên tri giác dù đơn thuần cũng không đủ sức đạt đến chân tánh của thực tại. Điều này ta cũng có thể thấy ở những nhà Duy thức học. Theo họ, đối tượng của năm thức thân là Tánh cảnh. Gọi là Tánh cảnh vì bản chất của nó không bị biến đổi bởi năm thức thân. Cảnh đó là tướng phần và năm thức thân là kiến phần. Kiến phần tri nhận tướng phần mà không biến đổi tướng phần là vì mỗi phần đều có chủng tử riêng biệt của nó. Trái lại, đối tượng của ý thức là độc ảnh cảnh. Trong trường hợp này, kiến phần và tướng phần đều có chung một chủng tử, vì tướng phần, do bản chất của ý thức là phân biệt, bị biến đổi tùy theo kiến phần. Như ý thức suy niệm về lông rùa sừng thỏ, tướng phần đó là giả pháp, nó không có chủng tử, mà do thiết định của ý thức, tức kiến phần. Chủng tử khởi lên hiện hành là tướng phần và kiến phần : và hiện hành huân tập lại chủng tử. Do tính cách huân tập này mà ý thức giả định tướng phần của nó là Chân như để suy niệm. Như thế, ý thức khi duyên Chân như, chủng tử vô lậu được huân tập. Chủng tử này được huân tập vào Tàng thức và tồn tại liên tục trường kỳ cho đến khi đạt đến Cứu cánh vị. Tịnh thức thứ tám của Như lai không chịu sự huân tập này, dù là chủng tử vô lậu : bởi vì ở đây thế lực của thiện pháp quá mạnh. Theo *Thành duy thức*, bảy chuyển thức (A-lại-gia không phải là chuyển thức), khi huân tập chủng tử, kể cả hữu lậu và vô lậu, có bốn đặc tính :

1. *Hữu sinh diệt*, đặc tính của chuyển thức là vô thường, dòng vận chuyển của chúng sinh diệt tiếp nối. Pháp vô thường mới có tác dụng, và như thế mới có khả năng huân tập. Các vô vi không có khả năng huân tập, vì tiền hậu bất

https://tieulun.hopto.org

biến nên không có tác dụng sinh trưởng.

2. *Hữu thắng dụng*, bảy chuyển thức, mà đặc tính là sinh diệt, còn có thế lực tăng thịnh ; như thế chúng mới có thể dẫn tập khí.

3. *Hữu tăng giảm*, bảy chuyển thức còn có đặc tính tăng và giảm, do đó chúng có thể duy trì và gieo trồng tập khí. Phật quả viên mãn không có đặc tính này, vì ở đó thiện pháp không tăng không giảm ; nếu Phật quả mà có tăng và giảm thì Phật quả sẽ có sự hơn và kém ở phút trước và phút sau.

4. *Hữu hòa hiệp*, hòa hiệp với sở huân, tức tàng thức, mà chuyển biến ; chúng đồng thời và đồng xứ với sở huân.

Qua bốn đặc tính về khả năng huân tập của các chuyển thức ấy, ta có thể nói ngay rằng, tánh cảnh một khi còn là hiện hành của chủng tử hữu lậu, thì năm thức thân dù là tri giác hiện tại đơn thuần, mà lẽ tất nhiên cũng là hiện hành của chủng tử hữu lậu, không thể đạt đến chân tánh của Thực tại được.

Do vậy, với cả quan điểm của Nam phương Luận bộ cũng như của Đại thừa Duy thức, chứng lý hiện lượng chỉ có thẩm quyền gọi là tối thượng một cách tương đối.

Phân biệt tự tướng, hay sai biệt tướng, của đối tượng là hoạt dụng của năm thức thân ; đó là đặc tính của tri giác, là nhận thức bằng hiện lượng. Phân biệt tổng tướng là hoạt dụng của ý thức ; đó là đặc tính của suy luận, là nhận thức bằng tỉ lượng. Nhận thức này căn cứ trên định luật nhân quả.

Theo các nhà luận lý học Phật giáo sau này, mà người khởi xướng là Trần na, hình thức của suy luận, được gọi

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

là nhân minh lượng, gồm có ba phần : Tôn, nhân và dụ. Trong hình thức suy luận này ta thấy mệnh đề được phát biểu thường được đặt ở vị trí quả. Với hình thức như thế, khỏi phải nói nhiều, ta cũng thấy ngay là nó không mô tả nổi tuyệt đối. Nó là sản phẩm của trí năng phân biệt mà sự ly cách giữa chủ thể và đối tượng không thể nào bôi xóa đi được. Khi trí năng phân biệt bắt đầu chứng minh hay mô tả một hiện thực, thì hiện thực đó đã đi qua, đi qua trong từng sát na sinh diệt, cái còn lại để mô tả chỉ là một ấn tượng chết của thực tại mà thôi.

Mặc dù thế, tỉ lượng không phải hoàn toàn vô giá trị, mà trái lại. Chiều dọc của nó hiển nhiên là rất ngắn, nhưng chiều ngang của nó thì rộng lớn vô cùng. Chứng lý của nó được lấy từ các tri lượng kia, hiện lượng, thí dụ lượng và chí giáo lượng, nhưng các tri lượng này sẽ không được phát biểu, nếu vắng mặt nó. Thí dụ, khi Hiền Thủ Quốc sư được Võ Tắc Thiên hoàng đế hỏi về ý nghĩa của mười Huyền môn của Hoa nghiêm tông, ông dùng ngay hiện lượng để phát biểu, là chỉ thẳng vào con sư tử bằng vàng trước điện vua. Hiện thực của con sư tử vàng đủ cả mười huyền môn, đủ cả ý nghĩa tương tức tương nhiếp của vạn pháp, đủ cả lý sự vô ngại, sự sự vô ngại. Không riêng gì con sư tử bằng vàng ấy, mà ngay đến một đóa hoa, một cọng cỏ cũng chứa đựng đủ tất cả những yếu lý này. Nhưng nếu không mượn hình thức suy luận để diễn tả, thì những yếu lý ấy không có con đường để hiển lộ. Như thế, chính tỉ lượng đã làm sáng tỏ hiện lượng. Do đó, sau khi chỉ thẳng vào con sư tử bằng vàng, Hiền Thủ quốc sư bắt đầu phân tích cho vua rõ về yếu lý của mười huyền môn.

https://tieulun.hopto.org

Tỉ lượng, tự nó không có thẩm quyền. Nó không được mâu thuẫn với chứng lý hiện lượng và chí giáo lượng. Tuy nhiên, ngay như chí giáo lượng, ý nghĩa của nó cũng nhờ vào tỉ lượng mới được sáng tỏ. Thí dụ, nhà luận lý học Phật giáo không thể nói không có Niết bàn, nói như thế là trái ngược với kinh điển, nhưng ít ra ông phải cho thấy tại sao ông chấp nhận là có Niết bàn.

Tỉ lượng lại không được trái với thí dụ lượng. Chẳng hạn, khi thấy khói ở đầu núi, đó là hiện lượng, và suy luận rằng ở đó có lửa, bởi vì ở đâu có lửa thì nhất định có khói. Suy luận này chỉ có giá trị khi nào một chứng lý có thể thấy được đưa ra. Như chứng lý về ngọn lửa đang bốc khói trong bếp. Chứng lý đó là thí dụ lượng. Nhưng thực sự chứng lý này cũng căn cứ vào hiện lượng. Do điều này, các nhà luận lý học Phật giáo cho rằng chỉ có hai tri lượng là cần thiết thôi, đó là hiện lượng và tỉ lượng : hai tri lượng kia chỉ là thứ yếu.

Mặc dù do tỉ lượng mà hiện lượng được phát biểu, nhưng mọi hình thức suy luận đều đặt trên định luật nhân quả, do đó nó chỉ có giá trị là làm cho kẻ khác tin tưởng rằng mình thấy đúng chứ không thể làm cho đối phương cũng thấy ngay. Như vậy. Như thế, trong lúc biện luận, nếu một người không đủ sức làm cho đối phương tin mình thấy đúng với hiệp lượng, không phải vì khiếm khuyết của suy luận mà người ấy tự nhận ngay điều mình thấy là sai. Điều này phụ thuộc chặt chẽ vào trình độ của hiện lượng. Thí dụ như cuộc tranh luận về thực hữu tính của quá khứ và vị lai giữa Hữu bộ và Kinh bộ, Thế Thân đưa ra những chứng lý của Kinh bộ chứng tỏ rằng quá khứ và vị lai không thực hữu. Hữu bộ chịu thua trước chứng lý chặt chẽ của Kinh bộ, nhưng, theo như Thế Thân kết luận, Hữu

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

bộ nói rằng bản tính hiện hữu của các pháp thật sâu xa, không phải vì chứng lý của Kinh bộ mà tự nhiên chúng không thực hữu.

Như thế, kể cả bốn tri lượng, đúng ra, nên gọi chúng là bốn TÍN lý hơn là bốn CHỨNG lý.

## IV. PHÊ BÌNH CÁC TRI LƯỢNG

### 1. *Phê bình hiện lượng.*

Thay vì từ chối thẩm quyền tối thượng của hiện lượng, mà ta thấy như các nhà Đại thừa Duy thức, bằng cách phân tích tính cách vận chuyển của tâm thức, Trung quán không những chỉ từ chối thẩm quyền mà còn từ chối cả hiện lượng. Hiện lượng đã không thể có thì nói chi đến thẩm quyền của nó là tối thượng hay không tối thượng.

Từ chối như thế, dù có những lý lẽ vững chắc đến độ nào đi nữa trong lối lập luận, mà có thể từ chối được hiện thực của hiện lượng, hay chỉ từ chối trong tính cách kết cấu của luận chứng? Thoáng nhìn, ta thấy phân tích tính cách vận chuyển của tâm lý để từ chối thẩm quyền tối thượng của hiện lượng hình như có lý hơn. Tuy vậy, ta có thể nói một cách vắn tắt rằng, đối với Trung quán, nếu hiện lượng không được phát biểu thì nó không thể trở thành chứng lý cho bất cứ suy luận nào cả, chưa nói đến thẩm quyền của nó. Không phát biểu thì thôi; một khi phát biểu tất không mượn đến hình thức suy luận. Phát biểu như thế thì không tài nào vượt ra khỏi định luật nhân quả, nghĩa là không bao giờ tránh khỏi những mâu thuẫn nội bộ. Hiện lượng mà không thể được phát biểu một cách chính xác thì chứng lý được mượn ở nó tất nhiên không có thẩm quyền.

Như thế, ta không cần biết đến phủ định của thuyết tánh Không có làm cho hiện thực biến mất ngay hay không. Như

https://tieulun.hopto.org

nói, dù thuyết tánh Không có thành lập luận chứng không thể phi bác được rằng «nhất thiết Pháp Không,» nhưng cứ như chứng lý hiện lượng, tôi vẫn thấy rằng có hiện thực đó. Chứng lý hiện lượng khẳng định có hiện thực, vậy có bằng cách nào ?

Trong phê bình này, ta hãy giả lập tiến trình của tri giác để phủ định. Tiến trình tri giác diễn ra như sau : Căn và cảnh, sự tiếp xúc giữa cảnh và cảnh, cảm giác, tri nhận.

Phê bình một cách tổng quát về tiến trình tri giác, ta có hai trường hợp : tiến trình đó tiếp nối và không tiếp nối. Tiếp nối được diễn ra theo thứ tự trước và sau. Cái đi trước làm nhân cho cái đi sau. Như căn và cảnh là nguyên nhân cho sự tiếp xúc. Sự tiếp xúc là nguyên nhân cho cảm giác. Cảm giác là nguyên nhân cho tri nhận. Sự tiếp nối của nhân quả xảy ra trong ba thời : quá khứ, hiện tại và vị lai. Pháp hiện tại là nhân, pháp vị lai là quả. Khi cái này đang là hiện tại thì cái kia là vị lai, và khi cái kia đi đến hiện tại thì cái này đã là quá khứ. Pháp biến mất vào quá khứ không thể làm nhân cho một quả pháp nào cả. Nếu nó không biến mất, tiến trình tiếp nối sẽ không có. Như thế, thừa nhận tiến trình tiếp nối thì không có tương quan nhân quả. Thừa nhận tương quan nhân quả thì không có tiến trình tiếp nối. Cả hai trường hợp thừa nhận hay không thừa nhận sự tiếp nối, tiến trình của tri giác đều bất thành.

Bước thêm bước nữa, chúng ta cứu xét đến tương quan trong từng giai đoạn của tiến trình tri giác. Bắt đầu từ phủ định tri nhận, cho đến phủ định hiện thực của căn và cảnh.

Tiến trình từ căn và cảnh cho đến cảm giác là đối tượng đã được tiếp nhận, ta tạm gọi là *thấy*. Sự thấy đó phải được tri nhận mới có thể phát biểu. Tri nhận đã rồi thấy hay thấy

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG https://tieulun.hopto.org

đã rồi tri nhận hay cả hai đồng thời ? Tri nhận đã rồi mới thấy: điều này cố nhiên là vô nghĩa, vì chưa thấy, làm thế nào có thể ý thức được hay phát biểu được rằng tôi đang thấy ?

Hoặc giả, thấy đã rồi mới tri nhận: điều này cũng phạm phải lỗi *trùng thành*. Khi đã ý thức được và đã phát biểu được rằng tôi đang thấy, thì tri nhận là thừa, không cần thiết. Mà nếu không tri nhận thì cũng không thể ý thức được và phát biểu được rằng tôi đang thấy. Giả định cả hai cùng xảy ra trong một lúc; điều này sẽ mất tính cách tương đãi giữa sự thấy và biết thấy (tri nhận). Nghĩa là, phải do có sự thấy mới có tri nhận, và do có tri nhận mới biết rằng tôi đang thấy. Cả hai nếu xảy ra đồng thời, ta không thể phân biệt được tri nhận và sự thấy. Như vậy, không có sự thấy cũng không có tri nhận về sự thấy. Nếu thế, làm thế nào có thể ý thức được rằng tôi đang thấy, hay phát biểu được rằng tôi đang thấy ?

Sự thấy và tri nhận, vì không thể phát biểu được, nhưng chứng lý hiển nhiên là tôi có cảm giác; không thể vì lý do không phát biểu được mà có thể từ chối được luôn cả cảm giác, cảm giác khó chịu hay thích ý ấy. Thừa nhận có cảm giác, tất nhiên hiện lượng vẫn là chứng lý có thẩm quyền. Vấn đề được đặt ra ở đây có một phạm vi rất rộng. Cảm giác được viện dẫn làm chứng lý hiện lượng, nó hình như không cần đến định luật nhân quả, mà là một thừa nhận mặc nhiên. Khi phát biểu, đối phương phải thừa nhận cũng một cách mặc nhiên, chứ không thể đặt nó vào định luật nhân quả. Dù vậy, đã phát biểu thì không thể mặc nhiên, do đó, cũng không thể bắt kẻ khác thừa nhận mặc nhiên được. Vả lại, dù là thừa nhận mặc nhiên, cũng vẫn là thừa nhận. Vấn đề nếu không diễn ra một cách hợp lý, làm thế nào để thừa nhận ? Như thế, không cần

https://tieulun.hopto.org

phải nói đến trường hợp phát biểu cho kẻ khác thấy để bắt nó thừa nhận mặc nhiên, mà ngay với chính tôi, khi tôi thừa nhận một điều, thì tôi cũng đã thừa nhận điều đó được diễn ra một cách hợp lý như thế nào đó. Nghĩa là, một điều dù chỉ được thừa nhận giữa tôi và tôi thôi, tôi cũng không thể bỏ đi định luật nhân quả để mà thừa nhận. Thuyết tánh Không không thể thừa nhận hay hiểu biết một cách hời hợt, mà nó đòi hỏi một sự thể nhập tận căn đề. Nó không những chỉ có giá trị trong luận thuyết, mà còn có giá trị cả về phương diện thể ngộ Niết bàn, tức Diệt đế. Mà Diệt đế có nghĩa là phủ định tận căn và triệt để.

Thêm nữa, cảm giác còn là chứng lý trong những thiết định các thể tài siêu hình. Đọc kinh Phạm Võng trong Trường Bộ kinh, ta sẽ thấy điều này. Sáu mươi hai kiến giải khác nhau về nguồn gốc và sự tồn tại của vũ trụ và con người đều lấy cảm giác làm chứng lý hiện lượng.

Nàgàrjuna không phân tích những tác động tâm lý trong cảm giác mà chỉ xét đến sự phát biểu. Cảm giác dù có uyên nguyên hay không uyên nguyên vẫn phải được phát biểu mới có thể trở thành chứng lý hiện lượng.

Cảm giác khi được phát biểu, tất nhiên nó phải được coi như một hiện thực. Hiện thực đó phát sinh từ đâu ? Như ta thấy, có bốn nguồn gốc phát sinh : từ chính nó, từ cái khác, từ cả hai và không từ một nguyên nhân nào cả. Trong trường hợp này, sự phát sinh của cảm giác liên hệ chặt chẽ với con người. Toàn thể của một con người do tổng hợp của năm yếu tố, tức ngũ uẩn mà ở đó, tâm pháp cũng như sắc pháp liên tỉ sinh diệt. Như thế, sát na mà Sắc Tâm bị kích thích đi qua để nhường chỗ cho sự chịu đựng kích thích của Sắc Tâm ở sát na sau. Trong sát na mà Sắc Tâm chịu đựng sự kích thích, Sắc

https://tieulun.hopto.org

Tâm không tự làm ra sự kích thích đó. Tương quan nhân quả giữa Sắc Tâm của sát na đi trước và Sắc Tâm của sát na tiếp theo nói lên rằng hiện thực cảm giác không phải sinh ra tự chính nó cũng không phải sinh ra từ cái khác. Tự đã không có khả tính về nguyên nhân phát sinh và tha cũng không có khả tính về nguyên nhân phát sinh, do đó, cả hai hợp lại vẫn không thể phát sinh vì bản thân của tự và tha đã thiếu mất khả tính như vậy. Hiện thực cũng không thể hiện hữu không có nguyên nhân nào cả. Trong bốn phương diện, ta không thấy có sự phát sinh của hiện thực. Như thế không thể thừa nhận là nó hiện hữu. Nó không hiện hữu, thì lấy gì để làm chứng lý hiện lượng ?

Cảm giác đã không thể phát biểu được rằng có hay không có, nhưng sự tiếp xúc giữa căn và cảnh thì sao ? Nếu thừa nhận sự tiếp xúc này tất phải thừa nhận tiến trình của tri giác. Nhà Trung quán sẽ đặt câu hỏi như sau : tiếp xúc được diễn ra có giả định rằng căn và cảnh là nhất thể hay dị thể ? Nhất thể thì không có sự tiếp xúc. Dị thể cũng không có tiếp xúc ; bởi vì căn và cảnh khi được coi như là dị thể, chúng không thể hòa hợp. Căn không thể đi đến với cảnh, và ngược lại. Thừa nhận hai dị thể biệt lập để rồi đi đến với nhau, thì căn hoạt dụng không cần đối tượng là cảnh mà vẫn khởi lên nhận thức. Vả lại, pháp không thể nói dị hay bất dị. Điều này như ta đã thấy trong chương trước.

Sự tiếp xúc của căn và cảnh không những không có mà căn cũng không có khả tính về chủ thể nhận thức, và cảnh cũng không có khả tính về đối tượng nhận thức. Căn chỉ có tác dụng như là chủ thể khi nào nó đứng trước đối tượng. Tác dụng ấy được diễn ra như thế nào ? Diễn ra trong quá khứ.

https://tieulun.hopto.org

trong hiện tại hay trong vị lai ? Khi căn chưa đứng trước đối tượng trần cảnh, bản chất của nó không phải là chủ thể. Do hiện hữu của đối tượng trần cảnh nó mới được gọi là chủ thể. Như vậy, trần cảnh là nhân và chủ thể căn thức là quả. Nếu căn và cảnh không đồng loại, không có tương quan nhân quả này. Mà chúng đồng loại thì làm sao lại phân biệt được Sắc và Tâm ? Vả lại, khi căn chưa đối diện với cảnh, lúc đó bản chất của nó không phải là nhận thức. Bản chất của nó đã không phải là nhận thức thì về sau làm thế nào nó có thể tiếp nhận trần cảnh ?

Về đối tượng trần cảnh, một bài tụng trong chương I của Trung luận đã nói rõ rằng pháp đã không thể sinh ra, làm thế nào gọi là đối tượng.

Trong Bách luận, lập luận của Đề bà, người thừa kế Long Thụ, được diễn ra ba đoạn như sau :

1/ Dùng thí dụ về đối tượng trần cảnh cụ thể là một chiếc bình để phủ định khả tính về đối tượng của nó. Toàn thể một chiếc bình không phải chỉ là Sắc, mà là tổng hợp của năm trần cảnh tương ứng với năm căn. Nếu không đủ năm trần cảnh này, chiếc bình sẽ không thể hiện hữu như một toàn thể. Trong năm trần cảnh này, Deva lấy Sắc, là đối tượng của mắt thấy, để lập luận. Khi mắt thấy Sắc tất nhiên không thể thấy luôn cả bốn trần cảnh kia. Như thế, nhận thức không bao giờ đạt đến toàn thể của đối tượng. Một hiện thực tất nhiên là hiện hữu trong toàn thể của nó. Mà toàn thể ấy không bao giờ hiện hữu như một đối tượng. Đây là lập luận thứ nhất về trần cảnh không có khả tính về đối tượng.

2/ Trong trường hợp trên, toàn thể của chiếc bình không được tiếp nhận, mà chỉ có Sắc. Nhưng toàn thể hiện hữu của Sắc trải ra ba chiều không gian. Thấy được phần này thì

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

không thể thấy được các phần kia. Như thế, toàn thể Sắc cũng không có khả tính về đối tượng.

3/ Sau hết là cực vi. Cực vi là yếu tố nhỏ nhất, nhỏ không thể chẻ ra làm hai được nữa, của tổ hợp Sắc. Tổ hợp Sắc, mà toàn thể của nó không có khả tính và đối tượng, thì yếu tố của nó lại có khả tính đó; vì cực vi không có trường độ, nên không thể nói thấy phần này mà không thể thấy được phần kia. Lập luận của Deva trong trường hợp cực vi này ta cũng có thể thấy ở luận Trí độ của Long Thọ, ở các tác phẩm của Đại thừa Duy thức như *Nhị thập luận* của Thế Thân, *Thành Duy thức* của Hộ Pháp, *Quán Sở Duyên duyên* của Trần Na. Chúng ta sẽ chỉ nói vắn tắt theo Deva; vấn đề nên để dành lại cho trình bày về Duy thức sẽ đầy đủ hơn.

Cực vi có chiều kích hay không ? Nếu cực vi có chiều kích, khi tụ hợp để trở thành thô sắc, tất nhiên có những điểm tiếp xúc, những điểm nhỏ hơn cực vi. Cực vi mà còn có những gì nhỏ hơn thì cực vi không phải là yếu tố nhỏ nhất. Trái lại, cực vi mà không có chiều kích thì bản chất của nó sẽ không phải là chướng ngại. Nhưng, bản chất của thô sắc là chướng ngại, mà bản chất cực vi lại không chướng ngại, làm thế nào các cực vi tụ hợp để trở thành thô sắc ?

Hiện lượng đã không thể thừa nhận được rằng nó thực hữu, chứng lý viện dẫn từ nó sẽ không có giá trị.

Từ chối hiện lượng tức là từ chối luôn cả thí dụ lượng, vì như ta đã biết, chứng lý của thí dụ lượng được lấy từ hiện lượng.

Đúng lý ra, cứ như cái nhìn của một nhà Trung quán, hình thức thí dụ không thể có được. Thí dụ là lấy điều đang thấy để chứng minh cái không thể thấy. Như lấy dòng

https://tieulun.hopto.org

sông chảy để thí dụ cho dòng vận chuyển của tâm thức. Thí dụ như thế là thừa nhận dòng tâm thức và dòng sông tương tự. Nó chỉ có giá trị rất ước lệ. Bởi vì, ta đã không biết dòng tâm thức ấy như thế nào, nay lấy dòng sông để thí dụ, thì ta không có cách gì để quyết đoán thí dụ đó đúng hay sai, ngoài sự suy luận ra. Một khi ta đã thấy tỏ được dòng tâm thức, bấy giờ ta có thể biết nó có tương tự với dòng sông hay không, nhưng bấy giờ thì thí dụ lại không cần thiết.

Thanh Mục khi chú thích Trung luận, chương về «nghiệp» cũng nói như vậy. Trung quán nói, nghiệp như huyễn như hóa. Đối phương đặt ra câu hỏi để xác định có nghiệp tồn tại, và thí dụ nó tồn tại như năng lực tồn tại từ hạt giống đến hạt lúa. Thanh Mục chú thích về lời phi bác của Long Thụ rằng, hạt lúa là vật hữu hình, có thể dụng chạm đến được, mà về lẽ tương tục, nghĩa là sự tiếp nối tồn tại của năng lực tác động từ hạt giống đến hạt lúa, ta còn không thể thấy, do đó không thể quyết định về tính cách tồn tại của năng lực đó, huống chi tâm và nghiệp vô hình, không thể thấy, không thể sờ mó được, làm thế nào để quả quyết tính cách tồn tại của nó như là của hạt giống và hạt lúa ?

Ngay ở luận Đại tì bà sa của Hữu bộ, ta cũng thấy họ nói rằng thí dụ không thể hoàn toàn chính xác. Vật thí dụ và vật được thí dụ không hoàn toàn giống nhau. Khi thí dụ, chỉ lấy một phần thôi. Chẳng hạn, thí dụ Phật như Sư tử vương, không có nghĩa là Phật với Sư tử vương hoàn toàn giống nhau, nhưng lấy chỗ đặc thắng. Phật là chủ tể trong loài người cũng như Sư tử vương là chủ tể trong các loài thú. Như thế, thí dụ lượng chưa hẳn là một chứng lý có thẩm quyền.

Về điểm này mà nhìn theo Trung quán là rõ nhất. Trung

TỔNG TẬP DỊCH THUẬT HUÂN NHÓ
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

quán phủ định hiện thực của chủ thể, đối tượng và tác dụng của chúng. Thí dụ có thể được viện dẫn từ chứng lý hiện lượng để bắt buộc Trung quán cứu xét lại mệnh đề phát biểu của mình đi, đó là đưa ra vấn đề lửa và nhiên liệu để chứng minh. Tương quan giữa lửa và nhiên liệu đã được trình bày đầy đủ trong chương trước, ở đây ta khỏi nói thêm nhiều.

Lấy đống lửa đang cháy để làm thí dụ. Nhưng mệnh đề phát biểu về điều đó chứa đựng không biết bao nhiêu là mâu thuẫn nội bộ. Một câu nói đơn giản : « ngọn lửa đang cháy », dưới cái nhìn của thuyết tánh Không, cũng không thể tránh khỏi những mâu thuẫn nội bộ. Nghĩa là câu nói ấy không có giá trị, không thể lấy đó làm chứng lý được.

Trung quán không phải chỉ phủ định ở hình thức ngôn ngữ mà thôi, mà còn phủ định cả đường lối của suy tư nữa. Điều này thì như đã nói ở trên.

Hóa ra, không những ta chỉ mới mở miệng đã là sai mà chỉ mới móng tâm thôi, không biết bao nhiêu là sai lầm đã khởi theo.

Về Chí-giáo lượng, nó chỉ có giá trị như một chứng lý có thẩm quyền đối với những người cùng theo tín điều như nhau. Đối với những người khác tôn giáo, khác tín điều, tự nhiên nó không có hiệu lực. Lời của Phật chỉ để cho Phật tử tin mà thôi.

Về tỉ lượng, một khi hiện lượng và thí dụ lượng đều không có thẩm quyền, thì nó không thể dựa vào đâu lấy chứng lý để chứng minh cho suy luận của mình. Nói một cách đơn giản, chỉ cần từ chối hiện lượng, thì tất cả những lượng khác cũng bị từ chối.

Dù vậy, tỉ lượng có một chiều ngang rất rộng, đó là nền tảng nhân quả. Nhân quả nếu bị từ chối, bấy giờ tỉ lượng mới

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

hoàn toàn vô hiệu.

2. *Phê bình nhân quả.*

Ta đã thấy không một suy tư, phát biểu hay suy luận nào mà tránh khỏi định luật nhân quả. Trong đoạn này trình bày của chúng tôi sẽ hoàn toàn y cứ vào chương XX của Trung luận, chương nói về nhân quả.

Nhân quả được khái niệm qua tiến trình sinh hóa của vạn hữu, tiến trình này xảy ra tương tục và tương tợ, nghĩa là tiếp nối và lặp lại. Deva, khi phê bình về nhân quả trong Bách luận, chia làm hai trường hợp : trong nhân đã có quả và trong nhân không có quả. Đó là những trường hợp nhân và quả tiếp nối nhau hay đồng thời. Trung luận đề cập đến mười trường hợp, bao gồm tất cả những chủ thuyết về tương quan nhân quả.

Chương «Nhân quả» của Trung luận gồm 24 bài tụng. 11 bài tụng đầu phê bình về 10 chủ thuyết nhân quả. 13 bài tụng còn lại, tái xét để phê bình, cũng qua 10 trường hợp khác nữa. Như thế, tổng quát, vấn đề tương quan nhân quả được nhìn, ở Trung luận, qua 20 trường hợp tất cả.

(a). *Phê bình 10 chủ thuyết về nhân quả.*

*Chủ thuyết 1 và 2 :* Trong nhân đã có quả và không có quả.

Bài tụng 1 : *«Nếu quả đã có trong nhân, và do nhân duyên hòa hiệp mà nó được sinh ra, thì trong hòa hợp đã có sẵn, làm thế nào gọi là nó sinh ra.»* Đại ý bài tụng này nói, chủ trương trong nhân đã có quả, chủ trương này mắc phải lỗi *trùng sinh*, vì đã có, nghĩa là đã sinh, nay lại sinh thêm một lần nữa. Theo Thích Cát Tạng, người sáng lập Tam luận tông của Trung hoa, trong *Trung quán luận sớ*, đây là chủ trương của học phái Saṃkhya và Thượng tọa bộ.

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Bài tụng 2: *"Quả do các duyên mà sinh, nhưng nếu trong các duyên này mà không có quả, làm thế nào nói các duyên hòa hiệp sinh quả?* Cũng theo Cát Tạng, đây là chủ trương của học phái Vaiśeśika và Đại chúng bộ. Và Cát Tạng giải thích bài tụng này như sau: "Trong nhân không có quả, cái không đó nào khác với cái không của bầu trời, của lông rùa sừng thỏ. Hư không và lông rùa sừng thỏ, dù duyên có hợp lại vẫn không có sự sinh ra. Quả cũng thế. Đặc tính của quả là khả hữu về sự phát sinh. Hư không không có tính chất này; nó là khả hữu về không có. Quả thì không thể không có. Nếu cả hai, hư không và quả, đều có đặc tính như nhau, là không có sự sinh khởi; như thế, hư không không sinh mà quả sinh, thì cũng có thể nói ngược lại là hư không có sinh ra mà quả thì không có sinh ra.

Bài tụng 3: *"Nếu ở các duyên hòa hiệp mà đã có quả, thì trong các duyên hòa hiệp đó lý ra phải dử cả năm trần cảnh. Thực sự, ta không thể thấy được như vậy"*. Bài tụng này lặp lại phê bình về chủ trương trong nhân đã có quả. Toàn thể một hiện thực, nghĩa là quả, dù cả năm khả tính về đối tượng của năm căn. Đó là hình thức hiện hữu của một toàn thể hiện thực. Trong các duyên hòa hiệp, tất nhiên ta không thể tìm thấy năm khả tính này: như hình sắc là khả tính về đối tượng của mắt thấy. Do đó, quả không thể nói là đã có trong nhân, vì ở đây ta không thể tìm thấy toàn thể hiện thực của nó. Mà dù nếu nó không hiện hữu với thực sắc, nhưng bằng phi sắc ở nhân, thì ít ra ta cũng có thể ý thức được phi sắc đó. Điều này không thể xảy ra. Tóm lại, bất cứ bằng cách nào, quả cũng không có sẵn trong nhân.

Bài tụng thứ 4: *"Nếu quả không có trong các duyên hòa hiệp, thì chẳng khác nào quả có thể sinh ra từ những*

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

*cái không phải là nhân duyên của chính nó*». Nghĩa là, trong trường hợp này, người ta có thể tìm thấy lửa xuất hiện từ nước đá chứ không phải từ nhiên liệu.

*Chủ thuyết 3* : Nhân làm ra quả rồi biến mất. Nhân làm ra quả nên không phải là trong nhân không có quả. Khi đã làm ra quả, nhân biết mất, do đó không phải trong nhân nhất định phải có quả. Cát Tạng nói, *Thành Thật luận* chủ trương rằng nhân thuộc hữu vi nên có hai tính chất : tính diệt và chuyển biến. Do tính diệt, nên khi quả đã đủ điều kiện để phát sinh thì nhân tính diệt đi. Tính chất của pháp hữu vi còn là chuyển biến, do đó khi nhân tính diệt đi, nó chuyển biến thành quả. Đại chúng bộ cũng có thêm chủ trương này.

Bài tụng 5 : « *Nếu nhân đưa đến quả, làm xong vai trò của nó rồi biết mất, như thế sẽ có hai nhân thể, một là tác nhân và một nữa là diệt nhân* ».

Nhân biến mất có nghĩa là nó đã đi vào quá khứ. Quả hiện ra, quả ở hiện tại. Nhân mà chuyển biến thành quả, nhân và quả phải cùng ở hiện tại. Như vậy, có hai nhân thể, một nhân thể đã biến mất để nhường chỗ cho quả hiện ra (diệt nhân) và một nhân thể nữa đang chuyển biến thành quả (tác nhân). Một sự vật mà cùng lúc có hai thể tính, điều này không thể chấp nhận được.

*Chủ thuyết 4* : Nhân biến mất trước khi làm ra quả. Chủ thuyết của Thượng tọa bộ và A-tì-đàm. Trường hợp trên, quả đã hiện ra, bấy giờ nhân mới diệt, do đó mắc phải thừa nhận có hai nhân thể. Trường hợp ấy cũng có thể gọi là nhân quả gặp nhau. Trường hợp thứ tư này ta có thể gọi là nhân quả không gặp nhau, nghĩa là nhân đã biến mất rồi quả mới hiện ra.

Bài tụng 6 . « *Nếu nhân không gặp quả, nó làm xong*

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

*vai trò rồi biến mất, bấy giờ quả mới hiện ra ; như thế quả ấy không có nhân»*. Nhân đã biến mất tức nhân ấy không có tác dụng hiện tại. Như vậy, khi quả khởi lên ở hiện tại, do tác dụng nào mà nó khởi lên ? Chủ trương này đã mắc phải lỗi là có quả mà không có nhân.

*Chủ thuyết 5* : Nhân quả nhất thời. Hữu bộ chủ trương trong một sát na hiện tại đủ cả ba hình thức sinh diệt là sinh, trụ và diệt. Chủ trương này có thể như tránh khỏi mâu thuẫn của hai trường hợp trên. Vì sinh diệt đồng thời, do đó nhân diệt và quả sinh cùng xảy ra trong một thời gian của sát na hiện tại.

Bài tụng 7 : *«Nếu khi chúng duyên hòa hiệp tức thì, ngay lúc đó, quả hiện ra, như vậy năng sinh và sở sinh cùng có một lúc.»* Thanh Mục giải thích, năng sinh thí dụ như cha và sở sinh thí dụ như con; cả hai không thể sinh ra một lần. Cát Tạng giải thích rõ hơn về điểm này. Cứ như đạo lý tương sinh thì năng sinh được coi như là có và sở sinh được coi như là không có. Bởi vì, cái được sinh ra có nghĩa là trước tiên nó chưa có. Mà nói rằng, cả năng sinh và sở sinh đồng thời, đồng thời thì nếu có tất phải có cả hai, không có thì không có cả hai. Có và không không thể cùng thời. Như vậy, nếu thừa nhận cả hai cùng có cả, điều này chỉ có ý nghĩa đối với năng sinh; chứ cái sở sinh thì ý nghĩa của nó là không có. Do đó, thừa nhận cùng thời có thì chỉ có giá trị với năng sinh mà vô nghĩa đối với sở sinh. Ngược lại, thừa nhận cả hai đồng thời không, như thế chỉ có ý nghĩa đối với sở sinh và vô nghĩa đối với năng sinh.

Thêm nữa, cái danh là chỉ vào cái sự. Do sự mà đặt thành danh. Sự đã có ba là sinh, trụ và diệt, như thế thời tính cũng phải có ba. Nếu nhất thời, thì sinh, trụ và diệt

https://tieulun.hopto.org

chỉ là một. Tiến trình sinh diệt chỉ có một, tiến trình đó không thể diễn ra. Cái đã sinh ra nhưng chưa biến mất. nó là hiện tại chứ không thể gọi nó là quá khứ. Khi nó đã biến mất, bấy giờ nó là quá khứ chứ không thể là hiện tại nữa. Sinh diệt đã không thể nhất thời hiện tại, thì tương quan sinh diệt của nhân và quả cùng thể gọi là nhất thời được.

*Chủ thuyết 6* : Nhân quả trước và sau. Trong tiến trình nhân quả, bốn trường hợp đầu. nhân đi trước và quả đi sau. Trường hợp trên đây, nhân quả đồng thời. Trường hợp này, trong tiến trình nhân quả đó, nhân đi sau và quả đi trước.

Ta thấy, trong Tứ diệu đế, Diệt đế đi trước và Đạo đế đi sau. Như thế, quả Niết bàn là một hiện thực đã có, nhưng do nhân tu Đạo đế mà chứng ngộ. Hoặc như kinh nói chúng sinh đã đó sẵn Phật tính. do nhân tu tập mà thể hiện Phật tính đó. Như thế, phải chăng chính Phật đã thừa nhận quả có trước và nhân theo sau ? Phật pháp chỉ có giá trị như phương thức trị liệu. không thể rút ra từ chân lý nhất định của nhân quả.

Bài tụng 8 : « *Nếu quả đã có sẵn, sau do các duyên hòa hiệp mà hiện ra. Như thế, tức quả ấy không có nhân, nó ở ngoài các điều kiện nhân duyên.* » Hiện thực này khởi lên do những điều kiện nào đó, những điều kiện này là nhân duyên và hiện thực ấy là quả. Hay nói ngược lại, những điều kiện này hòa hiệp lại làm sinh ra một kết quả và do đó chúng được gọi là nhân duyên. Với mối tương quan nhân quả ấy, không thể nói là quả đã có trước hay nói quả đi trước nhân.

*Chủ thuyết 7* : Nhân biến diệt. Nhân khi biến thành quả. chính là lúc nó diệt. Nói vắn tắt, với chủ trương này, biến tức diệt. Ta để ý chữ *tức*, nó chỉ cho hai khía cạnh tác dụng tức thời của một tự thể. Như thế, nhân biến thành quả

https://tieulun.hopto.org

*tức* là nhân diệt và nhân diệt *tức* là nhân biến thành quả.

Bài tụng 9 : « *Nếu nhân biến thành quả tức là nhân đi đến với quả. Như thế nhân đã sinh ra từ trước nay lại sinh thêm một lần nữa* ». Nhân tức biến thành quả thì nhân thể không diệt, do đó nhân đi đến với quả, nghĩa là đến tiếp xúc với quả. Biến chỉ là sự thay đổi chứ không phải là mất hẳn. Như thế, khi nhân biến thành quả, quả ấy cũng chỉ là nhân thể. Một nhân thể đã được sinh ra trước khi trở thành quả, đến khi nó trở thành quả, mà thực sự quả đó cũng là một nhân thể, như thế nhân thể lại được sinh ra thêm một lần nữa. Điều này phạm phải lỗi *trùng sinh*.

Về ý nghĩa biến diệt, Thanh Mục giải thích như sau. Trước hết là ý nghĩa tức biến. Đã gọi là biến thì không thể gọi là *tức*. Đã gọi là *tức* thì không thể gọi là biến. Ta thí dụ, mồm *tức* là miệng, như vậy mồm chính là miệng chứ không phải cái này biến thành cái kia. Sau đó, đã biến thì không thể gọi là diệt ; đã diệt thì không thể gọi là biến. Nhân không hoàn toàn biến mất, mà chỉ có danh tự biến mất, như đất bùn khi biến thành đồ sứ, chỉ có danh tự biến mất chứ thể tính của đất bùn không biến mất ; ý nghĩa biến diệt như thế có hợp lý không ? Thanh Mục giải thích. Nếu trước tiên đất bùn biến mất rồi đồ sứ hiện ra thì không thể gọi là biến. Bởi vì danh là trỏ vào sự, nay danh biến mất tất nhiên sự cũng đã biến mất. Thêm nữa, nếu thể tính của đất bùn bất biến, chỉ có tên gọi là biến, thế thì danh đó tự hữu, không do thể mà có.

Giải thích trên của Thanh Mục tương tự với lập luận của Deva trong *Bách luận* nói về trường hợp quả đã có sẵn trong nhân. Deva nói, sự vật hiện hữu dưới năm sắc thái hay năm khía cạnh (không phải năm uẩn cảnh như trên !) là hình thể

https://tieulun.hopto.org

thời gian, năng lực, sở tri và danh. Sự sai biệt năm sắc thái hiện hữu này giữa nhân và quả đã chứng tỏ rằng khi quả hiện ra thì nhân đã biến mất. Hình thể của nhân khác với quả. Thời gian xuất hiện của nhân cũng khác với quả. Năng lực của chúng cũng vậy. Tri nhận về nhân cũng khác với tri nhận về quả. Và sau hết, chúng không có cùng một tên gọi.

Chủ điểm trong các giải thích trên là không thừa nhận rằng thể đồng nhất mà tướng thì dị biệt, do đó không thể nói thể bất biến nhưng tướng và dụng biến diệt. Tướng và dụng là những biểu lộ cho thể tính, nên chúng phải tương ứng với thể tính. Như vậy, khi ta thấy tướng và dụng sai biệt trong những vị trí khác nhau, ấy là vì trong những vị trí đó thể tính cũng đã thay đổi sai biệt. Nếu tướng và dụng biến đổi mà thể tính không biến đổi thì thể tính cùng với tướng và dụng là những dị thể biệt lập. Thừa nhận hiện hữu của những dị thể biệt lập có nghĩa là thừa nhận thể tính sai biệt của chúng. Bởi vì, một hiện thực chỉ có thể hiện hữu bằng thể tính của nó. Với điều này, thể, tướng và dụng mà sai biệt thì bấy giờ tất cả đều là thể tính cả, và rồi thể tính ấy được biểu lộ như thế nào, nếu không được biểu lộ bằng tướng và dụng ? Thừa nhận thể tính bất biến mà tướng và dụng thì có biến đổi là điều không thể. Như vậy, trong trường hợp tương quan nhân quả, nếu nói nhân sinh quả, nhân biến thì không phải là diệt, diệt thì thể gọi là biến.

*Chủ thuyết 8* : nhân diệt và không biến. Trường hợp trên nói nhân khi diệt tức biến, sự mâu thuẫn bất thành như ta đã thấy. Tiến thêm bước nữa, ở đây giả định rằng nhân diệt nhưng bất biến.

Bài tụng 10 : *«Nhân đã diệt mất thì làm thế nào nó có thể sinh ra quả ? Lại nữa, nếu nhân không biến mất nơi*

https://tieulun.hopto.org

*quả, thì làm thế nào gọi là nhân sinh quả ?»*

Ý nghĩa bất thành của trường hợp này đã có ở trong đoạn trên, về lẽ tức biến thì không thể diệt, diệt thì không thể tức biến. Trường hợp này chỉ là lật ngược chủ trương lại: diệt và không biến đổi. Như thế có nghĩa là nhân mất hẳn. Mất hẳn thì không có gì làm nhân cho quả. Nếu nói thêm, nhân diệt đi để nhường chỗ cho quả chưng vì tính cách tương tục nên nhân không phải là mất hẳn. Tương tục không mất hẳn, như thế muốn nói rằng nhân tồn tại ở nơi quả. Trong một thời hiện tại, hiện thực chỉ hiện hữu với một thể tính, hoặc chỉ hiện hữu như là nhân thể hay quả thể. Ở đây, cho rằng nhân tồn tại ở quả, nếu thừa nhận quả thể thì không có nhân thể, rồi thì lấy gì làm nhân cho quả ? hay nếu chỉ thừa nhận nhân thể ở đó, thì nhân ấy lại không có quả.

*Chủ thuyết 9 và 10*: phổ biến và không phổ biến. Đây cũng là trường hợp khác của chủ trương trong nhân đã có quả và không có quả, nhưng dựa trên tính cách phổ biến. Ý nói, toàn thể nhân là quả, như hình thực bên ngoài và ảnh trong gương.

Bài tụng 11 : *«Nếu khắp trong nhân đều có quả, thì lại sinh ra quả nào nữa ? Nhân thấy quả hay không thấy quả, cả hai trường hợp, nhân không sinh ra quả.»*

Tất cả mười trường hợp nhân quả trên đây là những phát biểu khác nhau bởi những kinh nghiệm sai biệt về nhân quả. Như nhân quả trong trường hợp hoa sen khác với trường hợp lúa và cây lúa. Chính do những kinh nghiệm sai biệt đó đã gợi lên những ý niệm hoặc nhân quả đồng thời, hoặc nhân quả dị thời, vân vân.

https://tieulun.hopto.org

Mười trường hợp trên được trình bày theo nhân quả được thiết lập bởi kinh nghiệm. Phê bình nhắm vào sự thiết lập đó. Mười trường hợp sau đây, gồm dưới năm song quan luận, sẽ có thể được coi như phương thức phê bình tổng quát của Trung luận mà ta thường gặp, nay được áp dụng vào phê bình nhân quả.

*b). Năm song quan luận*

1. *Hiệp và bất hiệp.—*

Bài tụng 12 : « *Nếu trong nhân quá khứ mà có quả quá khứ, quả vị lai, quả hiện tại, như thế chúng không bao giờ hiệp* ».

Bài tụng 13 : « *Nếu trong nhân vị lai mà có quả vị lai, quả hiện tại, quả quá khứ, như thế chúng không bao giờ hiệp* ».

Bài tụng 14 : « *Nếu trong nhân hiện tại mà có quả hiện tại, quả vị lai, quả quá khứ, như thế chúng không bao hiệp* ».

Bài tụng 15 : « *Nếu không hiệp, nhân làm sao có thể sinh quả ? Nếu có hiệp, nhân làm sao sinh quả ?* »

Hiệp có nghĩa là phù hiệp và phối hiệp. Nhân và quả là hai dị thể thì không thể hiệp. Mà chúng đã là nhất thể thì cũng không có hiệp. Nhân và quả không hiệp nhau, như cát trắng và cơm trắng, không thể tương sinh. Chúng hiệp nhau, như vậy trong nhân đã có quả, cũng không thể gọi là tương sinh.

2. *Không và bất không.—*

Bài tụng 16 : « *Nếu nhân trống rỗng không có quả, nhân làm sao sinh được quả ? Nếu nhân không trống rỗng, nhân làm sao sinh được quả ?* »

Bài tụng 17 : «*Quả không trống rỗng thì không thể*

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

*sinh, quả không trống rỗng thì không diệt; vì quả không trống rỗng thì không diệt. Vì quả không trống rỗng nên bất sinh bất diệt.»*

Bài tụng 18: «*Quả trống rỗng cho nên bất sinh. Quả trống rỗng cho nên bất diệt. Vì quả trống rỗng, do đó bất sinh bất diệt.*»

Không hay sự trống rỗng chỉ cho không có yếu tính quyết định. «Nhân trống rỗng không có quả» nghĩa là ở nhân không chứa dựng yếu tính quyết định nào của quả, không chỉ định một quả thể nào cả, vậy quả hiện thực bấy giờ không được chứa dựng trong nhân. Do đó không thể nói nhân ấy sinh ra quả. Và ngược lại, "nhân không trống rỗng" nghĩa là nhân đã có yếu tính quyết định của quả, như thế nhân đã có sẵn quả. Do đó cũng không thể nói nhân sinh ra quả.

Cũng tương tự như thế, một hiện thực nếu «không phải trống rỗng» (Bất không) tức là đã có yếu tính quyết định. Có yếu tính quyết định tức là tự hữu. Tự hữu thì không do duyên sinh. Và ngược lại, nếu "hiện thực trống rỗng» (không) tức là quyết định không có. Quyết định không có thì hiện thực ấy bất sinh bất diệt. Pháp bất sinh bất diệt thì không bị chi phối bởi luật nhân quả. Do đó nhân cũng không thể sinh ra quả.

3. *Nhất và dị* .—

Bài tụng 19: «*Nhân quả mà là nhất thể; điều này không đúng. Nhân quả mà là dị thể; điều này cũng không đúng.*»

Bài tụng 20: "*Nếu nhân quả mà là nhất thể, thì năng sinh và sở sinh là một. Nếu nhân quả mà là dị thể, nhân sẽ không khác với phi nhân.*»

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

Cát trắng là phi nhân đối với cơm.

*4. Tánh và vô tánh .—*

Bài tụng 21 : *«Nếu quả quyết định có thể tính thì nhân sẽ sinh ra cái gì ? Nếu quả quyết định không có thể tính thì nhân sẽ sinh ra cái gì ?*

Bài tụng 22 : *«Nếu quả quyết định là vô tánh, nhân sẽ sinh ra cái gì ? Nếu nhân không sinh ra quả thì không có nhân tướng. Nếu không có nhân tướng thì tương quan với cái gì mà gọi là quả !»*

*5. Tổng kết : duyên hiệp và bất hiệp.—*

Bài tụng 23 : *«Nếu do các nhân duyên hòa hiệp, mà có hòa hiệp pháp, thì, tự nó, hòa hiệp thì không có nhân thể. Nhân thể đã không, làm thế nào sinh quả ?»*

Nhân do nhân duyên hòa hiệp mà có, cho nên nó không có thể tính.

Bài tụng 24 : *«Do đó, quả không sinh ra từ sự hiệp hay không hiệp của các duyên; (như thế quả không có), thì pháp hòa hiệp (nhân) sẽ hiện hữu ở đâu ? (Nếu hiện hữu của nhân không phải là tương quan với quả ? )*

## CHƯƠNG IV

### *Tánh không và Dịch hóa Pháp*

Tánh Không không phải là một định nghĩa về thực tại, mặc dù trong đó như có hàm ngụ ý nghĩa bản tánh của Thực tại là Không. Thực tại tuyệt đối không thể định nghĩa, mà điều cần thiết là phải nhận thấy rõ những uẩn khúc của ngôn ngữ và vai trò của nó. Điều này thì như ta đã thấy. Tuy nhiên, trong đó, ta cũng nên để ý đến tính chất uẩn khúc và

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

hàm hồ vô cùng của ngôn ngữ. Những chứng lý của ngôn ngữ nếu được phê bình một cách triệt để dưới ánh sáng của thuyết tánh Không đã chứa đựng không biết bao nhiêu là mâu thuẫn nội bộ. Điều này cho ta thấy đà đi của ngôn ngữ thường vượt ra ngoài sự thể mà nó diễn đạt một cách dễ dàng và quá trớn, mặc dù ngay cả sự thể của tri thức thường nghiệm. Đó là trò chơi leo thang của ngôn ngữ. Trước tiên, ta biết rằng ngôn ngữ không phải chỉ để gọi tên một sự thể không thôi, mà vai trò của nó còn là qui định bản chất hiện hữu của cái được gọi tên nữa. Như thế, gọi tên một sự thể chính là qui định bản chất hiện hữu của sự thể đó trong cách gọi. Chính do để ý vào tính cách qui định này mà chúng ta có thể nhận ra đà đi quá trớn của ngôn ngữ. Chẳng hạn, với thuyết tánh Không, ta chỉ có thể qui định mà không bóp méo sự thể hiện hữu bằng cách đi theo con đường giữa. Ta không thể qui định bản chất của hiện thực như là thường, vì nếu nó thường thì không có sinh diệt, không có sinh diệt thì nó không hiện hữu; trái lại, ta cũng không thể qui định như là đoạn diệt, đoạn diệt thì không có sinh diệt, và như vậy, nó cũng không hiện hữu. Qui định hoặc thường hoặc đoạn như thế đã trái ngược với bản chất của hiện hữu. Ở đây, ta dễ dàng đi đến kết luận là bản chất ấy không phải đoạn cũng không phải thường. Tuy nhiên, không phải đoạn cũng chính là thường, và không phải thường lại chính là đoạn; cả hai chỉ khác nhau trong cách gọi mà thôi. Nói khác đi, khi ta thấy có mâu thuẫn nội bộ trong tính cách qui định bản chất hiện hữu như là thường, ta nói nó không phải là thường, như thế tức là đoạn, và đoạn cũng không thể đúng, ta phủ định là không thể đoạn. Đến đây, hoặc giả ta không quay lại tính cách thường, nhưng có thể tìm ra một tên gọi khác, thì tên gọi ấy cũng

https://tieulun.hopto.org

chỉ khác đi trong cách gọi mà thôi; chúng vẫn chạy quanh trên một vòng tròn lẩn thẩn. Trong những trường hợp như thế, không những người nghe đã bị đánh lừa mà chính người nói cũng đã tự đánh lừa qua cuộc chạy đua của ngôn ngữ.

Ngay chính trong trường hợp của thuyết tánh Không cũng thế, tánh Không có thể đã là nạn nhân của đà quá trớn này của ngôn ngữ. Bởi vì, khi nghe nhà Trung quán đưa tất cả mọi hiện thực vào tánh Không để phê bình, ta có thể dễ dàng đi đến kết luận rằng bản chất hiện thực là Không. Nói khác đi, ta hiểu rằng hiện thực được qui định, hay đúng hơn là được định nghĩa, bằng tánh Không. Hiểu như thế, không những ta đã làm cho tư tưởng của mình trở nên nghèo đói, mà còn chận đứng luôn cả con đường tiến về Tuyệt đối, tức là cảnh giới tự chứng của Phật đà. Bởi vị ta đã đóng khung lại kết luận cho nhận thức với cảm tưởng rằng mình đã nắm được trọn vẹn thực tại trong tay, trong khi bản thân của nó đang xa vời biền biệt, và cái còn lại trong tay ta chỉ là xác chết của nó. Điều này chính như Long Thụ đã nói, Phật thuyết về pháp Không chỉ là phương tiện đối trị. Nếu pháp Không đó là một định nghĩa về chân tánh của thực tại thì nhất định Phật đã không nói ra. Như thế, điều cần thiết là phải hiểu rõ nhị đế, tục đế và chân đế, là những diệu dụng của phương tiện và trí tuệ. Long thụ viết trong Trung luận rằng Phật thuyết Pháp bằng phương thức nhị đế. Nếu không hiểu rõ tục đế thì không thể hiểu được chân đế, Không hiểu được chân đế thì không thể hiểu được Phật pháp. Trên phương diện luận lý này ta có thể nói, hiểu rõ tục đế chính là hiểu rõ những đặc tính của ngôn ngữ, hiểu thấu đáo những uẩn khúc và hàm hồ của nó, hiểu cả giới hạn và trò của nó.

Đặc tính của ngôn ngữ chỉ có thể được sáng tỏ bằng phê

https://tieulun.hopto.org

bình theo thuyết Tánh Không. Những phê bình này được điển hình một cách tổng quát trong chương "quán nhân quả" của Trung luận ; và tương quan giữa chứng lý của ngôn ngữ với thực tại cũng đã được điển hình một cách tổng quát trong chương quán "Nhiên khả nhiên», nói về thí dụ lửa và nhiên liệu, của Trung luận.

Tính cách phê bình của thuyết tánh Không bao gồm cả hai mặt : phá hủy và kiến thiết, nghĩa là dọn sạch những chướng ngại trên con đường giữa. Con đường giữa khi đã được dọn sạch quang đãng rồi, bấy giờ làm thế nào để bước vào ? Luận Trí độ của Long Thụ nói, định lý vô thường là cánh cửa đầu tiên để bước vào tánh Không. Ở đây, chúng ta hiểu vô thường trên một phạm vi bao quát, dù vậy, chúng ta vẫn sẽ không đánh mất nguyên nghĩa của nó như một định lý được nhận thức bằng trí thức thường nghiệm.

Bản chất của ngôn ngữ là tĩnh chỉ. Sự thể của tên gọi có thể biến diệt liên lĩ, nhưng tên gọi của sự thể thì bất biến. Với bản chất đó mà lý tính hiện hữu của sự thể ấy được phát biểu. Mặc dù tên gọi của sự thể là sự phát biểu về sự thể ấy, nhưng nó thường bị cô lập với sự thể mà nó gọi tên. Do đó, khi đặt ngôn ngữ vào tương quan với thực tại, sự phát biểu của ngôn ngữ khó tránh khỏi những mâu thuẫn. Bao lâu ngôn ngữ còn bị cô lập với thực tại, thì lúc ấy phê bình của thuyết tánh Không chỉ có giá trị phá hủy chứ không thể có giá trị kiến thiết. Nghĩa là tánh Không chưa được thể ngộ một cách viên mãn. Như thế, cần thiết là phải mang lại cho ngôn ngữ một nội dung, dù có thể chỉ là giả định (phương tiện!). Bản chất của ngôn ngữ là tĩnh chỉ mà mang Thực tại sinh động đóng khung vào đó, thì thực tại ấy sẽ chỉ là một xác chết. Mang lại cho ngôn ngữ một nội dung, nghĩa là ta sẽ

https://tieulun.hopto.org

nhìn nó qua tính chất động. Động là diệu dụng của phương tiện. Với diệu dụng đó, ngôn ngữ sẽ không bóp méo thực tại bằng những định nghĩa. Bởi đó, khi nghe Phật nói thế gian hư vọng vô thường, ta không coi đó như là một định nghĩa về thế gian, và để cố gắng đi tìm một thế giới chân thường ở ngoài thế gian. Sự tìm kiếm như vậy sẽ vô ích và có thể là chúng ta không bao giờ đi đến một thế giới như vậy được. Đó chỉ là phương tiện thuyết giáo của Phật.

Ở đây, ta sẽ gọi phương cách bước vào tánh Không là *«Dịch hóa pháp»*. Nó chỉ ứng dụng và khai triển định lý vô thường. Chúng ta hiểu một cách tổng quát về dịch hóa pháp rằng đó là tiến trình đi từ hủy thể đến tướng, hủy tướng đến dụng, hủy dụng đến ngôn từ và phá hủy ngôn ngữ để chuẩn bị cho thể nhập Tuyệt đối. Tiến trình này có thể tổng quát trong ba giai đoạn: *Không*, hủy thể; *giả danh*, hủy tướng và dụng và ngôn ngữ; *trung đạo*, tựu thành con đường của thể nhập. Sự tựu thành này chính là thể hiện ba phương diện của Bát nhã: *Thực tướng Bát nhã*, *quán chiếu bát nhã* và *văn tự bát nhã* mà Tăng Duệ, một cao đệ của La thập cho là được hàm ngụ trong ba chữ *Trung quán luận*, tiêu đề tác phẩm chính yếu của Long Thụ. Mặc dù Tuyệt đối thể vắng bặt dấu vết của ngôn ngữ, đã là *Trung* thì không thể *Luận*; mà đã *Luận* thì không còn là Trung nữa; thế nhưng, như Tăng Duệ nói trong bài tựa *Trung Luận* cho bản dịch của La thập, là «Thực phi danh bất ngộ» Thực tướng—Trung—không do "danh" thì không thể ngộ. Thực tướng là cảnh giới tự chứng của Phật—Phật không mô tả nó, nhưng chỉ nói lên con đường thể nhập. Phi ngôn ngữ thì không còn phương tiện để truyền đạt con đường đó, tức là *khai* hiển và chỉ *thị* Tri kiến của Phật. Ngôn ngữ được sử dụng như là phương tiện thiện xảo trong

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

tính cách linh động của nó. Điều này nếu không hiểu rõ bản chất của ngôn ngữ trong tương quan với thực tướng thì không thể. Như thế, chính do đạt được thật huệ mà phương tiện trí đã thể hiện một cách độc đáo. Bằng vào ngôn ngữ để khai hiển và chỉ thị thật tướng, đó là ở phía người nói, và người nghe cũng bằng vào ngôn ngữ để thể ngộ và thể nhập Thực tướng. Ta thấy, do phương tiện mà thật huệ được chứng ngộ và từ thật huệ ấy mà tuôn ra vô số phương tiện. Trong mối liên hệ của phương tiện và thật huệ này, chúng ta cũng sẽ nhận ra ý nghĩa của Trung luận trong hai chiều như thế : Trung được khai hiển và chỉ thị bằng *Luận* ; rồi do Luận mà thể ngộ và thể nhập *Trung*. Hai chữ *Trung luận* thôi, tiêu đề ấy đã nói lên đầy đủ ý nghĩa của triết lý Trung quán. Điều này ta phải kể là La thập đã có công lớn nhất trong việc phát huy triết lý Trung quán. Nếu đọc thẳng Phạn văn, chưa hẳn chúng ta đủ khả năng để lãnh hội ý nghĩa quan trọng này. Ai đã từng lưu ý đến nguyên bản Phạn văn và dịch bản Hán văn của La thập sẽ thấy rõ điều đó.

Tăng Duệ chỉ chú trọng đến phương diện khai hiển và chỉ thị thật tướng, nên chỉ giải thích hai chữ «*Trung luận*» thôi. Ở đây, nếu chú trọng vào phương diện thể ngộ và thể nhập Thật tướng ta có thể thêm vào chữ «*quán*», mặc dù chữ *Madhyama* của tiếng Phạn không có nghĩa của chữ «*Quán*» đó, nhưng nó đã thành một danh từ thông dụng của Hán văn, và có thể cho ta lãnh hội thêm ý nghĩa của triết lý Trung quán.

Khi Trung được khai hiển và chỉ thị bởi Luận, thì thể ngộ và thể nhập phải do thực hành. Như thế, ở phương diện thực hành, Trung như là quán cảnh, là đối tượng được hướng đến. Trong phương diện thực hành này, vì bấy giờ Trung là đối tượng quán cảnh, nên thực tại sẽ dễ dàng bị bóp méo, và

https://tieulun.hopto.org

cố nhiên nó sẽ mất ý nghĩa là Trung đó. Như thế, quán trí phải được chuẩn bị tất cả những điều kiện cần thiết để có thể quán chiếu được Trung đạo quán cảnh. Đây là khía cạnh thực hành của Triết lý Trung quán được Long Thụ trình bày trong *Thập trụ tì bà sa*. Sự thể hiện mà Bồ tát theo đuổi trải qua mười giai đoạn, gọi là «Thập địa Bồ tát». Con đường thể hiện này cũng đã được trình bày trong kinh *Bảo đức tạng Bát nhã*. Sáu giai đoạn đầu, Bồ tát tu lục độ, như là điều kiện cần thiết để chuẩn bị cho giai đoạn thứ bảy là quán Không ; và đó bước đầu tu chứng thật huệ, cho đến giai đoạn thứ mười, trí tuệ này đã viên mãn. Lúc đó sẽ còn chờ đợi bước vào cảnh giới Phật đà.

Trên đây, *Trung* tương ứng với thực tướng Bát nhã ; *Quán* tương ứng với Quán chiếu Bát nhã ; và *Luận* tương ứng với Văn tự Bát nhã.

Như vậy, ta đã thấy rõ sự quan trọng của vai trò ngôn ngữ. Nếu chưa nắm được ý nghĩa của tánh Không, ngôn ngữ vẫn chưa sắm đủ vai trò quan trọng của nó, mà bây giờ, nó vẫn chỉ là khí cụ của những lý luận cạnh tranh. Dịch hóa pháp như là phương cách để thể nhận ý nghĩa của tánh Không đó.

Chúng ta đã nói dịch hóa pháp chỉ là ứng dụng và khai triển định lý vô thường. Trước tiên ứng dụng này được căn cứ vào tri thức thường nghiệm. Trung quán đã chối bỏ tất cả những chứng lý được viện dẫn từ thẩm quyền của kinh nghiệm. Điều này chỉ có ý nghĩa là làm sáng tỏ những bất thành trong mọi phát biểu của ngôn ngữ.

Nó cũng có thể cho ta lãnh hội được ý nghĩa của Không. Nhưng lãnh hội ấy vẫn còn là kết luận hợp lý của nhận thức trí năng, suy luận. Ta có thể công nhận điều này, là mọi thừa nhận được căn cứ trên suy luận đều là những kết luận có

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

đóng khung cả. Trong trường hợp tánh Không mà được thừa nhận cũng thế. Tánh Không phủ nhận mọi chứng lý, nhưng khi nó đã được thừa nhận bằng suy luận, nghĩa là đã được đóng khung trong kết luận, bấy giờ nó sẽ là chứng lý cho những phát biểu. Dĩ nhiên, như vậy nó sẽ mang đầy đủ ý nghĩa như là lý tính của mọi hiện hữu. Bất cứ hiện hữu nào, nếu được thừa nhận là hiện hữu, nó phải hiện hữu tương ứng hay phù hợp với Không lý. Thay vì phủ định mọi lý tính, tánh Không mặc nhiên đã thành lý tính. Nói khác đi, với nhận thức về tánh Không theo kiểu đó, thì những phê bình của tánh Không chỉ có nghĩa là thay thế danh từ này bằng danh từ khác. Đây là ngõ cụt của luận lý học, hay là vòng tròn lẩn thẩn mà luận lý học muốn đời phải chạy quanh trên đó. Tánh Không chỉ được thừa nhận bằng suy luận hợp lý không thôi, nó vẫn không thoát khỏi điều này. Chính như Long Thụ đã viết trong Trung luận, học về tánh Không cũng chẳng khác nào dùng tay để bắt rắn; nếu không giỏi chú thuật sẽ phải chịu đựng sự tai hại vậy.

Như thế, bay lượn mãi trên những suy luận về hợp lý của tánh Không, thì tính chất sinh động của nó, là diệu dụng của phương tiện, sẽ không thể nào đạt đến nữa. Nghĩa là khó mà thể nhận ý nghĩa của tánh Không một cách viên mãn. Vả lại, dù kinh nghiệm của chúng ta không đủ bao hàm Tuyệt đối, nhưng nếu phi kinh nghiệm thì chúng ta không có con đường để thể nhận tánh Không. Thể nhận được đặc tính linh động của tánh Không là cách nói khác đi của cái gọi là kinh nghiệm về tánh Không, chứ không phải là thừa nhận nó bằng những suy luận hợp lý. Cho nên, vô thường chính là cánh cửa đầu tiên của tánh Không vậy.

Quán về hiện tượng vô thường cho đến khi chứng ngộ

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

được nó, bấy giờ ta mới thấy tương quan giữa tên gọi của hiện thực và bản thân của hiện thực. Đối với chúng ta, đặc tính của ngôn ngữ là tính. Tĩnh cho nên nó hàm hồ. Bởi vì, dưới định lý vô thường, hiện thực luôn luôn sai biệt và sai biệt. Khi ta gọi tên nó; ta không thể chỉ vào *từng* cái sai biệt này mà là chỉ vào *tất cả những* cái sai biệt đó, nghĩa là ta không thể gọi thẳng vào tự tướng của nó mà chỉ là tổng tướng của nó. Tương quan giữa tên gọi của hiện thực và bản thân của hiện thực nếu được nhận thấy, nói đúng hơn là nếu được *thể nghiệm*, thì bấy giờ ta mới đủ khả năng gọi tên một hiện thực bằng tự tướng của nó, và bấy giờ ta mới có thể sử dụng ngôn ngữ với đặc tính động như là diệu dụng của phương tiện. Đó là ý nghĩa của dịch hóa pháp được nói đến ở đây.

Bởi vì Trung quán phủ nhận hình thức quá khứ, hiện tại và vị lai của thời gian, cho nên ta dễ dàng đi đến kết luận về một vĩnh thể của hiện tượng vô thường. Hiện tượng vô thường phi quá khứ, phi hiện tại phi vị lai, thì chính hiện tượng vô thường đó là chân thường. Kết luận như thế là đã đánh mất đi đặc tính động, không thể khởi lên diệu dụng của phương tiện. Quán vô thường chỉ là phương tiện thể nhận tánh Không chứ không phải đi tìm kết luận cho hiện tượng vô thường. Hiện tượng đó mà đã được đóng khung vào một kết luận thì tiến trình dịch hóa pháp sẽ bị chận đứng lại, tánh Không thôi là ý nghĩa; nó không dẫn đến bước đường thể hiện Bát nhã trong những chân trời cao rộng nữa.

Như thế, từ kinh nghiệm về vô thường, ta đi đến chỗ nói về suy luận kinh nghiệm đó. Do suy luận mà kết luận được đóng khung. Tánh Không vẫn có ý nghĩa trong mọi bước đường. Phủ định về những hình thức quá khứ, hiện tại, vị

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HUÊ QUANG
https://tieulun.hopto.org

lai của thời gian, ở Trung quán đúng ra là phủ định những suy luận về thời gian và chứng lý của những suy luận này. Nói thế không có nghĩa là Trung quán đã mặc nhiên thừa nhận ý nghĩa nào đó về thời tính. Vấn đề chỉ được giải quyết khi mà sự thể hiện Bát nhã đã viên mãn. Ở đây tất cả chỉ có giá trị như là phương tiện.

Kinh nghiệm mà không được phát biểu, tất nhiên là phát biểu với hình thức suy luận, thì đó chỉ là trạng thái mập mờ của ý thức. Tuy nhiên, nếu kinh nghiệm về vô thường được phát biểu trên căn bản tánh Không, chính là đem lại cho ngôn ngữ đặc tính động. Ngay ở cánh cửa đầu tiên này của tánh Không, tánh Không cũng đã chứa đựng cả hai mặt : phá hủy và kiến thiết. Như Long Thụ đã viết trong Trung luận : «Vì có Không nghĩa cho nên tất cả các pháp được tựu thành. Nếu không có Không nghĩa, tất cả đều bất thành. Không nghĩa ở đây sẽ được gọi khác đi là vô-tự-tính. Pháp nếu có yếu tính quyết định, nó không phải là vô thường. Pháp vô thường luôn luôn sai biệt và sai biệt. Nếu có yếu tính quyết định, nó không có sự sai biệt và sai biệt như vậy. Không có yếu tính quyết định là không có yếu tính quyết định, chứ không phải là có yếu tính nhưng yếu tính đó không quyết định. Như thế, kiến thiết của tánh Không là rút ra con đường chứ không phải xây lên một bức tường chặn lại con đường. Kiến thiết của tánh Không vẫn không phải là một kết luận. Ý nghĩa này rất là quan trọng đối với nhận thức về tánh Không.

Pháp vô tự tính cho nên vô thường; Pháp vô thường cho nên vô tự tính. Ta không nên hiểu rằng ở đây Không là lý tính của hiện tượng vô thường, và hiện tượng vô thường là chứng lý của Không. Kinh nghiệm về hiện tượng vô thường ấy chỉ có giá trị là khiến cho thể nhận tính chất trống rỗng

https://tieulun.hopto.org

của tên gọi một hiện thực, một hiện thực vô thường. Như thế, khi tiếp nhận hay phát biểu về tên gọi của một hiện thực, ta không mang lại cho tên gọi ấy một yếu tính quyết định nào. Đây là lần đầu tánh Không được kinh nghiệm. Tánh Không không còn được thừa nhận bằng suy luận thuần túy nữa. Và đó cũng là một bước tiến nữa của dịch hóa pháp.

Đến đây, chúng ta có thể cứu xét tính cách phát biểu về hiện tượng vô thường này.

Vô thường là khái niệm về sự vận hành của thực tại. Vận hành như thế nào ? Với phê bình của thuyết tánh Không, như đã được Trung luận nói đến trong chương II, thì «Cái đã đi không đi. Cái chưa đi cũng không đi. Ngoài cái đã và chưa đi, cái đang đi cũng không đi». «Cái đã đi» chỉ cho một chủ thể mà tác động đã chấm dứt ; chủ thể đó không có tác động cho nên không thể nói là nó *đi*. Cũng thế, «cái chưa đi» chỉ cho một chủ thể mà tác động chưa khởi lên ; chủ thể chưa khởi lên tác dụng nên không thể nói là nó *đi*. Gọi rằng «cái đang đi» là do tương quan với quá khứ và vị lai. Nó chỉ có nghĩa là "cái vừa sẽ đi vừa đã đi». Như thế, khi "cái đã đi» và «cái sẽ đi» đều không *đi*, thì «cái đang đi» cũng không *đi*.

Trong một tụng ngôn như trên, Trung quán vừa phủ định vận hành tính của hiện thực và vừa phủ định thời tính của hiện thực. Trước hết, chúng ta đứng riêng về thời tính mà nói. Thời gian được phân biệt với ba hình thức, hay ba trạng thái. Sự phân biệt này cố nhiên là do tương quan. Như đứng ở vị trí hiện tại thì trước nó là vị lai và sau nó là quá khứ. Phân biệt như thế chỉ có giá trị rất ước lệ. Bởi vì, bất cứ đứng vào vị trí nào, tất nhiên vị trí đó là hiện tại, và tất cả đều là hiện tại. Quá khứ và vị lai mà không thì hiện tại cũng không. Hoặc nói theo tương quan nhân quả : nhân quá khứ mà có hiện

TỊNH TÂM THIỀN THUẬT HÀN MẶC
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

tại và vị lai. Điều này sẽ phải có nghĩa rằng trong quá khứ đã có hiện tại và vị lai. Như thế, tất cả đều là quá khứ, chứ không có hiện tại và vị lai.

Phê bình ấy chỉ có mục đích chứng tỏ rằng không có thời tính biệt lập với hiện thực. Cái đó chưa đi, gọi là vị lai ; đang đi, gọi nó là hiện tại ; đã đi, gọi nó là quá khứ. Quá khứ, hiện tại và vị lai không phải là những vị trí mà hiện thực đi vào vị trí có tên là quá khứ để gọi rằng hiện thực quá khứ.

Để hiểu rõ về ý nghĩa phê bình của Trung quán đối với vận hành tính của thực tại, tối thiểu chúng ta cần phải để ý những hình thức văn pháp trong các từ ngữ. Vận hành tính của thực tại được phát biểu với nhiều khái niệm. Nó được chia ra chủ thể vận hành và tác động vận hành. Chủ thể ấy sẽ không bị chi phối bởi thời gian. Tác động vận hành tất nhiên lệ thuộc vào sự chi phối này. Tuy nhiên, khi nói thực tại vận hành, thì sự vận hành này tất được tác động bởi chủ thể. Do đó, ở nơi đây, chủ thể sẽ được nhìn qua hình thức của thời gian : chủ thể hoặc đã, hoặc đang hay hoặc sẽ tác động. Ta nói, chủ thể tác động, thì tác động đó hoạt dụng ở thời hiện tại. Bởi vì, chủ thể đã tác động, có nghĩa là hành vi của nó đã chấm dứt. Chủ thể sẽ tác động đồng với nghĩa là hành vi của nó chưa có. Như thế, khi tánh Không phủ định hình thức quá khứ, vị lai của vận hành tính, thì trong đó như đã mặc nhiên thừa nhận rằng chính chủ thể đang tác động ở hiện tại đó là vận hành tính của thực tại. Mặc dù Trung luận đã nói, hiện tại được thừa nhận do tương quan quá khứ và vị lai, thì khi quá khứ và vị lai đã không có tác động, vận hành tính sẽ không có nghĩa như là tác động đang hoạt dụng ở thì hiện tại. Thế nhưng, nếu thừa nhận có sự chuyển động, vì rằng thừa nhận định lý vô thường, thì vận hành tính phi thời gian vẫn là vận

https://tieulun.hopto.org

hành, nghĩa là Thực tại vận chuyển với hoạt dụng ở hiện tại, một thứ hiện tại phi thời gian. Hiện tại đó không phải là bây giờ và ở đây, nhưng là hiện tại hiện tại hóa không ngừng. Chúng ta chú ý đến câu nói "Thực tại vận hành» sẽ thấy rõ điều đó. Nghĩa là, ta phải nhận thức chữ "vận hành» như một động từ nguyên thể. Dù là nguyên thể, bản chất của động từ là chuyển dịch ; nguyên thể, nhưng không thường tại.

Bây giờ, chúng ta cứu xét đến mệnh đề phát biểu : «Thực tại vận hành". Trong phát biểu này, nó căn cứ vào tác động của chủ thể đang hoạt dụng ở hiện tại để thiết lập vận hành tính của thực tại. Chủ thể đang vận hành, đó là chứng lý cho vận hành tính. Thế nhưng, chứng lý cho chủ thể đang vận hành đó là gì ? Nói rằng chủ thể đang vận hành, tức là đã mặc nhiên thừa nhận vận hành tính của nó. Và ngược lại, thừa nhận vận hành tính là đã mặc nhiên thừa nhận có chủ thể đang vận hành. Cả hai trường hợp chỉ khác nhau trong cách thừa nhận và phát biểu, nhưng cùng chỉ chung vào một sự kiện mà thôi. Do đó, không thể lấy nó làm chứng lý cho chính nó. Trên phương diện suy luận, một thừa nhận và phát biểu mà không có chứng lý thì không có giá trị. Ở đây, thừa nhận có chủ thể đang vận hành hay thừa nhận có vận hành tính, cả hai đều không có chứng lý, cho nên suy luận bất thành.

Qua khía cạnh khác, ta không thiết lập vận hành tính của thực tại, nhưng giả định rằng chứng lý cho chủ thể đang vận hành chính là tác động vận hành đang hoạt động ở hiện tại. Ở đây cần phải phân biệt «chủ thể đang vận hành" là biểu từ mang ý nghĩa của một danh động từ, lấy hình thức của một hiện tại phân từ ; và "tác động vận hành» là biểu từ mang hình thức một động từ hoạt dụng ở thì hiện tại. Như thế, ta lấy tác động làm chứng lý do chủ thể. Giả định này

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

đã mặc nhiên thừa nhận chủ thể biệt lập với tác động. Nếu không thừa nhận như thế, làm thế nào để lấy tác động chứng minh cho chủ thể? Nghĩa là, ta không thể lấy nó làm chứng lý cho nó như trường hợp trên.

Những phê bình trên là căn cứ vào chủ thể đã có tác động, nhưng tác động chưa chấm dứt. Ta nhớ lại điều này: hiện tại chỉ có nghĩa tác động *đã* khởi và *chưa* biến mất, là một nửa quá khứ và một nửa vị lai, như giải thích của Thanh Mục trong Trung luận. Ta sẽ cố gắng giả định một hiện tại thuần túy, không *đã* và *chưa*. Giả định này đứng ngay ở điểm khai phát của hiện tại. Tỉ dụ, trong những trường hợp trên thì ta nói người đi *đã* cất bước đi nhưng *chưa* dừng lại; và ở trường hợp này, ta nhằm ngay vào chỗ người ấy *vừa* cất bước: «vừa cất bước» cho nên không phải là *đã* và *chưa* đi. Như thế, ta nhìn thẳng vào từng bước đi của người đi để giả định một hiện tại thuần túy.

Trong trường hợp này, Trung luận viết: «Trong hành động đã đi không có sự kiện vừa cất bước. Trong hành động chưa đi không có sự kiện vừa cất bước. Trong hành động đang đi cũng không có sự kiện vừa cất bước. Vậy: vừa cất bước ở chỗ nào?» Người đi mà chưa cất bước tất nhiên là không đi. Nếu người đi đã hoàn tất sự đi, bấy giờ cũng không thể gọi là vừa cất bước. «Vừa cất bước» một cách đơn thuần như thế có nghĩa sẽ là *vừa cất bước «mãi mãi» chứ không đi*. Điều này chứng tỏ rằng không thể có một thời điểm tại thuần túy nào cả.

Pháp vô thường, dù phi quá khứ, phi hiện tại, phi vị lai, cũng không thể giả định một hiện tại không ngừng chuyển biến, cũng không có một hiện tại thuần túy. Như thế, kinh nghiệm về vô thường sẽ được *dịch hóa* thành kinh nghiệm về

https://tieulun.hopto.org

giả danh. Đây là bước tiến thứ hai của dịch hóa pháp. Bước tiến thứ nhất là kinh nghiệm về Không.

Chúng ta chỉ mới nhìn dịch hóa pháp qua khía cạnh vô thường. Trong những phê bình của Trung quán, mâu thuẫn nội tại thường được nhắc đến để phá hủy mọi khả năng suy tưởng và suy luận. Mâu thuẫn cũng là một khía cạnh khác của dịch hóa pháp. Nó được khai triển từ định lý vô thường. Hiện thực sinh diệt luôn luôn sai biệt và sai biệt, tức là, thể tính của hiện thực là hủy thể. Vô tự tính cho nên vô thường. Hiện thực vô tự tính có nghĩa là hiện thực hủy thể. Hiện thực vừa tựu thành thể tính là tự hủy diệt ngay để một thể tính khác được tựu thành. Như thế, thể tính được tựu thành liên lĩ. Sinh diệt sinh diệt vô cùng, «*sinh sinh bất dĩ*», như thuật ngữ của Phật giáo Trung hoa thường nói đến. Ý nghĩa của mâu thuẫn là ý nghĩa của sự hủy thể này, được tượng hình lộ liễu bằng ánh sáng và bóng tối. Hiện hữu của ánh sáng là ý nghĩa của sự hủy diệt : hủy diệt bóng tối. Như thế, trong bản thân của ánh sáng đã hàm ngụ hiện hữu của bóng tối. Nếu không thế, ánh sáng sẽ hủy diệt cái gì để có tác dụng chiếu sáng ? Bản thân ánh sáng đã hàm ngụ hiện hữu của bóng tối : hiện hữu của ánh sáng là ý nghĩa của mâu thuẫn nội tại. Ánh sáng hủy diệt bóng tối tức là nó hủy diệt tự thể của chính nó. Hiện hữu của ánh sáng cũng là ý nghĩa của hủy thể.

Đặc tính của mâu thuẫn mà ta vừa nói đến đó thực sự chỉ là suy diễn từ trên kinh nghiệm về vô thường. Căn bản của suy diễn là định luật nhân quả. Nếu căn bản này bất thành thì ý nghĩa của mâu thuẫn cũng bất thành.

Ta hãy để ý đến những khác biệt về ứng dụng ý nghĩa của mâu thuẫn : Khác biệt giữa mệnh đề phát biểu và bản thân của thực tại được phát biểu. Khi mang luật mâu thuẫn áp dụng

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HUÊ QUANG
https://tieulun.hopto.org

vào bản thân của Thực tại, nó sẽ có giá trị kiến thiết hơn là phá hoại. Do hủy diệt tự thể nên ý nghĩa sinh thành của Thực tại được thừa nhận. Bản thân của Thực tại được coi như là động. Động cách nào, đó là chuyện khác, đây ta chỉ nói nó *được coi như* chứ không phải quyết rằng nó *như vậy*. Điều này thì chúng ta đã thấy ở trên. Chỉ cần biết rằng «được coi như» không phải là «như vậy». Và Trung quán có nghĩa là quán Trung, là đạt đến cái «như vậy» đó.

Về ngôn ngữ trong mệnh đề phát biểu với sự áp dụng luật mâu thuẫn, ta biết rằng bản chất cố hữu của ngôn ngữ là tĩnh chứ không phải là động. Do đó, mệnh đề mà mâu thuẫn, nó hủy diệt chính nó. Nếu hủy diệt như vậy để sinh thành một hay những mệnh đề khác, bấy giờ sẽ có hai trường hợp: hoặc là trùng phức, hoặc là bất thành. Trùng phức, có nghĩa là mệnh đề mới, do hủy diệt tự thể, không phải là mới, đó chỉ là thay đổi mệnh đề này bằng mệnh đề khác, nội dung vẫn như cũ. Đúng thì cùng đúng cả và sai thì cùng sai cả. Nếu đã đúng, những mệnh đề mới không cần thiết, chỉ gây thêm rắc rối. Nếu sai, thì có bao nhiêu mệnh đề cũng vô nghĩa. Thứ hai, bất thành, có nghĩa là mệnh đề được phát biểu, do mâu thuẫn nên tự hủy diệt: như thế nó không được thừa nhận. Cả hai trường hợp áp dụng luật mâu thuẫn cho mệnh đề được phát biểu, vì bản chất ngôn ngữ của mệnh đề ấy là tĩnh chứ không phải động, cho nên mâu thuẫn ở đây hoàn toàn có giá trị phá hoại chứ không có giá trị kiến thiết nào cả.

Chúng ta nên nhớ lại điều này. Thực tại chỉ thành vấn đề khi được thừa nhận, dù là thừa nhận mặc nhiên, và phát biểu. Như thế, trong khi ngôn ngữ là trỏ vào Thực tại, thì bản thân của Thực tại ấy bao giờ lại cũng tùy thuộc vào ngôn ngữ. Cho nên, nếu ngôn ngữ được

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

sử dụng như là bản chất tĩnh, thì Thực tại cũng bị coi như là tĩnh ; trái lại, nếu ngôn ngữ được sử dụng như là động, thì bấy giờ thực tại cũng được coi như là động. Tĩnh có nghĩa là có yếu tính quyết định. Dù ngôn ngữ có uần khúc, uần khúc kiểu «trườn lươn», nếu nó được dùng để qui định yếu tính quyết định của thực tại, nó vẫn mang bản chất tĩnh.

Với tương quan giữa ngôn ngữ và thực tại như thế, khi tánh Không sử dụng ý nghĩa mâu thuẫn để phê bình, không phải vì rằng mâu thuẫn là định luật bất di bất dịch. Nhưng, bởi vì nó có liên hệ với kinh nghiệm, mà tri thức thường nghiệm có thể nhận ra. Thuyết tánh Không là để cho tri thức thường nghiệm ấy thông đạt. Chính do đó mà luật mâu thuẫn được sử dụng.

Sử dụng luật mâu thuẫn để phê bình, tự nhiên luật mâu thuẫn sẽ đóng vai trò quan trọng như một chứng lý. Một chứng lý đã được thiết định vững chắc, thì từ suy luận đến đồng khung kết luận không xa chi mấy.

Để bước vào bước thứ ba của tiến trình lịch hóa pháp, chúng ta sẽ nói về chứng lý của chứng lý trong đoạn này mà đáng lý ra nên nói ở «phê bình về tri lượng theo thuyết tánh Không». Nhưng vì nó liên quan đến tính cách uần khúc của ngôn ngữ, đến phương tiện sử dụng ngôn ngữ qua hai phương diện động và tĩnh, cho nên nó được để dành cho đoạn này.

Trong tập Vigrahavyàvarttanì, Long Thụ có đề cập đến vấn đề luận chứng, khi phê bình về các tri lượng. Theo đó một mệnh đề được phát biểu phải cứu xét đến giá trị của nó bằng các chứng lý. Sự kiện này, nếu bắt buộc phải có chứng lý, sẽ dẫn đến hai trường hợp : vô cùng và bất thành. Vô cùng, gọi đủ là «nghịch suy vô cùng» (regression à l'infinie). Các nhà chú thích Trung luận của Trung hoa thường dùng thí

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

dụ như sau. Ti dụ, có một chuỗi dây người bịnh, không thể tự đứng lên được. Người bịnh đầu tiên muốn đứng lên phải vịn vào một người bịnh khác. Người thứ hai này cũng là người bịnh, do đó không thể tự đứng lên mà phải vịn vào một người khác. Người thứ ba này cũng không thể đứng lên, vì cũng là người bịnh. Nghịch suy như thế, nếu muốn tránh lỗi vô cùng, thì người bịnh cuối cùng phải tự đứng lên. Tuy nhiên, ở tiền đề được nêu ra, trong đó qui định rằng người bịnh không thể tự đứng lên mà phải vịn vào một người khác. Nếu người cuối cùng tự đứng lên được, người ấy không còn là người bịnh nữa.

Cũng thế, trong trường hợp chứng lý, tiền đề được đưa ra *nhất thiết* phải có chứng lý. Khi phát biểu một luận chứng, luận chứng ấy phải được chứng thành bằng chứng lý. Nhưng rồi, lấy chứng lý nào để chứng thành cho chứng lý ấy ? Nếu chứng lý của luận chứng không đòi hỏi chứng lý để chứng thành cho nó, tiền đề được đưa ra không thể chứa đựng chữ *nhất thiết*. Tiền đề như thế sẽ mất tính cách phổ quát, và không có giá trị như một tiền đề đích thực. Để cho tiền đề có hiệu lực với tính cách phổ quát của nó, ta giả định rằng chứng lý ấy tự chứng thành cho chính nó. Trường hợp này được Trung luận ti dụ bằng ngọn đuốc : ngọn đuốc tự chiếu sáng chính nó và chiếu sáng những vật khác. Cũng thế, một chứng lý cứu cánh tự chứng thành cho chính nó và cho những phát biểu khác.

Tính cách sử dụng luật mâu thuẫn trong những phê bình của Trung luận ở trường hợp này mới thật là rõ rệt. Vừa sử dụng luật mâu thuẫn, vừa từ chối mâu thuẫn : phê bình của tánh Không thật là đa dạng.

Nhìn ánh sáng trong toàn thể của nó, nghĩa là nhìn ở

https://tieulun.hopto.org

điểm mà tác động của ánh sáng đã đi đến chỗ cực thành, thì nhận thức về ánh sáng trong toàn thể của nó như thế tất nhiên bản thân của ánh sáng không phải là bóng tối. Điều này muốn nói rằng, nhận thức hoặc thấy toàn thể ánh sáng hoặc thấy toàn thể bóng tối, chứ không thể vừa thấy tối vừa thấy sáng. Ta nên phân biệt, ánh sáng được nhận thức trong toàn thể, vẫn mang đầy đủ ý nghĩa hiện tại của nó, tức là, nó đã khởi lên nhưng chưa biến mất. Giới hạn lại trong một phạm vi nhất định của không gian, thì ở đó, lúc chưa có ánh sáng là lúc bóng tối ngự trị; lúc đã có ánh sáng, và cố nhiên là ánh sáng chưa biến mất, thì bấy giờ cũng chỉ có sự ngự trị của ánh sáng. Ánh sáng và bóng tối được nhận thức trong toàn thể tính như thế, chúng là hai dị thể biệt lập. Hai dị thể biệt lập đó không bao giờ gặp nhau trong cùng một vị trí của thời gian và không gian, cả hai sẽ mất đi ý nghĩa hủy thể. Ánh sáng không đi ra từ bóng tối, do đó bóng tối không mang ý nghĩa tự hủy diệt để trở thành ánh sáng. Và ngược lại, với ánh sáng, cũng thế. Ý nghĩa hủy thể không có, ánh sáng và bóng tối được sinh thành như thế nào? Ánh sáng đã không thể xua đuổi bóng tối, do đó ta không thể thiết lập tác dụng chiếu ánh sáng của ánh sáng; nó không chiếu sáng cho chính nó và cũng không thể chiếu sáng những vật khác.

Với phê bình trên, nếu thừa nhận luật mâu thuẫn thì ta không thể thừa nhận hiện thực có tác dụng chiếu sáng của ánh sáng. Ngược lại, nếu thừa nhận hiện thực thì ta lại không thể thừa nhận luật mâu thuẫn. Tuy nhiên, luật mâu thuẫn thường được kinh nghiệm hiển nhiên thừa nhận như là luật tắc sinh thành của mọi hiện thực, do đó tánh Không đã sử dụng luật mâu thuẫn để chứng tỏ hiện thực không hiện hữu. Hiện hữu của nó như mộng, vì Thực tại của mộng không sinh thành trên

https://tieulun.hopto.org

căn bản một nguyên tắc nào cả. Thực tại của mộng là Thực tại phi lý, thì thực tại mà tri thức thường nghiệm của ta đạt đến cũng không có gì là hữu lý hơn. Nói cách khác, thừa nhận hiện thực, tất nhiên không thể thừa nhận mâu thuẫn, như là lý tính của hiện hữu, hiện thực đó phi lý.

Toàn thể của ánh sáng vừa được nói đến ở trên thực sự nó được coi như là một toàn thể đặc. Toàn thể đặc, cho nên ánh sáng là ánh sáng, và bóng tối là bóng tối. Ta có thể nhìn toàn thể ấy khác đi, đó là toàn thể rỗng. Như thế, trong toàn thể đó, nó vừa chứa đựng ánh sáng và vừa chứa đựng cả bóng tối. Ý nghĩa mâu thuẫn có thể được công nhận trong cách nhìn này. Cách nhìn đó sẽ được quảng diễn như sau. Toàn thể ánh sáng là điểm cực thành của nó; ở điểm này, bóng tối hoàn toàn biến mất. Vậy, không nhìn ở điểm cực thành của nó, mà hãy nhìn ở điểm tối sơ của nó, là lúc ánh sáng và bóng tối vừa giao đầu. Đây là ý nghĩa của một thứ hiện tại đơn thuần mà ta đã thấy ở trên. Nó không phải là lúc ánh sáng *đã* hoàn thành và *chưa* biến mất. Như thế, trong một vùng ánh sáng ánh sáng cực thành thì hiện hữu của ánh sáng không ngừng tự hủy diệt. Ánh sáng hiện hữu trong một hiện tại đơn thuần, mà ở đó ánh sáng không ngừng xua đuổi bóng tối. Đó là cách nhìn về một toàn thể rỗng của ánh sáng. Cách nhìn này như đã thiết lập luật mâu thuẫn một cách vững chải.

Về hiện tại đơn thuần, chúng ta đã biết qua ý nghĩa của nó đối với phê bình của tánh Không ở đoạn trên. Tuy vậy, chúng ta cũng cần nhắc lại. Trước khởi điểm tối sơ của ánh sáng là vùng bóng tối. Ánh sáng khởi lên mà tự thể của nó chưa tựu thành thì không thể hủy diệt bóng tối. Nếu nó đã tựu

https://tieulun.hopto.org

thành, điều này chỉ là nói khác đi của sự cực thành mà thôi. Thể tính của ánh sáng đã khởi, lúc ấy bóng tối đã biến mất. Như thế, dù ánh sáng ở khởi điểm tối sơ, bản thân của nó vẫn không chứa dựng bóng tối. Điểm tối sơ chỉ có nghĩa là ánh sáng dang dở, một thứ ánh sáng chen lẫn với bóng tối. Điểm tối sơ như vậy không thể có. Nói một cách tổng quát là ánh sáng không bao giờ đi đến với bóng tối. Đi đến, có nghĩa là cả hai cùng tiếp xúc trong một vị trí không gian và thời gian duy nhất.

Toàn thể đặc, ý nghĩa mâu thuẫn đã không thể có. Nhưng toàn thể rỗng, thì chỉ có rỗng được giả định ở đại thể, còn từng chi thể vẫn là đặc. Trong từng chi thể đặc đó, ý nghĩa mâu thuẫn cũng không thể có. Rút lại, nếu bắt buộc phải thừa nhận thực tại, thì bất cứ nhìn cách nào. Thực tại ấy vẫn phi lý, như mộng, như huyễn. Tỉ dụ về ánh sáng và bóng tối này đã cho ta một cái nhìn căn bản và bao quát của phê bình tánh Không, ý nghĩa như mộng như huyễn trong triết lý Trung quán. Nói vô minh bị tiêu diệt và trí tuệ phát sinh, đó chỉ là khái niệm, nghĩa là giả danh.

Không phải đến đấy chúng ta mới biết rằng mọi chứng lý, bất cứ chứng lý nào, dù là hiển nhiên nhất, đều bị Trung quán từ chối. Tuy nhiên, trong tính cách phủ định của Trung quán, mâu thuẫn thường được nại ra và chính mâu thuẫn đã làm nổi bật ý nghĩa của tánh Không. Từ đó, ta dễ bị tánh Không ám ảnh, coi đó như là một chứng lý cứu cánh. Một chứng lý cứu cánh chỉ có nghĩa là một kết luận đã được đóng khung. Tánh Không không bao giờ là kết luận đó. Nó không phải là chứng lý làm sáng tỏ tính cách hiện hữu của hiện thực, mặc dù tánh Không thường đưa hiện thực vào cái nhìn như huyễn, như mộng. Nói thực tại như mộng, đó không phải là

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

một kết luận của tánh Không. Nói sinh tử và Niết bàn không phải tương tức, cũng không phải tương ly, đó cũng không phải là một kết luận của Tánh Không. tánh Không chỉ là một kết luận bỏ lửng.

Tại sao tánh Không không phải là một chứng lý ? Và thế nào là ý nghĩa của một kết luận bỏ lửng ?

Nhận định tổng quát : bởi vì phê bình của tánh Không là hủy diệt bằng vô-tự-tính, kiến thiết bằng giả danh, và tựu thành ở Trung đạo. Đó là tiến trình của dịch hóa pháp mà chúng ta vừa đi đến điểm thứ ba của nó bằng ý nghĩa một kết luận bỏ lửng của tánh Không.

Luật nhân quả và luật mâu thuẫn là những phát biểu cụ thể của lý tính. Chúng đúc kết tính cách hiện hữu của mọi hiện tượng vô thường thành kinh nghiệm phổ quát. Mặc dù là kinh nghiệm phổ quát, nhưng kinh nghiệm đó không đứng chơi vơi ở ngoài hiện thực. Hiện thực sai biệt và sai biệt liên lỉ không thể trở thành đối tượng của nhận thức. Hiện hữu của một đối tượng là toàn thể hiện hữu đó, nghĩa là tổng tướng. Đối tượng đi qua, và đi mất, tức mất hẳn, không còn gì lại trong nhận thức cả. Ở đó, chính tự tướng của hiện thực mới mang đủ đặc tính trừu tượng. Nó vượt lên trên tri thức thường nghiệm. Do đó, cái cụ thể không phải là đặc dị tính tức tự tướng sai biệt và sai biệt này của hiện thực, mà là phổ quát tính và đồng nhất tính của hiện thực ấy. Chữ "trừu tượng" và "cụ thể" được nói đến ở đây là nói trong tương quan với tri thức thường nghiệm. Hiện thực được tri nhận bằng tri thức thường nghiệm, hiện thực đó có tính chất cụ thể, và hiển nhiên. Trái lại, hiện thực mà luôn luôn thoát khỏi tầm với của tri thức thường nghiệm, hiện thực ấy mang tính chất trừu tượng. Như vậy, nhân quả hay mâu thuẫn là

https://tieulun.hopto.org

những định luật phổ quát nhưng có nội dung cụ thể. Vì chúng có nội dung cụ thể, và hiển nhiên, cho nên chúng là chứng lý cho lý tính của mọi hiện hữu. Chúng là chứng lý cho lý tính, và đẳng khắc chúng là những phát biểu cụ thể của lý tính, có nghĩa rằng chúng là cơ cấu của lý tính ; hay nói cách khác, bản thân của lý tính chính là những định luật này. Chỉ có một lý tính duy nhất và cứu cánh ; nhân quả hay mâu thuẫn là những khía cạnh ứng dụng của một lý tính duy nhất đó. Đây là ý nghĩa của một chứng lý cứu cánh. Ta thấy, luật nhân quả và luật mâu thuẫn mà chứng thành cho lý tính, tức chứng lý cứu cánh, thì điều này có nghĩa là chứng lý cứu cánh tự chứng thành cho chính nó. Cũng như người đi là chứng lý là tác động đi, và tác động đi là chứng lý cho người đi. Ta không bao giờ đạt đến một đơn thể được. Đơn thể dù tuyệt đối, nếu được nhận thức, nó đã tự phân hóa : một chủ thể bất biến qua tác động chuyển biến. Nghĩa là, đơn thể ấy tự hủy diệt tính thể bất biến như một chủ thể của nó để trở thành chủ thể trong một sinh thể chuyển biến. Vấn là tương quan nhân quả và định luật mâu thuẫn.

Thí dụ về người đi và tác động đi như thế hình như đã bộc lộ tính chất Trung đạo của ngôn ngữ trong phát biểu : một đơn thể vừa biến vừa bất biến. Nói khác đi : một đơn thể vừa thường vừa đoạn. Thường cho nên bất đoạn : đoạn cho nên bất thường. Bất đoạn, bất thường : phải chăng đó là Trung đạo theo định nghĩa của Trung quán ? Hoặc giả, để làm sáng tỏ vấn đề này, chúng ta giả định phát biểu trên qua tiến trình dịch quá pháp, cũng bằng ba giai đoạn, như tính cách phê bình của tánh Không và không phải là tánh Không đích thực. Trước hết, đơn thể ấy không là gì cả, hiện hữu của nó là tương quan duyên khởi, tương quan người đi và tác động

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

đi, cho nên đơn thể ấy vô tự tính, tức Không. Đơn thể không là gì cả, và do tương quan duyên khởi mà có đi và có đứng, cho nên tính cách hiện hữu của nó cũng là giả danh. Và sau hết, nó vừa biến vừa bất biến, tức bất đoạn bất thường, cho nên nó cũng là Trung đạo. Có gì khác với phê bình của tánh Không hay không? Từ khởi điểm, qua lịch trình, nó không có gì khác với tánh Không cho lắm. Nhưng ở cứu cánh thì khác biệt hoàn toàn. Trung đạo không phải là chẻ một đơn thể ra làm hai để thiết lập ý nghĩa bất thường, bất đoạn. Trung đạo cũng không phải phối hợp hai dị thể thành một để phát biểu ý nghĩa bất thường, bất đoạn. Trung đạo không khởi hành từ bất cứ một tiền đề giả định nào để rồi sau đó chứng minh cho tiền đề ấy. Nó phá hủy tiền đề chứ không thiết lập tiền đề. Một tiền đề giả định được thành lập và được chứng minh là có giá trị bằng chứng lý hiển nhiên, không phải là phê bình theo thuyết tánh Không.

Trong thí dụ trên, ta thấy rõ điều này : tương quan nhân quả và luật mâu thuẫn. Nếu không đặt trên những định luật này, phát biểu, dù có vẻ như xảy ra đúng như tiến trình dịch hóa pháp của tánh Không, vẫn không có căn bản để thiết lập. Để phân biệt sự sai khác, ta hãy lặp lại phê bình của tánh Không về nhân quả và về mâu thuẫn, ứng dụng trong trường hợp này.

Về nhân quả, người đi không phải là nhân của sự đi (vì nó đang đi), và nó không thể có trước sự đi, cũng không thể có sau sự đi, và nếu có cùng thời thì nhân và quả chỉ là một: đã là một thì không gọi là có tương quan nhân quả.

Về mâu thuẫn: đơn thể mà được coi như một toàn thể đặc, nó không tự hủy diệt; mà được coi như một toàn thể rỗng, nó cũng không tự hủy diệt. Vì sao? Người đi mà không

https://tieulun.hopto.org

thể hiện sự đi thì người ấy không đi. Nhưng nếu người đi mà thể hiện sự đi thì bấy giờ có hai hiện hữu : một là chủ thể hiện và hai là đối tượng bị thể hiện. Hai hiện hữu có thể phối hợp thành một toàn thể rỗng hay không ? Thực sự, trong trường hợp như thế, đúng lý là chúng bị nhốt chung lại chứ không phải là kết hợp thành một. Nếu chúng không thể kết hợp thành một, toàn thể được gọi là rỗng ấy mất đi tính cách hiện hữu như một đơn thể. Ngược lại, nếu không thừa nhận có phân hóa giữa người đi và sự đi thì đơn thể ấy không phải là đi hay không đi. Như vậy, biến thì phi đơn thể, mà bất biến thì đơn thể không tự hủy diệt được.

Đó là ý nghĩa sai biệt giữa Trung đạo chính thực theo tánh Không và Trung đạo *tương tợ*. Một đằng, Trung đạo tương tợ lấy chứng lý theo tương quan nhân quả và luật mâu thuẫn để thành lập. Đằng khác tánh Không mặc dù ở khởi điểm cũng như trong lịch trình dịch hóa đều có sử dụng đến những định luật ấy, nhưng bước đi đến chỗ bất thành của chúng.

Trong cả hai trường hợp, ta thấy ngay rằng Trung đạo tương tợ đã tự kết luận cho phát biểu của nó bằng chứng lý cụ thể và hiển nhiên. Còn tánh Không đã không đi đến một kết luận nào cả, bởi vì nó thủ tiêu luôn cả chứng lý cụ thể của kết luận. Đến đây, tánh Không không bị trì thức thường nghiệm chận đứng lại bằng những chứng lý hiển nhiên và cụ thể.

Mặc dù trong phát biểu về thí dụ «người đi» ở trên đã không dẫn đến Trung đạo đích thực, nhưng cũng đã bộc lộ một sắc thái độc đáo của ngôn ngữ : sắc thái Trung đạo. Trung đạo vì nó uẩn khúc và hàm hồ. Uẩn khúc và hàm hồ thường dẫn đến những lý luận quanh co và lẩn thẩn. Nhưng cũng chính vì uẩn khúc và hàm hồ mà nó không chỉ định cho

https://tieulun.hopto.org

một hiện thực cố định. Đồng lúc, nó chỉ cho nhiều hiện thực sai biệt và sai biệt. Như vậy, do quán vô thường mà nhận thấy sự trống rỗng của nó. Nhận thức này là kinh nghiệm sơ khởi về Không. Và bởi vì lý tính của Thực tại chỉ có thể được thừa nhận và phát biểu qua ngôn ngữ và được duy trì bởi ngôn. ngữ cho nên khi nhận thấy sự trống rỗng của ngôn ngữ thì thực tại cũng đồng với phi lý, như mộng và như huyễn. Tuy nhiên, Nếu không nhận ra được tính chất phổ biến của ngôn ngữ thì kinh nghiệm về Không như thế sẽ không có. Không nhận ra tính chất phổ biến của ngôn ngữ, tức là cho rằng mỗi tự tướng của hiện thực có một tên gọi dành riêng cho chính nó, đặc hữu của nó: cần thiết phải nhận thức rằng *nhiều* tự tướng chỉ có chung *một* tên gọi, do đó ngôn ngữ mới hàm hồ, và cũng do đó nó mới mang tính chất phổ biến.

Ý thức được sự trống rỗng của ngôn ngữ; ý thức được hiện thực mộng huyễn của Thực tại: chừng đó mới có thể sử dụng ngôn ngữ một cách sinh động, như La thập đã nói: «Quán Không bất chứng, thiệp hữu bất trước[8], đó là ba đoạn đường của dịch hóa pháp, từ Không đến Giả danh và cuối cùng là Trung đạo. Ý nghĩa Trung đạo như thế đã làm nổi bật hẳn đặc tính sinh động của ngôn ngữ. Ngôn ngữ không còn là một hình ảnh héo hắt của Thực tại sai biệt và sai biệt. Nó không đi chơi vơi trên Thực tại, mà đóng vai trò truyền thông như tiếng gọi từ trên một đỉnh trời Tuyệt đối vô trí, từ trên một đỉnh núi nghìn dặm bất khả xâm phạm, luôn luôn thách đố bước tiến của con người. Nó đánh mất đi cái cụ thể nghèo nàn trong tầm mắt thường nghiệm của phàm phu để dẫn đến một chân trời rực rỡ của sáng tạo. Khi nói là Không, ý niệm con người sẽ không bị chết chìm trong cái Không. Khi nói hữu, ý niệm của con người cũng không bị chôn chặt vào cái

https://tieulun.hopto.org

Hữu. Đó mới chính là ý nghĩa Trung đạo phi Không phi Hữu.

Ý nghĩa Trung đạo ấy cũng chính là ý nghĩa Bát bất. Bát bất là toàn bộ hệ thống của triết lý Trung quán. Chỉ có tám cái phủ định, nhưng có một chiều kích vừa bao la ở bề ngang và vừa thâm áo ở bề sâu. Nó chính là thoại đầu của triết lý Trung quán. Long Thụ đã ẩn dấu khuôn diện đích thực của mình sau đó mà có lẽ là ngôn từ và khả năng suy tưởng của chúng ta phải đạt đến một cách khó khăn. Nội sự bất đồng ý kiến của các nhà Trung quán về Bát bất đã cho ta thấy điều đó.

Các nhà giải thích Trung luận đều cắt nghĩa Bát bất qua nhị đế. Trong những giải thích này có lẽ nhà Tam luận tông Trung hoa là Cát Tạng đã cắt nghĩa độc đáo nhất.

Trước khi xét đến giải thích của Cát Tạng, chúng ta cũng nên lược qua về sự tương quan của Chân đế và Tục đế. Tương quan này đặt trên con đường hướng về Tuyệt đối. Tuyệt đối dù có được xác định như thế nào đi nữa, vẫn chỉ có ý nghĩa trong tầm với của tri thức thường nghiệm. Chúng ta chỉ có thể đạt đến đó bằng khả năng mà chúng ta có. Khả năng ấy nhất thiết lại bắt đầu bằng sự phân hóa giữa chủ thể và đối tượng. Như thế, chính Tuyệt đối thể, với chúng ta, đã không vượt ra ngoài tương quan chủ và khách; vì nó là đối tượng mà chúng ta nhắm đến. Ngay dù cho Niết bàn là cảnh giới tự chứng, vẫn có ý nghĩa như một đối tượng mà ta nhắm đến. Chúng ta đã đánh mất Tuyệt đối ngay từ khởi điểm. Ở khởi điểm đó, tương quan của nhị đế cũng còn là tương quan chủ khách. Tục đế là chân lý mà khả năng của ta có thể thừa nhận một cách minh nhiên được. Để cho sự thừa nhận ấy không là bức tường chận đứng bước tiến, Chân đế được

https://tieulun.hopto.org

coi như là một viễn tượng chân lý đặt ở ngoài khả năng hiện có và có thể có của ta. Những gì ta đạt được bằng khả năng của mình đều là Tục đế cả. Tương quan này cho thấy cả Chân đế và Tục đế đều là những chân lý giả định. Chúng là phương tiện truyền đạt giữa người nói và người nghe. Người nói nói về cái không thể nói. Như thế, phải biết cách nói. Và người nghe cũng thế, nó nghe về cái không thể nghe. Và như thế, nó cũng phải biết cách nghe. Điều này như Long Thụ đã nói: Phật thuyết pháp bằng phương thức nhị đế, và người lãnh hội Phật pháp cũng phải hiểu tương quan của nhị đế. Ý nghĩa này như kinh Pháp hoa đã nói: Phật thuyết pháp, chỉ con đường chấm dứt sự khổ cho chúng sanh, và nói sự chấm dứt đó là Niết bàn; Niết bàn chỉ là một phương tiện thi thiết.

Nêu lên một chân lý giả định mà không chận đứng bước tiến của tư tưởng, đó là phương tiện quá ư thiện xảo. Làm thế nào mà khi nêu lên một chân lý như vậy, ta lại có thể không coi nó như một định nghĩa xác thực về chân lý? Dù sao, nếu chân lý được định nghĩa xác thực như vậy thì nó đã nằm trong đôi tay của ta rồi. Trong định nghĩa về Thực tướng, Long Thụ đã cho thấy điều này. Định nghĩa rằng «Nhất thiết thực phi Thực, vừa Thực vừa phi Thực, phi Thực phi phi Thực. Đó là Phật pháp». Định nghĩa này thực sự không phải là một định nghĩa về cái gì cả. Diệu dụng của tánh Không là ở chỗ đó. Định nghĩa tất là nhắm vào một đối tượng, nhưng ở đây đối tượng ấy bị xóa mất. Trong ý nghĩa này, Phật thuyết về vô ngã có một phạm vi rất bao quát. Vô ngã, nói một cách chính xác, là sự từ chối về một hiện hữu như là đơn thể. Do đó, khi từ chối con người không phải là một thực thể hữu ngã, thì những yếu tố tổ hợp

https://tieulun.hopto.org

thành thực thể ấy tự chúng cũng không phải là Thực tại hữu ngã. Như thế, vô ngã là phủ định triệt để. Không phải nói vô ngã là đã thừa nhận những yếu tố tổ hợp thành hữu ngã. Long Thụ đã xác nhận rằng Trí tuệ Trung quán tức là Trí tuệ vô ngã. Điều này cũng cho thấy ý nghĩa phương tiện của giáo lý Vô ngã : « Thực tướng của các Pháp không phải là Ngã hay phi Ngã ». Ngã là một ảo giác, ảo giác về kinh nghiệm những định luật phổ quát. Vô ngã là phương tiện chỉ con đường vượt qua những định luật đó.

Cát Tạng mô tả tiến trình của nhị đế qua bốn lớp. Vấn đề căn bản là Không và Hữu. Ở lớp thứ nhất, chúng sinh chấp hữu, tất cả đều được khẳng định để thỏa mãn những nhu cầu tham ái của mình. Để phủ định, Chân đế được coi là Không. Ở lớp thứ hai, Không chỉ là phương tiện đối trị Hữu, Pháp không nhất thiết là Không hay Hữu; do đó, cả Không và Hữu đều là Tục đế, và Chân đế là phi Không phi Hữu. Ở lớp thứ ba, phi Không phi Hữu cũng chỉ là phương tiện đối trị Không Hữu: Không và Hữu là hai; phi Không phi Hữu là không phải hai: do đó, nhị và bất nhị đều là Tục đế, Chân đế là phủ định cả nhị và bất nhị đó. Lớp thứ ba, phủ định này vẫn được diễn tả bằng lời nói, vẫn chỉ là phương tiện thi thiết, do đó vẫn chỉ là Tục đế, Chân đế là thực tại vô ngôn.

Tiến trình của nhị đế ở trên chỉ là để giải quyết những mâu thuẫn của chúng và dẫn về vô ngôn. Tiến trình đó đã đặt ngôn ngữ trên khía cạnh tĩnh. Tương quan biện chứng được sử dụng để phá hoại khả năng chứa đầy mâu thuẫn của ngôn ngữ. Công dụng của tiến trình như thế chỉ là hợp lý hóa và hệ thống hóa tương quan nhị đế, giữa cái nói và cái không thể nói. Trong quá trình biện chứng này, Chân đế được coi

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

như là hợp đề của những mâu thuẫn ở Tục đế. Nó làm nổi bật khả năng hữu hạn của ngôn ngữ trên đặc tính tĩnh của ngôn ngữ chứ không làm sáng tỏ khía cạnh linh động của ngôn ngữ. Đúng ra, chúng ta phải đặt tiến trình của ngôn ngữ trên tiến trình của Dịch hóa pháp mới thấy được đặc tính động của nó. Nói Không, không nhất thiết là Không, và nói Hữu cũng không nhất thiết là Hữu, như ta đã thấy, thì tương quan của nhị đế không cần phải diễn ra bằng quá trình biện chứng của luận lý qua bốn lớp như vậy. Tuy nhiên, bốn lớp nhị đế ấy cũng có một tác dụng lớn là dẫy ngôn ngữ đi đến tận cùng khả năng của nó.

Tổng quát, nếu sử dụng ngôn ngữ với đặc tính tĩnh của nó thì bốn lớp nhị đế chỉ có vấn đề là Hữu và Vô. Những diễn tiến của nhị đế qua bốn lớp chỉ là thay đổi danh từ của Hữu và Vô. Tỉ dụ, như phủ định Hữu và Vô bằng phi Hữu phi Vô, thì phi Hữu cũng chính là Vô, và phi Vô cũng chính là Hữu. Thêm nữa, phủ định phi Hữu phi vô bằng phi phi Hữu phi phi Vô ở Chân đế của lớp thứ ba, thì phi phi Hữu chính là Hữu, phi phi Vô lại chính là Vô. Như thế, Thực tại vô ngôn đã mở ra ngay khi vấn đề Hữu và Vô vừa được nêu lên. Sử dụng ngôn ngữ một cách linh động thì chính ở chỗ nói Hữu hay Vô tức là đã nói mà không nói. Đó là ý nghĩa phủ định trong kinh Kim cang : «Ta nói chúng sanh, tức không phải là chúng sanh, đó gọi là chúng sanh.»

Bất bất mà được nhìn qua nhị đế tức là đặt vấn đề rằng chúng hoàn toàn là Chân đế hay hoàn toàn là Tục đế. Điều này tùy thuộc vào thái độ nhìn về nhị đế.

Trong tương quan nhị đế vừa trình bày ở trên, Chân đế được coi như là Trung đạo. Như thế, hoặc coi Trung đạo như là phương tiện sử dụng ngôn ngữ bằng đặc tính

https://tieulun.hopto.org

động của nó, thì Chân đế chỉ có ý nghĩa như là một viễn tượng chân lý. Hoặc coi Trung đạo như một định nghĩa về Thực tại vô ngôn, thì Chân đế lại có ý nghĩa như một chân lý cứu cánh. Bát bất bao gồm cả hai cách nhìn này. Bằng cách nhìn nào đi nữa, nhị đế cũng chỉ có ý nghĩa như là phương tiện thi thiết. Do đó, cứu cánh mà được đặt ra cho Chân đế cũng chỉ là cứu cánh giả định. Tục đế là khẳng định, và Chân đế phủ định. Phủ định đó triệt để, không chừa một khe hở nào để cho khẳng định có thể chui ra ; như Trung luận viết : «Thể nhập tánh Không thì mọi lý luận đều chấm dứt».

Bát bất là tiến trình tương quan khẳng định và phủ định. Chúng ta biết tính chất hàm hồ của ngôn ngữ. Như thế, khi tên gọi này được phủ định thì tên gọi khác được thay thế để khẳng định. Nó chỉ thay thế ở cách gọi mà thôi. Do đó, bất bất dã vẽ nên một tiến trình tiếp nối của khẳng định và phủ định. Khi khẳng định và phủ định được nhận ra là đang diễn trên một vòng tròn lẩn thẩn thì toàn bộ tiến trình bị phế hủy.

Tiến trình bất bất là những chuyển tiếp của các định luật phổ quát, trên căn bản tri thức thường nghiệm. Đưa ra một Thực tại để định nghĩa về hiện hữu của nó có nghĩa là phổ quát hóa hiện thực sai biệt và sai biệt. Như thế, bất bất bất dầu bằng bất sanh và bất diệt. Định nghĩa về một Thực tại trước hết phải nhận thức là nó có hay không có. Nếu Thực tại mà Không, thì định nghĩa chỉ là mô tả lông rùa sừng thỏ. Do đó, để định nghĩa, điều kiện tiên quyết là phải khẳng định hiện hữu của Thực tại. Bấy giờ phủ định mới bắt đầu vai trò của nó : bất sanh cũng bất diệt. Hiện thực không khởi lên cũng không biến mất. Không khởi lên, có khác chi với đoạn. Thực tại là hư vô, vì không có gì sanh ra cả. Không biến mất

https://tieulun.hopto.org

tức là thường, vì không biến mất tức là còn mãi, là thường tại. Đằng sau phủ định là khẳng định. Bất bất lại phủ định thêm : bất đoạn cũng bất thường. Hiện thực không có chấm dứt cũng không còn mãi. Nếu không chấm dứt, nghĩa là không gián đoạn, thì toàn bộ tiến trình sinh hóa của Thực tại chỉ là một. Nếu không thường tồn, thì toàn bộ tiến trình sinh hóa của Thực tại là những sai biệt và sai biệt, nghĩa là đa thù dị biệt. Đó lại là một khẳng định đằng sau phủ định nữa. Phủ định : bất nhất cũng bất dị. Tiến trình sinh hóa của Thực tại không đồng nhất cũng không dị biệt. Không đồng nhất, như vậy là công nhận rằng hiện thực từ chỗ kia đến nơi đây ; nói cách khác, nhân tồn tại ở chỗ kia, và nó đến đây để khởi lên quả. Không dị biệt, có nghĩa là từ nó sinh ra nó, hiện thực đi ra từ nội thể của chính nó. Thêm một bước phủ định nữa : bất lai cũng bất xuất. Không từ chỗ khác đến, cũng không từ ở trong ra.

Bất lai bất xuất là cuối điểm của vòng tròn bất bất, từ đó trở lại khởi điểm. Trở lại như thế, bấy giờ mới thấy rằng diễn tiến của định nghĩa ấy chỉ là thay đổi danh từ. Bất lai bất xuất cũng chính là bất sinh bất diệt. Bởi vì, phủ định rằng hiện thực không từ chỗ khác đến, không khởi lên từ bên trong chính nó, như thế, hiện thực ấy không sanh ra từ đâu cả. Đã chưa từng sanh, thì cũng sẽ không có diệt.

Bốn song thể phủ định của Trung quán như vậy là đã hệ thống hóa tất cả những định luật phổ quát của nhận thức, hệ thống hóa đó đặt trên tương quan nhân quả biện chứng (những thành ngữ "quá trình biện chứng" và "tiến trình dịch hóa pháp" đồng nghĩa với nhau, nhưng để phân biệt hai phương diện động và tĩnh của ngôn ngữ, chúng tôi dành riêng "biện chứng"

https://tieulun.hopto.org

cho phương diện tĩnh trong những diễn tiến của định nghĩa). Nhân quả là định luật căn bản và phổ quát của tiến trình sinh hóa của Thực tại. Tiến trình sinh hóa ấy được phối trí qua hai giai đoạn. Sự phối trí này đã xuất hiện từ tư tưởng A-tì-đàm, và vẫn tồn tại cho đến Đại thừa Duy thức. Hai giai đoạn đó là «Duyên sinh» và «Duyên dĩ sinh». Duyên sinh là tương quan nhân quả về ý nghĩ hiện khởi của Thực tại. Và Duyên dĩ sinh là tương quan nhân quả về ý nghĩa tồn tại của Thực tại. Nói một cách tổng quát, thì duyên sinh là tương quan nhân quả theo hàng dọc, ở đó, nhân và quả tác động lẫn nhau như thế nào trong dòng tiếp nối của thời gian; duyên dĩ sinh là tương quan nhân quả theo hàng ngang: hiện hữu dù đã sinh ra nó không thể tồn tại một cách độc lập, tất nhiên cái này dựa vào cái kia để mà tồn tại. Như thế, một đằng là tương sinh và một đằng là tương đãi hay tương thành Nghĩa là, về phương diện duyên sinh của hiện khởi thì nhân sinh quả và khi quả này diệt đi là điều kiện để dẫn sinh một quả nữa, do đó, nhân quả sinh diệt tiếp nối. Về phương diện duyên dĩ sinh của tồn tại, thì hiện thực này được xác định tron tương quan đối đãi với những hiện thực khác; tương đãi đó cũng có ý nghĩa tương thành, như dài tác thành cho ngắn, cao tác thành cho thấp.

Thoáng nhìn qua bát bất, ta thấy hình như có sự phối trí duyên sinh và duyên dĩ sinh như vậy. Để xác định về một hiện thực, trước tiên là khẳng định hiện hữu của nó.. Như thế, khẳng định rằng hiện thực đã khởi lên và sẽ biến mất. Tiến trình sinh hóa của khởi lên và biến mất có thể là thường tồn hay gián đoạn. Tuy nhiên, tiến trình đó quá vi tế. Chúng ta có thể nhận thức được nó bằng suy luận hơn là bằng trực kiến. Tỉ như hiện vật mà có thể thấy

TỔNG TẬP DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

bằng xương bằng thịt. sự tiếp nối từ hạt giống đến cây trái chẳng hạn. tương quan nhân quan ở đó thuộc phạm vi tiềm thế: nếu đặt nó lên trên phân chiết của luận lý thì khó tránh khỏi mâu thuẫn, không thể xác định nhân quả đồng thời hay dị thời. Như thế, khẳng định về hiện thực không thể bằng vào phương tiện duyên sinh, thì nó chuyển qua phương diện duyên dĩ sinh. Quan hệ nhân quả ở đây chỉ là tương đối, nhưng tri thức thường nghiệm có thể nhận ra được, như tương quan giữa dài và vắn. cao và thấp. Nhân quả đó dù chỉ là mối quan hệ tương đối. ước lệ, nhưng tương đối và ước lệ như thế cũng đã có thể thành lập được định luật nhân quả. Như thế, lấy nhân quả được thành lập bằng tương đãi và tương thành, căn cứ trên tri thức thường nghiệm, để chứng thành cho nhân quả duyên sinh. Đó chính là mang định luật nhân quả tương đối để thiết lập định luật nhân quả bất khả tư nghì trên phương diện duyên sinh. Bất khả tư nghì. vì ở phương diện duyên sinh này, ta không thể xác định mối quan hệ của nhân quả trong tiến trình sinh hóa như thế nào, nhưng nó vẫn được thừa nhận, thừa nhận một cách mặc nhiên, bằng chứng thành của kinh nghiệm. Do đó, nhân quả như là một định luật phổ quát và tất yếu. Thừa nhận mặc nhiên như vậy vẫn không làm sáng tỏ ý nghĩa giả danh của thực tại. Định luật nhân quả còn được thừa nhận như là phổ quát và tất yếu. thì hiện thực vẫn có đủ lý do để hiện hữu như một đối tượng, và biên giới ly cách giữa chủ thể và đối tượng vẫn không thể bị xóa bỏ. Như thế, hoạt động của tâm thức luôn luôn vẫn còn quay ra tìm những thỏa mãn của nó, và Thực tại luôn luôn còn bị bóp méo để cung ứng nhu cầu của tâm thức, tùy theo dung lượng thâu đạt của tâm thức. Tâm thức vẫn còn bị ràng buộc vào 12 vòng tròn nhân duyên, lưu chuyển

https://tieulun.hopto.org

trong sinh tử. Bất nhất bất dị, bất lai bất xuất là phủ định cả định luật nhân quả được thuyết lập bằng tri thức thường nghiệm trên phương diện duyên dĩ sinh. Hiện thực được xác định bằng tương dãi và tương thành, tương quan giữa cái này và những cái khác. Nếu chúng đồng nhất thì không thể tương dãi và tương thành. Nếu chúng dị biệt cũng không thể tương dãi và tương thành. Hai phủ định cuối của bất bất có công dụng từ chối sự khẳng định nhân quả bằng tri thức thường nghiệm để chứng thành cho nhân quả bất tư nghì siêu nghiệm. Như, khẳng định lai và xuất, là nhân quả ngoại tại và nội tại. Nhân ở chỗ kia đến đây trở thành quả (hiện thực) hay quả đi ra từ trong nhân. Tương quan nhân quả này không thuộc phạm vi siêu nghiệm, bởi vì hạt giống đã hiện hữu trong quá khứ, khi đến hiện tại này nó là cây là trái ; hay nhìn cách khác, cây và trái sinh ra từ hạt giống. Đó là chứng minh bằng kinh nghiệm rằng định luật nhân quả vẫn có giá trị đối với hiện thực. Thế nhưng, nhân từ chỗ kia đến đây để trở thành quả, thì, nếu nhân và quả đồng nhất, cả hai chỉ là một : định luật nhân quả bất thành, bởi vì chúng là một làm sao có thể phân biệt thành hai; chẻ một hiện thực vốn nhất thể ra làm hai để thiết lập định luật nhân quả, nhân quả như vậy không những không thể ứng dụng cho hiện thực mà còn bóp méo hiện thực. Hoặc giả, nhân và quả dị biệt, thì nhân và quả hoàn toàn khác nhau, do đó nhân không thể sinh ra quả. Tương quan nhân quả nội tại chỉ là sửa đổi vị trí nhìn, nội dung vẫn không thay đổi. Cả hai trường hợp, thay vì thiết lập nhân quả để khẳng định hiện thực, chúng làm cho hiện thực trở nên vô lý.

Như đã nói, trên đây chỉ là *thoáng nhìn* về bất bất qua hai phương diện duyên sinh và duyên dĩ sinh của hiện thực. Gọi là «thoáng nhìn» vì cái nhìn này không đủ để làm sáng

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

tỏ mối tương quan nhị đế của bát bất, mối tương quan dẫn về Trung đạo để có thể sử dụng ngôn ngữ gồm cả hai đặc tính động và tĩnh của nó. Mặc dù là thoáng nhìn, nhưng đó có thể lại là cái nhìn căn bản, bởi vì biện chứng nhân quả đã bị phá vỡ thì tiến trình sinh hóa của Thực tại sẽ thoát ly ngoài diễn đạt của ngôn ngữ, tất nhiên là ngôn ngữ với đặc tính tĩnh chỉ của nó. Nhưng nếu thoát ly hẳn, thì phương tiện không thể thi thiết được. Thiếu mất phương tiện, tánh Không trở thành ngụy biện, đó là một thứ «trầm không trệ tịch", vào thì được, mà đi ra lại không thể. Thực tướng sẽ không có con đường để khai hiển và chỉ thị, cũng không có con đường để thể ngộ và chứng nhập.

Ta thấy rõ, trong lối nhìn về tính cách phối trí của bất bất như ở trên, hiện thực được khẳng định trên phương diện duyên dĩ sinh để mặc nhiên khẳng định luôn hiện thực trên phương diện duyên sinh. Như vậy, sơ khởi, ta có thể nói «bất sinh bất diệt, bất thường bất đoạn» là Chân đế của khẳng định ; và «bất nhất bất dị, bất lai bất xuất» là Tục đế của khẳng định. Ở sơ khởi này, cả Chân đế và Tục đế của khẳng định đều bị phủ định, do đó, Trung đạo chính là phi Chân phi Tục. Bởi vì, phủ định này diễn ra trên phương diện tính của ngôn ngữ, cho nên Trung đạo phi Chân phi Tục trở thành như một định nghĩa về thực tại vô ngôn. Thực tại đã được định nghĩa là vô ngôn, như vậy, dù có diễn đạt bằng cách nào đi nữa, vẫn không phù hợp với Thực tại. Thực tại đó là tuyệt đối vô ngôn. Nếu thế, vô ngôn hẳn, thì phương tiện sẽ được thi thiết như thế nào, làm sao để nói lên được cái không thể nói ?

Do đó, ta phải nhìn bất bất qua phương tiện động của ngôn ngữ. Trước hết, ta cần nhận định rằng bất bất bao hàm

TỊNH TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

cả Chân đế và Tục đế. Dĩ nhiên, ta còn nhiều cách nhìn khác như bất bất chính là Chân đế chẳng hạn.

Bất bất mà bao hàm cả nhị đế, như vậy, ta phải nhìn bất sinh bất diệt qua tương quan với sinh diệt. Đó là tương quan phủ định và khẳng định. "Sinh diệt, thường đoạn, nhất dị lai xuất" là những khẳng định bằng những định luật phổ quát của luận lý trên căn bản nhân quả. Phủ định của bát bất sẽ diễn ra qua tiến trình dịch hóa pháp, mà ý nghĩa của nó đã được trình bày ở trên.

Đầu tiên, ta thấy, tất cả những trình bày đều chứng tỏ rằng, bất cứ nhìn bát bất bằng cách nào, hiện thực là Không. Ở đây, Không là một phát biểu về định thức duyên khởi. Hiện thực do duyên khởi, nên nó không có yếu tính quyết định, bản tánh của nó là Không. Như thế, thừa nhận tiến trình sinh hóa của hiện thực, có khởi lên và có biến mất, mà thừa nhận qua lý duyên khởi, thì chính là phủ định hiện thực đó. Vậy, sinh diệt chính là bất sinh bất diệt. Sinh diệt, nhưng là bất sinh bất diệt, đó là ý nghĩa của Không. Ngược lại, bất sinh bất diệt chính là sinh diệt, đó là ý nghĩa của Giả danh. Nói sinh diệt, không nhất thiết hiện thực phải là sinh diệt; và nói bất sinh bất diệt, cũng không nhất thiết hiện thực phải là bất sinh bất diệt: đó là ý nghĩa của Trung đạo.

Như thế, dù nói rằng hiện thực có biến mất và khởi lên hay không biến mất và khởi lên, có gián đoạn và thường tồn hay không gián đoạn và thường tồn, có đồng nhất và dị biệt hay không đồng nhất và dị biệt, có hiện đến và hiện ra hay không hiện đến và hiện ra; dù có nói cách nào đi nữa, Thực tại vẫn là Thực tại, nó như vậy là như vậy, không là gì cả. Đó là lối định nghĩa độc đáo của tánh Không.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Thêm nữa, vì đặc tính tĩnh chỉ của ngôn ngữ, cho nên những định luật phổ quát được phát biểu chỉ làm cho Thực tại trở thành phi lý, như mộng huyễn—tức là Không. Nhưng nếu nhận thức chính xác về ý nghĩa Giả danh của Thực tại, thì Thực tại mà ta thấy có biến mất có khởi lên, kỳ thực là không có biến mất hay khởi lên, bởi vì, đã gọi nó là Giả danh; mà đã là Giả danh thì không thể sinh hay diệt. Nói cách khác, Thực tại khởi lên như mộng huyễn, biến mất như mộng huyễn, thì chính Thực tại đó chưa từng biến mất cũng chưa từng khởi lên. Đó cũng là ý nghĩa của Giả danh. Và Thực tại mà khởi lên như mộng, biến mất cũng như mộng, thì sinh diệt chính là bất sinh bất diệt và bất sinh bất diệt chính là sinh diệt. Đó cũng là ý nghĩa của Trung đạo. Ở đây, ta nhận thấy tương quan của tiến trình Không, Giả danh và Trung đạo.

Về nhị đế, như đã nói, Hữu là Tục đế và Không là Chân đế, nghĩa là Tục đế tức khẳng định và Chân đế tức phủ định, thì trong tiến trình Không, Giả và Trung này, sinh diệt là Tục đế và bất sinh bất diệt là Chân đế. Thế nhưng, không phải vì nói sinh diệt hay bất sinh bất diệt mà Thực tại đã được đóng khung vào kết luận của định nghĩa. Do đó, Thực tướng phi Chân phi Tục. Chân và Tục cũng chỉ là phương tiện thi thiết. Với phương diện đó, nói hay không nói, đều ở trong Thực tướng: «Bất hoại giả danh nhi thuyết thật nghĩa». Tuy nhiên, nói theo tinh thần của kinh Pháp hoa, thì chỉ có Phật mới thông đạt được Thực tướng. Điều đó có nghĩa là không những Phật thể nhận được tổng tướng của Thực tại mà còn thể nhận cả tự tướng của nó. Tổng tướng như là những định luật phổ quát và tự tướng như là hiện hữu cá biệt. Thể nhận được những tương quan giữa phổ quát và cá

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

biệt này, mới có thể thi thiết phương tiện nổi. Mở đầu Trung luận, Long Thụ đã tán dương Phật như là Bậc nhất trong cái hàng thuyết giáo.

Bồ tát khi hành đạo, tuy chưa tựu thành phương tiện viên mãn như Phật, nhưng nương theo phương tiện mà Phật thi thiết để hành đạo.

Ở đây, trên phương diện luận lý, mà điều tất yếu là các định luật phổ quát của tri thức phải được thiết lập, thì với phê bình của tánh Không, chúng không phải được thiết lập để khẳng định, như là những chứng lý có thẩm quyền tuyệt đối; mà chúng được thiết lập để phủ định. Phủ định là ý nghĩa của Diệt đế, là chân lý của sự diệt trừ khổ. Thực tại hiện hữu như là đối tượng của nhận thức mà lại đóng kín vào trong những định luật phổ quát bất di bất dịch thì tri thức không còn một lối thoát nào cả. Những gì mà tri thức thâu nhận sẽ trở thành những trói buộc. Với sự thâu nhận như thế, kinh nghiệm càng tích tập, Bản ngã càng nới rộng. Mỗi Bản ngã là một Thực thể đối lập, độc lập với những Bản ngã khác. Và như thế, không phải chỉ tri thức thuần lý mới bị đóng khung vào hệ thống, mà chính cuộc sống đặt trên sự khoáng trương của Bản ngã cá biệt cũng đã tự đóng khung trong một hệ thống. Cuộc sống của Bản ngã cá biệt đã là kinh nghiệm tích tập của những sự thể gọi là hiển nhiên, mà kinh nghiệm hiển nhiên là những chứng lý thẩm quyền cho cuộc sống, do đó dù có bị trói buộc vào vòng tròn hệ thống, ta vẫn không nhận ra là mình đang bị trói buộc.

Như thế, tùy theo trình độ tư tưởng của ta mà khai thác những ý nghĩa được chứa đựng trong Bất bất Trung đạo của tánh Không, bằng con đường của dịch hóa pháp. Không những chỉ để cố gắng tìm ra những giá trị tuyệt vời của nó trên

TỔNG TẬP DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Tuệ Tạng
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

phương diện luận lý, mà còn là cố gắng tìm thấy sự móc nối của nó đối với cuộc sống. Tuy nhiên, dù ta có thể thấy ngay bằng những phê bình của tánh Không là diễn tiến của tri thức trên một vòng tròn lần thần, thì không phải vì thế mà chúng ta cũng có thể trực kiến ngay rằng cuộc sống của chính ta cũng đang diễn tiến trên một vòng tròn lần thần như vậy. Về phương diện sau này, Bát bất Trung đạo của tánh Không chỉ có thể khiến cho ta *tin chắc* rằng mình đang bị trói buộc trong vòng luân chuyển muôn đời. Bởi vì kinh nghiệm tích tập đã bị đầu độc bởi truyền thống, bởi tập quán, bởi những nhu cầu cần được thỏa mãn. Do đó, nhận thức chính xác về tánh Không không thể hoàn toàn bằng vào những phân tích của tư tưởng, mà đòi hỏi một công trình thực chứng. Những luận thuyết về tánh Không chỉ có giá trị như là những trang điểm cho tư tưởng mà thôi. Tất nhiên, những luận thuyết như vậy sẽ không bao giờ chấm dứt.

TUỆ SỸ

https://tieulun.hopto.org

# NGHĨ VỀ THÁI ĐỘ GIÁO HUẤN VÀ LỜI DẠY CỦA ĐỨC PHẬT

Kinh Mahàvagga có kể rằng :

Sau khi ngộ đạo dưới gốc cây bồ đề, Phật Thích Ca liền phát hiện ý nghĩ : «Ta đã đạt được trí tuệ rộng lớn và sâu xa vô lượng, khó thấy, khó vào, chỉ có những bậc đại giác mới có thể hiểu được. Nay nếu Ta đem giảng dạy cho chúng sinh đang ngụp lặn trong cõi vô minh thì tức là Ta chỉ làm một việc tốn công vô ích». Ngài lại nghĩ thêm rằng : «Ta đã mất bao công phu khó nhọc mới tìm được Chánh Pháp. Chúng sinh vốn mê muội vì lòng tham dục, tà kiến, kiêu mạn và tình cảm yêu ghét hỗn độn thì không thể nào nhận biết được Chánh Pháp vô cùng thâm sâu và huyền diệu. Vậy Ta hãy im lặng đi vào Niết bàn».

Khi ấy Thần Phạm Thiên (Brahmà) nhờ sức thần thông hiểu được ý nghĩ của Đức Phật liền kinh hoảng nghĩ rằng : «Thế gian này sẽ bị tiêu diệt nếu Đức Như Lai chọn sự yên nghỉ mà không giảng Pháp». Thần bèn hiện ra trước mặt Đức

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Phật và cầu xin Ngài hãy vì chúng sinh mà giảng Pháp. Hai lần Thần Phạm Thiên khẩn cầu, hai lần Đức Phật đều ngần ngại chối từ. Đến lần thứ ba, Phật phóng tầm Thiên nhãn quan sát lại thế gian, nhận thấy trong chúng sinh có nhiều căn cơ và trình độ trí huệ khác nhau, nhưng hầu hết đều mang nặng nỗi lo âu về tội lỗi và sự chết, và đều khao khát một đời sống yên vui hằng cửu. «Cũng như trong một hồ sen, có những bông mọc và chìm luôn dưới nước, có những bông mọc dưới nước, nhưng lại chồi lên mặt nước, có những bông mọc dưới nước nhưng lại vươn được lên cao, nhưng tất cả đều cố gắng vươn lên để đón nhận ánh sáng mặt trời".

Thấy như vậy rồi, Đức Phật mới chấp thuận lời thỉnh cầu của Phạm Thiên và lên đường hoằng pháp. Quyết định ấy của Đức Phật hiển nhiên chứng tỏ tình thương vô lượng của Ngài đối với chúng sinh. Mặc dù nhận định rằng Diệu Pháp mà Ngài đã chứng ngộ vô cùng sâu xa bí nhiệm, không thể đem giảng dạy cho hết thảy mọi người hiểu được, Đức Phật vẫn lên đường hoằng đạo để đáp lại khát vọng giải thoát của toàn thể chúng sinh. Nhưng chính vào lúc quyết định giảng Pháp, Ngài cũng đã lựa chọn một thái độ giáo huấn rõ rệt : Ngài sẽ không trực tiếp đề cập tới những chân lý siêu hình như vấn đề sáng tạo vũ trụ và con người, đời sống của linh hồn sau khi chết, hay bản chất của giải thoát Niết Bàn. Ngài sẽ chú trọng giảng dạy cho con người nhận chân được thực trạng và nguyên nhân của đau khổ và chỉ dẫn cho con người những phương cách chấm dứt đau khổ.

Đó là tính chất thực tế trong giáo lý nhà Phật.

Ở đây, tôi thấy cần nhắc lại một câu chuyện đối thoại giữa Đức Phật và đệ tử của Ngài là Malunkyaputta. Câu chuyện được chép trong Trung Bộ Kinh (Majjhima-Nikàya)

https://tieulun.hopto.org

đại lược như sau :

Một đệ tử của Phật là Malunkyaputta sau nhiều phen thắc mắc và do dự đã mạnh dạn tiến đến nói với Phật rằng : Bạch Đức Thế Tôn, có nhiều điều Ngài còn bỏ qua mà chưa hề giảng dạy, chẳng hạn như thế gian này vĩnh cửu hay vô thường, hữu hạn hay vô hạn, linh hồn và xác thân đồng nhất hay dị biệt, bậc Giác ngộ sau khi chết còn tồn tại hay không còn tồn tại ? Thái độ lặng thinh của Ngài khiến cho lòng con không được thỏa mãn. Nay xin Ngài giảng dạy về những điều ấy, nếu không thì con xin bỏ đạo để trở về với cuộc đời thế tục. Bậc Sư phụ chân chính là người thẳng thắn nói ra điều gì mình biết và xác nhận điều gì mình không biết. Vậy xin Ngài cứ thẳng thắn nói cho con nghe.

Khi ấy Phật trả lời : Này Malunkyaputta, trước kia có khi nào Ta nói rằng nếu con theo Ta, Ta sẽ giảng dạy cho con những kiến thức siêu hình hay không ?

— Bạch Đức Thế Tôn, không khi nào vậy.

— Hoặc giả trước dây có khi nào con nói với Ta rằng, con chỉ sẵn sàng theo Ta nếu Ta giảng dạy cho con những kiến thức siêu hình hay không ?

— Bạch Đức Thế Tôn, không khi nào vậy.

— Như thế con còn phiền trách gì được nữa. Con nên biết rằng người nào muốn thấu hiểu mọi lẽ Huyền vi của nhân sinh và vũ trụ thì trước khi nghe Ta giảng dạy người đó đã chết mất rồi. Chẳng khác gì một người kia bị bắn trúng một mũi tên độc, nhưng thay vì để cho người ta rút mũi tên ra và băng bó vết thương, lại đòi trước hết phải cho y biết tên tuổi, hình dáng, đẳng cấp, xuất xứ ..., của kẻ sát nhân rồi mới chịu để cho cứu chữa. Này Malunkyaputta, người đó chắc chắn sẽ chết trước khi được nghe lời giải đáp.

https://tieulun.hopto.org

Này Malunkyaputta, sở dĩ Ta không giảng dạy cho con những kiến thức siêu hình vì những điều đó không có ích lợi gì cho sự giải thoát mọi nỗi thống khổ của cuộc đời. Trái lại Ta đã giảng dạy cho con chân lý Tứ Diệu Đế vì đó là những điều cần thiết giúp cho con người tận trừ được mọi mầm đau khổ và đạt được an vui hằng cửu.

Thái độ thực tế ấy còn có thể giải thích được rõ hơn nếu chúng ta biết rằng xã hội Ấn Độ đương thời, dưới độc quyền thống trị tâm linh của đẳng cấp tăng lữ bà la môn, đang chìm đắm trong những mộng tưởng siêu hình và nghi thức cúng tế vô cùng phức tạp và thoái hóa. Đạo Phật là một phản ứng quan trọng và tiến bộ nhất ra đời để thức tỉnh nhân dân Ấn độ rời bỏ những suy tư hão huyền chỉ làm cho nạn mê tín dị đoan ngày càng bành trướng, hầu quay về tìm một lẽ sống thích hợp trước thực trạng đau khổ của cuộc nhân sinh. Tôi chợt liên tưởng tới một lời nói của Cicéron khi nhận định về Socrate : "Socrate đã kéo triết học từ trên trời xuống mặt đất", và nghĩ rằng lời nhận xét ấy cũng rất đúng để nói về Đức Phật. Nhưng nói như thế không có nghĩa là giới hạn giáo lý đạo Phật trong khung cảnh của một hệ thống đạo đức. Triết lý đạo Phật vốn là một triết lý toàn diện. Mặc dù không giảng dạy chân lý siêu hình nhưng đạo Phật chỉ dẫn cho người ta thực hiện chân lý siêu hình. Con đường thực hiện tức là Bát Chánh Đạo gồm cả ba phương diện đạo đức, tâm linh và trí thức mà ngôn ngữ Phật giáo gọi là Giới (Sila), Định (Samàdhi) và Tuệ (Paññá).

Đạo Đức Phật giáo đặt trên căn bản tình thương đối với toàn thể chúng sinh. Tình thương ấy phải được thể hiện trong ngôn ngữ (Chánh Ngữ), hành động (Chánh Nghiệp) và nghề nghiệp (Chánh Mệnh).

https://tieulun.hopto.org

*Chánh Ngữ* phải được hiểu là :

1.— Chỉ nói sự thật, không nói điều gian dối.

2.— Chỉ nói những điều đem lại tình thương yêu, hòa khí và đoàn kết. Không nói những điều gây nên thù hận, bất hòa chia rẽ.

3.— Chỉ nói những lời dịu dàng, lễ độ. Không nói những lời thô tục, bất nhã hay vô lễ.

4.— Chỉ nói những chuyện có ích lợi cho người khác, không nói những chuyện viển vông vô ích.

*Chánh Nghiệp* có nghĩa là không sát hại, trộm cắp và hành động dâm tà. Chỉ làm những việc công đức, những hành động do bổn phận chứ không do tư dục. *Chánh Mệnh* là chỉ sinh sống bằng những nghề nghiệp trong sạch và không có hại cho người khác.

Trên bước đường tu chứng, chánh Ngữ, chánh Nghiệp và chánh Mệnh là ba điều kiện tất yếu để có thể chuẩn bị vào đời sống tâm linh. Kỷ luật tâm linh đòi hỏi sự cố gắng (Chánh Tinh Tấn), sự chuyên tâm sáng suốt (Chánh Niệm) và tập trung tinh thần (Chánh Định).

*Chánh Tinh Tấn* là ý chí mãnh liệt diệt trừ tất cả những tư tưởng và thói quen xấu đã có từ trước, và ngăn chặn không cho tập nhiễm những tư tưởng và thói xấu mới; mặt khác, cố gắng nuôi dưỡng và phát triển ý thức đạo đức. *Chánh Niệm* là chuyên tâm theo dõi và kiểm soát mọi trạng thái hoạt động của thân, khẩu, ý đồng thời của vạn pháp tức là những hiện tượng của thế giới bên ngoài bầu tránh cho mình khỏi bị lung lạc sai lầm. *Chánh Định* là sự tập trung tinh thần để thực hiện bốn bậc thiền quán. Trong đệ nhất thiền, mọi dục vọng và tư tưởng xấu bị loại trừ, chỉ còn những tình cảm vui tươi, hạnh phúc và những hoạt động của trí tuệ tư duy

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Trong đệ nhị thiền, mọi hoạt động của trí tuệ bị loại trừ. tâm hồn trở nên bình thản, hòa lẫn với tình cảm vui tươi và hạnh phúc. Trong đệ tam thiền, tình cảm vui tươi tan biến đi chỉ còn lại trạng thái bình thản hòa lẫn với hạnh phúc. Trong đệ tứ thiền, mọi ý niệm về hạnh phúc và đau khổ không còn nữa, trạng thái bình thản an nhiên thuần túy hoàn toàn phát hiện.

Sự rèn luyện tâm linh trên đây phải được đi đôi với sự thành tựu của trí thức về hai phương diện tư duy (Chánh Tư Duy) và hiểu biết (Chánh Kiến).

*Chánh Tư Duy* là trí huệ hoàn toàn thanh khiết, không vướng mắc một ý niệm vị kỷ nào và chỉ tưởng nghĩ đến những ý niệm nhân ái, vị tha. Đáng chú ý là những tư tưởng và ý niệm trên đây lại được đặt vào khung cảnh của trí tuệ sáng suốt. Điều đó chứng tỏ Đạo Phật cho rằng trí tuệ sáng suốt chỉ có thể phát hiện nhờ những đức tính cao cả ấy. *Chánh Kiến* là sự nhận biết sự vật một cách đúng đắn và trung thực. Tứ Diệu Đế giải thích sự vật một cách đúng đắn, trung thực và rốt ráo. Như vậy Chánh Kiến là nhận biết đúng chân lý Tứ diệu Đế, tức là thấy được Thực tại tối hậu. Đó là sự nhận biết thấu đáo và viên mãn, mà ngôn ngữ Pali gọi là prativedha để phân biệt với anubodha là sự nhận biết của trí tuệ tư duy có giới hạn.

Công việc giải thích Bát Chánh Đạo thật ra chẳng thể nào chỉ tóm lược trong một vài trang giấy. Nội dung vô cùng phong phú của Bát Chánh Đạo bởi thế đã được các bậc cao tăng đại sĩ thời trước ra công luận giải bằng muôn vàn lời trong các pho Luận Tạng. Trong khuôn khổ của một bài nói chuyện ngắn ngủi, tôi chỉ cố gắng trình bày vài nét chính yếu với hy vọng sẽ được những người học Phật lưu ý, suy tư và tìm hiểu sâu xa hơn.

https://tieulun.hopto.org

Tuy nhiên, trước khi đề cập tới một khía cạnh khác thuộc thái độ và giáo lý Đạo Phật, tôi xin được trở lại Bát Chánh Đạo để khai triển một vài ý nghĩ về Chánh Nghiệp, là một điểm tối quan trọng trong nền đạo đức học Phật giáo, và cũng là một vấn đề khúc mắc đã từng gây nên những ngộ nhận tai hại về thái độ của nhà Phật đối với cuộc nhân sinh thực tế.

Về vấn đề này, ta cần nêu lên câu hỏi: «Phải chăng Đạo Phật có chủ trương chối bỏ hành động? Nếu không, làm sao có thể giải thoát mà không tạo nghiệp?»

Kinh Anguttara-Nikàya có kể câu chuyện đối thoại giữa một tu sĩ Bà La Môn và Đức Phật Thích Ca. Tu sĩ Bà La Môn cho rằng giáo lý nhà Phật chủ trương một thái độ hoàn toàn thụ động và do đó có thể dưa đến sự hủy diệt thế gian. Đức Phật bác bỏ nhận xét sai lầm ấy, và giảng cho người đối thoại biết rằng hành động chính là phương tiện cần thiết để vượt qua những chướng ngại trên đường giải thoát (II, 232). Ở một đoạn khác cũng trong kinh ấy, Đức Phật đã từng thốt lên: « Này các tỳ kheo, Ta chẳng khen ngợi những kẻ chọn thái độ bất động » (V, 66).

Tại sao vậy?

Thưa rằng hành động vốn là bản tính của vũ trụ, là chức phận tất yếu của muôn loài. Kể từ ngày tạo thiên lập địa, Vũ trụ và muôn loài đã không ngừng vận động và sẽ không bao giờ ngừng vận động. Bởi vậy không một ai có thể từ chối hay lẩn tránh hành động. Tất cả cuộc sống này đều là hành động, hoặc có ý thức, hoặc vô ý thức, đó là một thực tại hiển nhiên không thể chối cãi. Kinh Visuddhimarga đã khẳng định: « Chẳng có gì hiện hữu ngoài hành động » (XI).

Trong một bài báo viết cách đây năm năm, dưới nhan

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

đề « Triết lý hành động trong Phật giáo », tôi đã cố gắng giải thích vấn đề một cách vắn tắt nhưng rành mạch. Tôi xin được nhắc lại ở đây một vài nhận định về ý nghĩa của hành động.

Theo quan điểm nhà Phật, ta cần phân biệt hai loại hành động nơi cá nhân : hành động vụ lợi và hành động vô tư. Hành động vụ lợi phát xuất từ lòng ham muốn và óc tính toán, do đó trói buộc con người trong vòng nghiệp chướng luân hồi. Hành động vô tư là hành động thuận theo luật vận hành tự nhiên của vũ trụ, không khởi phát từ một dự tính hay mưu cầu vị kỷ nào. Như Nguyễn Công Trứ đã xác định « Chữ vô cầu là chữ thiên nhiên ». Do đó, hành động vô tư hay tự nhiên không phải là hành động tạo nghiệp mà chính là hành động giải thoát.

Truyền đăng lục của Trung Hoa có chép câu chuyện sau đây giải thích ý nghĩa của hành động tự nhiên : Một đệ tử hỏi Bách Trượng Thiền Sư (720-814) về phép tu thiền. Bách Trượng đáp : « Khi nào đói thì ăn, khi nào mệt thì nghỉ ». Đệ tử thất vọng vì câu trả lời nên vặn lại : « Đó là chuyện dĩ nhiên ! Người nào mà chẳng ăn khi đói và nghỉ ngơi khi mệt nhọc ». Bách Trượng đáp . « Không phải, khi người ta ăn, y không hoàn toàn thưởng thức món ăn, khi nằm nghỉ, y không hoàn toàn an hưởng sự nghỉ. Khi ngồi ăn, cũng như khi nằm nghỉ, tâm trí của y vẫn tính toán chuyện này chuyện nọ, nhiều khi quá nghĩ ngợi đến nỗi mất cả ăn lẫn ngủ ».

Kinh Suttanipata (333) giảng dạy phương châm hành động của con người : « Nương theo Pháp mà con người phụng dưỡng cha mẹ, nương theo Pháp mà con người thi hành nghề nghiệp của mình. » Chữ Pháp (Dharma) bao hàm

https://tieulun.hopto.org

ý nghĩa tự nhiên, chính là cái thiên lý, cái Phật tính, có sẵn trong lòng mỗi cá nhân, như nhà Nho nói : « Thiên Lý tại nhân tâm » hay nhà Phật nói : « Phật tức tâm, tâm tức Phật ». Chữ Pháp của nhà Phật ở đây cũng chính là cái « Đạo pháp tự nhiên » của Lão giáo, và hành động vô cầu hay « Chính Nghiệp » cũng không khác gì cái thái độ « vô vi nhi vô bất vi » do Lão Tử chủ trương.

Trong kinh Mahàvagga, Đức Phật có giảng cho đệ tử Siha nghe về tính cách « vô vi » và « hữu vi » của Đạo Phật.

« Về một phương diện nào đó, kẻ chỉ trích ta đã có lý khi nói rằng : Phật Cồ Đàm (Gotama) chối bỏ hành động, chủ trương vô vi và khuyến khích đệ tử phải xử sự vô vi. Này Siha, về một phương tiện khác, kẻ hiểu Đạo Ta rất có lý khi nói rằng : « Phật Cồ Đàm xác nhận hành động, chủ trương hữu vi và khuyến khích các đệ tử xử sự hữu vi...

« Này Siha, tại sao lại có sự chê và khen cùng hữu lý ấy ? Này Siha, Ta dạy rằng phải tránh những hành động có hại về ngôn ngữ, tư tưởng và việc làm. Trong khi ấy Ta cũng dạy rằng phải thi hành những hành động công đức bằng ngôn ngữ, tư tưởng và việc làm ». (VI, 31).

Hành động công đức chẳng phải là việc dễ dàng vì đòi hỏi một thái độ tuyệt đối vô tư, không có một mảy may dự tính, mưu cầu. Hành động công đức đòi hỏi sự hủy diệt trọn vẹn tất cả mọi sự suy nghĩ biện biệt và tình cảm quyến luyến ràng buộc. Hành động công đức cũng đòi hỏi lòng can đảm tuyệt đối để dũng mãnh tinh tiến như một chiến sĩ băng say chiến đấu nơi tiền tuyến. Vì thế, cũng ở một chỗ khác trong đoạn văn trên, Phật Thích Ca đã giảng cho Siha nghe về lòng can đảm :

« Này Siha kẻ khác rất có lý khi bảo rằng : Phật Cồ

TỔNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Đàm là một người can dảm. Thật vậy, Ta có đức tánh can dảm tuyệt đối. Ta giảng dạy và khuyến khích các đệ tử của Ta can dảm tu hành ».

Có thật sự nắm vững được ý nghĩa của hành động vô tư và lòng can dảm ấy, ta mới có thể hiểu nổi câu nói của Bồ đề Đạt Ma (Bodhidharma), vị tổ sáng lập Thiền Tông ở Trung Hoa, khi trả lời vua Vũ Đế nhà Lương. Nhà vua hỏi : « Trẫm đã kiến lập được nhiều ngôi chùa lớn, sao chép Kinh Phạn và giúp đỡ chư Tăng, như vậy có công đức vì không ». Bồ Đề Đạt Ma đáp : « Không có công đức gì hết ».

Hành động vô tư và can dảm đoạn tuyệt với tất cả mưu cầu, đó là tính chất chủ yếu của triết lý Đạo Phật về hành động. Diệt được mọi mưu cầu tội lỗi trong hành động chưa đủ, còn phải diệt được cả mọi mưu cầu công đức—hiểu theo nghĩa thông thường — của hành động. Chỉ khi ấy, con người mới thực sự giải thoát. Như lời Lão Tử : « Sống mà không tư hữu, làm mà không cậy công. Thành công mà không ở lại, và vì không ở lại nên không bao giờ mất » (Đạo Đức kinh. chương 11). Hay như Kinh Pháp Cú (Dhammapada) câu 201 : « Người nào sống trong hạnh phúc: viên mãn là người đã dứt trừ được mọi dục vọng và đã đạt được tâm thanh tịnh. Đó là người đã rũ bỏ được tất cả mọi cuộc thành công hay thất bại ».

Như vậy, hoạt động chẳng phải là cứu cánh mà chỉ là phương tiện của giải thoát. Tất cả mọi hoạt động vô cầu, dù thành công hay thất bại, cũng chỉ tạo thành một quá trình hoạt động mà con người cần phải vượt qua để tiến đến cái « Tâm thanh tịnh bản nhiên », đến cái chỗ mà theo như lời của Tagore, là « cái trung tâm bất động của chuyển động ».

Chúng ta đã đề cập khá nhiều đến tính chất thực tế

https://tieulun.hopto.org

trong thái độ và lời dạy của Phật Thích Ca. Tính chất thực tế ấy, nói tóm lại, là tính chất của công việc chỉ dẫn cho mọi người những phương cách diệt trừ đau khổ và đạt tới hạnh phúc giải thoát.

Trong câu chuyện đối thoại giữa Đức Phật và đệ tử Malunkyaputta đã trích dẫn ở phần đầu bài nói chuyện này, chúng ta đã thấy Đức Phật xác định rằng Ngài không muốn giảng dạy chân lý siêu hình vì đó là một việc làm vô ích. Ở đây cần phải nói thêm rằng thái độ ấy không có nghĩa là Đức Phật không biết đến hoặc phủ nhận thực tại siêu hình. Câu chuyện sau đây, một lần nữa nhấn mạnh vào tính chất thực tiễn của Đạo Phật, nhưng cũng đồng thời chứng tỏ rằng Đạo Phật không phải là một triết học bất-khả-tri :

Khi ấy, Phật đang ở Kaushambî trong rừng Shimshapà. Ngài cầm một nắm lá Shimshapà, rồi quay sang hỏi các tỳ kheo: "Các thầy nghĩ sao ? Nắm lá trong tay ta nhiều hơn hay lá cây trong rừng này nhiều hơn ?». Tất cả các đệ tử đều trả lời : «Bạch Bức Thế Tôn, lá cây trong rừng này nhiều hơn".

— «Này các thầy tỳ kheo, những điều ta hiểu biết cũng nhiều như lá cây trong rừng, còn những điều Ta đã dạy cho các Thầy cũng ít như lá trong bàn tay. Tuy nhiên ta không giống như các vị sư phụ nắm chặt bàn tay và giữ riêng cho mình những điều bí mật là vì ta đã dạy cho các Thầy những điều hữu ích. Ta đã dạy chân lý Tứ-Diệu-Đế chứ Ta không hề dạy những điều gì vô ích.»

Đúng như lời Phật đã nói, Ngài không giữ riêng cho mình những bí nhiệm của chân lý siêu hình vì trong khi Ngài không muốn thuyết lý dông dài về chân lý siêu hình. Ngài đã chỉ cho ta cách thực hiện được chân lý ấy. Glasenapp đã nhận xét rất chí lý khi nói rằng : «Thái độ lặng thinh của Phật trước

TỔNG TẬP DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

những vấn đề vĩnh cửu hay vô thường của thế gian, tương quan giữa linh hồn và thân xác, đời sống của linh hồn sau khi chết..., thái độ ấy không thể giải thích là bất-khả-tri, vì tất cả những vấn đề ấy đều đã được giải quyết ngay trong khung cảnh toàn thể của triết học Phật giáo».

Nói như thế có nghĩa là Đức Phật đã áp dụng phương pháp giáo huấn gián tiếp về siêu hình học. Phương pháp giáo huấn gián tiếp là phương pháp duy nhất có hiệu lực vì bất cứ một phương pháp giáo huấn trực tiếp nào về chân lý siêu hình cũng đều bất lực và nguy hiểm. Bất lực vì không bao giờ ngôn ngữ, văn tự và các hình thức luận lý có thể diễn tả trung thực và đầy đủ được chân lý siêu hình. Như Heinri Poincaré đã viết trong cuốn «Giá trị của khoa học» (La Valeur de la Science): «Luận lý không đủ. Cần phải có trực giác, không những đóng vai trò bổ xung mà còn làm đối lực, làm liều thuốc giải độc cho luận lý». Và Lanza del-Vasto trong cuốn «Chuyến hành hương về Nguồn» (Le pèlerinage aux Sources) cũng nói: «Trầm tư quán tưởng là đi thẳng vào Chân lý mà không khám phá ra chân lý, không nhìn thấy chân lý từ bên ngoài, không khai mở chân lý bằng ngôn ngữ». Nguy hiểm vì ngôn ngữ văn tự dễ làm cho người ta lầm tưởng Chân lý siêu hình là thế này hay thế kia và trở nên tự mãn tự kiêu về những kiến thức mà mình đã thu thập được. Thái độ ấy sẽ làm cho kẻ tu học mãi mãi tự giam mình trong vòng lầm lạc tối tăm mà không hay biết. Như vậy còn nguy hại hơn là những kẻ chưa hiểu biết tin tưởng gì hết. Bởi vậy đức Phật đã nói trong kinh Lăng-già: «Những kẻ ngu muội bị vướng mắc trong ngôn ngữ chẳng khác gì một con voi bị sa chân trong bãi đồng lầy». Đó cũng là ý nghĩa lời nói của Phật khi Ngài từ chối lời khẩn cầu giảng

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

pháp của thầy Xá Lợi Phất trong kinh Diệu Pháp Liên Hoa « Thôi thôi, chẳng nên nói nữa ! Nếu ta nói việc đó thì tất cả các cõi trời, người, a tu la đều sẽ kinh sợ nghi ngờ và các Tỳ Kheo tăng thượng mạn sẽ phải sa vào hầm lớn » (phẩm Phương tiện).

Ý thức được tính chất nguy hại của ngôn ngữ văn tự khi diễn tả chân lý siêu hình, Georges Gusdorf đã lập luận rất xác đáng : « Đối với một tâm hồn đặc biệt ý thức được những bí nhiệm của đời sống, sự phát biểu một thông điệp, khẳng định một triết thuyết, ấn hành một cuốn sánh sẽ tạo thành một cám dỗ trọng đại, một tội tổ tông của sự diễn tả. Xác định quan điểm một cách công khai là đồng thời làm tê liệt cả sư phụ lẫn môn đệ... Đến một giới hạn nào đó của ngôn ngữ thì thái độ sáng suốt nhất sẽ cương quyết không chịu mềm lòng trước ý muốn phát biểu. Đó là lúc chứng tỏ hào khí của im lặng do lòng trung thành với trí huệ sáng suốt tối thượng. Vì thế, chúng ta phải hiểu cho hành động của Gogol khi ông ném bản thảo của phần sau tác phẩm Les Âmes mortes vào đống lửa. Kiệt tác ấy đời đời dang dở nhưng tác giả nhờ đó mà giữ được một lối mở vào Vô hạn ».

Karl Jaspers trong cuốn Psychologie der Weltanschauungen phân biệt ba loại sư phụ : một loại đưa ra một số giáo điều và đòi hỏi sự phục tòng tuyệt đối của môn đệ, loại thứ hai đưa ra một hệ thống tư tưởng coi như một sự thông đạt chân lý tuyệt đối tự nơi mình cho hết thảy mọi người. Cả hai loại sư phụ này đều tin chắc ở sự truyền thụ trực tiếp bằng ngôn ngữ văn tự. Loại thứ ba thì khác hẳn. Các vị này không giảng dạy những chân lý đã có sẵn, không ban bố các giáo điều, mà chỉ làm công việc thức tỉnh tâm trí của môn sinh, giúp cho họ tự ý thức được chân lý bằng những phương

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HUẤN NHÃ HUẾ QUANG
https://tieulun.hopto.org

cách kích thích gián tiếp. Các vị không chấp nhận những môn sinh chỉ biết cúi đầu thán phục vì, theo lời Jaspers, « các vị tôn trọng tự do nơi kẻ khác ». Hãy lấy Socrate làm thí dụ Socrate không lập ra học thuyết hay hệ thống và đã làm cho bao thế hệ đời sau vất vả khó nhọc trên bước đường tìm hiểu tư tưởng của ông. Socrate thường ví công việc của ông như một bà mụ chỉ tiếp tay giúp đỡ chức phận thiên nhiên chứ không thay thế cho thiên nhiên. Sau này Kant cũng lựa chọn thái độ giáo huấn gián tiếp nên đã viết trong chương trình giảng dạy của ông năm 1763 là ông không nhằm mục đích dạy cho sinh viên « những tư tưởng » mà chỉ cốt dạy cho họ « biết tư tưởng ».

Thái độ tôn trọng tự do của người tu học, chống lại mọi giáo điều độc đoán chính là thái độ của đức Phật. Ngài luôn luôn nhắc nhở các đệ tử chỉ nên trông cậy ở chính mình chứ không nên nương tựa vào kinh điển, giáo điều hay nghi thức tế tự. Trong kinh Kàlàmasutta, ngài đã nói rõ : « Các thầy chớ nên tin cậy ở những điều nghe nói hoặc tập quán truyền thống, tin cậy ở những điều lý luận hùng biện hay những hình thức ngôn từ hấp dẫn, và nhất là chớ tin tưởng chỉ vì Ta là sư phụ của các thầy ». Và kinh Pháp Cú cũng chép : « Đức Như Lai không giải thoát được cho ai. Như Lai chỉ có thể chỉ dẫn nẻo đường giải thoát mà mỗi người phải tự thực hiện lấy » (11,4)

Bởi thế mỗi khi phải trả lời về chân lý siêu hình, đức Phật thường tùy trường hợp mà giữ thái độ im lặng hoặc phát biểu bằng ngôn ngữ ẩn dụ hay tiêu cực. Trường hợp lặng thinh điển hình nhất của đức Phật có lẽ là trường hợp được truyền tụng trong sự tích « niêm hoa thị chúng» : Một bữa kia, Phật hội chúng đệ tử tại núi Linh Thứu. Thay vì giảng Pháp

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

hoặc đàm thoại với môn sinh như thường lệ. Ngài chỉ cầm một bông hoa sen và lặng lặng nhìn mọi người. Chúng đệ tử tỏ vẻ nôn nao khó hiểu, riêng có thầy Ma-Ha-Ca-Diếp nhìn đức Phật và mỉm miệng cười. Bấy giờ Phật mới lên tiếng nói rằng : «Ta có Chính Pháp nhãn tạng, Niết Bàn diệu tâm, nay phú chúc cho Ma-Ha-Ca-Diếp».

Sự tích này được phái Thiền tông đặc biệt lưu truyền, coi là yếu chỉ của phương pháp truyền thụ chân lý giữa sư phụ và đệ tử. Đó là phương pháp tâm-ấn mà chúng ta thường gọi là tâm truyền. mật truyền hay bí truyền (enseignement ésotérique). Thái độ lặng thinh khó hiểu ấy là một lối kích thích hiệu lực làm bừng tỉnh ý thức tâm linh nơi những đệ tử có căn cơ trí huệ rất cao. Cũng có khi bậc sư phụ không làm thinh nhưng lại trả lời bằng những lời nói gây nên kinh ngạc. Như đệ tử của Socrate là Alcibiade đã từng mô tả lời giáo huấn của sư phụ mình có hiệu lực chấn động như khi chạm phải con cá điện. Các vị tổ Thiền tông thường dùng những lời nói rất ngắn gọn và khó hiểu hoặc quát lớn hoặc đánh thình lình khiến cho đệ tử bốt nhiên đốn ngộ.

Với phương pháp "tùy duyên khai hóa", Đức Phật cũng có khi dùng ngôn ngữ để phát biểu chân lý siêu hình nhưng vẫn là cách phát biểu gián tiếp qua những câu chuyện ẩn dụ hoặc diễn tả tiêu cực. Thí dụ có một phật là khi Ngài trả lời về bản chất hay thực trạng của Niết Bàn.

Một đệ tử là Kumadatta hỏi Phật :

— Bạch đức Thế Tôn, Niết Bàn ở nơi nào ?

Phật trả lời :

— Niết Bàn ở trong khắp mọi lời giảng dạy của Ta.

— Nếu con hiểu đúng thì Niết Bàn không phải là một nơi chốn và vì chẳng ở chỗ nào nên không phải là một thực

https://tieulun.hopto.org

tại.

— Con chẳng hiểu đúng chút nào hết. Con hãy trả lời ta : Gió ở chỗ nào ?

— Không ở chỗ nào hết.

— Vậy không làm gì có gió.

Kutadanta nín lặng chẳng nói được gì nữa. Đức Phật lại hỏi tiếp :

— Con hãy trả lời cho Ta biết trí huệ viên mãn ở dâu ?

— Trí huệ không làm gì có nơi chốn.

— Như vậy con có thể bảo rằng không làm gì có trí huệ, không làm gì có giác ngộ, không làm gì có giải thoát chỉ vì rằng Niết Bàn không phải là một nơi chốn được không ?

Và ở nhiều trường hợp khác, đức Phật đã mô tả thực chất của Niết Bàn bằng những lời lẽ tiêu cực : «Ở nơi đây không còn có bốn yếu tố, chất đặc, chất lỏng, năng lực và chuyển động ; mọi ý niệm về chiều rộng, chiều sâu, tế nhị và thô lậu, tốt và xấu, Danh và Sắc hoàn toàn bị đoạn diệt : không làm gì có những ý niệm về thế giới này hay thế giới khác, không có tới, có đi, có sanh, có tử, không có các đối tượng của giác quan». Ngài cũng nói : «Này các Tỳ kheo, có một trạng thái không sinh, không trưởng, không bị hạn định, không thành phần cấu tạo. Nếu không có một trạng thái như thế thì không làm sao có lối thoát cho những vật có sanh, có trưởng có hạn định và gồm thành phần cấu tạo. Vì có một trạng thái không sinh, không trưởng, không bị hạn định và không thành phần cấu tạo nên mới có lối thoát cho những vật có sanh, có trưởng, bị hạn định và gồm thành phần cấu tạo».

Cách phát biểu bằng ngôn ngữ phủ nhận không tất nhiên có ý nghĩa hư vô, tiêu cực. Trái lại, trong nhiều trường hợp, ngôn ngữ tiêu cực lại diễn tả ý nghĩa rất tích cực. Chẳng hạn

https://tieulun.hopto.org

khi nói về hạnh phúc của một người, tôi đã nói được rất nhiều khi bảo rằng người đó *không* có tật bệnh, *không* ưu phiền, *không* lo sợ. Và khi phải diễn tả thực tại siêu hình thì chỉ có ngôn ngữ tiêu cực mới đóng góp được phần tích cực. Vì thực tại siêu hình vô cùng huyền diệu không thể diễn tả bằng những lời nói và ý niệm có giới hạn nhất định, cho nên chỉ có cách phủ nhận mọi giới hạn ấy mới hòng phát hiện được sự chứng ngộ thực tại siêu hình. Tự do là phủ nhận mọi sự bó buộc khó chịu, nhưng có ai dám bảo rằng tự do là một cái gì tiêu cực ? Vậy ta cũng phải hiểu rằng Niết Bàn là tự do tuyệt đối, giải thoát khỏi mọi sự đau khổ, mọi ham muốn không bao giờ thỏa mãn, mọi thù hận và ngu dốt, vượt ra khỏi vòng kiềm tỏa của không gian và thời gian.

Kính thưa quý vị,

Thưa các bạn,

Kỷ niệm ngày Khánh Đản hôm nay, chúng ta đã nhắc đến đức Phật như một nhà Đại Giáo Dục. Trong khung cảnh của chủ đề rộng lớn ấy tôi đã tự giới hạn trong công việc tìm hiểu thái độ giáo huấn thực tế của đức Phật phát xuất từ lòng thương vô bờ của Ngài đối với toàn thể chúng sinh. Tôi cũng đã cố gắng tìm hiểu một vài ý nghĩa căn bản bản và phương pháp giáo huấn hiệu lực của Ngài khiến cho hết thảy mọi người ở mọi trình độ hiểu biết đều có thể được thấm nhuần ý nghĩa nhiệm mầu của Chánh Pháp. Đức Phật là bậc thầy vĩ đại vì Ngài không phải chỉ đem lại cho ta những kiến thức làm mở mang trí tuệ trong giới hạn của cuộc sống thường nghiệm mà Ngài đã dạy cho ta cái Biết tối hậu và toàn diện—Vô thượng chánh đẳng chánh giác—cái biết chấm dứt mọi sự đau khổ, đem lại hạnh phúc tuyệt đối của tự do, của giải thoát.

https://tieulun.hopto.org

Hiểu như vậy, đạo Phật chính là một triết lý lạc quan. Đạo Phật nhận định cuộc đời là bể khổ nhưng không dừng lại ở đó để rên rỉ than van, đạo Phật đã tìm ra con đường thoát khổ. Con đường ấy đạt được hay không hoàn toàn tùy thuộc nơi ý muốn của ta, vì mỗi người đều làm chủ vận mệnh của chính mình. Định luật nghiệp báo dạy bảo ta thản nhiên chấp nhận mọi hoàn cảnh sống của mình, dầu vui hay buồn, vinh hay nhục, vì đó là những kết quả tất nhiên của những mầm mống do chính ta đã tạo ra. Mặt khác định luật nghiệp báo cũng chỉ cho ta thấy viễn tượng tương lai, khuyến khích ta gây dựng thiện nghiệp và tiến đến giải thoát. Bởi vậy, một bậc chân tu hay một Phật tử chân chính là người sung sướng nhất trên đời vì người đó không bao giờ biết lo âu phiền muộn. Thấy sự vật thế nào thì chấp nhận sự vật y như thế, không mảy may bị ngoại vật ảnh hưởng và lung lạc. Cũng như đóa hoa sen giữa hồ nguyên vẹn sắc hương không bị nước bùn làm cho nhơ nhớp. Với niềm tin tưởng ở tương lai, mọi hành động đều có ánh sáng Chân lý soi tỏ, người Phật tử chân chính quả thực đang được hưởng mùi vị của giải thoát ngay trong cuộc đời hiện tại. Trung Bộ Kinh chép chuyện nhà vua của vương quốc Koshala bạch với Phật rằng khác với nhiều môn sinh của các giáo phái khác ở Ấn Độ thường có vẻ mặt tiều tụy, đau đớn hay khắc khổ, các đệ tử nhà Phật luôn tươi vui, hồn nhiên và bình thản. Nhà vua nói thêm rằng "các vị đại đức ấy chắc chắn là đã thực hiện được ý nghĩa cao siêu và huyền diệu của giáo lý Phật Thích Ca".

Tôi xin chấm dứt bài nói chuyện hôm nay bằng những ý tưởng và nhận định lạc quan ấy và nhiệt liệt tán dương công đức của đức phật Thích Ca, nhà Đại Giáo dục.

LÊ XUÂN KHOA

https://tieulun.hopto.org

# NHẬN XÉT TỔNG QUÁT VỀ SỰ LIÊN HỆ GIỮA TIỂU THỪA VÀ ĐẠI THỪA

Trong suốt trường sử Phật giáo, đồng nhất trong dị biệt là một đặc tánh nổi bật. Mỗi học giả hay tín đồ Phật giáo, bất cứ thời nào hay chỗ nào đều công nhận đức Phật dạy một con đường Trung Đạo (madhyamà pratipad), gồm có một giáo lý tránh xa hai cực đoan : Sự hiện hữu và không hiện hữu, thường còn và không thường còn của thế giới và vạn hữu, và một kỷ luật tránh xa khổ hạnh và một đời sống dục lạc. Không nghi ngờ giá trị giáo lý của vị Đạo Sư về hai cực đoan, các triết gia Phật giáo tìm thấy đầy đủ tự do để biện luận về con đường Trung Đạo, nhưng các vị này không đồng chung quan điểm về một đời sống mà đức Phật muốn hướng dẫn mọi người theo. Một số người cho rằng đời sống ấy là đời sống của vị tu sĩ nhận thức được tánh vô thường của sự vật gồm cả tự ngã; một số người khác lại cho rằng chính là một đời sống ở trong và ngang qua đời sống hiện tại và nhận thức được rằng hoàn toàn không có sai khác

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HUÊ QUANG
https://tieulun.hopto.org

gì giữa mình và mọi vật trên thế giới, hay trong danh từ các tác phẩm Đại thừa, giữa Samsàra (luân hồi) và Nirvàṇa (Niết Bàn). Cho đến các công thức Sarvaṃ duḥkham. Sravaṃ anityaṃ và Sarvaṃ anàtmaṃ(tất cả là khổ đau, tất cả là vô thường, tất cả là vô ngã), ba Pháp Ấn của đạo Phật, cũng mất giá trị trong con mắt các Phật tử hậu thế, các vị Đại thừa. Tuy nhiên, Nirvàṇam Śàntam (Niết bàn tịnh lạc) trái lại không bao giờ mất sự hấp dẫn với các nhà tư tưởng đạo Phật. Hầu hết các vị nầy đều xem Niết Bàn là Śanta (tịnh lạc) (nghĩa là không bị sanh tử chi phối) vượt ngoài ngôn ngữ văn tự, và không sanh không diệt. Niết bàn thường được diễn tả bằng những câu quen thuộc như sau :

*Màdhyamika Vṛtti :* aniruddham anutpannam etaṇ nīrvīṇaṃ ucyate. (Niết bàn là bất diệt bất sanh) và *Itivuttaka :* Atthi, bhikkhave, abhūtaṃ akataṃ asaṅkhatam (Này các Tỷ kheo, có cái bất sanh, bất tác, vô vi).

*Mức độ đồng ý về quan niệm Śùnyatà.*

Mọi vật là vô thường, mọi vật là vô ngã, thường được diễn tả với danh từ Sarvam śūnyaṃ (mọi vật đều không) và vấn đề này trở thành đề tài cho những tranh luận sôi nổi giữa các học phái. Những quan niệm bất đồng qui tụ vào vấn đề mức độ cần phải áp dụng lý thuyết thế giới là vô thường. Các nhà Tiểu Thừa tự bằng lòng với định nghĩa giản dị về Śūnya, tuyên bố "vì thế giới không có tự ngã và những sở thuộc của ngã, nên được gọi là śūnya (yasma ca sūññaṃ attena va attaniyena va suñño loko ti vuccati ti). Nói một cách khác, các nhà Tiểu thừa nói rằng vì không có gì thường còn và cá biệt trên đời này, nên đời không có gì chắc thật cả. Các nhà Đại Thừa, đặc biệt là các nhà Madhyamikas

https://tieulun.hopto.org

không dừng ở nơi đây. Các vị này áp dụng quan niệm Śūnya đến triệt để, và đạt đến một quan niệm Śūnyatā không những về những đời sống giả tạm, mà cả về Như Lai, Niết Bàn, hay Hư không (Àkāśa). Các vị này nói thêm, các đức Như Lai không nhọc lòng để ý những danh từ này. Đối với các vị ấy, chúng cũng vô nghĩa như lối diễn tả tự mâu thuẫn sau đây: "Đứa con của một người đàn bà không thể sinh sản". Nói đến sự không hiện hữu của mọi vật, các nhà Đại Thừa thường viết: «Na Śūnyatayā rūpaṃ śūnyaṃ, nānyatrā rūpāt śūnyatā rūpaṃ eva śūnyatā, śūnyatāiva rūpaṃ» (Sắc không phải không có Không, Không không phải khác sắc, sắc tức là Không, Không tức là sắc).

Điều đáng chú ý là hình thức phổ biến về Śūnyatā được đề cập đến, không những bởi các nhà Đại Thừa đầu tiên trong tập Prajñāpāramitā, mà còn bởi các nhà Màdhyamika (Trung quán) và các nhà Yogàcàras (Duy thức học). Có sự cố gắng, với sự giúp đỡ của định nghĩa trên, để giải thích rằng dầu Śūnyatā hình như được xem là sự trừu tượng tuyệt đối của tất cả Dharma (Pháp), chữ ấy chính là danh từ để gọi svabhàva (tự tánh chân thật) của các pháp (Dharmas hay dravyas). Śūnyatā được gọi là Dharmatà (Pháp nhĩ như thị) với ý nghĩa là Śūnyatā không phải ra ngoài các pháp hay tức là các pháp. Nếu chúng ta nói Dharmatà ra ngoài các pháp như thế có nghĩa là các pháp sẽ trống không; và nếu chúng ta nói Dharmata tức là các pháp, các pháp trở thành nitya (thường còn). Quan niệm này về Śūnyatā chỉ mới manh nha chứ không xuất hiện, dưới một hình thức triển khai rõ ràng trong văn học Pali, trong các đoạn như:

«Avyākataṃ mayá taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ» hay «aññaṃ jīvaṃ aññaṃ. Hoti Tathāgato paraṃ ma-

raṇā ; na hoti Tathāgato paraṃ maraṇā ; hoti ca na hoti ca Tathāgato paraṃ maraṇā ; n'eva hoti na na hoti Tathāgato paraṃ maraṇā (Ta không giả; thích mạng sống và thân thể là một hay sai khác ; Ta cũng không giải thích sau khi chết, đức Như Lai có tồn tại hay không tồn tại, hoặc sau khi chết, đức Như Lai có tồn tại và không tồn tại hay đức Như Lai không tồn tại và không không tồn tại). Những từ ngữ này, chỉ được đề cập một cách sơ lược trong văn học Pàli với hàm ý chỉ những bậc chứng quả mới hiểu được ý nghĩa đích thực của những danh từ này. Tuy vậy, các Phật tử về sau dựa trên những từ ngữ này, đưa ra rất nhiều giả thuyết. Các nhà Duy Thức học xác nhận rằng sự thật vượt ngoài tứ cú nghĩa là giống nhau hay khác hay cả hai hay không cả hai, tức là phái này không công nhận những câu hỏi về hiện hữu hay không hiện hữu. Nhưng sự xác nhận ấy không ngăn ngừa các vị này quan niệm một Tathàgatagarbha (Như Lai Tạng) hay linh hồn của con người vừa siêu thoát vừa chịu sự trói buộc của nghiệp báo. Các nhà Màdhyamikas quá nghiêm khắc trong những kết luận luận lý của mình, xem bốn cú nghĩa là những sự kiện không thể có được và mọi thảo luận về những vấn đề này giống như sự thảo luận về "màu da đứa con trai của một người đàn bà không thể sinh sản": và vì lý do này, đức Phật không có cách nào khác hơn là nói rằng những vấn đề ấy là avyākṛtā (bất khả thuyết). Tuy vậy, tứ cú này giúp các nhà Màdhyamikas xây dựng lý thuyết Śūnyatā như là một nguyên tắc tuyệt đối vô ngã, và như vậy vượt ngoài giới hạn của bốn cú nghĩa nói trên.

*Sự tương đồng về giáo lý Tứ Đế và lý Duyên khởi.*

Dầu cho các nhà Tiểu Thừa và Đại Thừa không đồng ý nhau về quan niệm Śūnyatā, nhưng cả hai đều chấp nhận

HUẾ QUANG

https://tieulun.hopto.org

đức Phật có giảng về Tứ Đế (Àryasatyas) và lý Duyên khởi (Pratîtyasamutpàda). Bốn sự thật Duḥkha, Samudaya, Nirodha Mārga (Khổ, Tập, Diệt, Đạo) và Pratîtyasamutpàda (Duyên Khởi) đã trở thành những danh từ lý tưởng cho các nhà Tiểu Thừa và không cần phải giải thích địa vị quan trọng của chúng trong văn học Tiểu Thừa. Nhưng đối với những người xem đời hiện tại là huyễn hóa hay do thức biến, thời cần phải giải thích lý do tại sao những Sự thật và lý Duyên khởi lại chiếm một địa vị trong giáo lý của chúng. Nàgàrjuna dành hai chương cho hai vấn đề này, và bắt đầu chương về Tứ Đế, Ngài đã đoán trước sự chỉ trích này và trả lời rằng, nếu không có Tứ Đế, và lý Duyên khởi, thời không có Phật, Pháp và Tăng, vì chính nhờ hai giáo lý này mà Sự thật tuyệt đối mới chứng đạt và vì vậy được chấp nhận trong giáo lý của các nhà Đại Thừa. Theo Ngài, Śūnyatā không phải là hư vô luận nhưng là nguyên tắc tuyệt đối tiềm tàng trong tất cả, và vì vậy, không có liên lạc với thế pháp và dụng pháp ; Tứ Đế và định lý Duyên khởi thuộc về thế tục và nằm trong phạm vi tục đế. Các nhà Duy Thức học có một quan niệm tương tợ. Có ba hình thức của Sự thật gọi là Parikalpita (Biến kế sở chấp), khởi) và Pariṇiṣpanna (Viên thành thực). Quan niệm về Śūnyatà của các nhà Duy thức học là thế giới do Thức biến và đây thuộc Pariṇiṣpanna (Viên thành thực), còn Tứ Đế và lý Duyên khởi thuộc Y tha khởi và Biến kế sở chấp. Tóm lại, các nhà Đại Thừa xem Tứ Đế và lý Duyên Khởi là những giai đoạn tự bị để chứng ngộ sự thật tuyệt đối. Giáo lý Đại Thừa ra đời để hướng dẫn chúng sanh mê muội từ vô minh đến trí tuệ, từ âm u đến ánh sáng, là chính nhờ giáo lý Tứ Đế và lý Duyên Khởi này.

Dầu cho lý Duyên Khởi bị các nhà Đại Thừa liệt vào

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

hàng Tục Đế, chúng ta sẽ thấy giáo lý này rất được họ đặc biệt chú ý. Nàgàrjuna bắt đầu tác phẩm của mình với một luận tác khá dài về lý Duyên Khởi để chứng minh rằng sự sự vật vật mà chúng ta nhận thức, hoàn toàn có giá trị tương đối, sanh và diệt do các nhân duyên và xác nhận rằng khi một người chứng ngộ nguyên lý này, người ấy biết được sự thật Śūnyatā. Các nhà Tiểu Thừa và các nhà Đại Thừa không đồng ý nhau về sự thật nhưng đồng ý rằng sự thật như các vị ấy quan niệm, có thể giác ngộ nhờ sự hiểu biết giáo lý Duyên Khởi, và vì vậy các tác phẩm dạo Phật, Tiểu Thừa hay Đại Thừa đều đồng ý rằng : Yaḥ pratītyasamutpādaṃ paśyati so dharmaṃ paśyati, yo dharmaṃ paśyai so buddhaṃ paśyati (Ai thấy lý Duyên Khởi, người ấy thấy Pháp, ai thấy Pháp, người ấy thấy Phật).

Định lý Duyên Khởi, quá hấp dẫn đối với Phật tử, mọi thời và mọi chỗ, đến nỗi không những Tam Tạng kinh điển của Tiểu Thừa và Đại Thừa mà cả đến những bia ký cũng ghi chép :

«Yo dharmā hetuprabhavā hetuṃ tesaṃ Tathā gātaṃ hyavadat. Teṣāṃ ca yo nirodha evaṃ vādi mahāśramaṇaḥ» : Đức Như Lai giải thích nguyên nhân của sự vật, sự vật phát sanh từ một nguyên nhân. Ngài cũng giải thích sự diệt trừ của chúng. Đó là lời dạy của vị Đại Sa môn.

Như vậy, chúng tỏ có sự đồng ý hoàn toàn qua các học phái về vấn đề đức Phật giảng lý Tứ Đế và lý Duyên khởi. Nhưng chúng ta phải công nhận rằng tuy lý Tứ Đế, lý Duyên Khởi và Vô vi Niết Bàn đều được tất cả học phái công nhận, nhưng vị trí của chúng, theo quan điểm của từng học phái, lại sai khác nhau như trời vực. Sự thật, xung quanh ba nguyên

https://tieulun.hopto.org

lý này, đã phát triển rất nhiều ý kiến mâu thuẫn, nhiều học phái phát sanh, mỗi học phái cố gắng nêu rõ quan niệm của mình về ba nguyên tắc này là đúng, còn quan niệm của các học phái khác là sai lầm.

*Ekayānatā.*=*Nhất Thừa.*

Vì các nhà Tiểu Thừa tự tín mình đã gìn giữ lời dạy nguyên thỉ của bậc Đạo sư và ra đời trước nhà Đại Thừa, nên các nhà Tiểu Thừa nghĩ không cần thiết phải nêu rõ những điểm tương đồng và bất đồng giữa giáo lý của mình và giáo lý Đại Thừa. Nhưng các nhà Đại Thừa nhận thấy sự sanh sau đẻ muộn của mình và sự xa cách của mình đối với vị giáo chủ, nên phải chú tâm xác định vị trí của mình là đại diện chơn chánh cho Phật giáo. Các nhà Đại Thừa cố gắng chứng minh rằng quan điểm chính xác của vị giáo chủ đã bị các nhà Tiểu Thừa bỏ qua, và họ được các nhà Đại Thừa gọi là hàng Thanh văn (Śrāvaka) và hàng Độc giác (Pratyekabuddha). Các nhà Đại Thừa không phủ nhận giá trị chánh xác của nền văn học và giáo lý Tiểu Thừa. Nhưng các vị này muốn chứng minh là đức Phật hiểu hết trí óc thấp kém của phần lớn đệ tử của mình nên giảng giải một đạo Phật biến thể hợp với trình độ hầu hết của những đệ tử ấy và riêng một số ít đệ tử chọn lọc, đức Phật mới giảng dạy giáo lý chân thực của mình, và giáo lý ấy tức là giáo lý Đại Thừa. Các nhà Đại Thừa không nói rằng đức Phật có nhiều sự thực khác nhau cho những người có đặc tánh khác nhau. Theo các nhà Đại Thừa, đức Phật chỉ dạy một và chỉ một sự thật và một con đường ; nhưng các hàng Thanh Văn và Độc giác chỉ thấy và thực hành một phần mà thôi. Những vị này không bị ngăn cản không thấy sự thật toàn diện và con đường chơn chánh, vì có nhiều vị đã được như vậy, nhờ trở thành Đại

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Thừa, sau khi chứng quả A la hán hay Độc giác. Các nhà Đại Thừa không tuyên bố có hai loại trí tuệ (prajñā), một dành cho Tiểu Thừa và một trí tuệ khác dành cho Đại Thừa để chứng ngộ sự thật, cho nên tập Prajñāpāramitā trong những bài kệ mở đầu, nói với Prajñā (trí tuệ) như sau :

«Buddhaiḥ pratyekabuddhaiś ca śrāvakaiś niṣevitā. Mārgastvaṃ ekā mokṣasya nāsty anya ti niścayah «Ngươi là con đường độc nhất đi đến giải thoát. Không có con đường nào khác. Đó là con đường của chư Phật, chư vị Độc giác và các hàng Thanh văn theo giống nhau». Các tập Prajñāpāramitā đặt nặng về sự thực hành Bát nhã Ba la mật, và nhiều khi xem Bát nhã Ba la mật là sự thật tuyệt đối. Các tác phẩm lưu ý trong nhiều chỗ rằng cả ba thừa đều được bao hàm trong Prajñāpāramitā, và sự thành tựu của các vị Bồ Tát, Thanh Văn hay Độc giác đều tùy thuộc Prajñāpāramitā. Cho nên, theo những tác phẩm này Prajñāpāramitā là Thừa độc nhất đưa đến sự thật và Thừa này gồm cả ba Thừa.

Tập Saddharmapuṇḍarīkasūtra (Kinh Pháp Hoa), với dụng ý chứng minh Tiểu Thừa chỉ là những bước đầu tiên tiến đến Đại Thừa, ủng hộ tư tưởng này trong những câu văn như sau :

Ekaṃ hi ỵānaṃ dvitiyaṃ na vidyate.
Tṛtiyaṃ hi naivāsti kadāci loke.
Yad yāna-nānātyupādarśayanti.
Anyatrupāyā puruṣottamanāṃ
Bauddhasya jñānasya prakāśanārthaṃ.
Loke samutpadyati lokanātbaḥ
Ekaṃhi kāryaṃ na vidyate
Na hīnayānena nayanti Buddhāḥ.

https://tieulun.hopto.org

(Chỉ có một con đường, không có con đường thứ hai, không bao giờ có con đường thứ ba ở trong đời. Sự trình bày nhiều Thừa khác nhau chỉ là một phương tiện được các vị Thánh nhân áp dụng. Vị Đạo sư ra đời chỉ để dạy Phật trí. Ngài chỉ có một đối tượng, một mục đích, không có gì khác. Các đức Phật không dùng hạ thừa để hướng dẫn chúng sanh). Và ở chỗ khác, kinh ấy lại nêu thêm :

Sa paśyati mahāprajño dharmakāyaṃ aśeṣatāḥ Nāsti yānatrayam kiñcid ekayānaṃ ihāstit (Đối với ngài, bậc Đại trí, đã thấy được Pháp thân toàn diện, chỉ có một Thừa mà thôi, không có ba Thừa). Nhưng vì mục đích công khai của tập Saddharmapuṇḍarīkā là để nêu rõ Thanh văn Thừa chỉ là một phương tiện (upāya) của bậc Đạo sư bày ra để hướng thượng tín đồ, tập này nhắc đi nhắc lại chủ đề :

Ekam eva yānaṃ ārabhya suttvānaṃ dharmaṃ deśitavanto yad idaṃ Buddhayānaṃ sarvajñatāparyavasānaṃ, v.v. (chỉ vì một Thừa mà dharma được giảng dạy. Đó là Phật thừa đưa đến toàn giác v.v.).

Mục đích của những câu kệ này là để nêu rõ rằng sự thật và con đường chân chánh chỉ là một, và phương pháp các đức Phật và các vị Bồ Tát thực hành cuối cùng sẽ được các vị Thanh Văn và Độc giác tuân theo. Như vậy, thật sự không phải có ba thừa được gọi là Thanh văn, Độc giác và Phật thừa mà chỉ có một thừa mà thôi và đó tức là Phật Thừa hay Đại Thừa.

*Những điểm tương đồng giữa hai thừa được các tác phẩm Đại thừa đề cập đến.*

Một số tác phẩm Đại Thừa cố gắng chứng minh sự phát sanh đồng thời và sự đồng nhất căn bản giữa Tiểu Thừa và Đại Thừa bằng cách nêu rõ những điểm tương đồng giữa ha

TỔNG TẬP DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Tiểu Luận
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

thừa. Tập Madhyamakàvatàra (Tây Tạng) dựa theo lời tuyên bố của ngài Nàgàrjuna trong tập Madhyamika-sùtra về quan điểm Śūnyatā của Tiểu thừa và Đại Thừa ghi nhận rằng «Chỉ là một Śūnyatā, dầu có nghĩa diệt tận hay bất sanh» và xem sự kiện này như là một bằng chứng về sự phát sanh đồng thời của Tiểu thừa và Đại thừa. Tập Sūtrālaṅkāra cũng cố gắng chứng minh rằng chỉ có một thừa, không hai hay ba và Tiểu Thừa không hoàn toàn sai khác Đại Thừa, mục đích để nêu rõ chỉ có nhứt thừa, chính là Đại Thừa, hai thừa khác tùy thuộc vào thừa này. Tập này nêu rõ có nhiều vấn đề tương đồng giữa Tiểu Thừa và Đại Thừa như một vài vấn đề như sau:

(I) Đồng một dharmadhàtu (Pháp giới), nghĩa là các nhà Thanh văn và Bồ Tát đồng phát sanh từ một pháp giới giống nhau (dharmadhàtu).

(II) Đồng nhất về Nairàtmya (vô ngã). Các nhà Thanh văn xác định không có tự ngã (Atmabhàva). Sự sai khác giữa các nhà Thanh văn và Bồ Tát là các nhà Thanh văn chỉ áp dụng về nhân không (pudgalaśūnyatā) mà thôi còn các vị Bồ Tát hiểu cả nhân không và pháp không (Dharmásùnyatà).

(III) Đồng nhất về vimukti (giải thoát). Cả hai Thanh văn và Bồ Tát đều tìm đến sự giải thoát các phiền não chướng (kleśo vimukti), các vị Bồ Tát còn đi xa hơn và tiến đến sự giải thoát các sở tri chướng (Jñevāvaraṇavimukti).

(IV) Dầu cho có sự sai biệt về gotra (chủng tánh), có nhiều vị thuộc về Aniyatagotra (Bất định tánh) và trở thành Đại thừa. Hạng bất định tánh gồm có hai loại, hạng hướng về Thanh văn và hạng hướng về Bồ Tát. Hạng trên có thể bị Đại thừa hấp dẫn còn hạng sau thì không cho phép rời khỏi (saṃdhāranāya) Đại thừa.

HUE QUANG
https://tieulun.hopto.org

(V) Dầu cho các đức Phật và hàng Thanh Văn có hai aśaya (xu hương) khác nhau, nhưng vẫn có điểm liên hệ. Một mặt các đức Phật xem mình đồng nhất với tất cả chúng sanh, còn một mặt khác những hàng thuộc Thanh văn tánh, trước khi nghiêng hẳn về Thanh văn Thừa, sẽ làm các thiện sự để chứng được Bồ Đề và cùng ôm ấp nguyện vọng (āśaya) để trở thành Phật. Không có sự sai khác giữa các đức Phật và các vị Thanh văn về vấn đề giải thoát sanh tử. Do vậy sau khi được giải thoát, các vị Thanh văn phát ước nguyện (āśaya), nhờ sự nâng đỡ và che chở của chư Phật, trở thành những đức Phật, và cuối cùng hai vị ước nguyện trở thành giống nhau và do vậy chỉ có Nhứt Thừa mà thôi.

(VI) Đức Phật nhập Niết Bàn theo Thanh văn Thừa. Đây đề cập đến Đại Niết Bàn của đức Phật như quan niệm các nhà Tiểu Thừa. Các nhà Đại Thừa thường giải thích rằng dây là sự nhập Niết Bàn hóa thân của Đức Phật thật, nhưng tác phẩm này lại xem đó như là một điểm liên lạc giữa Đại Thừa và Tiểu Thừa.

(VII) Tánh chất tối thượng của Đại Thừa (paryantàt) nghĩa là không có gì vượt xa hơn Đại Thừa, vì vậy Đại Thừa là Nhất Thừa, Thanh văn Thừa chỉ là con đường đưa đến Đại Thừa.

Những lý lẽ trên của Asaṅga (Vô trước) để chứng minh những điểm tương đồng giữa Đại Thừa và Tiểu Thừa có vẻ gượng ép. Ý kiến của ngài rất rõ ràng, ngài muốn nói chỉ có nhất thừa thôi và xứng đáng gọi là Thừa, đó là Đại Thừa và các nhà Thanh văn theo Thanh văn Thừa để tiến đến Đại Thừa và thành Phật trong tương lai. Vị sớ giả giải thích điểm này với một đoạn trích trong kinh Śrīmālāsūtra, theo

TỔNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

đoạn này, một Thanh văn trở thành một Độc giác và cuối cùng sẽ thành Phật.

Tập Laṅkāvatāra (Lăng già) nhấn mạnh hơn nữa quan điểm mọi thừa là một và giống nhau. Tuy vậy, quan điểm của tập này hoàn toàn khác hẳn, vì tất cả sự nhận xét đều dựa trên lập luận yogācāra là vạn hữu đều là duy thức. Tập này muốn xác chứng rằng mọi Thừa chung quy là một và sở dĩ được xem là sai khác chỉ vì chúng thích hợp với từng hạng người, tùy thuộc với mức độ tiến bộ của mình trong sự tiến bộ về đạo đức hay trí tuệ. Tập nầy được chép:

Triyānaṃ ekayānaṃ ca ayānaṃ va dāmyahaṃ
Bālānaṃ mandabuddhīnām āryāṇaṃ ca viviktatāṃ
Dvāraṃ hi paramārthasya vijñaptidvayavarji taṃ
Yānatrayavyavasthānaṃ nirābhàse sthite vaātha.

(Vì sự sai biệt giữa người ngu, người dần và người trí nên ta nói đến ba Thừa, một Thừa hay vô Thừa như là cửa ngõ để vào Chân Đế. Chân đế không có hai tướng (vijñapti?). Vì không có hiện tướng (nirābhāse), làm sao lại có sự phân biệt ba Thừa?) Định nghĩa về nhất Thừa lại càng triết lý hơn khi nói rằng sự chứng ngộ lý nhất thừa có nghĩa là sự diệt trừ mọi vọng tưởng (vikalpa) bởi sự nhận thức hoàn toàn rằng chủ thể và đối thể chỉ là vọng tưởng. Theo tập này, nghĩa lý này được đức Phật tìm thấy đầu tiên, và các vị không phải Phật tử, các hàng Thanh văn hay Độc giác đều không biết được.

Do đó phải được gọi là Ekayāna hay nhất Thừa.

*Đại Thừa không phải đạo Phật nguyên thủy mà chỉ là sự phát triển về sau và đời dào hơn của đạo Phật.*

Đứng về phương diện triết học Đại Thừa, ba Thừa có thể là một, nhưng các nhà luận sư triết học về Ekayānatā

(Nhứt Thừa) không bao giờ đồng một quan điểm với các nhà Tiểu Thừa và dùng những danh từ khiếm nhã khinh thị đối với Tiểu Thừa. Còn các nhà Tiểu Thừa vâng theo lời dạy của bậc Đạo Sư, assānaṃ na ukkaṃseti paraṃ na vambheti (không tự tán hủy tha) và không ghi trong nền văn học của mình những lời chỉ trích bài xích các đối thủ. Tuy vậy, chúng ta không thể phủ nhận, Đại Thừa tự có một số đặc tánh và nguyên tắc, do đó có quyền được tự xem là cao thượng hơn Tiểu Thừa về một vài phương diện. Đại Thừa có một nhãn quan rộng rãi hơn, nhấn mạnh đến Maitrī (Từ) và Karuṇā (Bi) và sự cố gắng hệ thống hóa các sự thật triết học một cách hoàn bị, có thể có quyền tự cho có một địa vị cao hơn các nhà Tiểu Thừa. Nhưng chúng ta phải nhớ rằng Đại Thừa là một giai đoạn tiến bộ của đạo Phật. Sự thật Đại Thừa là một giai đoạn về sau của tư tưởng và tôn giáo đạo Phật, một kết quả của nền văn hóa Phật giáo dài hai hay ba thế kỷ. Sự liên hệ giữa Đại Thừa và Tiểu Thừa đã được tiến sĩ Mayeda khéo léo diễn tả như sau : «Lời dạy của đức Thích Ca Mâu Ni là hột giống, lời dạy của Tiểu Thừa là cành và lá, lời dạy của Đại Thừa là hoa và trái. Một thời gian lâu sau khi các hột giống đã bị che mất, và khi thời gian đã chín muồi, các trái cây hiện ra.» Theo tiến sĩ Murakami, đức Phật chưa chắc đã dạy Tiểu Thừa hay Đại Thừa, vì những danh từ này được đặt ra về sau. Giáo lý mà đức Phật thật sự giảng dạy chính là Đạo Phật nguyên thủy và Đạo Phật nguyên thủy không phân biệt Đại Thừa và Tiểu Thừa. Cho đến các tập Āgama của Tiểu Thừa, theo ý tiến sĩ Murakami cũng không gìn giữ những sắc thái đặc biệt của Đạo Phật, vì chúng được kết tập nhiều thế kỷ sau đức Phật, nhưng các tập này chứa đựng nhiều Đạo Phật nguyên thủy hơn các kinh tạng

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

khác. Các tiến sĩ Anesaki và Chuki Tominaga cũng đồng ý rằng Đại Thừa không có phần lịch sử trực tiếp liên hệ đến đức Thích Ca Mâu Ni.

*Nhưng cố gắng để chứng minh Đại Thừa chính do Thích Ca Mâu Ni trực tiếp giảng dạy.*

Tuy vậy có một số học giả, xưa và nay, không vui lòng công nhận sự thật khó chịu là Đại Thừa không do Śakyamuni trực tiếp giảng dạy. Các vị học giả xưa nấp dưới những lập luận học giả để chống lại quan niệm này, còn các học giả hiện đại, với mục đích tương tợ, dựa vào một số truyền thuyết được gìn giữ trong văn học Nhật bản và Ấn Độ.

### 1) Asaṅga — Vô Trước.

Asaṅga trong chương đầu của tập Sūtrālaṅkāra (Đại thừa trang nghiêm kinh luận) đưa ra những lập luận như sau: «Nếu thật sự Đại Thừa không do đức Phật giảng dạy và được tạo ra (utpāditaṁ) bởi một số người trong một thời gian về sau, như vậy Đại Thừa trở thành một nguy cơ (antarāya) cho chánh pháp (Saddharma). Nếu vậy, lẽ ra phải được đức Phật báo trước Đại Thừa như là một trong những nguy cơ tôn giáo của ngài có thể mắc phải trong tương lai (anāgata-bhayas), nhưng đức Phật lại không đề cập đến. Hình như Đại thừa được phát sanh một lần với Tiểu Thừa chớ không phải về sau; như vậy tại sao lại không thể xem Đại Thừa là Buddhavacana (lời Phật dạy). Đại Thừa là một tôn giáo cao siêu và sâu kín và như vậy các nhà đa nghi (tārkika: Thần độ nhân) không thể hiểu thấu. Cũng không đúng khi nói rằng Đại Thừa được một vị không phải là đức Phật diễn giảng, vì Đại Thừa không xuất hiện trong kinh luận ngoại đạo (tīrthika), và nếu các ngoại đạo được giảng dạy Đại Thừa, họ cũng không tin. Nếu chúng

https://tieulun.hopto.org

ta công nhận Đại Thừa dược một vị không phải là Śakyamuni diễn giảng, nhưng vậy vị ấy phải là vị đã chứng Bồ Đề. Trong trường hợp này Đại Thừa cũng phải được xem là lời Phật dạy, vì ai đã chứng Bồ Đề và đã giảng dạy thời vị ấy là đức Phật. Nếu sự hiện hữu của Đại Thừa bị phủ nhận, như vậy sẽ không có Thanh văn Thừa vì Thanh văn Thừa là lời Phật dạy, và thật không đúng lý chút nào nếu nói rằng không có Đại Thừa (hay Phật thừa), vì đức Phật không thể xuất hiện ra đời nếu không có Phật thừa. Đại Thừa cũng là lời Phật dạy vì rằng Sarvanirvikalpajñāna (Nhứt thế vô vọng tưởng trí, Vô phân biệt trí) chứng được nhờ Đại Thừa đối trị lại mọi phiền não. Sự biện luận học giả này của Asaṅga có thể tự có một giá trị riêng biệt nhưng không chứng minh được sự xuất hiện đồng nhất giữa Tiểu Thừa và Đại Thừa.

### II) Śāntī deva—(Thánh Thiên).

Śāntī deva, trong tập Bodhicaryāvatāra (Bồ đề hạnh kinh) dùng những lý lẽ khác Ngài Vô Trước để chứng minh sự chính xác của giáo điển Đại Thừa. Sự cố gắng của ngài có thể xem là để thách đố sự chính xác của Tiểu Thừa Āgama (A hàm) hơn là để chứng minh vấn đề đã nói trên. Sau đây là lý luận thứ nhất của ngài :

— Các nhà Tiểu Thừa không công nhận lời tuyên bố các tập Prajñāpāramitā cho rằng ba Thừa đã được giảng trong những tập này (atra prajñāpāramitāyām sarvāṇi trīṇi yānāni vistareṇopadiṣṭāni), vì các nhà Tiểu Thừa không công nhận kinh điển Đại Thừa là chính xác. Để chứng minh sự chính xác kinh điển Āgamas của mình, lý luận đầu tiên của các nhà Tiểu Thừa là các nhà Đại Thừa không chống lại sự chính xác của kinh điển Tiểu Thừa, còn các phà Tiểu Thừa không công nhận kinh điển Đại Thừa là chính xác.

TỔNG TẬP DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Nhưng theo Đại Thừa vấn đề công nhận kinh điển là chính xác do bất cứ ai (ở đây là do các nhà Tiểu Thừa hay Đại Thừa) đều vô giá trị. Lập luận thứ hai của các nhà Tiểu Thừa là tập Àgamas của họ được truyền kế từ thầy đến trò và như vậy hợp với nguyên tắc dức Phật đặt ra để chứng minh sự chính xác của kinh điển, nghĩa là hợp với kinh tạng, có thể tìm thấy trong luật tạng và không trái với nguyên tắc duyên sanh của sự vật (Dharmatà pratityasamutpàda). Nhưng lý luận này không đứng vững được vì các nhà Đại Thừa cũng có thể nêu lên một đoạn văn tương tợ trong tập Adhyāsaya saṃcodanā-sūtra thuộc kinh điển Đại Thừa. Lập luận thứ ba của các vị Tiểu Thừa là sự chính xác kinh điển của Tiểu Thừa được chấp nhận không những bởi các nhà Tiểu Thừa và Đại Thừa mà cả những người ngoại đạo. Lập luận này cũng được các nhà Đại Thừa bài bác, vì như vậy các tập Vệ Đà và các loại văn học khác tương tự cũng được công nhận là chính xác. Lập luận thứ tư và cuối cùng của các nhà Tiểu Thừa là không có những ý kiến mâu thuẫn đối với kinh điển Tiểu Thừa, trái lại rất nhiều ý kiến mâu thuẫn đối với kinh điển Đại Thừa. Các nhà Đại Thừa trả lời rằng đề ngoài; các tài liệu ngoại đạo như của phái Mìmànsakas các nhà Tiểu Thừa cũng không đồng ý về kinh điển của mình vì có đến 18 học phái Tiểu Thừa. Sự phân hóa không phải chỉ dừng ở đây. Nhà sớ giải viết thêm, vì rằng trong mỗi học phái lại có những tư tưởng mâu thuẫn, thuộc người theo Kinh bộ (chỉ tin kinh tạng mà thôi) hay người theo Luận bộ (chỉ tin luận tạng mà thôi) hay người tin theo Luật bộ (chỉ học giới luật mà thôi). Cho nên, các nhà Tiểu Thừa phải bỏ kinh tạng, luật tạng và luận tạng. Sự kiện này nêu rõ lập luận thiếu vững vàng của các nhà Tiểu Thừa cho rằng kinh điển của mình được thừa

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

kế từ thầy đến trò một cách trung thành. Hơn nữa, lẽ phải không thể có sự bất đồng ý kiến về vấn đề Buddha-vacanvà hay Sarvajà-vacanà (Phật thuyết hay Nhứt thế trí thuyết) nếu kinh điển của Phật được gìn giữ một cách trung thành. Lập luận của Śàntideva có thể nêu lên vị trí mâu thuẫn của các nhà Tiểu Thừa nhưng không chứng minh được kinh điển Đại Thừa chính do đức Phật dạy.

*Ý kiến các học giả Nhật Bản về sự chính xác của Đại Thừa.*

Nay chúng ta hãy tìm đến các học giả hiện đại và xem các vị này nói gì về sự chính xác của Đại Thừa và của kinh điển Đại Thừa. Ông Suzuki theo một chiều hướng lý luận khác hẳn các học giả thời xưa. Ông cố gắng nêu rõ sự tương tợ giữa Đạo Phật và đạo Cơ Đốc và nói rằng nếu đạo Tin Lành được xem là lời dạy chân xác của Jesus ở Nayareth, thời Đại Thừa Phật giáo cũng phải được xem là lời dạy chân xác của đức Phật Sàkyamuni. Lập luận này có thể giúp ông Suzuki trong một cuộc biện luận của một vị bênh vực đạo Tin Lành chính thống nói về Đại thừa, nhưng trong một cuộc phê bình về lịch sử, lập luận này không có giá trị. Tuy vậy, ông cũng đã nêu lên được thực trạng của vấn đề khi ông nói trong một đoạn khác rằng Đại Thừa không phải là một tôn giáo hóa thạch mà chính là một tôn giáo linh hoạt như đạo Cơ Đốc và dầu cho có «một vài sự thay đổi trong sự diễn tiến lịch sử của Đại Thừa Phật giáo, tinh thần và những tư tưởng chính yếu vẫn giống với vị sáng lập tôn giáo». Ông nói thêm rằng nếu chúng ta hiểu danh từ «chính thống» là một sự bảo thủ tiêu cực của nguyên thủy Phật giáo, thì Đại Thừa không phải là lời dạy chính thống của đức Phật, nhưng các nhà Đại Thừa rất hãnh diện về sự kiện này, vì là một sức mạnh tôn giáo

TỔNG TẬP DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

linh động. Đại Thừa không bao giờ tự bằng lòng trở thành một cái xác không hồn của một tôn giáo đã qua." Sau cùng, ông nói: «Như vậy nào có quan hệ gì vấn đề, Đại Thừa là lời dạy chính xác hay không chính xác của đức Phật».

Như vậy, ông Suzuki công nhận Đại Thừa có thể không phải là lời dạy của đức Phật. Nhưng ông Kimura, tuy không chối bỏ sự kiện rằng «các kinh điển Đại Thừa và những lời dạy trong kinh điển ấy, chắc chắn được xuất hiện sau khi đức Phật nhập Niết Bàn». Ông này đưa ra quan điểm đức Phật có hai loại nhận thức, Đại Thừa đại diện cho «mật giáo hay nội giáo", còn Tiểu Thừa đại diện cho "hiển giáo hay ngoại giáo». Ông Kimura tin rằng đức Phật dạy Mật giáo cho một số đệ tử chọn lọc, thân tín và dạy Hiển giáo cho số đệ tử còn lại. Lý thuyết này một phần dựa trên những truyền thống với mục đích tương tự được Nhật Bản gìn giữ và một phần dựa trên sự công nhận không suy đoán về một vài lời tuyên bố thuộc Tục Đế và Chơn Đế được các tác phẩm Đại Thừa đầu tiên đề cập đến, nhất là tập Saddharmapuṇḍarika (Pháp Hoa). Chúng ta có thể chấp nhận lập luận của ông Kimura nếu ông có thể cho chúng ta biết «những đệ tử xuất chúng và lỗi lạc» đã «nắm giữ đúng đắn mật giáo của đức Phật», và từ những mật giáo ấy, các vị này đã thuyết trình và phát triển để trở thành những «tư tưởng Đại Thừa.» Nếu các ngài Śāriputra (Xá lợi phất), Subhūti (Tu Bồ Đề), Mahāmaudgalyāyana (Mục kiền Liên) không thể nhận thức được mật giáo của đức Phật như tập Saddharmapuṇḍarika đã tuyên bố, thời có những vị nào khác làm được việc này? Các vị này lẽ dĩ nhiên không phải là các hàng Bồ Tát, những vị có tánh cách tượng trưng ngay cả trong văn học Đại Thừa. Sự thật, các nhân vật trong các tác phẩm

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

Đại Thừa đầu tiên như tập Prajñāpāramitā, là những nhà bác học Tiểu Thừa như ngài Śāriputra, Subhūti v.v.. và những tên chúng ta thường gặp trong các tác phẩm Đại Thừa là những nhân vật quan trọng trong văn học Tiểu Thừa. Những sinh viên sử học sẽ không bao giờ tin lời tuyên bố của các tập Prajñāpāramitās, cho rằng các đệ tử này giảng giáo lý Đại Thừa là chỉ do đức Phật cảm hứng và tuy giảng nhưng vẫn không hiểu giáo lý Đại Thừa. Truyền thống Nhật Bản với mục đích chứng minh sự chính xác của Đại Thừa, theo ý tôi, đã nêu ra thực trạng của vấn đề. Những truyền thống này đặt ưu tiên nguyên thủy cho Tiểu Thừa như sẽ được thấy trong cách phân loại sau đây :

(a) Phái Hiền Thủ sắp đặt các truyền thống Nhật Bản về những hình thức Phật giáo theo thứ tự niên đại như sau :

1/ Tiểu giáo hay lời dạy nguyên thủy;

2/ Thi giáo hay sự bắt đầu của chân giáo (Giai đoạn chuyển tiếp);

3/ Chung giáo hay sự phát triển cuối cùng của chân giáo :

4/ Đốn giáo hay Thiền Học ; và

5/ Viên giáo hay sự phát triển vẹn toàn của mọi học phái.

(b) Tôn Thiên Thai theo thứ tự như sau :

1/ Tạng giáo hay thi giáo ;

2/ Thông giáo hay giáo lý trong thời đại chuyển tiếp :

3/ Biệt giáo hay tân giáo : và

4/ Viên giáo hay sự phát triển vẹn toàn của mọi học phái.

Tuy vậy, tôn Thiên Thai thêm rằng các loại kinh Avatamsakasūtra (Hoa nghiêm) được giảng dạy đầu tiên, nhưng vì các đệ tử không hiểu thấu, nên các tập Agamas (A hàm) được giảng thế. Rồi, sau khi đức Phật có một số đệ tử đầy đủ khả năng tâm linh hơn, những mật giáo trong tập

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Prajñāpāramitā và các tác phẩm tương tự được giảng dạy Cả hai truyền thống đều ủng hộ quan điểm rằng cả hai hình thức giáo lý đều được đức Phật thuyết dạy trong khoảng bốn mươi năm. Truyền thuyết Tây Tạng đi xa hơn và tuyên bố rằng Śakyamuni giảng dạy kinh Prajñāpāramitā, 16 năm sau khi chứng quả Bồ Đề, tức lúc Ngài 51 tuổi khi Ngài ở tại núi Linh Thứu, và thêm rằng chính Ngài Ca Diếp kiết tập các lời dạy ấy. Những ai suy xét cách hành văn và nội dung giáo lý và những vấn đề khác được bàn đến trong tập Gaṇḍavyūha một tác phẩm cựu trào về loại Avatamsaka (Hoa nghiêm) đều không còn nghi ngờ gì về tính cách hậu đại của loại văn học này, không những trễ hơn các tập Tiểu Thừa Āgama, hay các tập Nikāya mà cả tập Prajñāpāramitā nữa. Ví dụ về quan điểm các thế giới (Lokadhātu) hay vấn đề sự hiện hữu của đạo Phật ở Nam Ấn Độ như đã tìm thấy trong tập Gaṇḍavyūha, thời tập này được trước tác sau tập Prājñāpārāmitās trong một thời gian khá dài.

Các tập Prajñāpāramitā như tập Bát Thiên Tụng và Bách Thiên Tụng giữ một địa vị ở giữa tập Mahāvastu và tập Saddharmapuṇḍarika hay tập Gaṇḍavyūha. Như vậy rất hợp với sự sắp đặt theo niên đại với truyền thuyết Nhật Bản, nếu chúng ta để ra ngoài lời tuyên bố ghi trong tập này, nói rằng đức Phật không có một đệ tử nào có thể hiểu những lời dạy ghi chép trong tập Avatamsaka. Như vậy, chúng ta thấy rằng truyền thuyết không phủ nhận đặc tính nguyên thủy của Tiểu Thừa được xem là Tạng giáo. Truyền thuyết này nói đến Thông giáo cũng rất đáng chú ý, vì Thông giáo, có lẽ chỉ cho các học phái như Nhứt thế hữu bộ, Đại chúng bộ, Xuất thế bộ vv ... những học phái nằm giữa Tiểu Thừa và Đại Thừa. Nhưng ông Yamakami Sogen nghĩ

https://tieulun.hopto.org

rằng : "Giáo lý của Harivarman (Satyasiddhi, Thành thực tôn) được xem là sự phát triển tuyệt đích của quan niệm triết lý Tiểu Thừa, và như vậy có nghĩa là đứng địa vị chuyển tiếp giữa Tiểu Thừa và Đại Thừa". Nhưng thật khó mà xem học phái Thành thực tôn là giai đoạn chuyển tiếp của đạo Phật vì học phái này ra đời chậm cho đến thế kỷ thứ 3 sau kỷ nguyên, khi Đại Thừa đã được phát triển. Học phái này được xem như là một sự cố gắng của Harivarman để dung hòa Tiểu Thừa và Đại Thừa. Danh từ thứ ba Biệt giáo hay Chung giáo dĩ nhiên nói đến hình thức đầu tiên của Đại Thừa như được tìm thấy trong tập Prajñāpāramitā và trong văn học biện đại.

*Chánh sách hòa giải của tập* Puṇḍarika *(Pháp Hoa)*

Tiến sĩ Enryo Inouye và một số học giả khác, dựa trên truyền thuyết Nhật bản cho rằng Śakyamuni giảng hai loại giáo pháp, mật giáo và hiển giáo. Chắc chắn quan điểm này bắt nguồn từ những lời tuyên bố trong các tác phẩm Đại Thừa, cho rằng đức Phật giảng hai loại sự thật, Tục đế và Chơn Đế. Quan điểm này cũng dựa vào tập Puṇḍarīka, tập này cố gắng cho rằng Tiểu Thừa chỉ là một phương tiện thiện xảo (Upāya-kauśalyā) do đức Phật Thích Ca chấp nhận để lôi kéo những người có trí óc tầm thường vào đạo Phật, rồi từ đó cuối cùng hướng đến Đại Thừa. Tập Puṇḍarika rất được các nhà Đại Thừa hoan nghinh và ảnh hưởng rất mạnh đến tư tưởng các nhà Đại Thừa. Những lời tuyên bố này có giá trị đứng về phương diện của chúng tôi, vì mục đích chính của chúng là sự hòa giải giữa Đại Thừa và Tiểu Thừa. Các nhà Tiểu Thừa như ngài Xá lợi phất được xem là thâu nhận nhiều công đức trong các đời sống quá khứ như các vị Bồ Tát nhưng nay các vị ấy không thể nhớ được. Chính vì để nhắc

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

nhở các vị này về những công đức ấy và những lời thề nguyện các vị này đã phát nguyện trong các đời quá khứ mà tập Puṇḍarika được giảng cho hàng Thanh văn. Dầu cho tập này từ đầu đến cuối nói đến sự ưu thắng của giáo lý và phương pháp tu hành Đại Thừa đối với Tiểu Thừa, nhưng tập này không khinh Tiểu Thừa là vô dụng, mà cố gắng nêu rõ Tiểu Thừa là một xảo phương tiện (upāyakauśalya) đức Phật dùng để thích ứng với hạng đệ tử còn sút kém về trí thức và khả năng tâm linh và là một nấc thang dưa đến Đại Thừa. Những vị đạt đến giai đoạn tu chứng cao nhất nhờ giáo lý Tiểu Thừa hướng đến có thể trở thành Đại Thừa và cuối cùng thành Phật. Sự thật, tập này để dành một đoạn khá dài để nêu rõ sự hối hận các vị Tỷ kheo như Sàriputra (Xá lợi phất), Kāśyapa (Ca Diếp), Subhùti (Tu bồ đề), Mahàkàtyàyana (Ma ha ca chiên diên), Mahàmaudgalyàyana (Ma ha mục kiền liên), Pūrṇa Maitrāyaṇīputra (Mãn từ tử, Phú Lâu Na Di Đa la ni tử), Ànanda (A nan), Ràhula (La hầu la), và những vị khác cùng với các Tỷ kheo ni Mahāprajāpatī Gautami (Ma ha bà xa bà đề Kiều đàm di), Rāhulamātā (mẹ của la hầu la). Những vị này rất được các hàng Tiểu Thừa kính trọng vì cao độ tu chứng tâm linh và thánh quả. Những vị này khi đã về già mới hối hận vì phải theo một phương pháp thấp kém, vì các vị này không đủ khả năng để hiểu thấu bí giáo (samdhābhāsā) của đức Phật và không được tận hưởng những lợi ích của giáo pháp đức Phật. Lời nói này được đặt vào miệng của ngài Śāriputra mà đức Phật xem là vị đệ tử tối cao của hàng Thanh văn. Ngài Xá lợi Phất được xem là trưởng tử của Như lai và được sanh từ miệng của Ngài (jyeṣṭhaputra mukhajāta). Tuy vậy Ngài than thận trách phận vì chỉ được chứng Niết Bàn của A la hán và

https://tieulun.hopto.org

không thể thành Bồ Tát hay đức Phật. Rồi ngài tự trách mình vô phúc được đức Phật xem là chỉ xứng đáng được hướng dẫn với một phương pháp thấp kém (hīnena yānena nīryātittaḥ). Vị Đạo sư được xem là an ủi Ngài và nói rằng đức Phật không có ý định dạy nhiều Thừa (yāna). Ngài chỉ dạy nhất Thừa mà thôi. Dầu cho thoạt tiên đức Phật có dạy Tiểu Thừa cho một số đệ tử nhưng cuối cùng Ngài sẽ hướng các vị này về Đại Thừa và khiến các vị này cuối cùng sẽ chứng Phật quả. Tập Puṇḍarika không làm thất vọng các vị Tiểu Thừa, vì có đưa ra hy vọng các vị này có thể thành Phật nếu thiệt hành những bổn phận của vị Bồ Tát. Vì các vị Tiểu Thừa đã chứng được thánh quả A la hán, các vị này sẽ không khó khăn gì thiệt hành hạnh Ba la mật, phát Bồ đề tâm, lễ bái và phụng thờ vô số Như Lai, xây dựng các ngọn tháp v.v.. và cuối cùng chứng được Phật quả. Tập này còn đi xa nữa, tiên đoán thời gian khi các vị Tỷ Kheo có danh tiếng trở thành Phật, với danh hiệu gì và ngự trị trên thế giới quốc độ nào. Tập này cũng tuyên bố rằng các vị Tỷ Kheo già và yếu ớt, không thể và do vậy không có đại nguyện (Spṛhā) để thành Phật hay để chứng những thần lực thuộc Phật quả. Chính những vị này cũng không bị bỏ rơi. Các vị này như người nghèo đã xa lìa phụ thân lâu ngày và không biết rằng cha mình giàu có. Người nghèo này không thể tin là được thừa tự tài sản này. Cũng vậy các vị Śrāvakas (Thanh văn), dầu cho không có ý muốn hay không đủ sức để chứng sự huy hoàng của Phật quả cũng có thể chứng quả vị ấy vì đó là quyền trưởng tử của mình. Cũng có nói đến một hạng Tỷ kheo sau này sẽ thành các vị Thanh văn, tự bằng lòng với Niết Bàn của mình và không có Bồ tát nguyện các vị này sẽ tái sanh, trong những quốc độ thế giới mà

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

đức Thích Ca Mâu Ni sẽ xuất hiện dưới những danh hiệu khác, và tại những thế giới này các vị trên, nhờ ảnh hưởng của Ngài, sẽ phát tâm ao ước Như lai trí (tathàgatajñàna) và cuối cùng sẽ chứng ngộ được trí này. Ví dụ tốt đẹp sau đây được dùng trong tập này nêu một cách rõ rệt mục đích của tập Puṇḍarika, nghĩa là tất cả vị Tiểu Thừa cuối cùng rồi cũng thành Phật dầu cho các vị này không cố gắng đạt tới hay các vị này nghĩ rằng mình không thể đạt tới. Một người chỉ đường hướng dẫn một số đông người đến nước Mahàratnadvīpa (Bửu thành) và phải đi ngang qua một khu rừng rộng lớn. Sau khi đi một khúc đường, các người này mệt mỏi, hốt hoảng và đòi trở về. Người chỉ đường có khả năng rất thiện xảo về phương tiện (upàya-kauśalya) dùng thần thông hiện ra một nước khác rồi bảo các người đi đường tạm nghỉ nơi đây. Sau khi mọi người được nghỉ ngơi và khỏe khoắn trở lại, người chỉ đường khiến nước ấy biến mất và nói cho các người ấy biết nước ấy chỉ là một nước được hóa phép giả tạo của mình và nay phải đi tới nước Mahàratnadvīpa. Cõi nước được biến hiện là Niết Bàn của Tiểu Thừa, còn Mahàratnadvīpa mới là mục đích cứu cánh (tức là Phật quả). Những ví dụ này nêu rõ mục đích rõ rệt của tập kinh này. Tập này không phủ nhận địa vị ưu tiên của Tiểu Thừa, nhưng muốn đặt Tiểu Thừa vào một địa vị phụ thuộc Đại Thừa, với thâm ý muốn chứng tỏ lời dạy chân chánh của đức Phật không phải là Tiểu Thừa mà chính là Đại Thừa.

*Hai lời tuyên bố được dùng để chứng minh Đại Thừa là lời dạy trung thực của đức Phật*

Tập Saddharmapuṇḍarika dùng hai lời tuyên bố trong văn học Tiểu Thừa để chứng minh Đại Thừa là chân chánh trung trực và chứa giữ những lời dạy quan trọng của

https://tieulun.hopto.org

đức Phật.

(i) Lời Tuyên bố đầu tiên là đức Phật, sau khi giác ngộ đã ngần ngại không biết nên truyền thuyết sự thật hay nhập Niết Bàn. Trong kinh Ariyapariyesana có tuyên bố rằng sự thật (Dhamma) là sâu kín, khó hiểu, tuyệt luân và vượt ngoài ngôn ngữ văn tự và chỉ người có trí mới hiểu thấu. Loài người bị đắm say vào dục vọng và rất khó có thể hiểu được Paṭicca-Samuppāda (lý duyên khởi) hay Nirodha (Diệt Đế), cho nên tuyên thuyết chánh pháp là vô ích vì không ai sẽ hiểu ngài và sự cố gắng khó nhọc của ngài trở thành vô dụng. Nhận thấy những tư tưởng ấy đang trải qua trong tâm trí đức Phật, Phạm Thiên hiện ra và thỉnh đức Phật truyền thuyết chánh pháp. Phạm Thiên thưa rằng dầu cho Magadha đầy dẫy những tôn giáo không thanh tịnh, tuy vậy vẫn có những chúng sanh với căn tánh thanh cao, với khả năng nhận thức sâu rộng, và sự giảng dạy chánh pháp sẽ cứu những vị này khỏi các thống khổ ở đời và đưa các vị này đến những cảnh giới tịnh lạc. Đức Phật nhận thấy giá trị của lời nói Phạm Thiên và quyết định truyền thuyết Chánh Pháp.

(ii) Lời tuyên bố thứ hai là đức Phật giảng chánh pháp không nhất luật như nhau. Sau khi tìm hiểu tâm tánh và khả năng của những người ngài muốn giảng dạy, Ngài lựa chọn những bài kinh thích hợp với tâm tánh của chúng và như vậy ngài hướng dẫn chúng vào chánh pháp. Đối với người cư sĩ, trước hết ngài giảng về dānakathā, sīlakathā, saggakathā, kāmānaṃ ādīnavaṃ okāraṃ saṃkilesaṃ, nekkhamme ānisaṃsaṃ (lời dạy về bố thí, về trì giới, về Thiên giới những nguy hiểm, những tệ hại, những nhiễm ô của dục vọng, và những lợi ích của giải thoát). Ngài sửa soạn tâm trí người đệ tử bà la môn với những cuộc đàm thoại về các

HUẾ QUANG
https://tieulun.hopto.org

vấn đề tế tự, giai cấp v.v, và giới thiệu Chánh Pháp một cách thích hợp với tâm trí người Bà la môn. Đối với người nông phu, đức Phật giảng chánh pháp với những ví dụ hay vấn đề liên hệ đến cày ruộng v.v. Chỉ sau khi Ngài nhận thấy tâm trí của những người nghe được sẵn sàng, Ngài mới giảng dạy những giáo lý cao hơn tức là Dukkha, Samudaya, Nirodha và Magga (Khổ, Tập, Diệt, Đạo), những giáo lý này theo Tiểu Thừa là những giáo lý cao siêu và thâm thúy nhất (Sāmukkaṃsikā dhammadesanā) của lời Phật dạy.

Lời tuyên bố thứ nhất về sự phân vân của đức Phật khi ngài mới giác ngộ dưới cây Bồ Đề, ngài không hiểu nên sống thanh tịnh trong một chỗ thanh vắng hay đi ra ngoài giảng chánh pháp ngài mới chứng ngộ. Tập Puṇḍarika xem lời tuyên bố này như là một sự thú nhận của Tiểu Thừa về tâm trí tầm thường của các vị này. Câu chuyện xây quanh vấn đề này là đức Śākyamuni ra đời khi một trong năm Kāṣāyas (ngũ trược) hay khi 62 tà kiến như nityam (thường kiến), astiti (hữu kiến), nāstīti (đoạn kiến) v.v. được thịnh hành, khi con người bị chi phối bởi tṛṣṇā (ái), moha (si), và kāma (dục vọng) và không có những công đức của những vị Bồ Tát đã chất chứa trong các đời trước (cīrṇacaryā purimajātisu) khi các ác trược ngự trị trên quốc độ này. Đức Phật chấp nhận lời thỉnh cầu của Phạm Thiên, đứng ra để thuyết dạy chánh pháp. Nhưng Ngài nhận thấy tầm mắt của thính chúng quá thiển cận để thâm quán được giáo lý sâu kín của Ngài. Và rất có thể các thính chúng sẽ mắc vào tội phỉ báng những giáo lý này. Do vậy, Ngài mới nghĩ nên theo gương các đức Phật tiền bối, tìm một vài phương tiện để giảng dạy chánh pháp, dưới những hình thức sắc tướng khác nhau. Khi dân chúng theo đuổi những

https://tieulun.hopto.org

mục đích thiền cận (bīnādhimukta), man tiện, tánh tình hạ liệt, dân chúng sẽ không tha thiết cố gắng nếu được dạy là phải hướng đến Phật quả. Do vậy, đức Thế Tôn đi đến Ba la nại để dạy cho năm vị Tỷ Kheo giáo lý tịnh lạc (dharmaṃprasāntā bhūmiṃ ) và giáo lý này xem Niết Bàn Tiểu Thừa là mục đích tối thượng. Về sau (paścime ca kāle), khi Ngài được một số người xuất chúng (putrān dvipadottamāṃ) đã trải nhiều kiếp cố gắng tu tập để chứng vô thượng Bồ Đề, Ngài nghĩ đã đến lúc giảng dạy giáo pháp tuyệt diệu (Sāmutkarṣikī dharmadeśanā), liên hệ đến sự chứng quả Phật trí (Buddhajñāna). Tuy vậy giáo lý này được giảng dạy với một hình thức ngôn ngữ mà người chưa được huấn luyện không thể hiểu thấu. Tập Puṇḍarika lại nói thêm rằng các hàng Thanh văn và Duyên giác không thể hiểu thấu. Tập này đi xa hơn nữa và tuyên bố rằng tổng số trí tuệ của vô số Maudgalyāyana (Mục kiền liên) và Śāriputra (Xá lợi phất) không thể bằng một phần nhỏ nhiệm nhất về trí tuệ của một vị Bồ Tát đã thiệt hành hạnh Bát nhã Ba la mật.

Lời tuyên bố thứ hai của hàng Tiểu Thừa là đức Phật giảng dạy giáo lý theo một phương thức thích hợp với khuynh hướng và khả năng của thính chúng, và lời tuyên bố này là cơ hội cho tập Puṇḍarika khoe khoang ưu thế trí thức của các nhà Đại Thừa hơn các nhà Tiểu Thừa.—Lời tuyên bố phê bình rằng đức Phật giảng cho quần chúng giáo lý của mình bằng cách dùng 100 phương tiện, sau khi quán xét khuynh hướng tâm tánh (āśaya), lý tưởng tâm linh, những công đức tôn giáo và sự sai biệt của những hành động của chúng (citrāṇi karmāṇi). Muốn cho giáo lý của mình có khả năng hấp dẫn, đức Phật dùng nhiều danh từ diễn đạt, lý

HUẾ QUANG
https://tieulun.hopto.org

luận và thí dụ. Và thật sự, với mục đích này, lời dạy của ngài đã được giảng dạy dưới 9 hình thức, ví dụ Sūtra (kinh), gāthā (kệ), itivṛttaka (bổn sự), jātaka (bổn sanh), adbhuta (vị tằng hữu), nidāna (nhơn duyên), aupamya, (thí dụ), citra (?) và geyya (ứng tụng). Chính vì những người có lý tưởng thấp kém, chưa thực hành các bổn phận cần thiết dưới thời các đức Phật tiền bối, đang còn đam mê thế giới này với những nỗi vui buồn của nó, mà đức Phật phải giảng dạy làm sao chứng được Niết Bàn cho tự thân mình. Đây chỉ là một phương tiện đức Phật phải dùng để hướng tất cả chứng đến Phật trí, nhưng Ngài không tuyên bố tất cả đều sẽ thành Phật, vì thời gian tính chưa thuần thục. Nay thời gian đã đến, sự thật về 9 bộ loại kinh chỉ là những xảo phương tiện đưa mọi người đến giải thoát tối hậu được tuyên bố. Vì chúng là con trai của đức Phật, thân tâm trong sạch sáng suốt và bác học và đã làm trọn những bổn phận dưới thời vô số các đức Phật quá khứ, các kinh điển Vaipulya (phương quảng) được tuyên thuyết cho những vị này. Nhận thức được những lý tưởng cao đẹp của những đệ tử này, đức Phật dạy cho họ biết trong tương lai sẽ thành Phật và những ân nhân của thế giới này. Nếu hàng Thanh văn chỉ nhờ một câu kệ của tập śāsana này (Śāsana : tập Pháp Hoa) thời các vị này sẽ thành Phật. Để nêu rõ đức Phật chỉ dạy có một giáo lý, được hiểu sai khác tùy theo tâm tánh và khả năng của chúng, tập Puṇḍarika dùng một số ví dụ rất đặc biệt, một trong những ví dụ này là như mây cho nước mưa tưới cây lớn, cây nhỏ, bụi cỏ v.v, trên vô số thế giới, những cây lớn, cây nhỏ, bụi cỏ v.v. thâu hút nước mưa khác nhau tùy theo khả năng, và lớn lên, tùy theo lớn nhỏ và thuộc loại : cũng vậy đức Phật mưa nước chánh pháp cùng một hương vị (rasa), như

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

vị giải thoát (vimuktirasa), vị vô tham (virāgarasa), vị diệt tận (nirodharasa) v.v.: đưa đến toàn tri (Sarvajña-jñāna), nhưng tạo nên kết quả khác nhau tùy theo khả năng của những đệ tử. Ví dụ mặt trời chiếu một loại ánh sáng trên mọi loại chúng sanh cũng dùng đến để nêu rõ đức Phật chỉ dạy một loại chánh pháp. Những ví dụ này chưa đủ để làm thỏa mãn một số Thanh văn, các vị này hỏi vì sao lại chia ra ba hạng Śrāvaka (Thanh văn), Pratyekabuddha (Độc giác) và Bodhisattva (Bồ Tát). Hai ví dụ trên không thể áp dụng triệt để cho đức Phật, vì mặt trời và mây không có lo nghĩ gì đến những đối tượng của lòng tốt của mình, trái lại đức Phật luôn luôn phân biệt các hàng đệ tử tùy theo các vị này thuộc hàng hạ phẩm, trung phẩm hay thượng phẩm, mức độ của các công đức tôn giáo và khả năng của chúng. Không những vậy, sự thật đức Phật không nghĩ rằng nên giảng dạy chánh pháp đưa đến sự toàn tri (sarvajñājñāna) vì chưa chắc đã đưa đến hạnh phúc cho các hàng đệ tử khi chưa được thích ứng chứng được trí này. Tập Puṇḍarika lại dùng một ẩn dụ để nhấn mạnh điểm này. Một người làm đồ gốm nặn ra từ một thứ đất sét nhiều loại bình khác nhau, bình đựng sữa đông, bình đựng sữa tươi v.v. như Pháp của đức Phật, dầu có dùng qua ba danh từ cũng vẫn là một thực chất. Đây đề cập đến Nhứt Thừa (ekayāna) được giải thích theo ba cách, đến Phật trí (Buddhabodhi) giảng giải dưới ba hình thức (Buddhabodhiṃ tridhā vibhajya tu prakāśayeyaṃ). Ẩn dụ này kết luận rằng không thể xem đức Phật đã nói rằng Ngài dùng Tiểu Thừa để hướng dẫn một số đệ tử, vì nói như vậy là gán cho đức Đạo sư có tánh xan lẫn (mātsarya), ganh ghét (īrṣyā), tư ý (chandarāga) và ác ý (pāpacitta), và như vậy là quá vô lý.

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Những điểm trên cho ta thấy rõ, theo tập Saddharmapuṇḍarika, Tiểu Thừa thật sự là một giáo lý thấp kém, nhưng chỉ là một xảo phương tiện (upāya kauśalya) đức Phật dùng vì trí tuệ thấp kém của những đệ tử đầu tiên của Ngài.

Tập này lại tiếp tục loại trừ một nghi vấn của đối phương có thể gây ra đối với sự chánh trực của vị Đạo sư khi ngài dùng các xảo phương tiện. Tập này dùng một ẩn dụ để loại trừ nghi vấn này. Một lão già triệu phú có một ngôi nhà lớn có thể chứa 500 người, nhưng nhà chỉ có một cửa vào và một mái nhà bằng rơm (tṛṇa). Thình lình ngôi nhà bị cháy, ông lão già ra khỏi gian nhà, nhưng 20 người con trai của mình ở lại trong nhà, không kể gì lửa cháy. Ông lão tự nghĩ có đủ sức mạnh đưa các người con đến chỗ an toàn. Người cha cho các người con biết lửa cháy và khuyên ra khỏi nhà nhưng các người con không tin người cha. Vì người cha biết các loại đồ chơi mà con mình thích thú, ông dùng một xảo phương tiện (upāyakauśalya) để quyến rũ các người con ra khỏi nhà bằng cách cho người con các đồ chơi như xe bò (goratha), xe dê (ajaratha), xe nai (mṛgaratha). Ông đặt các đồ chơi này bên ngoài căn nhà và các người con chạy ra khỏi nhà để lấy các đồ chơi này. Khi người cha thấy các người con thoát khỏi chỗ nguy hiểm, ông ấy rất sung sướng và không cho các con ông những đồ chơi tầm thường như ông đã để ngoài cửa, nhưng ông cho nhiều đồ chơi rất có giá trị vì ông ta rất giàu. Đức Phật được ví dụ với người cha giàu có, và ba cỗ xe ví với ba Thừa. Phương tiện để ra khỏi ngôi nhà cháy chỉ có một và vị Đạo sư quyến rũ đệ tử mình ra khỏi lửa chỉ do một cửa ra và cho chúng cỗ xe vô giá, tức là Buddhayāna (Phật Thừa). Ẩn dụ này có thể bị chỉ trích, vì các nhà Tiểu Thừa có thể phê bình đức Phật hứa một điều mà cho vật khác

https://tieulun.hopto.org

và như vậy đức Phật có thể bị chỉ trích là đã nói láo. Tập Puṇḍarikā trả lời rằng tuy đức Phật nói đến ba Thừa, nhưng luôn luôn đức Phật chỉ nghĩ đến Nhứt Thừa tối thượng. Với những lý luận, ẩn dụ trên, tập nầy cố xác nhận đức Phật chỉ có một tôn giáo và đó là Đại Thừa, nhưng các vị đệ tử đầu tiên không đủ sức thông minh để nhận thức, và đạo Phật mà các vị này thông hiểu chỉ là một quan điểm hời hợt thiển cận về tôn giáo.

*Những lý do phải xem* Srāvakayāna *(Thanh văn Thừa) là Tiểu Thừa.*

Dầu cho thái độ hòa giải của tập Saddharmapuṇḍarika, cố gắng nêu rõ các vị Nirvāṇagāmim (đã chứng Niết Bàn Tiểu Thừa) cuối cùng sẽ thành Nhất thế trí (Sarvajñas) và Tiểu Thừa chỉ là một xảo phương tiện, điều rất rõ ràng là tập này cũng như các tập Đại Thừa khác đều có một thái độ kẻ cả và cố gắng xác nhận Đại Thừa cao thượng hơn Tiểu Thừa rất nhiều. Tập Sūtrālaṅkāra nói rằng có bảy đặc tánh, mà Đại Thừa phải được xem là lớn. Một là nền tảng (ālambana : duyên) là lớn vì kinh điển Đại Thừa rất sai biệt và vô số lượng. Thứ hai quả chứng (pratipatti) của Đại Thừa là lớn vì Đại Thừa thành tựu hai mục đích : Tự lợi và lợi tha. Thứ ba, kiến thức do Đại Thừa giảng dạy là sâu kín vì đi sâu vào Không Tánh (nairātmyabhāva) của cả nhân và pháp (pudgala và dharma). Thứ tư, Đại Thừa đòi hỏi nhiều khổ hạnh lớn, vì Đại Thừa đòi hỏi sự tinh tấn tha thiết trải nhiều đời, nhiều kiếp. Thứ năm Đại Thừa là lớn trong những vật liệu phương tiện, vì người theo Đại Thừa không cần phải rời khỏi cuộc đời, miễn rằng các vị này không bị ràng buộc vì đời. Thứ sáu Thành quả (Samudāgama) của Đại Thừa là lớn, vì Đại Thừa đưa đến bala (lực),

TỊNH TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

vaiśàradya (vô úy) và 18 àveṇikadharmas (Bất cọng pháp). Thứ bảy và cuối cùng, Đại Thừa là lớn trong sự thi hành những trách nhiệm của đức Phật, nghĩa là trong sự trình bày về chứng quả Bồ Đề (Sambodhy) và Đại Bát Niết Bàn (Mahàparimirvàṇa).

Danh từ Hīnayàna (Tiểu Thừa) cũng đủ nêu rõ địa vị thấp kém mà các nhà Đại Thừa dành cho Tiểu Thừa. Danh từ thường dùng trong văn học Đại Thừa là Śràvaka (Thanh văn) và Pratyekabuddha (Độc giác). Những danh từ này không có màu sắc gì và những người Tiểu Thừa cũng dùng chữ Sàvaka hay Sràvaka trong những danh từ pakatisàvaka (Tự tánh Thanh văn), aggasàvaka (Đệ nhất Thanh văn), sàvakasaṅgha (Thanh văn tăng già), Sàvika (Nữ thanh văn) v.v. Danh từ pratyeka-(Pacceka) buddha (Độc giác Phật) cũng được các nhà Tiểu Thừa thường dùng. Danh từ Hinayana được dùng để chỉ rằng các hàng Thanh văn và Độc giác Phật là hīnàdhimukta (hạ liệt). Các vị này cũng được gọi là Pràdesika (tạp thừa) vì tâm trí các vị này chỉ có một cái nhìn phiến diện (pràdeśika) chớ không tổng quát về sự thật.

(ii) Āśaya *(khuynh hướng)*

Tập Sūtràlaṅkàra (Đại trang nghiêm kinh) phân tích nêu rõ rằng vì hàng Thanh văn là hīnàdhimukta và do vậy sự tinh tấn, giảng dạy, công đức và thành quả của những vị này thấp kém nếu so sánh với các vị Đại Thừa. Chính do bản nguyện của mỗi người mà giáo pháp được giảng dạy, và chính do giáo pháp được giảng dạy mà chúng ta tinh tấn tu trì. Chúng ta gặt hái công đức tùy theo sự tinh tấn của mình và quả Bồ Đề xứng lượng với công đức của chúng ta, hoặc Śràvakabodhi (Thanh văn giác), Pratyekabodhi (Độc

https://tieulun.hopto.org

giác) hay Mahàbodhi (Đại Bồ Đề). Như vậy sự phân loại dựa lên trên àśaya (khuynh hướng) của từng cá nhân. Các hàng Thanh văn hay Độc giác bị các nhà Đại Thừa khinh rẽ vì các vị này chỉ lo phần tự giác (àtmaparinirvànàśaya) mà không hướng đến sự dắt dẫn người khác đến Niết Bàn, không kể đến tự thân. Vì các vị này chỉ hướng đến quả vị A la hán mà thôi chớ không hướng đến quả vị Phật cứu độ cho muôn loài, vì các vị này chỉ ao ước chứng được Dharmacakṣu (Pháp nhãn) mà thôi, nên các vị này là hinàdhimukti, (nghĩa là khuynh hướng hạ liệt). Lý tưởng tự giải thoát của các nhà Tiểu Thừa đã bị tất cả học phái Đại Thừa đả kích với những danh từ hết sức quyết liệt như ích kỷ tâm linh (àdhyàtmika svàrthaparatva) : Các nhà Đại Thừa, không có thiết thực mấy đi nữa, cũng phải được tán thán bởi tâm nguyện Paràrtha, nghĩa là hy sinh tự lợi để phục vụ lợi tha hay đặt phần tự lợi dưới phần lợi tha. Tập Sūtràlaṅkàra dùng một ví dụ rất quen thuộc để chứng minh mục đích cao đẹp của Đại Thừa

Yàtha puṇyaṃ prasavate pareṣàm bhojanam dadat,

Na tu svayaṃ sa bhuñjànas tathà puṇyamahodayah

(Như công đức tôn giáo được tác thành nhờ cho đồ ăn cho kẻ khác chớ không phải nhờ ăn đồ ăn ấy, cũng vậy các nhà Đại Thừa hưởng nhiều công đức hơn nhờ giúp người khác chứng Niết Bàn, chớ không phải chỉ lo Niết Bàn cho chính mình như các nhà Tiểu Thừa). Lý tưởng này của Đại Thừa được tập Bhàgavata đề cập đến khi Prahlàda nói rằng :

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Pràyeṇa devamunayaḥ svavimuktikàmà
Maunaṃ caranti vijane na paràrthanisṭhàt,
Naitàn vihàya kṛpaṇàn vimumukṣa eko
Nànyaṃ tvadasya śaraṇaṃ bhramato nupaśye.

(Bạch Thế Tôn, nhiều khi các vị ẩn sĩ muốn lo tự giác, theo hạnh im lặng trong rừng sâu không dấn thân lo đến lợi tha. Tôi không muốn chỉ lo phần tự giác mà bỏ quên những người khác. Tôi không tìm thấy cho tự ngã khắc khoải của tôi một chỗ quy y nào khác nơi Ngài.)

Lý tưởng của các nhà Đại Thừa chắc chắn rất cao thượng và có sức hấp dẫn mọi người rất mạnh mẽ, nhưng con đường thực hành để được giải thoát phải trải qua vô lượng vô số kiếp, con đường ấy không thể hấp dẫn tất cả mọi người. Các nhà Tiểu Thừa không phủ nhận sự phát nguyện thành Phật thật rất cao thượng, nhưng các vị này nghĩ rằng đối với những người có công đức và khả năng kém xa các vị Bồ Tát thời khuyên họ cố gắng tinh tấn để thành Phật thật là vô ích và không thiết thực. Lời buộc tội các vị Thanh văn không có những hành động lợi tha thật không chính xác. Câu kệ trong kinh Dhammapada (Pháp Cú): Dhammapadànaṃ sabbadànaṃ jinàti (Bố thí pháp thắng hơn tất cả mọi bố thí), và lời dạy trong tập Dīgha Nikàya và trong Vinaya: «Caratha, bhikkhave, càricaṃ bahujanahitàya bahujanasukhàya lokànukampàya atthàya hitàya sukhàya devamanussànaṃ» (Hãy đi, này các Tỷ kheo, và truyền thuyết chánh pháp, vì lợi ích cho số đông, vì hạnh phúc cho số đông, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc cho chư thiên và loài người).

Hai câu trên nếu rõ ràng các nhà Tiểu Thừa không phải ích kỷ như các nhà văn Đại Thừa miêu tả. Điều mà các nhà

https://tieulun.hopto.org

Đại Thừa xem các vị Tiểu Thừa là ích kỷ là vì các nhà Tiểu Thừa trước khi nghĩ mình có khả năng giải thoát cho các người khác, chỉ sống trong phòng tu của mình mà lo phần tự độ. Chỉ sau khi chứng được chánh tri kiến các vị này mới tự xem là đủ khả năng giúp đỡ người khác chứng được trí tuệ tương tự. Nhưng trong khi các vị này đang còn trong thời tu tập nghĩa là trước khi chứng quả A la hán, các vị này cũng đến thăm các nhà cư sĩ và giảng cho chúng những nguyên tắc cơ bản của đạo Phật ; và những vị trưởng thượng cũng thâu nhận và dạy cho đệ tử tu tập những nguyên tắc cao siêu hơn về tôn giáo. Đời sống của các ngài Xá lợi phất, Mục kiền Liên, Ca chiên diên, Đại Ca diếp và các vị khác đã nêu rõ hành động vị tha (parârthatva) sau khi những vị này chứng quả A la hán. Trong khi Lohicca có nói rằng chánh pháp cần phải được truyền bá, nếu không thì như vị Vua tự thọ hưởng bao nhiêu bổng lộc của quốc gia riêng cho mình. Kinh Sûtrâlaûkâra không bỏ lỡ cơ hội này để chứng minh sự ích kỷ của các nhà Tiểu thừa. Tập này nói rằng các hàng Thanh văn (Śrâvaka) không dạy tín đồ phải phục vụ kẻ khác (parârtha) mà chỉ dạy làm thế nào cho tự tâm chứng được nirvid (nhàm chán thế tục), vigâra (vô tham) và vimukti (giải thoát). Tập này kết luận rằng một giáo lý dạy ích kỷ không thể trở thành lợi tha vì được dạy cho kẻ khác, vì giáo lý ấy khuyết khích tự lợi, tự giải thoát. Do vậy, giáo lý ấy là một yâna (thừa) ích kỷ.

*(ii) Upadeśa (giảng dạy) (iii) Prayoga (Tinh tấn)*

Như vậy tự nhiên Upadeśa và Prayoga tùy thuộc với Âśaya (khuynh hướng). Một nhà Tiểu Thừa không cần phải phát triển bodhicitta (Bồ Đề Tâm) và cố gắng tu các hạnh Ba La Mật. Các nhà Tiểu Thừa không cần như các

https://tieulun.hopto.org

vị Bồ tát phát nguyện đương chịu sự đau khổ vô lượng kiếp ở Địa ngục hay ở Yamaloka (Diêm ma giới) làm con vật, hay con trùng để đưa tất cả chúng sanh đến nirupadhiśeṣanirvāṇadhātu (vô dư y Niết Bàn). Sự điều hòa đời sống theo giới luật Prātimokṣa (giới bổn), sự thiệt hành các bổn phận trong Bát Chánh Đạo và sự giác ngộ lý Tứ Đế và lý Duyên Khởi là vừa đủ với các vị này. Sự nhận thức thế giới không có tự ngã hay không có gì thuộc tự ngã là vừa đủ và các vị này không cần phải tìm hiểu thực tánh của Śūnyatā (chơn không), chân lý tối hậu.

*(iv) Upastambha (huân tập công đức)*

Muốn trở thành một vị Bồ Tát, cần phải có đủ công đức trong những đời trước. Trừ phi và cho đến khi những công đức ấy đạt đến mức độ cần thiết do các nhà Đại Thừa đòi hỏi, một chúng sanh không thể trở thành một vị Bồ Tát hay thâu hoạch được những lợi ích thiết thực của giáo lý Đại Thừa. Các nhà Tiểu Thừa có một quan điểm hoàn toàn khác hẳn. Theo tập Puggala Paññatti (Nhân Thi thiết luận), người nào phạm ngũ nghịch (ànantarika) thời không thể nào giải thoát được, ngoài ra mọi người khác đều có thể giác ngộ thời gian dài ngắn tùy theo từng người. Do vậy nên không có đòi hỏi upastambha chất chứa công đức trong phương trình giải thoát của Tiểu Thừa. Tất cả mọi loại, trừ năm loại ngũ nghịch trên đều có thể giải thoát. Các nhà Tiểu Thừa đạt mục đích của mình bằng cách xa lánh các hoạt động thế tục, còn các nhà Đại Thừa đạt mục đích trên bằng những hoạt động thế tục, nhưng tâm trí luôn luôn không tham đắm thế sự.

*(v) kāla = Thời gian.*

Vì các nhà Tiểu Thừa không cần đến upastambha và vì āśaya của những vị này chỉ là giải thoát chớ không phải là

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

thần lực đặc biệt của một đức Phật, nên thời gian (kàla) dòi hỏi bởi một nhà Tiểu Thừa để đạt mục đích tương đối ngắn hơn thời gian của một vị Bồ tát. Tập Sūtràlaṅkàra gợi ý rằng một nhà Tiểu Thừa có thể đạt được mục đích trong ba đời. Đây nói đến sự tin tưởng của Tiểu Thừa cho rằng trải qua bảy đời, có thể đạt được mục tiêu, năm trong bảy đời này phải trải qua trong thánh quả Dự Lưu (Srotàpannà). Tập Sūtràlaṅkàra trong khi tính đến số tái sinh để ra ngoài bốn lần tái sinh dự bị cho giai đoạn Dự Lưu cuối cùng. Cách tính này đôi khi cũng được một số Tiểu Thừa chấp nhận.

*Sự sai khác giữa Pratyekabudbha (Độc giác) với Śràvaka (Thanh văn) và Samyaksambuddha (Chánh đẳng giác).*

Dẫu cho các nhà Pratyekabuddha luôn luôn được phân loại với các nhà Thanh văn là hìnàdhimukta (hạ liệt), các vị này được xem là trung phẩm. Các nhà Đại Thừa là Thượng phẩm uttama hay Śreṣṭha. Tập Puṇḍarika nêu rõ địa vị tương đối của những vị này như sau: «Các vị Thanh văn là những vị nghe theo lời dạy của các người khác (pagag ho-ṣàśravànugama), tự cố gắng để hiểu bốn sự thật và chứng Niết Bàn cho mình. Các vị Độc giác là những vị muốn tự kềm chế, muốn được an tịnh và trí tuệ nhưng không được sự giúp đỡ của một vị tôn sư (anàcàryakam) và tự tìm Niết Bàn cho mình sau khi hiểu hetu (nhân) và pratyaya (duyên) nghĩa là lý nhân duyên. Các vị Đại Thừa là những vị cố gắng đạt được Phật trí mà không cần đến một vị tôn sư, tìm kiếm Phật lực để cứu tất cả chúng sanh, được giải thoát an vui. Tập Daśabhūmikasūtra (Kinh Thập địa) đi sâu vào chi tiết hơn và phân biệt ba hạng trên như sau: «Các vị Thanh văn là những vị đã thành tựu viên mãn (paríbhàvyamàna) mười thiện hạnh (Kuś-

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

alakarmapatha) nhờ trí tuệ của mình (prajñà), có một citta (tâm) chỉ có thể hiểu được một phần sự thật, rất sợ hãi phải sinh trưởng trong ba giới (dhàtu), tùy thuộc sự giáo huấn của người khác và không thể có lòng đại bi (Mahà-Karuṇà). Các vị Độc giác là những vị thanh tịnh hơn, thể nhập sự thật không cần sự giúp đỡ của người khác, có thể hiểu triệt để lý nhơn duyên, nhưng các vị này cũng không có lòng Đại bi. Các vị Đại Thừa hay Bồ Tát là những vị thanh tịnh hơn nữa, đã thuần thục phương tiện thiện xảo (Upàyakauśalya), phát đại nguyện (mahàpraṇidhàna), diệt trừ mọi phiền não, dùng Buddhajñàna (Phật trí) làm àlambana (y chỉ), tự mình hoàn thiện trong các bhùmi (địa) và các hạnh Pàramita (Ba la mật), đã chứng được tất cả 10 bala (Thập lực) và mọi quyền lực thuộc Phật quả, và tâm Đại bi được phát huy triệt để. Tập Madhyamakàvatàra và các tác phẩm Đại Thừa khác cũng phân biệt giữa Thanh văn, Độc giác và Bồ Tát với những đặc điểm như trên. Theo giáo sư Vallée-Poussin, sự sai khác về vấn đề hiểu biết lý nhơn duyên giữa Thanh văn và Độc giác có tánh cách lý thuyết hơn là thực sự vì vấn đề này thuộc một phần của sự thật thứ hai (Tập đế). Tập Abhidharmakośavyàkhyà (Câu xá luận thích) giới thiệu sự sai khác một cách mới mẻ hơn. Giáo sư Poussin tóm tắt như sau : «Vị A la hán, sau khi diệt trừ lòng vị ngã khởi những tâm sở tác thành bản ngã vị kỷ của mình, bắt đầu chú tâm đến công việc của các người khác, sự chú tâm này phát sinh từ lòng từ bi và diệt tận mọi khổ đau; người bậc trung (madhia), nghĩa là các vị Độc giác, chỉ mong sự giải thoát, nghĩa là tận diệt mọi khổ đau, không phải hạnh phúc trong đời sống luân hồi hiện tại, vì sự hạnh phúc tạm bợ này là cội gốc của đau khổ. Vị thượng phẩm (Sreṣṭha), nghĩa là vị Bồ Tát muốn đem hạnh

GIÁNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

phúc tạm bợ (àbhyudoyika) cho người khác và cả sự diệt tận đau khổ nghĩa là hạnh phúc tối thượng (niḥśreyasa-svabhàva); hay vị này mong cầu người khác được hạnh phúc tối thượng và hạnh phúc tạm bợ (sukhaṃ àbhyudayika-naiḥśreyasikaṃ) và chứng minh sự diệt tận đau khổ nghĩa là Phật quả như là một phương tiện để thực hiện hạnh lợi tha. Tập Abhidharma-Kośa (Câu Xá), nói về tha tâm thông (paracittajñàna), tuyên bố rằng một vị Thanh văn thường chỉ chứng được tha tâm thông khi các vị này ở trong hai Sát na của darśanamarga (Kiến đạo) nghĩa là duḥkhe dharmajñánakṣànti (khổ pháp trí nhẫn) và duḥkhe dharmajñàna (khổ pháp trí), còn hàng Độc giác có thể biết thêm Sát na thứ tám tức là Samudaye anvayajñàna (tri tùy sát tập hay Tập loại trí). Hàng Độc giác có thể có một hay hai trí lực tương tự hơn một vị Thanh văn, nhưng quả vị (summun bonum) của cả hai đều giống nhau, đó là lý do vì sao các nhà Đại Thừa xếp cả hai vị này vào trong một loại tức là Tiểu Thừa, các hàng Độc giác cũng là hàng Tiểu Thừa nhưng thuộc hạng trung phẩm. Giáo sư Poussin trong bài về Độc giác có nói lý do vì sao các hàng Độc giác có mặt trong văn học Phật giáo. Theo giáo sư, đức Phật không ưa gì lắm đời sống ẩn dật của những vị ẩn sĩ, những vị này sống dầy dẫy trong thời đại của Ngài. Nhưng Ngài nhận thấy rằng những vị ẩn sĩ này có tất cả những đức tánh của một vị A la hán, nếu không phải là nhiều hơn. Để thâu nhận những vị này vào trong giáo hội Phật giáo, để đặt cho những vị này một vị trí trong thế giới tâm linh của Phật giáo, quan niệm các vị Độc giác được chấp nhận vào trong văn học Phật giáo. Những vị này được xem là những Phật tử tân tòng nhưng không thể chứng quả A la hán khi tôn giáo còn hoạt động. do vậy các

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HUÂN NHÃ
Thiền Viện
HUẾ QUANG
https://tieulun.hopto.org

vị này tiếp tục tiến bước trong đời sống tu hành trí đức và kết quả là các vị này do tự lực đã chứng được sự thật như đức Thích Ca Mâu Ni đã chứng. Vì đời sống cô độc của mình, vì không bao giờ có vị tôn sư hay vị hướng dẫn (kalyāṇamitra), và rất chán ghét sự tiếp xúc với người đời, các vị này không thể phát triển năng lực diễn giảng, năng lực này các vị A la hán có thể chứng được dồi phần.

Quan niệm các vị Độc giác được nói đến nhiều trong văn học Pàli về sau hơn là trong các tập Nikàya. Tập Milindapañha so sánh những năng lực của vị Độc giác với đức Phật và nêu rõ địa vị trung dung của vị Độc giác giữa đức Phật và vị A la hán. Tập Majjhima Nikàya và tập Lalitavistara nói đến các vị Độc giác như những vị ẩn sĩ sống ngoài giáo hội Phật giáo, không phải trong địa vị trung dung giữa vị A la hán và đức Phật. Tập Puggalapaññatti nêu rõ rằng cả đức Phật và các vị Độc giác chứng được sự thật, không nhờ một ai chỉ giáo nhưng các vị Độc giác không chứng được toàn trí và không nhiếp phục các quả vị (phalas). Các nhà Tiểu Thừa không phủ nhận địa vị tối thượng của đức Phật trên các vị A la hán và Độc giác về quyền lực khả năng, nhưng một đức Phật chỉ ra đời sau rất nhiều kiếp, nên các vị này không mấy chú tâm về năng lực của một đức Phật và vấn đề chứng ngộ Phật quả. Tuy vậy, tập Milindapañha tả uy lực đặc biệt của một đức Phật, với những danh từ tương tự của các nhà Đại Thừa, nhưng tập này chỉ đề cập đến đức Phật Thích Ca Mâu Ni và một số đức Phật khác được các nhà Tiểu Thừa nói đến chớ không phải vô lượng vô số chư Phật của các nhà Đại Thừa.

*Sai biệt chủng tánh (Gotrabheda) Nguyên nhân chính về chỉ nguyện sai khác giữa mọi người.*

https://tieulun.hopto.org

Tập Sūtrālaṅkāra trả lời câu hỏi vì sao giữa những đệ tử của đức Phật lại có những người có chí nguyện, thượng trung, hạ sai khác nhau. Câu hỏi này dưa đến sự bàn luận về vấn đề gotrabheda, sự sai khác về thứ hạng và sự nghiên cứu lời tuyên bố trong tập Akṣarāśisūtra. Tập này nói rằng vì những phần tử tác thành một cá nhân sai khác nhau nên có vô lượng dhàtu (giới) sai khác. Tập này chia chúng sanh thành ba loại Niyatagotra (định tánh), aniyata-gotra (bất định tánh) và agotra (vô tánh). Hạng đầu gồm những vị, nhờ công đức đời trước hay vì xu hướng nội tâm, sau này sẽ trở thành Śrāvakayànàbhisamayagotra (Thanh văn thừa loại tánh), Pratyekabuddhayànàbhisamayagotra (Độc giác thừa loại tánh) hay Tathàgatayànàbhisamayagotra (Như lai thừa loại tánh). Hạng thứ hai gồm những vị còn ở lưng chừng và có thể trở thành Tiểu Thừa hay Đại thừa. Hạng thứ ba gồm tất cả chúng sanh còn lại, và hạng này lại còn chia thành hai loại (i) những vị không thể nào chứng được Niết Bàn (atyantam), và (ii) những vị hiện tại (tatkàla) chưa có thể chứng Niết Bàn. Trong những vị Niyatagotrasthas (định tánh), chính những dhàtu (giới) quyết định về adhimukti (phát nguyện), còn dhimukti quyết định pratipatti (quả chứng), và chính tùy thuộc các pīja (chủng tử) mà kết quả trở thành hīna (hạ), madhya (trung) và visista (thượng). Các hàng Thanh văn thấp thua hàng Bồ Tát vì hàng Thanh văn không có những công đức xuất chúng, cũng không có một loại công đức nào, vì các hàng Thanh văn thiếu năm sức mạnh (bala) và sáu vaisàradyas (vô úy). Tuy vậy các công đức của các vị này không được vĩnh viễn trường tồn vì các vị này chỉ mong cầu chứng được anupàdiśeṣa-nirvàṇa (vô dư y Niết bàn). Các công đức lại

https://tieulun.hopto.org

không dưa đến những kết quả to lớn vì các hàng Thanh văn không có phục vụ hoàn toàn cho lợi ích của người khác (aparàrthatvàt).

Tập Laṅkàvatàra cũng nói đến các gotra (tánh) và chia thành năm hạng người (abhisamayagotra) (phân loại hạng người tùy theo kết quả giác ngộ), nghĩa là Śràvakayànàbhisamayagotra, Pratyekabuddhàyànàbhisamayagotra, Tathàgatayànàbhisamayagotra, Aniyatagotra (bất định tánh) và agotra (vô tánh). Các hàng Śràvakayànàbhisamayagotra là những người mê say bởi lời dạy về tánh cách linh động của những phần tử tác thành thân thể (skandhadhàtvyàyatanasvasàmànyalakṣaṇa : uẩn giới, xứ tự đồng tướng) và cũng nhận thức được đặc tánh của sự vật liên hệ đến lý duyên khởi (pratityasamutpàdavinirbhàgalakṣaṇaparicaye). Trong khi ở trong bhùmi (địa) thứ năm hoặc thứ sáu, những vị này giải thoát khỏi những đau ôm về tương lai, nhưng không khỏi các vàsanàkleśa (phiền não tập khí). Các vị này đạt đến một địa vị không còn thối chuyển và do đó, tuyên bố mình đã sống đời một vị thánh, chứng được tánh vô ngã của cá nhân, đạt đến Niết Bàn và không còn phải luân hồi sanh tử. Vị tác giả tập Laṅkàvatàra ở đây nói thêm rằng có hạng Thanh văn tự cho đã đạt đến Niết Bàn nhờ chứng được tánh vô ngã của cá nhân, và một vài vị cho rằng nhờ hiểu được lý nhơn duyên chi phối sự vật, nhưng sự thật không thể nào có Niết Bàn nếu không chứng được tánh vô ngã của sự vật (dharmanairàtmya). Các vị này xem đó là cửa giải thoát (niryàna) nhưng sự thật không phải vậy và do đó còn nắm giữ một phần trong chiều tà kiến. Các vị Pratyekabuddhayànàbhisamayagotras là những vị đã mê say khi nghe đến các kinh

https://tieulun.hopto.org

nói đến sự giác ngộ đặc biệt của từng cá nhân, không ưa thân cận với người khác, và rất thích thú các thần thông. Các vị Tathàgatayanàbhisamayagotra, theo tập Laṅkàvatàra có ba hạng : (i) những vị đã chứng ngộ tánh vô ngã của những loại gọi là hữu tình, (ii) những vị cho rằng sự giác ngộ sự thật chỉ xảy ra trong tự thân, và (iii) những vị đã chứng được sự vĩ đại của Phật sát (Buddhakṣetra).

Các vị Aniyatagotra (bất định tánh) là những vị theo một trong ba tánh kể trên khi được nghe giải thích. Các vị này thật sự ở trong giai đoạn dự bị. Khi Àlayavijñānā (A lại da thức) của những vị này được gội sạch mọi kleśa (phiền não) và vàsanà (tập khí); các vị này trở thành Thanh văn hay Bồ Tát sau khi thọ hưởng hạnh phúc tu thiền nhờ chứng được tánh vô ngã của sự vật. Các nhà Tiểu Thừa cũng chấp nhận sự phân loại này nhưng với một ý nghĩa sai biệt. Tập Puggalapaññatti và tập Kośa nói đến niyata và aniyatapuggala (Định tánh và bất định tánh hữu tình), nhưng theo hai tập này, các hạng Niyata (định tánh) là hạng người vi phạm năm tội ngũ nghịch nhất định phải có tà kiến hoặc những bậc đã chứng một trong tám quả Thánh và nhất định sẽ đạt đến Niết Bàn, còn các loài hữu tình còn lại thuộc bất định tánh, nghĩa là đời sống của hạng này chưa được quyết định. Danh từ gotrabhù (Chuyển tánh) chiếm một địa vị trọng yếu trong phương thức giải thoát của Tiểu Thừa. Danh từ này chỉ cho một người lần đầu tiên bước vào con đường dẫn đến Niết Bàn sau khi ra khỏi hàng ngũ phàm phu (puthujjana). Sau khi tu trì phần tâm linh, một người mới trở thành gotrabhù, sau một sát na bước vào thánh đạo, nhận thức được khổ đế thứ nhất trừ diệt các nghi vấn và sai lầm, thể nhận được Niết Bàn và bắt đầu thi hành những bổn phận trong

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Bát chánh Đạo. Vị này trở thành một vị arya (Thánh) và đủ điều kiện để chứng được quả vị cao nhất trong các bậc Thánh. Chính trong ý nghĩa này mà tập Śatasàhasrikà bách (thiên tụng) cũng dùng danh từ gotrabhūraṣṭamaka (?) trong khi nói đến các thứ bậc tu hành trong ấy các loài hữu tình muốn đạt đến hạnh phúc hoàn toàn cần phải an trú.

*Tiểu thừa bị Đại thừa công kích*

Nay rõ ràng các nhà Đại Thừa xem các nhà Tiểu Thừa như các nhà Tiểu Thừa đã xem các tôn giáo và triết gia ngoại đạo của các vị Brahmavàda (Tin theo Phạm Thiên) và các vị Sàśvatavàda (thường kiến). Kinh Brahmajàlasutta (Phạm võng kinh) tuyên bố một số người trở thành Brahmavàda hay Sàśvatavàda. Không phải vì tà kiến riêng nhưng bởi vì chúng không có thể nghĩ gì cao hơn Phạm thiên hay xa hơn vài ngàn dời. Chính đức Phật đã vượt qua giới hạn ấy và đã tìm ra những khuyết điểm của chúng. Do vậy chúng ta thấy có một sự phát triển tiếp tục về tư tưởng và những tân tư tưởng gia, những nhà Đại Thừa đã xem tất cả những lời tuyên bố gán cho đức Phật dưới một ánh sáng hoàn toàn mới lạ. Một khi một tư tưởng giới cao hơn đã đạt được thời mọi lời tuyên bố tự nhiên được giải thích từ tư tưởng giới cao ấy. Các nhà Đại Thừa thương hại các nhà Tiểu Thừa vì những hiểu lầm của họ cũng như các nhà Tiểu Thừa thương hại các nhà Brahmavàda hay Sàsvatavàda. Theo các nhà Tiểu Thừa, Niết Bàn đánh dấu một vị cao hơn địa vị của Phạm thiên. Còn theo các nhà Đại Thừa thời Niết Bàn chỉ là một sự thử thách tạm thời, còn Niết Bàn chân thật thời cao thượng hơn trạng thái Niết Bàn do các nhà Tiểu Thừa nhận thức, cho nên các nhà Tiểu Thừa được các nhà Đại Thừa thương hại vì quan niệm và lý tưởng thấp kém của họ. Theo quan niệm

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

của các nhà Đại Thừa, các vị Tiểu Thừa giống như những đứa trẻ chơi với các đồ chơi nhưng không thể nhận thức được sự thật. Tập Kàśyapa-parivarta (Ca diếp kết kinh) nói rằng giống như những con trai của bà hoàng hậu với một người nghèo không được xem là hoàng tử. Còn những người con trai của một vị vua với bà hoàng hậu hay với một thị tỳ nào cũng được xem là hoàng tử. Cũng vậy các nhà Tiểu Thừa có thể là kết quả cùng một pháp giới như các nhà Đại Thừa nhưng không có thể được xem là trưởng tử của đức Phật, giống như con trai của hoàng hậu với một người nghèo không được xem là hoàng tử. Tập Prajñàpàramita cũng lập lại vấn đề này và nói rằng trí tuệ của một vị đã hoàn thành Bát nhã Ba La Mật không thể so sánh với trí huệ của một nhà Thanh văn đệ nhất. Tập Lalita-vistara, tập Kàśyapa—parivarta và các tập khác đều nhấn mạnh về điểm một vị Bồ Tát phải phát triển Aspṛhà (không ham muốn) đối với Tiểu Thừa. Tập Bodhicaryàvatàra nghĩ rằng: tất cả công đức của các vị Thanh văn không có thể sánh bằng những công đức của một vị Bồ tát đã phát Phật Tâm. Còn tập Śikṣàsamuccaya (Đại thừa tập Bồ tát học) xem là một mūlapatti (tội căn bản) nếu một vị Bồ Tát hoặc giao thiệp với một vị Thanh văn, vì như vậy sẽ làm cho trí tuệ của vị này trở Thành muội lược, hay giảng Đại Thừa cho một người mà căn bản Thiện pháp (kuśalamūla) không đủ để vị nàyco thể theo được giáo lý Đại Thừa và vị Bồ Tát này sẽ phạm một trọng tội nếu phát tâm hướng đến Thanh văn địa hay Độc giác địa. Tập Gaṇḍavyūha kể một danh sách rất dài những khuyết điểm của một vị Thanh văn so sánh với một vị Bồ Tát và nêu rõ rằng các nhà Thanh văn không hiểu rõ được những hành động của đức Phật ở tại Jetavana (Kỳ viên). Những nguyên nhân đề cập đến là vì trí tuệ của

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

một đức Phật vượt ngoài tầm hiểu biết của các nhà Thanh văn. Jñanacakṣu (tuệ nhãn) của những vị này yếu ớt không thể thấy được những hành động của đức Phật. Tập Prajñāpāramitā và tập Śikṣāsamuccaya xem các nhà Thanh văn như là ác hữu khác với thiện hữu của những vị Bồ Tát vì các nhà Thanh văn khuyên các vị Bồ Tát nên bỏ con đường Đại Thừa, một con đường giải thoát rất khổ cực và không tưởng, đòi hỏi một thời gian quá dài và khuyên theo con đường giải thoát Tiểu Thừa là một con đường thiết thực tốt đẹp hơn và đòi hỏi một thời gian ngắn hơn nhiều. Tập Puṇḍarika (Pháp Hoa) gọi các nhà Tiểu Thừa là Abhimāṇika (Tăng thượng mạn) vì các vị này không tin các lời tuyên bố của tập này.

Dầu cho có sự cố gắng để chỉ trích Tiểu Thừa trong hầu hết các tác phẩm Đại Thừa, các tập này không thể phủ nhận công trình của các nhà Tiểu Thừa trên con đường tu hành nhất là sự tiến triển đạo đức. Theo tập Puṇḍarika trong một Buddhakṣetra (Phật Sát) có vô lượng vô số Thanh văn và những vị này rất tinh tấn và giống như những hòn ngọc không tì vết trong sự hộ trì giới luật. Sự khinh miệt dharma của các nhà Thanh văn và các nhà Độc giác được xem như là một tội căn bản (mūlapatti) đối với một vị Bồ Tát. Tập Śikasāsamuccaya và tập Bodhicaryāvatara khuyên các vị Bồ Tát phải kính trọng Thanh văn Thừa và Đại Thừa ngang nhau. Tập Bodhisattvabhūmi xem là một tội phạm nếu một vị Bồ Tát nghĩ rằng vị này không nên nghe, không nên học, không nên thực hành những pháp liên hệ đến Thanh văn Thừa. Chúng ta thường thấy những vị Bồ Tát đến các vị Thanh văn để nghe thuyết pháp. Và điều rất kỳ dị là Subhūti (Tu Bồ Đề) lãnh trách nhiệm thuyết giảng triết lý śūnyatā (chân không) trong những tập Prajñāpāramitā.

https://tieulun.hopto.org

Như vậy rõ ràng rằng trong những giai đoạn đầu tiên của Đại Thừa, các nhà Thanh văn rất được kính trọng. Điểm này cũng rất rõ ràng trong công thức đảnh lễ mở đầu cho những tác phẩm Đại Thừa đầu tiên. Công thức này nói đến đảnh lễ chư Phật, chư Bồ Tát và các vị Thanh văn nữa. Trong một vài tác phẩm Đại Thừa về sau công thức này được rút ngắn đi. Các tập Śatasāhasrikā, Saddharmapuṇḍarika và Lalitavistara có công thức như sau :

«Namaḥ Sarvatathāgatapratyekabuddhāryaśrāvakebhyo v..v..» Công thức này được rút ngắn trong tập Śiksāsamuccaya, Sūtrālaṅkàra và tập Mahàvyutpatti như sau «Namah sarvabuddhabodhisattvebhyaḥ». Như vậy các tác phẩm Đại Thừa đều công nhận sự tiến bộ của các nhà Thanh văn trên con đường tu hành và đời sống đạo đức của những vị này cũng được tán thán. Chỉ có lý tưởng của vị Thanh văn và quan niệm kém siêu hình của những vị này đối với sự vật không được các nhà Đại Thừa tán đồng và do vậy những quy luật đạo đức và quan điểm triết lý của những vị này được các nhà Đại Thừa xem là thiếu sót và nông cạn.

THÍCH MINH CHÂU

Trích trong Mahàyàna and its relations to Hinàyàna của *N. DUTT*

https://tieulun.hopto.org

# NỮ OA
# VỚI BỐN CHÂN RÙA

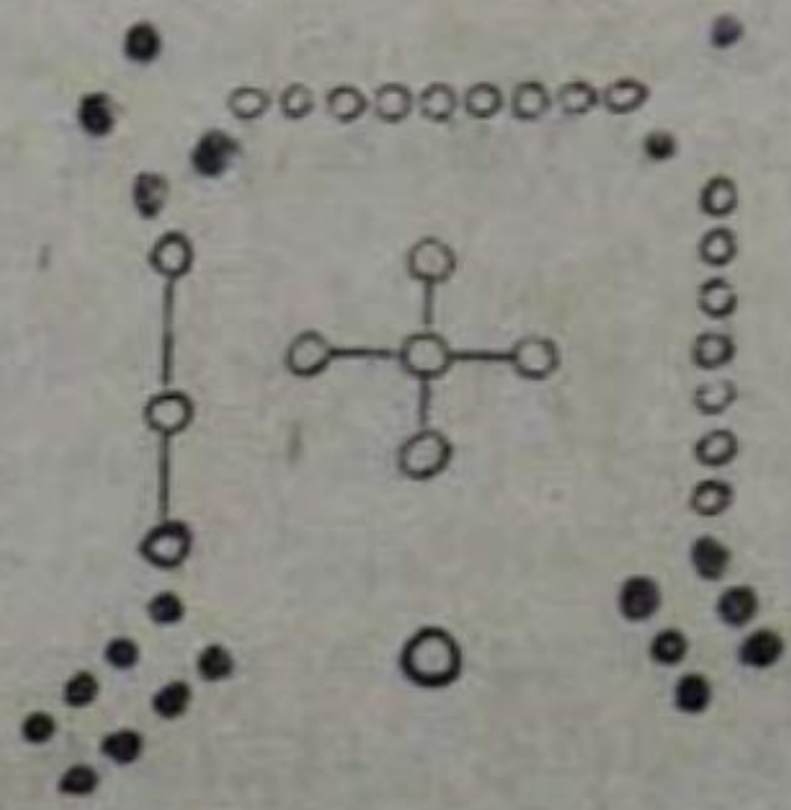
## I.— KHI RÙA BỊ CHẶT CHÂN

Có lần trời đất nghiêng ngửa thì bà Nữ Oa đã chặt bốn chân con rùa, trời đất liền trở lại với cảnh an bình lúc trước.

Nữ Oa là ai ? Thưa, là nền Minh triết uyên nguyên hơn hẳn Achille không đuổi kịp rùa, còn dây không những đuổi kịp mà còn bắt và chặt được chân rùa. Vậy rùa là gì ? Thưa, rùa đây phải hiểu là linh qui, hay thần Kim qui nằm trong «Thái thất» tức là "Nhân tánh» của Con Người. Kinh Dịch đã cụ thể hóa linh qui bằng hình Lạc thư gồm các số trời đất sắp xếp chen nhau theo hình vuông như con rùa : «Lạc thư cái thủ qui tượng. Cố kỳ số dái cửu lý nhất. Tả tam hữu thất, nhị tứ vi bối. Lục bất vi túc» = 洛書蓋取龜象
戴九履一左三右
七二四爲肩六八爲足

Lạc thư lấy tượng con rùa : Nên số của nó là đội 9 và giẫm lên 1. Bên tả là 3 bên hữu là 7. Số 2 và 4 là lưng ; 6 và 8 là chân, như hình sau đây :

https://tieulun.hopto.org



Đó là hình Lạc thư mà Nho học quen gọi là Ma phương vì cộng chéo hay dọc chiều nào cũng được số 15, và quen gọi là rùa, vì rùa là một trong tứ linh. Nhưng thường cái học từ chương dừng lại ở đó và không đi xa hơn để tìm hiểu nghĩa sâu xa của nó.

(Ý nghĩa thâm sâu đó chúng tôi đã trình bày ít nhiều qua một hai giảng khóa, thí dụ xem trong quyển Chữ Thời.

1) Vũ trụ tâm linh trang 293 và 294
2) Bài thơ Vương Đạo hình trang 319
3) Thái Thất hình trang 355
4) Hoặc đọc bài Ngũ Hành từ trang 179—198
5) Hoặc áp dụng trong câu «An thổ, dôn hồ nhân, cố năng ái» trong cách đặt Bài Vị Văn Tổ. (Căn bản Triết lý trọng Văn hóa Việt Nam trang 23—50).

Ở đây chỉ cần nhắc qua ít điểm liên hệ tới khóa giảng này:

1) Các góc là chấm đen, chỉ sự tối
2) Và được xếp đặt theo hình vuông, chữ Nho kêu là phương, do đó có câu địa phương
3) và cả 4 đều là số chẵn tức số đất.
4) Ngoài ra các số lẻ chỉ trời, vòng *trắng* chỉ sáng, và đặt ở bốn hướng, chỉ bốn mùa tức biến dịch có hướng

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HUẤN HỌC
Thời Học
HUẾ QUANG
https://tieulun.hopto.org

5) Thập tự nhai ở giữa chỉ Nhân tính hay là nơi giao hội của Đất và Trời nên cũng gọi là Toàn Thể Viên Dung.

Lưng hay chân đều là số đất 2,4,6,8 và tượng bằng chấm đen nên mang một ý nghĩa tiêu biểu giống nhau để chỉ những cáu bụi của đời đã kết thành cái ngã che khuất mất tâm linh làm cho người không nhìn ra được Nguyên tánh là nguồn mạch sống động linh thiêng, hoặc nói khác không thể «*cách vật*» tức là tới tận sự vật hay Thực tại tự thân là chỗ hướng về của triết lý trung thực, cho nên tất cả triết Đông đều hướng đến chỗ thanh lọc mà thầy Điểm gọi bằng câu «Dục hồ Nghi», tắm rửa, tẩy sạch trong nước, nếu không thì những cái kêu là «chân lý» chỉ là «chân rùa» dầy bùn đất che lấp không cho thấy được Nguyên tánh, «Kiến tánh».

Kinh Phật cũng nói theo chiều hướng đó :

«Kiến kiến chi thời, kiến phi thị Kiến
Kiến do ly Kiến, Kiến bất năng cập».

Cái kiến thường ngày do tai mắt thâu nạp chưa phải là Kiến (Tánh).

Còn cái Kiến lìa xa cái Kiến thế gian, mới là Chính Kiến, mà những cái thường Kiến không sao bì kịp.

Khổng tử ít dùng biểu tượng, nhưng cũng thực hiện theo chiều hướng "chặt bốn chân rùa" nên môn đệ có viết về ông cầu sau :

子絕四毋意毋必毋固毋我 «Tử tuyệt tứ: vô ý, vô tất, vô cố, vô ngã» L.n.IX.4

Thầy đã trừ tuyệt được 4 điều là vô ý, vô tất, vô cố, vô ngã.

Ta hãy đào sâu để tìm hiểu lý do tại sao cần dứt bỏ 4 điều đó. Và để cho dễ nhớ ta có thể gán vào 4 góc của Lạc

https://tieulun.hopto.org

thư như sau :

Vô ý là số 8
Vô tất là số 6
Vô cố là số 4
Vô ngã là số 2

Sự gán này chỉ là phương tiện giáo khoa cần chúng ta phải đi sâu vào nội dung để nhận thức ra ý nghĩa biện thực của chúng.

## 2.— VÔ Ý

Ý là gì ? Tại sao lại phải tránh ? Thưa, Ý đây trước hết là những ý tượng của các vật thể cá biệt do giác quan đưa vào, và được lý trí thâu nhận, nên rất bì phu, vụn mảnh, ta có thể gọi là đối tượng, tức là cái gì li cách, cá biệt chận lối không cho thấy Nhất Thể.

Ý tượng còn một đặc tính nữa là Trừu tượng, tức là người quan sát chú ý đến một hai khía cạnh của sự vật còn bỏ tất cả mọi khía cạnh khác nhất là những yếu tố tế vi nên ý tượng trở thành bé nhỏ, chi li, cứng đọng.

Các triết học nhị nguyên dã dùng những ý tượng (percept) trên làm ý niệm (concept) hay là đối tượng triết học, nghĩa là sắp xếp theo một số liên hệ nào đó cho có mạch lạc kiểu luận lý và ta gọi tất là ý hệ. Ý hệ vì thế không đúng với Thực tại, nhưng vì có sự gián xuyến nên dã làm thành cái gông mất ngựa kéo xe khiến người đeo nó không thể thấy những gì bên ngoài. Do đó không thể căn cứ vào tai mắt để suy tư (nhĩ mục chi quan bất tư). Vì căn cứ vào tai mắt chỉ có thể có ý kiến là những gì tư riêng và bất cứ ai cũng có, nhưng trong trăm ngàn người có ý kiến chưa chắc dã được dăm ba người biết suy tư, khi hiểu suy tư là Quy tư, tức tìm về Nguyên ngôn ở tận chốn thâm cung của Tâm linh Đại Thể. Nhưng bởi

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

thường nhân không nhận ra chỗ tế vi đó nên mới đi tới bước thứ hai coi đó là tất định.

### 3.— VÔ TẤT

Nên hiểu là những công ước xã hội, những nền đức lý hình thức, những tục lệ mỗi nơi, mỗi thời đại... Tất cả được đưa ra do nhu yếu của đời sống, của xã nhân, để bảo vệ quyền sống... Tất cả những điều đó chỉ có giá trị nhất thời, nhưng thường nhà cầm quyền không nhận ra điều đó, nên gán cho chúng tính chất tuyệt đối, trường cửu. Việc đó dễ hiểu vì nó chước cho nhà cầm quyền sự khỏ công tìm cách canh tân đời sống. Điều đáng nói là chính các triết học gia cũng coi đó là những điều tất định có tính cách trường cửu, mà không nhận ra chúng đã thuộc dĩ vãng rất dễ xa lìa dòng sống là cái ở trong hiện tại và luôn luôn biến chuyển như giòng sông chảy miết đêm ngày không ngừng nghỉ, bất chấp đến những chân lý yếu tính của các ông triết học lý niệm hàn lâm. Nếu người ta không nhận ra để khởi công giũ bỏ trước tuổi đôi mươi thì những «Chân lý», những ý niệm tất định đó sẽ đóng cặn xuống tâm hồn họ làm thành những khuôn cứng nhắc, được gắn bó lại bằng tư tình, tư dục. Chữ Tất thuộc cảm tình, nó chỉ trỏ lòng triu mến những cái dĩ vãng coi những ý kiến trên kia là tuyệt đối, bất khả di dịch, muôn sự muôn việc đều phải nhất nhất tuân theo, những con người bị rốt vào những ý hệ có tính cách tất mạnh như thế sẽ bị tước đoạt hết mọi quyền tự quyết nội khởi của nhân chủ để trở thành một vật thể thụ động bị sai khiến từ bên ngoài. Và khi sự sai khiến đó không được nhận thức ra thì sẽ đi đến giai đoạn ba là cố chấp bám víu.

### 4.— VÔ CỐ

Bước vô cố khó hơn lên một độ, vì cố chấp thuộc ý chí tham dục, nên ở đợt này còn có những thế lực khác với triết

https://tieulun.hopto.org

học nhị nguyên như những loại vu nghiễn, hương nguyện, là những người thường trọng-thể-hóa những tục lệ hay công ước của một xã hội tư riêng trong một giai đoạn nào cần thiết cho một thời, một nơi, nay được họ công kênh lên bậc tuyệt đối, mặc cho những tính chất vĩnh cửu, và nhất là linh thiêng thì lúc đó nó ngấm sâu vào tận xương tủy để huy động toàn thể con người : ý, tình, chí. *Ý* và *Tình* đã bị huy động ở hai đợt trên, đến *cố* thì ý chí bị huy động trọn vẹn và nó trở thành cố chấp, nhỏ hẹp, độc hữu... nuốt trôi hết mọi sinh lực. Con người trở nên tù nhân bị cùm xích chân tay lòng trí vào cái tư riêng đã được linh thiêng hóa. Thế là bị buộc chân vào một góc (số 4) không theo được con đường tiến hóa đưa về tới Ngọn nguồn là Nhất Thể hay Nguyên Tánh nữa. Và như thế là hắn lấy tất cả những cái Ý, Tất, Cố trên kia làm cái "Ngã" của hắn.

5.— VÔ NGÃ

Ngã là đợt cuối cùng trên quá trình nô lệ hóa con người. Ở *Ý* con người bị mang gông mất như ngựa kéo xe. Ở *Tất* thêm súc cảm tư tình gia tăng đeo lên mắt một thứ kính màu : đen, đỏ, trắng, tím tùy tính khí. Ở *Cố* thì cả đến ý chí cũng bị cột luôn, và huy động chân tay ôm ghì lấy cái ý kiến kia như là của mình. Cuối cùng đến *Ngã* thì ý kiến không còn là của mình nữa, nhưng đã đồng hóa với mình rồi, được coi là chính mình, nên đặt với số 2 trong bản Lạc thư để chỉ mức độ đồng nhất hóa đã tiến đến chỗ cùng cực, từ số 8 chỉ ý qua 6 : tất, 4 : cố, đến ngã chỉ còn có 2 nên rất khó nhận ra nguồn gốc tự ngoại và do đó con người tự đồng hóa với những ý kiến tư riêng và coi trọng bằng hay hơn cả cái ngũ, đến nỗi dễ dàng hy sinh mạng sống để bênh vực cái ý kiến đã được ngã hóa đó. Thế nghĩa là ở đợt này, ý kiến chiếm trọn ngôi vị con

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

người. Nhân tính bị vùi đi và chủ quyền bị nắm trọn vẹn trong tay ngã. Ngã là gì, nếu không là sự tổng hợp của những ý kiến, cảm tình, thói tục, sự vật, ảnh hình do giác quan thâu vào làm thành hệ thống sai sử con người, hoặc nói theo tiếng đời nay là con người bị cơ-cấu-hóa nên chỉ còn là một nhân hình bị sự vật sai sử giật giây, và che lấp hẳn Con Người có Nhân chủ tính với quyền tự do tự nội. Đó là duyên cớ nó gây ra thảm trạng vong thân của con người xa lìa nhân tính với tiếng kêu: «Thất thị viễn nhi» 室是遠而 vì đã trở thành con nhộng bị bao bọc trong tổ kén, nếu không cần thủng được (không tuyệt tử) thì chẳng bao giờ trở thành bướm bay lượn trên các giàn hoa để hút nhụy tinh tuyền.

Vì thế đã là người có máu triết gia thì bao giờ cũng khởi đầu bằng một phen «tuyệt tử» tức phá đổ các bức tường ước lệ, những «chân lý» mình hiền được mọi người chấp nhận. Cuộc phá đổ càng triệt để thì ốc triết càng lớn: khác nhau chăng là do tính tình, hoàn cảnh, môi trường ... mà cuộc phá đổ có tính cách êm đềm hay rầm rộ. Nhưng chính việc phá đổ phải có vì thiếu công tác này sẽ không vượt qua vòm trời nhỏ bé thấp hẹp, để đến những miền Toàn Thể bao la, đến tận nguồn suối, nơi sẽ vọt ra tự lòng mình một luồng tư tưởng mạnh mẽ đưa mình lên một bình diện khác. Còn như không phá nổi vòng vây «tứ địa» (tuyệt tử) thì không đuổi kịp rùa tức là không nếm được mùi vị của Triết, của Đạo và tiếp tục đời sống phàm tục trôi theo dòng thế gian nhất là khi bầu khí văn hóa của hắn mang đậm chất vong thân thì có học sách đi nữa cũng là nhai nắm vỏ trấu khô. Trong những trường hợp tương tự, chỉ có bậc phi thường mới thoát ra khỏi 4 bức tường của cái ngục nội tại nằm ngay trong mình đó.

Vì thế Truyền Thống triết Đông đã trù liệu nhiều biện

https://tieulun.hopto.org

pháp để giúp hậu duệ trên đường Tâm Đạo.

## 6.— NHỮNG PHƯƠNG THẾ

Những chân lý quí trọng hơn hết phải nói lên được những phương thế. Thiếu nó, triết chỉ là triết học mà không sao bước vào ba đợt sau (hành, lập, quyền). Ngược lại, có phương thế, triết học trở thành triết lý để rồi đạt tới Đạo học, hay là Minh triết.

Triết lý Đông phương vốn là một Đạo học, nên ba nền triết Đông phương đều chú trọng đến phương pháp. Lão, Thích chú trọng đến Thiền định. Đó là một phương pháp mà giá trị đã được bảo đảm ít ra cho một số người hay cho giai đoạn đầu, nên Nho giáo cũng tham dự theo diễn trình : *định, tĩnh, an, lự*. Thiền nằm trong hai bước *định* và *tĩnh*. Đó là phương pháp chung của giai đoạn Thiền Ấn Độ. Từ Tổ Huệ Năng thì *tĩnh thiền, tọa thiền* trở thành *Hành Thiền* tức là linh động tích cực, đi vào đời sống rất gần với Nho. Riêng Nho giáo vì là một đạo xử thế nên ngoài định, tĩnh còn chú ý đến *an* và *lự*. Chữ *An* khác hơn *Tĩnh* ở chỗ có tính cách tích cực, nên cũng gọi được là một thứ suy tư, nhưng không suy tư lý luận, mà là trầm tư (pensée tranquille), tức là một thứ suy tư mà không suy tư, không tư mà tư, một lối áp dụng Việt lý tức là *lên xuống* vô thường, động tĩnh không thấy. Động mà không động, tĩnh mà không tĩnh, hành mà không hành, tạm gọi là an hành, an vi.

Nó còn được nhấn mạnh trong chữ *Lự* 慮. Chữ 慮 này ở đây cùng nghĩa với chữ «*thư*» 虙 nên vừa có nghĩa là mưu toan (lự) vừa có nghĩa là *hư không*. Theo nghĩa lo mà không lo. Đó là lối quyền biến, có mà không, không mà có vậy.

Đường lối đó đã được hiện thân nơi nghệ thuật. Nghệ thuật là hậu quả của tâm tình khi đã tinh luyện đến độ «Kiến

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Tánh». Triêu Văn Đạo nên biến hóa như thần, có tác phong cải hóa rất sâu xa, và đồng thời nó cũng là «dấu chân người to lớn» mà kẻ mới học Đạo, mới lên đường có thể nương theo để tìm về với Tánh Thể, và lúc đó nghệ thuật được coi như *phương tiện*, như hướng dạo chỉ đường cũng có một hiệu năng giáo hóa vừa bảo đảm mà lại uyển chuyển linh động hơn hẳn lối lý luận. Vì lý do đó tuy ở khởi thủy hai tổ Lão và Thích không lưu ý mấy tới nghệ thuật nhưng về sau môn đệ đều chấp nhận nghệ thuật và có thể nói còn đi rộng hơn, như thấy trong nghệ thuật uống trà, bắn tên của Thiền đạo. Vì thế, thiền định cũng như nghệ thuật trở thành di sản chung cho nền văn hóa Viễn đông. Thiền đã được bàn rộng trong các tác phẩm thiền khá nhiều, nên ở giảng khóa này chỉ đề cập đến nghệ thuật ở chương VI.

Trước khi bước vào ta nên xem qua lại một hai nghi thức và biểu tượng tổ tiên đã dùng để truyền lại cho hậu duệ tầm quan trọng cũng như phương thế về câu "tuyệt tứ": chặt bốn chân rùa như sau.

## 7.— NỢ TANG BỒNG TRONG TRẮNG VÒ TAY REO

Câu thơ trên của Nguyễn Công Trứ lấy hứng từ một trong các thể chế lập ra giúp mỗi người biết hướng sống. Đó là nghi tiết bắn bốn phát tên bằng cây dâu (tang bồng) ra bốn hướng Đông, Tây, Nam, Bắc, mà ngụ ý Minh triết là đứa bé sau này phải biết "tuyệt tứ" tức vượt vòng tứ địa để đạt đợt tam thiên. Đó là ý bốn chữ "Thiên viên địa phương» (vượt bốn địa lên ba trời) Đấy là một nghi lễ nhằm phát triển Nhân chủ tính của con người ngay từ lúc lọt lòng mẹ.

Về sau ý nghĩa này sẽ được nhắc lại long trọng trong lễ gia quan, mục đích là nhắc nhở cho người bước vào tuổi

https://tieulun.hopto.org

«thành nhân» cái nợ «tuyệt tứ» dặng vấn hồi nhân chủ. Vì ý nghĩa sâu xa như vậy nên cần được sửa soạn chu đáo bằng những cuộc «*trai ngoại*» là «tẩy rửa trong nước sông Nghi», và «*trai nội*» bằng lên núi Vũ Vu đón nhận «gió trời».

Cuộc lễ tuy đã sửa soạn cần trọng và thi hành cách nghiêm chỉnh, nhưng công hiệu cần phải duy trì trong suốt đời, nên lập thêm thể chế «tứ quí» là bốn cuộc "tĩnh tâm" vào cuối bốn mùa Xuân, Hạ, Thu, Đông, dặng "tuyệt tứ" liên tục. Liên tục trút bỏ cáu bụi do mỗi mùa đã rắc vào tâm hồn để chút lấy cái tinh túy tế vi. Có tuân theo được ý nghĩa sâu xa đó thì lúc cuối đời mới trông hát được câu «Nợ tang bồng trong trắng vỗ tay reo". Bởi chưng ngoại trừ những bậc siêu quần như Phật tổ mà ẩn dụ nói khi mới sinh đã bước được xong bảy bước về bốn hướng. Cái «ý tại ngôn ngoại» chỉ có nghĩa là bậc «sinh nhi tri chi" nghĩa là vừa lọt lòng mẹ đã vượt qua *tứ* đại để đạt *tam* tế, cộng lại là *bảy*, chỉ bảy nấc thang tiến hóa của con người đã được vượt qua. Nhưng đó là lối tiến giả thiết của Việt nhân lý tưởng. Còn trong thực tế cần phải đi từ thấp tới cao: từ lễ bản tên đến lễ gia quan để rồi trải qua các thứ quí xuân, quí hạ, quí thu, quí đông trong mỗi năm mới mong lúc 70 thì có tòng *tâm*, cũng bất du *củ*. Củ là thước vuông chỉ tứ địa. Còn chữ "Tâm mới bằng ba" thêm vào nữa mới ra số 7 chỉ con người đạt cả Nội thánh (3) và Ngoại vương (4).

Có vượt được 7 nấc thang tiến hóa đó thì lúc nhắm mắt xuôi tay, việc đưa xác xuống đặt dưới đất mới có ý nghĩa là trở về Địa mẫu. Vì Địa mẫu cũng chính là «Hoàng Thiên Hậu Thổ». Và hai chữ «Thiên viên» số 3 cộng với «Địa phương" số 4 lại xuất hiện lần cuối cùng dưới hình thức chòm sao «Thất tinh" được khắc trong cái hòm, để làm thành cái

https://tieulun.hopto.org

xe long mã Hà Đồ chở Người sang cuộc đời sinh sinh bất tuyệt. Và vì thế giờ chết được gọi là lúc «sinh thì», nghĩa là lúc khởi đầu cuộc sinh sinh, tức trở lại với Toàn Thể Viên Dung nơi hội thông của Tam Tài : Trời, Đất, Người tượng bằng Thập tự nhai đặt giữa Lạc thư.

Trên đây là thử nhắc lại bằng mấy nét đơn sơ cái tinh hoa của nền Minh triết Viễn Đông. Và câu «Tử tuyệt tứ» không chỉ là câu sách trống rỗng, nhưng là cả một cuộc diễn tiến của nếp «Sống Nhân sinh», của cái «Đạo làm người» mà bất cứ một ai đã sinh ra trong cõi Viễn Đông cũng được nền Văn hóa tùy nghi phương tiện giúp đỡ để đi tới đích của đạo làm người, làm nhân chủ.

Đó là đại khái cái Đạo làm Người mà tiên tổ ta đã chấp nhận và muốn cho mọi con dân đều «Minh tâm khắc cốt», nên còn gửi vào nhiều cử chỉ thường nhật như truyện sau :

8.— CUỘC THI GIA CHÁNH TRONG HUYỀN SỬ VIỆT NAM.

Đó là việc Vua Hùng Vương muốn truyền ngôi cho con nào tìm ra món ăn ngon nhất. Kết cục không phải những người lên rừng hay xuống bể tìm vật xa lạ. Nhưng được cuộc là Tiết Liêu dùng ngay những vật trước mắt để làm nên cặp bánh giầy bánh chưng.

Việc này nên được suy nghĩ kể từ các trường gia chánh (chuyên môn dạy làm bánh tây ngọt) cho đến các học giả vọng ngoại, khinh thường những gốc rễ tiên tổ giới giáng, rồi đến các nhà chính trị, thường đi cóp nguyên văn Chính Thể nước ngoài. Tất cả bấy nhiêu điều nên soi gương Hùng Vương trị nước phải có Đạo nằm trong mọi thể chế. Đạo biểu thị bằng bánh *Giầy* (có lẽ đọc trại chữ *giời*) và các thể chế là bánh *chưng* (đọc trại chữ *trương* : étendue, chỉ những gì cụ

https://tieulun.hopto.org

thề). Hùng Vương 18 (2x9 : 18) thực đáng làm tổ nước Việt, vì Việt là tiến lên 9 độ, lùi xuống 9 độ (Bàn Cổ nhất nhật cửu biến), tức là bao cả «nội thánh» (bánh trời) cả «ngoại vương» (bánh trương). Trời 3 đất 4 là 7 nấc tiến hóa con người mà ai đạt hết mới đáng làm Vua, nghĩa là làm Người Nhân Chủ. Bởi cái ý nghĩa vừa sâu xa thăm thẳm, vừa thiết thực đến tận thâm tâm mỗi con người, nên «bánh giời bánh trương» được tiền nhân ta cho là món ăn quí trọng nhất, «ngon» nhất, nghĩa là thâm thúy hơn hết, nên đã được dùng làm quà biếu trong những dịp trọng đại như lễ cưới, và nhất là dịp Tết Nguyên Đán là dịp mà người ta chúc cho nhau những gì cao đẹp hơn cả. Còn gì cao siêu và ý nghĩa bằng lời chúc nằm ẩn trong bánh trời bánh trương, nghĩa là chúc nhau nên người, theo nghĩa Người có Nhân chủ tính. Không thể tìm ra lời chúc nào cao đẹp hơn nữa, nhưng lâu ngày quên mất ý nghĩa và nay có nhắc tới cũng chỉ còn là biểu tượng suông. Vì không còn cảm quan sắc bén để thâm hiểu đạo lý nên "ăn mà không biết được mùi vị hương thơm". Trước kia Nho giáo đã để mất Kinh nhạc, còn giữ có Kinh Lễ, thì nay người Việt chúng ta cũng để mất ý nghĩa của chiếc bánh giời chỉ còn lại bánh chưng vuông 4 góc tứ địa, nên tứ địa không sao trở thành tứ linh. Vì thế mới xảy ra cảnh «Thực bất tri kỳ vị». Tại sao ? Thưa, vì tâm bất tại, nên

心 不 在 焉 視 之 不 見 聽
之 不 聞 食 不 而 知 其 味

«Thị nhi bất kiến
Thính nhi bất văn
Thực nhi bất tri kỳ vị.»

https://tieulun.hopto.org

Do lẽ đó sau "Dục hồ Nghi" ta hãy rủ nhau lên «Núi Vũ Vu" để tìm lại cái Tâm đã bị phóng ra ngoài, mới mong «nhìn thì thấy, lóng thì nghe và ăn thì biết được mùi vị".

*KIM ĐỊNH*

(Rút từ quyển Tâm Tư)

https://tieulun.hopto.org

# TƯ TƯỞNG BÁT NHÃ

## I.— SỰ THÀNH LẬP KINH ĐIỂN BÁT NHÃ

Kinh điển nằm trong hệ thống Bát nhá bằng Phạn văn (Sanskrit) hiện còn có Bát nhã thập vạn tụng (Daśa sāhasrikā Prajñāpāramitā), Nhị vạn ngũ thiên tụng (Pañcaviṃśati Pajñāpāramitā), Bát thiên tụng (Ashtasahasrkā Prajñāpáramitā), Văn thù Bát nhá (Mañjuśrī Prajñāpāramitā), Kim cang Bát nhã (Vajracchedikā Prajñāpāramitā), và Bát nhã tâm kinh (Prajñāpāramitā hṛdaya sūtra). Về phương diện Hán dịch, các kinh điển Bát nhã có được mười loại như sau :

1/ *Tiểu phẩm bát nhã*: Đạo Hành kinh, Bát Nhã Đạo Hành kinh, Đại Minh Độ Vô Cực kinh, Ngô Phẩm kinh, Tiểu Phẩm kinh, Ma Ha Bát Nhã Ba la Mật Đạo Hành kinh, Đại Trí Độ kinh, Ma Ha Bát Nhã Ba la mật sao kinh, Tiểu Phẩm Bát Nhã Ba la mật kinh, Đại Minh Độ kinh, Đại Bát Nhã kinh Đệ tứ Hội, Phật Mẫu Xuất Sanh Tam Pháp Tạng Bát Nhã Ba La Mật Đa kinh.

2/ *Đại Phẩm Bát Nhã*: Phóng Quang Bát Nhã ba la mật kinh, Quang Tán Bát Nhã Ba la Mật kinh, Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật kinh, Đại Bát Nhã kinh Đệ Nhị Hội.

https://tieulun.hopto.org

3/ *Nhơn Vương Bát Nhã*: Nhơn Vương Hộ Quốc Bát Nhã Ba la mật kinh, Đại Đường tận dịch Nhơn Vương Bát Nhã kinh.

4/ *Kim Cang Bát Nhã*: Kim Cang Bát Nhã Ba la mật kinh (có đến ba bản dịch của Cưu ma La thập, Bồ đề Lưu chi và Chơn đế); Kim Cang Năng đoạn Bát Nhã Ba la mật kinh (Đạt Ma Cấp Đa dịch), Năng Đoạn Kim Cang Bát Nhã ba la mật kinh, (Huyền Trang dịch). Đại Bát Nhã kinh đệ Cửu hội, Năng đoạn Kim Cang Bát Nhã ba la mật đa kinh (Nghĩa Tịnh dịch).

5/ *Bát Nhã Tâm Kinh*: Ma Ha Bát nhã ba la mật đại minh chú kinh, Bát nhã ba la mật đa tâm kinh (có đến năm bản dịch: Huyền trang, Bồ đề Lưu chi, Thật Xoa Nan Đà, Bát Nhã, Lợi Ngôn), Phổ Biến Trí tạng Bát nhã ba la mật đa tâm kinh (Pháp Nguyệt dịch), Thánh Phật Mẫu Bát nhã ba la mật kinh (Thi Hộ dịch).

6/ *Nhu Thủ Bát Nhã*: Nhu Thủ Bồ Tát Vô thượng thanh tịnh phần Vệ kinh, Đại Bát Nhã kinh đệ Bất hội.

7/ *Văn Thù Bát Nhã*: Văn Thù Sư Lợi sở thuyết Ma Ha Bát nhã ba la mật kinh (có hai nhà dông dịch là Mạn Đà la Tiên và Tăng Già Bà La), Đại Bát Nhã kinh đệ thất Hội.

8/ *Thắng thiên vương bát nhã*: Thắng thiên vương Ba la mật kinh, Đại Bát Nhã kinh đệ lục Hội.

9/ *Đại Bát Nhã*: Đại Bát Nhã Ba la mật kinh (Huyền trang dịch) 600 quyển.

10/ *Lý Thú Bát Nhã*: Đại Bát Nhã kinh đệ thập hội quyển thứ 507 đến 518 phần Bát nhã lý thú; Thật tướng bát nhã ba la mật Kinh Kim Cang đảnh Du Già Lý thú Bát nhã kinh, Đại Lạc Kim Cang Bất không Chơn Thật Tam ma

https://tieulun.hopto.org

gia kinh, Bát nhã ba la mật đa lý thú phẩm, Biến chiếu Bát nhã ba la mật kinh.

Ngoài ra còn có vài loại Bát nhã được Thi Hộ và Duy Tịnh dịch sang Trung văn. Bảng kê các kinh Bát nhã như trên có loại nhiều nhà hợp tác dịch, có loại được dịch toàn bộ, có loại chỉ được dịch một phần nào đó thôi, có loại đồng bồn dị dịch, trong đó hoàn hảo nhứt có thể nói là bộ Bát Nhã sáu trăm quyển do ngài Huyền Trang dịch. Giờ đây căn cứ theo hệ thống kết cấu của kinh Đại Bát nhã để phân chia các loại Bát nhã có thể nêu lên như sau :

I.— *«Căn Bản Bát Nhã»* (từ sơ phần đến đệ ngũ phần)

Đại Bá: nhã sơ phần (thập vạn tụng) — không có bản dịch duy nhất.

Đại Bát Nhã đệ nhị phần (Nhị vạn ngũ thiên tụng) — Đại phẩm bát nhã (La thập dịch)

Đại Bát Nhã đệ tam phần (Nhứt vạn bát thiên tụng)

— Phóng Quang Bát nhã (Vô La Xoa dịch)

— Quang Tán kinh (Trúc Pháp Hộ dịch)

Đại Bát nhã đệ tứ phần (Nhứt vạn tụng)—

Đại Bát nhã đệ ngũ phần (Bát thiên tụng)

— Đạo Hành Bá: Nhã (Ca Sấm dịch)

— Tiểu Phẩm Bát Nhã (La Thập dịch)

— Đại Minh Độ kinh (Chi Khiêm dịch)

— Ma ha Bát nhã sao kinh (Đàm Ma ty. Trúc Phật Niệm dịch).

— Phật Mẫu Xuất Sanh Bát Nhã (Thi Hộ dịch)

II.— *«Tạp Bộ Bát Nhã»* Đệ lục phần—Đệ thập lục phần.

Các loại Bát nhã được kê ra như trên dương nhiên bao

TỔNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

quát Văn Thù, Kim Cang, Lý thú Bát nhã v...v... chẳng qua các loại kinh điển nầy có thêm nhiều yếu tố đặc biệt cho nên đứng riêng một cách độc lập và vì thế nó được thành lập trong thời gian kể ra có phần chậm trễ.

Trong hệ thống «Căn bản Bát Nhã» thật khó có thể chỉ định bộ kinh nào là xuất hiện trước nhứt nhưng phần đông một số học giả đều cho rằng bộ «Bát nhã bát thiên tụng» (Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā) có thể coi là kinh Bát nhã nguyên thỉ. Theo quyển «Nguyên thỉ Bát nhã kinh chi nghiên cứu của giáo sư Vĩ Phương Quang Vận, ông nầy lại nói rằng các phẩm Đạo Hạnh (Tu Bồ Đề) hay Thiên Vương cho đến phẩm Tổng nhiếp cả thảy là bảy phẩm có thể coi là những bộ kinh nguyên thỉ về tư tưởng Bát nhã. Nếu như thế, quá trình hình thành tư tưởng Bát nhã trước tiên hết thành lập «Tiểu Phẩm» kế đến «Đại Phẩm». Sau chót hết các kinh nằm trong hệ thống Bát nhã đệ lục phần lần lượt được thành lập, kinh Kim Cang cũng là loại kinh được thành lập sau «Đại Phẩm». Khảo về các kinh Bát nhã bằng Phạn văn (Sanskrit), Bát thiên tụng Bát nhã được thành lập vào khoảng thế kỷ đầu, về sau được tăng trưởng từ Nhị Vạn ngũ thiên tụng cho đến Thập vạn tụng Bát nhã. Ngoài ra có vài kinh được rút từ trong Đại bát nhã để lập thành những kinh điển trọng yếu như Tâm kinh chẳng hạn.

Đứng về phương diện địa dư mà nhìn, vào thế kỷ đầu miền Nam Ấn Độ là nơi căn cứ của Đại chúng bộ và miền Tây Bắc Ấn độ lại là địa điểm của Nhứt thiết Hữu bộ (tiểu thừa Phật giáo). Do đó, địa điểm tư tưởng Bát nhã phát triển đương nhiên là miền Nam Ấn. Vào khoảng thế kỷ thứ nhứt tây lịch tại Nam Ấn và vùng tiểu Á tế Á đã có xuất hiện kinh điển Bát nhã. Đứng về mặt tư tưởng, do vì bộ phái Nhứt

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

thiết hữu có thái độ cực đoan cố chấp, để phá tan sự cố chấp ấy, tất nhiên đã nảy sanh tư tưởng « giai không », đó cũng chính là một nguyên nhơn thành lập kinh điển Bát Nhã.

## II.— TƯ TƯỞNG KHÔNG

Trong những kinh điển Bát Nhã ban sơ (Bát thiên tụng: Tiểu phẩm Bát nhã) đã nêu lên mười hai tư tưởng mới mẻ:

1/ Tư tưởng lục độ
2/ Tư tưởng Hồi hướng
3/ Tư tưởng Bát Nhã (trí huệ)
4/ Tư tưởng Không
5/ Tư tưởng Như
6/ Tư tưởng tánh bất quyết định
7/ Sự tiến bộ về ý nghĩa Bồ tát.
8/ Sự phân biệt giữa ba thừa.
9/ Tư tưởng đa Phật.
10/ Sự giải thích thế nào là không phải lời Phật nói.
11/ Tư tưởng sùng bái kinh điển.
12/ Sử dụng Đà la ni.

Trong mười hai loại trên, tư tưởng chủ yếu nhứt có thể nói là Lục độ, Bát nhã và Không. KHÔNG là căn nguyên tư tưởng của triết học. Lục độ nằm vào phạm trù tôn giáo thật tiễn, còn Bát nhã hiệp nhứt giữa hai lập trường căn bản của triết học và tôn giáo. Vì vậy, trước tiên xin lược thuật tư tưởng Không.

### *a) Phủ nhận Thật thể*

Vào thời đại Phật giáo nguyên thỉ, danh từ «Không» ít được thông dụng so với danh từ "Vô ngã". Để tiêu biểu cho danh từ «Không", chỉ khi nhập định quán tâm mới có những tên gọi các môn tam muội như «Không vô biên xứ", «Không

tam muội». Kế đến thời đại Bộ phái Phật giáo, dù có các thuyết « Ngã Không Pháp hữu » của Thượng tọa bộ (Theravàda) hay thuyết «Hiện tại thật hữu, quá vị vô thể» của phái Đại chúng (Màhasaṅghikavàda) và quan niệm thật thể, nhưng các kiến giải nầy đều nằm trong tam muội thiền định ; ngay đến bộ phái Độc tử với chủ trương thuyết «Ngã pháp câu hữu» cho đến khi nhập quán vẫn cần phải quán «pháp không»; vì thế đứng trên lập trường tư tưởng thật tiễn căn bản của Phật giáo nguyên thỉ nằm trọn trên «*Không*». Trải qua thời kỳ phát đạt của Đại chúng bộ cho đến thời kỳ kinh Bát nhã được thành lập, tư tưởng *Không* xác định được vị trí của mình và trở thành một trong những tư tưởng trọng yếu của Đại Thừa Phật giáo, và điểm trọng tâm của Bát nhã vẫn là «*Không*».

«*Không*» không có nghĩa là *hư vô* mà là nhìn tất cả pháp là *vô tự tánh*. Vô tự tánh, ý nghĩa là vô thật thể, tức: dưới con mắt của nhà phủ định nhìn vào thật thể của vạn vật, ông ta nhận rằng tất cả pháp là không tự tánh nên bất khả đắc hay giả danh vô thật thể, tất cả đều không nên gọi là phủ nhận thật thể. Quan niệm phủ nhận thật thể là một nội dung của tư tưởng Không. Như «Thần ngã», «Đại tự tại», «Phạn», «Ngã Duy nhứt Hữu», «Thật hữu» v...v... đều là những quan niệm về thật thể; tư tưởng Không thì phủ nhận hết những quan niệm thật thể này. Nhưng phủ định này chỉ là phủ định thật thể chứ không phải phủ định sự vật, nếu như phủ định cả sự vật tức thành tư tưởng hư vô, do đó để chúng ta nhận rằng ý nghĩa thứ nhứt của không là phủ định quan niệm thật thể (quan niệm tự tánh vật thể) chứ không là phủ định bổn thân sự vật hay bổn thân pháp.

b) *Phủ nhận quan niệm cố định*

TỔNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

Tư tưởng Không quán, một mặt đối với Thật tại luận, đem tư tưởng "Nhứt thiết giai không» phá hủy quan niệm thật thể hay thật hữu, còn một mặt đối với những kẻ chấp vô hoặc chấp không lại dùng tư tưởng «Không diệc phục không» phá tan luôn những sự chấp nầy ; nói cách khác, chấp hữu chấp vô đều không thể được, ngay đến cái thấy xả ly chấp hữu chấp vô cũng phải buông bỏ. Như vậy, đối với bất cứ một vật gì hay một pháp gì, đã phủ định rồi lại phủ định, phủ định liên tục, tuyệt đối ly khai "cái thấy» cố định đối lập. Vì thế, kinh Bát Nhã từ đầu đến cuối theo luận pháp phủ định để đả phá tất cả những quan niệm cố định hữu vô. Phá tà tức là hiển chánh cho nên không cần phải lập riêng biệt một cái chánh nào nữa, đây cũng là một đặc chất của tư tưởng Bát nhã. Phương pháp nầy từ Long Thọ (Nàgàrjuna) cho đến Tam Luận tông bên Trung Hoa đều áp dụng.

c) *Cảnh giới trung đạo thật tướng*

Đặc chất của tư tưởng Không quán là vận dụng luận lý phủ định để phá tan mọi sự chấp trước, nhưng mà, dù cho phủ định tính chất thực hữu của vạn vật hay lại phủ nhận tư tưởng hư vô, bản thân các pháp vẫn y nhiên tồn tại; phá ở đây chỉ là phá cái kiến chấp hữu vô. Vì vậy, nhìn sự vật là hữu hay vô toàn là thuộc vấn đề chủ quan, tư tưởng Không chỉ ly khai cái thấy hữu hay vô. Đứng trên lập trường nầy, tức : do lập trường có thể thống nhứt binh đẳng quan sát tất cả đem ý nghĩa tất cả pháp được thống nhứt. và cái thống nhứt được nầy chính là trạng thái «*trung đạo không phải hữu không phải vô*», gọi bằng cái tên : chư pháp thật tướng, chơn như, thật tế (Bhùtakoti), Như lai (tathàgata), pháp thân (dharmakàya), Phật tánh v.v... Tên gọi rất nhiều

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Tiểu Võ
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

bởi vì chính cái có thể thống nhứt cũng là không có một thật thể tác dụng thống nhứt. Nếu không có cái thống nhứt nầy sự vật không thể thành hiện tượng cụ thể nhứt như. Chẳng qua, năng thống nhứt và sở thống nhứt cũng là trạng thái tương tức tương nhập, hay nói khác hơn căn nguyên giữa chủ quan và khách quan là tương tức tương nhập hỗn nhiên hình thành nhứt thể, đồng thời. tác dụng tương tức tương nhập bản thân của nó là bất tức bất ly, bất nhứt bất dị: do đó, nói tâm nói vật, cứu cánh của chúng đồng quy về một. Trí giả đại sư đã gọi cảnh giới bất khả tư nghị nầy bằng tiếng «diệu».

4) *Thế giới duyên khởi tương tức*

Như chúng ta đã biết : phủ nhận thật thể, đả phá quan niệm cố định là đứng trên cảnh giới trung đạo thật tướng (năng thống nhứt) để quán sát ý nghĩa sự vật, nhưng mà, do lập trường nầy nhìn thế giới đến mức chí cực sẽ ra thế nào ? Chúng ta nên hiểu, sau khi đã phá xong tự tánh của sự vật (thật thể) cùng quan niệm cố định. chúng ta liền có thể đứng trên lập trường, năng thống nhứt để quan sát sự vật, nên sự quan sát sự vật dương nhiên là như thật tướng thế giới duyên khởi, nhưng bản chất của thế giới duyên khởi là nương tựa lẫn nhau. tương quan tương liên (không thể cô lập) mà lại là một tức là tất cả, tất cả tức là một—trạng thái duyên khởi vô cùng tận, vì vậy, vô tự tánh nên có thể duyên khởi, hữu tự tánh không thể duyên khởi, mà duyên khởi vô tự tánh là dung thông thật tướng vũ trụ tự tại. Tất cả sự vật tất phải quan hệ với sự vật khác để hình thành toàn thể (sự tồn tại quan hệ) đồng thời cũng không đánh mất đặc chất của tự nó, nên một tức là tất cả, tất cả tức là một viên dung vô ngại. Đây là do «*không*» biểu hiện «*cảnh giới diệu*», về sau

https://tieulun.hopto.org

gọi cảnh giới nầy là «*chơn không diệu hữu*». Đạt đến cảnh giới nầy, đối với tất cả hiện tượng, không một pháp nào là không xả bỏ, không một pháp nào đáng để ôm giữ, mà núi vẫn là núi, nước là nước, liễu xanh dờn dờn hoa hồng tươi thắm tức là thật tướng. Kinh Bát nhã có những câu «bất hoại giả danh nhi diễn thật tướng» hay «bất động chơn tế nhi kiến lập chơn pháp» đều là diễn đạt ý nầy.

Do đó, những luận lý phủ định «phi hữu» «phi không» đều không có cái ý là bỏ một bên giữ lại một bên, nhưng là do sự phá tà vô hạn để biểu hiện lên thế giới tương tức duyên khởi tương quan lẫn nhau mà thôi. (Và thế giới duyên khởi tương tức nầy dương nhiên phải đi qua tư tưởng «không» mới xuất hiện, nên nương tựa vào phương pháp phủ định để biểu hiện).

Tư tưởng Không như thế phát nguồn từ Đại chúng bộ với học thuyết «quá vị vô thể» và cũng là tinh thần chơn thật của Phật giáo.

5) *Bản chất của nhứt tâm*

Duyên khởi pháp hay nhơn duyên pháp như thật (hiện tượng thật tướng) là ý nghĩa hết sức cụ thể lại hết sức chủ yếu của «Không». Nhưng chơn thật tướng của vạn pháp không phải từ vật tự tánh mà do tự Viên dung tánh của «Không». Viên dung tánh của không là bản chất Vạn pháp duyên khởi tương tức, đến nơi trạng thái nầy liền thể nhập được «diệu cảnh giới vô tận duyên khởi «một tức tất cả, tất cả tức là một». Thế giới Vô tận duyên khởi ở đây có thể nói là dùng nhận thức luận hoặc tri thức luận (Epistemilogy) làm cơ sở cho thế giới hình nhi thượng học (Metaphysics); chẳng qua, hình nhi thượng học của Phật giáo là hình nhi

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

thượng học thuộc hiện tượng luận nên so sánh với các loại hình nhi thượng học khác ý nghĩa xét ra có phần không đồng nhau. Đến trạng thái này, chúng ta có thể chuyển «luật nhơn quả tất nhiên» thành "luật nhơn quả tự do", đồng thời đem khách quan thế giới thu nạp về thế giới năng thống nhứt. Sau khi chúng ta phủ nhận vật tự tánh liền thể nhập vào trạng thái "vạn pháp nhứt như", nhưng trạng thái này, là lập trường căn bản chủ khách chưa phân ly ra, thật ra, dù chúng ta ở vào hiện tượng sai biệt chủ khách đối lập (tức trong thế giới khái niệm tương đối) cũng không hề ly khai lập trường căn bản chủ khách vị phân, chỉ vì tại chúng ta chưa giác tri được thôi, nên cần phải dùng Bát nhã để khơi dậy trí tự giác. Thế thì, chơn duyên pháp chơn thật bổn lai từ thế giới vạn pháp nhứt như, và «tâm» tác dụng của vạn pháp nhứt như này gọi là *«nhứt tâm»*. «Cộng đồng tâm» hay «cá nhân tâm» đều là sự biểu hiện của nhứt tâm. Nhứt tâm là tác dụng nhứt nguyên của *Không* hay *tác dụng thống nhứt* tâm này, chỉ cần buông bỏ quan niệm «vật tự tánh» và quan niệm cố định là đạt được. Nhưng tâm này không phải thật thể nhứt tâm mà là vạn pháp nhứt như tương tức tương nhập, tích cực thống nhứt Viên dung tự tại, nên bản chất của nó vẫn là *không*. đồng thời, «không» là «không tức sắc» (thật tướng : liễu xanh, hoa hồng, núi sông cây cỏ) nên nhứt tâm cũng chính là những biểu hiện cụ thể *núi sông cây cỏ* mặt trăng mặt trời ngàn sao lấp lánh, đứng trên lập trường «tâm» của tâm vậy dung thông, gọi là "nhứt tâm», nói cách khác hơn «không" là là bản chất của «nhứt tâm» ,mà *bản chất của nhứt tâm* là «không», đây là lập trường căn bản của pháp môn duy tâm, nói khác hơn, «không" có «duy tâm tánh», đồng thời, «không» là thuộc vấn đề trên nhận thức luận (tâm) và cũng không

https://tieulun.hopto.org

phải ly khai «tâm» để riêng có cái «Không», bởi vì, Không là sự phủ định quan niệm thực thể không phải là sự phủ định về sự vật (pháp) nên trước sau vẫn dính liền với «tâm». Nếu như có người nào ly khai tâm để nói về Không đó là tự mình thuyết pháp một cách mâu thuẫn, bởi vì «Không» của chúng ta là do nơi «tâm» để nói ra, như không lấy tâm làm cơ sở tức không còn có «Không» «bất Không» để nói nữa. Căn cứ theo đây để biết rằng: bản chất của «Không» tức là bản chất của «tâm». Nhơn vì có các thứ tâm nên có các thứ Không, như không có các thứ tâm tức không có các thứ Không; lời trên đây nếu nói theo ngôn từ hiện đại sẽ là: nên lấy nhận thức luận làm cơ sở mới có thể thành lập hình nhi thượng học hoặc tất cả hiện tượng luận cho đến tồn tại học (Existentialism); nói ngược lại: «tâm» cũng nên lấy «Không» làm cơ sở, nhưng, biết rằng sự kiện tâm lý không làm cơ sở lại thuộc về vấn đề của tâm, nên nói đến «Không» hay «duyên khởi» đã thuộc về phạm trù của «tâm», chỉ vì «Không» là bản chất căn bản của «nhứt tâm».

*6) Nguyên lý giải thoát*

«Không» viên dung tánh là căn bản lập trường của Phật giáo duy Tâm luận (nguyên lý) và cảnh giới tối hậu của Không là «tự tánh thanh tịnh tâm», tâm vật nhứt như, do tâm thanh tịnh này đủ năng lực để sửa đổi tất cả những nhận thức sai lầm trên mặt chủ quan, nguyên lý giải thoát do đó mà sanh xuất. Vì thế chúng ta có thể hiểu rằng: Bậc đại thánh nói Không pháp là để thay đổi những cái sai lạc trên mặt chủ quan của chúng ta, để chúng ta có thể đạt đến cái mục đích tuyệt đối an lạc (Niết Bàn: nirvana) thế nên, nội dung của Không tiềm tàng năng lực kiến thiết hết sức vĩ đại và mục đích «Không» cứu cánh ở chỗ nêu lên rõ ràng

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

«bản chất của người». Làm cho nhận thâu được «bản chất của người», đưa chúng ta đến tu pháp bên bờ kia sắc tâm chính là sáu độ (lục ba la mật : ṣaṭparamita). Nguyên lý cứu cánh của sáu độ thật tiễn là ở chỗ hủy diệt «hữu» «vô» phóng mình nhảy lên buông tay nơi đại hạnh «tuyệt đối không» (vô sở đắc, vô sở chấp. Thế nên, Không là nguyên lý giải thoát.

7) *Nguyên lý nhân cách.* Đức Phật là người đã đạt được «không huệ» nên gọi Ngài là người có nhân cách tuyệt đối vĩ đại. Nhìn đức Phật qua cái «Không», chư pháp thật tướng (chơn lý), đó là tư tưởng pháp thân, và sự biểu hiện cụ thể của pháp thân tức là hiện thân Phật đà (sanh thân); đây là Phật thân quán theo ngài Long Thọ. Một chữ «thân» (kāya) vốn không phải nhứt định chỉ về «thân thể» (Śarīra). Theo nguyên ngữ Sanskrit, «thân» mang ý nghĩa «chơn thật» «bất hoại» «tụ tập» v...v... nên «thân» là «tụ hội» (hiện tượng thống nhứt cụ thể) chơn thật, bất hoại nhưng tối chơn thật bất hoại là Không, mà nhân cách của chúng ta có thể nói là hiện tượng cụ thể «không», tối hữu cơ, tối thống nhứt. Lý nầy phải do chúng ta tự giác phản tỉnh một cách sâu xa mới hiểu rõ được. Thế giới hiện tượng là biểu hiện cụ thể của «không» (vô tự tánh), gọi là thế giới duyên sanh và thế giới duyên sanh là thế giới tương tức tánh biện chứng pháp (thế giới vô tận duyên khởi); thế giới tương tức tánh biện chứng pháp là «không» để nhìn cái «không» một quá trình vô hạn của tự kỷ, đem cái quá trình vô hạn nầy thêm sự hạn chế của tự kỷ, biểu hiện lên thế giới là mỗi một sự vật của hiện tượng giới, mà «nhân cách» là do một loại «tác dụng thống nhứt» hết sức cụ thể của «tự giác» vô tận duyên khởi nầy. Do đó cảnh giới cứu cánh của nhân cánh là

https://tieulun.hopto.org

trạng thái «không nhìn không», "không tự giác không», «không sáng tạo không», thế nên mỗi một sự tượng đều là sự biểu hiện cụ thể của «tuyệt đối không» chứ không do bất cứ một thật thể hay thần ngã nào tạo thành.

Hiện tượng giới đã là sự biểu hiện cụ thể của Không hay thống nhứt. thế thì, trên nghĩa rộng, mỗi mỗi sự vật cũng tức là mỗi mỗi nhân cách, trạng thái nầy nhà nghệ thuật hay tôn giáo đều có thể cảm thông đến được. Sự sáng tạo nghệ thuật của nghệ thuật gia là anh và tôi đối lập hay anh và tôi chuyện trò; sự thuyết pháp đại tự nhiên hay sự linh cảm của nhà tôn giáo đều là do "Không» làm cơ sở sâu xa biểu hiện ra thế giới nhân cách, sự nhận thức nầy không phải là của một quan điểm đa thần mà là sự biểu hiện thống nhứt hết sức cụ thể, hết sức cao xa của «Không». Nhân cách là sự biểu hiện tối cao của «Không» (tối cao phát huy chẳng hạn như hiện tượng tinh thần) thế nên người mà Không tánh (vô ngã tánh) càng to tát, nhân cách của hắn càng vĩ đại. Người mà nhân cách càng vĩ đại, Không tánh của hắn càng sâu xa, vì vậy, bực thánh nhân bao giờ cũng tràn đầy tánh bao dung và từ bi. Người không chấp nhận « Không » không thể thành tựu được việc gì, mà người Không tánh càng to tát sự thành công càng rộng lớn. Không là nguên lý nhân cách rất sâu, và nhân cách lại là sự thống nhứt tối cao của Không. Trong kinh Bát nhã thường xuất hiện một số đại Bồ tát đều là sự biểu hiện thống nhứt hết sức cụ thể của «Không».

## III.— TƯ TƯỞNG BA LA MẬT

Đứng trên lập trường "Không», tu tập «hành» là lục ba la mật (Ṣatparamita). Lục ba la mật gọi là sáu độ của đại thừa Bồ tát hạnh tức là: bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí huệ. Trí huệ ba la mật trong đây,

TIỂU LUẬN TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

trí huệ hết sức hoàn toàn đạt đến «Không», nhơn đó trí huệ là nơi căn cứ của năm môn ba la mật trước, nên có thể song hành với năm môn ba la mật trước. Năm ba la mật trước y cứ trên chơn trí Bát nhã, đồng thời, cũng do thực hành năm ba la mật trước mới có thể đạt thành trí bát nhã. Đứng về phương diện tự lợi thật tiễn của sáu ba la mật gọi là Bát nhã, nhưng lấy mục tiêu lợi tha làm chủ lực để thực hành sáu ba la mật gọi là «phương tiện» (upâya). Nếu đứng về phương diện thật tướng để nhìn, tất cả pháp do tự mình mà thống nhứt, nhơn đó, tự lợi và lợi tha không hề ly cách nhau để biệt hành, nhưng do nơi lợi tha mới hoàn thành tự lợi, đồng thời do tự lợi chơn thật mới có thể hình thành hành vi lợi tha. Tự lợi tức lợi tha, lợi tha tức tự lợi, đây là con đường thật tiễn hết sức vi diệu của Đại thừa Phật giáo và về sau Đại thừa Phật giáo cũng dùng làm nguyên tắc tu hành.

Giữa hai hệ thống kinh Bát nhã, Đại và Tiểu phẩm có một nhận thức căn nguyên cộng đồng, tức: tư tưởng Ba la mật. Căn cứ theo sự nghiên cứu của các nhà Phật học hiện đại (chẳng hạn Vĩ Phương Quang Vận), hình thức căn để nhứt của kinh Bát nhã là phẩm «Tu bồ Đề»; các thần ủng hộ của phẩm «Thiên vương», thiện nam thiện nữ trong phẩm «Chủng tánh» phát tâm, tu tập lâu dài, làm Bồ Tát, an trụ bực bất thối chuyển là mục đích của kinh Bát nhã mang tính chất phôi thai nhất, nhơn đó, phẩm «Tu bồ Đề», «Thiên vương», «Chủng tánh», «Tâm phát ý Bồ tát», «Cửu phát ý Bồ tát», «Bất thối chuyển Bồ tát» cùng phẩm «Tổng nhiếp» là nội dung của kinh Bát nhã nguyên thỉ.

Các Bồ tát thiện nam thiện nữ nên tu tập «hạnh» là bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí huệ gọi là sáu ba la mật. Ba la mật là đến bờ kia tức: từ bên

https://tieulun.hopto.org

nầy bờ khổ qua đến bên kia bờ vui (giải thoát). Bố thí có tính cách biểu hiện cụ thể cái «tự kỷ vô sở đắc», mà sự biểu hiện nầy hàm chứa quy phạm thật tiễn về giá trị nhân luân và cũng là tiêu biểu cho tinh thần từ bi và lợi tha. Chẳng qua, bố thí còn phải trải qua «nhẫn nhục» và «tinh tấn» (không phải là sự nhẫn nhục và tinh tấn của tự mình sở đắc nhưng là cái bố thí vì để lợi tha nên nhẫn nhục cùng tinh tấn) mới biểu lộ trọn vẹn ý nghĩa nguyên ủy của nó, đồng thời, cần phải y nơi «giới» mới có thể thêm cho bố thí cái tính cách «khoáng đại» và «thâm hóa». Chúng ta như có thể áp dụng tinh thần lợi tha thực hành bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, đồng thời: lấy trí huệ bát nhã làm cơ sở, chúng ta mới có thể thành tựu hạnh Ba la mật.

Bố thí, nhẫn nhục và tinh tấn được đề cập đến trong kinh Bổn sanh (Jàtaka) chỉ tiêu biểu cho hành động cố gắng nhẫn nại giữa hoàn cảnh khó khăn, đến khi lấy tam học: giới, định, huệ làm cơ sở, hệ thống thật tiễn nầy biến thành sáu môn (trước là ba hay bốn môn). Sáu ba la mật của kinh Bát nhã có thể chia làm hai hệ thống: một là tư tưởng Ba la mật thuộc Tiểu phẩm, hai là tư tưởng Ba la mật thuộc hệ thống Đại phẩm. Sáu môn Ba la mật của hệ thống Tiểu phẩm một mặt dù lấy Bát nhã ba la mật làm cơ sở để thành lập năm môn ba la mật kia, còn một mặt, trong sáu ba la mật mỗi một môn đều có tính cách tự tồn tại mang tính chất độc lập; nhưng bước sang hệ thống Đại phẩm mỗi một môn Ba la mật đều dựa vào năm môn ba la mật khác làm chỗ căn cứ để tồn tại, tức: một tức là năm, năm tức một, sáu độ tương nhiếp, và triển khai lập trường tương tức tương nhập. Đó là sự phát triển trên mặt tư tưởng sử.

Tóm lại, do nơi thực hành bố thí để quét sạch tánh vô

https://tieulun.hopto.org

lợi kỷ, «ngã» và «ngã chấp», đồng thời, từ vô phân biệt trí Bát nhã thuần hóa hành vì lợi tha của chúng ta, tức có thể đạt đến cảnh giới hoàn toàn vô ngã, dây dùng Không quán làm tác động khế cơ để phát triển con đường thật tiễn. Do lập trường vô phân biệt trí để thực hành sáu môn ba la mật, kết cuộc có thể lãnh hội thế giới duyên khởi với trung đạo vật ngã bất nhị thu hoạch Đại hạnh Phật đà vô thượng chánh đẳng chánh giác.

## IV.— TƯ TƯỞNG TRÍ HUỆ

Do hạnh Ba la mật hoàn thành được trí Bát nhã (trí huệ): trong bát chánh đạo nó là chánh kiến; lại do chánh kiến xuất phát ra các hành vi tức là Bồ tát hạnh, nhơn đó. Bát nhã cùng với nghiệp và chánh kiến có sự liên hệ vô cùng mật thiết. Nghiệp do tâm tích tập, do trí nên bị chỉnh lý, tâm lại do Bát nhã nên được cái uy lực "vô tướng".

Bát nhã là chơn lý căn bản trong các thứ chơn lý, tức : trong ngũ minh và các pháp học khác. Bát nhã chiếm địa vị hết sức căn bản. Thế thì, bản chất (chánh thể) của Bát nhã ra thế nào ? Trí huệ vốn có hai loại, một là thế gian huệ (tương đối trí hay khái niệm trí), còn một cái nữa là xuất thế gian huệ (Căn bản vô phân biệt trí, cũng tức là trí hành vi trực giác); nhưng cái vô phân biệt trí đạt đến sự chơn thật của «sở trí» mới là chánh thể của Bát nhã (bản chất sở tại); nói khác hơn, giác ngộ được tứ thánh đế, tuần vô ngã và pháp duyên khởi vô ngã, thuận theo con đường trung đạo vô phân biệt trí là Bát nhã. Căn bản trí có «không tánh» và vô hạn hình thái như thiết tương tức đồng thời cũng trần đầy các thứ «hạnh», nghĩa là, do trải qua các hiện tượng thật tướng nên có thể thấu suốt được trạng thái căn bản trí, trong đó đương

https://tieulun.hopto.org

nhiên có «vi tế huệ» (Sūkṣmā) và «châu bị huệ» (Nipuṇā) trước nắm được cái sở tri «như sở hữu tánh» (Yathávadbhāvikatā), tức : duyên khởi của «như» (tathatā) và vô phân biệt trí của tứ đế ; sau đó vô phân biệt hậu đắc trí nắm được cái sở tri «tận sở hữu tánh» (Yāvadbhāvikatā). Kinh Bát nhã nói đến «vô sở đắc» bao hàm loại nầy trong đó.

*LÝ THẾ KIỆT*

(Trích Ấn Độ Đại thừa Phật giáo triết học sử). *MINH LỄ* dịch.

https://tieulun.hopto.org

# ŚĀRIPUTRA VÀ TRUYỀN THỐNG TIỂU THỪA

## NHỮNG TÔNG PHÁI

Vào khoảng năm 480 trước Tây Lịch, khi đức Phật nhập Niết Bàn, một số giáo hội tăng già hình như đã xuất hiện trên vùng Đông Bắc Ấn. Sự khuất bóng của nhục thân đức Phật và sự hướng dẫn của ngài được coi như một biến cố nghiêm trọng. Không một người kế vị nào được chỉ định. Theo nguyên văn kinh điển, chỉ có giáo lý của đức Phật (Pháp) còn hướng dẫn giáo hội. Dĩ nhiên giáo lý ấy không hiện hữu dưới hình thức văn tự. Trong suốt bốn thế kỷ Kinh điển vẫn chưa được san định, và chỉ hiện hữu trong trí nhớ của chư tăng. Như những người Bà-la-môn, Phật tử rất ghét việc viết giáo điển. Cổ thời chúng ta cũng thấy thái độ đó ở Viễn Tây, như ở Gaule, nơi theo Jules César *(De Bello Gall)* những tu sĩ Druide *«không nghĩ rằng viết những lời phát biểu này (về triết lý) là một việc thích đáng. Tôi tin rằng họ chấp nhận thái độ đó vì hai lý do: họ không muốn những*

https://tieulun.hopto.org

*giới luật (kỷ luật) trở thành công sản cũng như không muốn những người học giới luật ỷ vào ngôn tự và do đó sao nhãng tập luyện trí nhớ ; và quả thực, sự trợ giúp của chữ viết thường làm suy giảm sự chuyên cần nơi học viên và sự vận động của ký ức*[9]. Chính vì thái độ ác cảm với những tài liệu bút ký này mà sự hiểu biết của chúng ta về Phật giáo sử cổ thời mới đến nỗi thiếu hụt và thiếu thỏa đáng đến thế.

Tuy nhiên, rõ ràng là trong những thế kỷ này, khi thánh điển được giữ sinh động bởi sự tán hay hợp tụng, một sự bất đồng lớn lao của những truyền thống được dịp phát triển trong những địa phương khác nhau, nhất là khi tôn giáo bành trướng. Mọi người tin rằng ngay sau khi đức Phật diệt độ, một cuộc kết tập gồm 500 vị A La Hán cử tụng lại kinh điển theo trí nhớ của Ānanda (A nan). Nhưng ngay thời đó cũng đã có một tăng sĩ khác phát biểu rằng giáo lý của đấng Thế Tôn, như vị đó nhớ, hoàn toàn khác hẳn, và người ta tôn trọng ý kiến của vị đó.

Về những bộ và những tông phái phát triển như hậu quả của những sai biệt trong truyền thống kinh điển, trong cách giải thích triết lý của kinh điển và trong những tập tục địa phương, trước hết chúng ta phải khảo sát những tông phái này mà chúng ta có thể ghép chung vào một nhóm dưới danh từ *Cổ Phái Trí Tuệ*.

ŚĀRIPUTRA (Xá Lợi Phất)

Người ta thường nhận thấy rằng không phải chính đấng giáo chủ, nhưng một trong những vị kế vì đã qui định đường lối của những phong trào tôn giáo và tăng lữ trong những thế hệ đầu tiên của những phong trào đó. Hình thức đặc thù của tổ chức Giáo đoàn dòng thánh François d'Assise là tác

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HUẤN HỌC
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

phẩm của Elie de Corton hơn là của chính thánh François d'Assise, của Giáo đoàn thuộc dòng thánh Ignace de Loyala do Laynez hơn là do thánh Ignace de Loyala. Như thánh Paul đối với Jésus, Abu Kekr đối với Mahomet, Xénocrate đối với Platon, Staline đối với Lénine, cũng vậy Xá Lợi Phất (Sāriputra) đối với đức Phật.

Lý do tại sao một người kế vì tương đối phụ thuộc lạ gây một ảnh hưởng quyết định hơn chính đấng giáo chủ là một điều dễ thấy. Đấng giáo chủ dĩ nhiên là nguồn hứng khởi sống động phát khởi phong trào, nhưng phần lớn giáo lý của ngài vượt quá tầm với của đám đông. Với một thiên tài nhỏ hơn người kế vì tạo ra một ấn bản Giáo lý thuộc loại bỏ túi thích hợp hơn với những nhu cầu của một người trung bình và với khả năng hiểu biết của hắn. Nhận xét của Robin có thể áp dụng cho tất cả những trường hợp kể trên khi ông nói về Xénocrate, người kế vì Platon, rằng «*ông ta đã đóng khung tư tưởng sống động của Platon vào trong cái khung cứng nhắc của một học thuyết sách vở, xếp đặt một cách máy móc để đáp ứng những nhu cầu hàng ngày của giáo lý*». Đúng là Śāriputra đã tịch diệt trước đức Phật 6 tháng, và do đó không thể nắm trong tay việc tổ chức giáo hội sau khi chết. Ảnh hưởng của Śāriputra tạo ra do hình thể mà ngài gán cho giáo lý, và ảnh hưởng ấy quyết định không những sự đào luyện chư tăng trong một thời gian lâu dài, nhưng còn quyết định cả những phương diện nào của giáo lý đức Phật cần phải được nhấn mạnh, và những phương diện nào nên dầy xuống hàng thứ yếu.

Quả thực lối phô diễn và thấu hiểu giáo lý đức Phật của Śāriputra đã chế ngự giáo hội Phật giáo trong vòng từ mười lăm đến hai mươi thế hệ. Ngài đã chế ngự giáo hội

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

theo nghĩa một tông phái của giáo hội chấp nhận cách giải thích của ngài, và một tông phái khác tạo những ý kiến chống đối lại một cách ý thức và trực tiếp.

Śāriputra, «Người con trai của Śāri» ra đời ở Magadha (Ma kiệt đà) từ một gia đình Bà la Môn. Ngài sớm bước vào đời sống tôn giáo dưới sự chỉ dẫn của Sañjaya, một người theo thuyết hoài nghi tuyệt đối. Trong vòng nửa tháng kể từ ngày gia nhập giáo hội Phật giáo, ngài đã đạt tới giác ngộ viên mãn, và từ đó trở đi cho đến khi tịch diệt, ngài thuyết pháp và dạy bảo những tăng sĩ trẻ hơn. Trí tuệ ngài trước hết có tính cách phân tích. Ngài thích xếp đặt sự hiểu biết sao cho có thể học và nhớ, nghiên cứu và giảng dạy dễ dàng. Có một cái gì tiết độ và khô khan xung quanh ngài.

Đối với những người theo Thượng Tọa Bộ (1) và Nhất Thiết Hữu Bộ (2), Śāriputra hiện ra như một thứ giáo chủ thứ hai. Y như Đức Phật là vua của Pháp, Śāriputra là Thống chế của Pháp. Ngài xuất sắc hơn tất cả mọi môn đệ khác về «Trí tuệ» và học vấn. *«Ngoại trừ đấng Thế Tôn, không một người nào có dù là một phần mười sáu trí tuệ của Śàriputra»*. Chúng ta phải luôn luôn nhớ rằng chữ «Trí tuệ» ở đây dùng theo một nghĩa rất đặc biệt, như một thứ quán tưởng có phương pháp căn cứ trên luật lệ của Abhidharma.

Tuy nhiên cũng có những trào lưu khác trong Giáo đoàn. Nhiều tăng sĩ có thể thấy Abhidharma (A tỳ đàm) không thích hợp lắm với thị hiếu họ. Trong trí nhớ của các vị này, còn có nhiều môn đệ khác quan trọng hơn Śāriputra, chẳng hạn như Mahāmogallāna, (Mục-Kiền-Liên) giỏi về tâm linh học,

---

1— Theravàda
2— Sarvàstivadà

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Thế hệ

Niên đại

ĐỨC PHẬT

1. 520 tr T.L.

2. 480 Thượng tọa bộ

Śàriputra

Nhất Thiết Hữu Bộ

Kin Bộ

Abhidharma

Abhidharma

4. 400

6. 320

8. 240

10. 160

12. 80

14. 0

16. 80 sau T.L.

18. 160

20. 240

22. 240

24. 400 Buddhaghosa (1)
(Pháp điển biên tập cuối cùng)

Katyayaniputra (2)

kinh Prjñàpâramitâ v.v...

Vibhasa (3)

Vasubandhu (4)
(Pháp điển biên tập cuối cùng)

26. 480

Hai mũi tên chỉ tư tưởng của Đại Thừa và Kinh Bộ (Sautràntika) phát triển như một phản ứng lại Abhidharma của Nhất Thiết Hữu Bộ.

---

**Hán phiên :**

1) *Phật Minh.*
2) *Ca-đa diễn ni tử*
3) *Tỳ Bà Sa*
4) *Thế Thân (Ghi chú của người dịch*

https://tieulun.hopto.org

hay Ānanda, thị giả riêng của đức Phật trong hai mươi năm, môn đệ đáng yêu nhất trong hàng cao đệ, nhưng đối với những luận sư A-tỳ-đàm chính thống, ngài là một vật bị đem ra mổ xẻ chống đối luôn luôn, một thứ bung xung gánh chịu tất cả những bất hạnh mà Giáo hội gặp phải. Trong số những đối thủ của lối giải thích theo Śāriputra, những người theo Kinh bộ (Sautrāntika) là nhóm có ảnh hưởng nhất.

Trong vòng bốn trăm năm sau ngày đức Phật diệt độ văn học của Đại Thừa bắt đầu phát triển. Tên tuổi của Śāriputra tiếp tục đại diện cho một đường lối. Trong những kinh như là kinh Bát nhã (Prajñāpāramitā), Diệu Pháp Liên Hoa kinh, và kinh Hoa Nghiêm, Śāriputra thường xuyên được coi như đại biểu của một thứ trí tuệ thấp kém còn phải học tập nhiều, và như một người trí tuệ chậm chạp và dần độn, không thể hiểu được giáo lý đích thực của đức Phật đến nỗi vì ông đức Phật giảng giáo lý của ngài dưới một hình thức hạ đẳng, được biết dưới danh từ Hīnayāna (Tiểu Thừa.)

Trước khi trình bầy những huấn giới chính của Bộ phái phát xuất từ Śāriputra, tôi phải giải thích qua từ ngữ *Cổ Phái Trí Tuệ* (1) (...). Người ta gọi nó là Trí Tuệ bởi vì «Trí Tuệ» trong kinh điển của phái Śāriputra được coi như cao nhất trong năm đức tính chủ yếu, là Tín, Tấn, Niệm, Định và Tuệ. Trong những đức tính này duy chỉ có sự phát triển của Trí Tuệ mới có thể bảo đảm được sự giải thoát tối hậu. Bộ phái Śāriputra được gọi là *Cổ* để phân biệt với *Tân Phái Trí Tuệ* phát triển phản ứng lại nó, vào khoảng 100 năm trước T.L.

---

1. Old Wisdom School

TỔNG HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
TỔNG TRÌNH DỊCH THUẬT HÁN NÔM
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

## A LA HÁN (*Arhat*)

Không có cách nào để hiểu tinh thần của Cổ Phái Trí Tuệ hay hơn là khảo sát mẫu người mà nó muốn tạo ra, và ý tưởng về hoàn hảo thiết định ra để làm đối tượng ganh đua cho các đệ tử. Con người lý tưởng, bậc thánh hay nhà hiền triết ở mức độ phát triển cao nhất được gọi là "A La Hán" ("Arhat"). Chính Phật giáo lấy chữ "Arhat" từ hai chữ «Ari» có nghĩa là "kẻ thù" và «han» nghĩa là "giết", bởi thế một A-La Hán "Một người sát hại kẻ thù", kẻ thù đây là những đam mê. Những học giả hiện đại thích tầm nguyên từ chữ "Arhatis "ứng cúng", và có nghĩa "có giá trị, đáng được", nghĩa là đáng được sùng bái và cúng dường. Hình như lúc khởi nguyên, khi Phật giáo xuất hiện, danh từ «Arhat» áp dụng một cách rộng rãi cho tất cả mọi tu sĩ khổ hạnh. Nhưng trong Phật giáo, người ta giới hạn, như một thuật ngữ, cho những bậc thánh hoàn hảo, đã giải thoát một cách toàn triệt và viên mãn. Chính đức Phật cũng thường được gọi là Arhat.

Ngày nay chúng ta còn thấy nhiều chân dung lý tưởng hóa chư vị A La Hán trong nghệ thuật Phật giáo. A La Hán được mô tả một cách bình thường như một người đầy phẩm cách, đầu không tóc, và nghiêm khắc. Kinh điển của Cổ Phái Trí Tuệ định nghĩa hay mô tả một A La Hán bằng một tiêu thức, thường được nhắc đi nhắc lại luôn. A La Hán là một người «*trong đó «những cuồng lưu*» (nghĩa là ước vọng cảm giác, sự biến dịch, vô minh, tà kiến) *đã khô cạn, người đã sống cao nhã, người đã cho cái phải cho, người đã quẳng gánh nặng, người đã đến đích, người không còn bị trói buộc vào vòng «sinh thành», người giải thoát, người đã tới hiểu biết chân chính*". A La Hán đã rũ bỏ tất cả mọi trói buộc vào cái tôi và vào cái của tôi, xa lánh mọi người, hăng hái và trang nghiêm, tự tại, hoàn toàn kiềm

https://tieulun.hopto.org

soát mình, làm chủ mình, chế ngự mình, điềm đạm và khắc khổ.

*Avadàna Śataka* (II, 348) cho một hình ảnh đầy đủ hơn về A La Hán: «*Người đã cố gắng, đã tranh đấu và chống chọi, và do đó đã hiểu rằng cái vòng «Sinh Tử» với «Ngũ Uẩn» (skandha) luân chuyển không ngừng. Người đã khước từ tất cả những cảnh ngộ của cuộc hiện hữu do nhân duyên giả hợp đưa đến, bởi vì bản chất của chúng là thành và hoại, dị và diệt. Người bỏ tất cả «nhiễm ô» và đạt đến quả A La Hán. Trong khi trở thành một Arhat, người đã mất tất cả những ràng buộc với «Tam Giới» (nghĩa là dục giới, sắc giới, vô sắc giới). Người coi vàng và đất như nhau. Bầu trời và lòng bàn tay đối với người là một. Người vẫn thản nhiên (trong nguy nan) như cây gỗ trầm thơm ngát trước lưỡi dìu hạ nó xuống. Bằng Trí Tuệ người đã đập vỡ cái «vỏ trứng của vô minh». Người đã đạt đến Trí Tuệ, Thần lực* (1) *và những «khả năng của trực kiến phân tích». Người quay đi với những danh lợi thế tục, và người trở nên xứng đáng được chư thiên (Deva) kể cả* Indra Vishṇu *và* Kṛshṇa *ca ngợi, chào đón tôn kính».*

Trừ chư Phật, không ai có thể hoàn bảo như một A La Hán. Giả thiết rằng một đức Phật có thêm một số tính cách hoàn hảo khi so sánh với A La Hán là một điều hợp lý (Dial. II, 1.3 III,6). Tuy nhiên, trong giai đoạn sơ khởi không mấy ai để ý đến vấn đề gần như hoàn toàn không có chút quan trọng thực tiễn nào này. Chỉ sau ba hay bốn thế kỷ,

---

1. Nghĩa là thiên nhãn; thiên nhĩ; tha tâm thông; túc mạng thông; lậu tận thông; thần túc thông.

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

khi lý tưởng A La Hán đã mất quyền lực đối với một phần giáo hội Phật giáo, vấn đề sai biệt giữa A-La-Hán và chư Phật mới bắt đầu kích thích sự tò mò của những tư tưởng gia Phật giáo.

Những nhà thần bí của mọi thời đại không ngừng nêu ra những cấp bậc của cái thang tinh thần. Trước khi một người có thể trở thành A-La-Hán, hắn phải trải qua một số những giai đoạn quen thuộc. Không cần phải nêu rõ tất cả những chi tiết ra đây, nhưng người ta cần phải biết một vài điều về những khúc quanh trong đời một người. Người ta nói rằng tất cả mọi người đều thuộc một trong hai loại sau đây : hoặc họ là *những người bình thường* hoặc họ là những *bậc thánh*. Những vị thánh được gọi là Àrya.

Trong tiếng Sanskrit, Àryen có nghĩa là "cao nhã", «thẳng thắn» hay «tốt». Những thường nhân hoàn toàn sống trong thế giới cảm giác ; thế giới tâm linh ở trên là một cái gì không liên quan đến họ hay chỉ là một khát vọng viển vông và bất lực. Siêu giác giới của thực tại vĩnh cửu trong lý thuyết Phật giáo được biết dưới danh từ *Nirvàna* trạng thái cuối cùng và tối hậu của vĩnh phúc—hay dưới danh từ *Đạo*. Đạo cũng như Nirvàna, được coi như thể nó tự biểu lộ cho chúng ta trong những giai đoạn tiến triển tâm linh cao đó. Tiếp theo những sự luyện tập tâm linh sắp được nói tới, chúng ta, với thời gian, đạt tới một kinh nghiệm biến đổi *chúng ta từ* trạng thái «thường nhân» thành «Thánh nhân». Thuật ngữ gọi là «*Nhập lưu*». Đại loại nó tương đương với cái mà người Ky tô giáo gọi là "cải giáo». Trong dịp này, viễn quan của *Siêu thế Đạo* bừng nở trong chúng ta, và theo danh từ của Buddhaghosa (Phật Minh) chúng ta thấy "Đạo" như chúng ta thấy vầng trăng tròn sáng lọn qua khoảng trống trong đám

https://tieulun.hopto.org

mây—dám mây tượng trưng sự giàng buộc giác quan của chúng ta. Một khi đã vượt qua dòng sông hãy còn một cuộc chiến đấu trường kỳ nữa. Đôi khi phải cần nhiều kiếp mới cắt đứt được những giàng buộc với sự vật cảm giác và lòng ngã ái. Nhưng giai đoạn khó khăn nhất đã bị khắc phục.

## TU TẬP

Trong Phật giáo những sự tu tập thiền định là ngọn suối từ đó phát nguyên tất cả những gì là sống động trong nó. Sự phát triển lịch sử của Phật giáo chủ yếu là sự đào luyện những phương tiện giải thoát luôn luôn mới mẻ. Tuy nhiên trình bày một cách sáng sủa những sự tu tập này không phải là một việc dễ dàng, bởi vì chúng đều là những phương pháp lấy sự khước từ thế gian này làm cứu cánh, và đa số mọi người ngày nay thực sự không lưu tâm tới một mục đích như vậy Những phương pháp này chỉ có hai điểm dụng chạm tới lãnh vực trí tuệ của con người trung bình,—khởi điểm và điểm cuối cùng. Khởi điểm của tất cả những cố gắng Phật giáo là sự bất mãn với thế giới hiện tiền; phần đông đều cảm thấy sự bất mãn này luôn luôn, mặc dầu ít khi họ biết phải xử trí ta sao với nó. Chung cục, kết quả của những cuộc chiến đấu của Phật giáo là trung tính (xả) mà ai cũng rất muốn có, nếu họ biết cách làm thế nào để thủ đắc nó. Nhưng, giữa khởi điểm và tận điểm của con đường còn rất nhiều vất vả gian nan mà người ta thường thích lảng tránh.

Tự nhiên là sự hiểu biết thâm sâu của chính Đạo chỉ dành cho những kẻ đi trên đó. Song bây giờ chúng ta thử cố gắng trình bầy những phương pháp mà *Cổ Phái Trí Tuệ* thường dùng để huấn luyện các vị A La Hán. Những phương pháp này, theo truyền thống nằm trong Tam Học, là *Giới, Định, Tuệ*. Chúng ta may mắn có được một cuốn giáo khoa

https://tieulun.hopto.org

tuyệt vời bàn về những sự tu tập này, cuốn Visuddhimagga của Buddhaghosa, đã được dịch, dầu không hoàn hảo lắm với nhan đề *Thanh Tịnh Đạo Luận*.

## GIỚI

Phật tử tin rằng chúng ta chỉ có thể thâu tóm được tri thức hay trực giác khi chúng ta in nó lên thân thể miễn cưỡng của chúng ta chứ không phải khi chúng ta đồng hóa nó với sự diễn tả bằng ngôn từ. Người ta chẳng gặt hái được bao nhiêu bằng cách tin tưởng trừu tượng vào sự vô nghĩa của những dục lạc giác quan, và vào sự xô đẩy và ghê tởm đi kèm theo cái kích thích chúng, nếu những bắp thịt hay những tuyến hoặc da dẻ đi ngược lại lòng xác tín này của lưỡi và óc. Những bộ phận này của thân thể chúng ta tác động như sự nhập thể của những khoái lạc đã trở nên gần như tự động. Nếu chúng ta thèm ăn, nếu chúng ta nhìn tất cả những thiếu nữ chúng ta gặp ngoài phố và trở nên khốn khổ khi chúng ta đói, lạnh và bất an, lúc đó những xác tín tinh thần của chúng ta về tính cách vô nghĩa của sự vật trần gian chỉ chiếm một phần số nhỏ con người chúng ta và sẽ bị phần còn lại bài bác bằng hành động. Điều đó đã được một câu truyện ngắn Ấn độ sau đây minh chứng rất rõ rệt. Một đạo sư hỏi đệ tử mình theo hắn cái gì cao cả nhất. Đệ tử trả lời một cách ngoan ngoãn «Brahma, hay Tinh thần tối thượng». Nghe nói đạo sư liền dẫn đệ tử ra ngoài bờ ao, nhận đầu hắn xuống nước vào khoảng hai phút và rồi hỏi đệ tử hắn ao ước cái gì nhất sau hai phút đó. Đệ tử không ngần ngại trả lời rằng không khí là cái hắn ao ước nhất, và Tinh thần tối thượng lạ lùng thay chẳng ăn nhập gì với lúc đó. Chừng nào mà chúng ta còn ở trong tâm trạng của môn đệ này, Giáo lý Thiếng liêng có ích lợi gì cho chúng ta ?

https://tieulun.hopto.org

Một thái độ tinh tấn và nghiêm túc đối với thân thể chính là nền tảng của sự huấn luyện Phật giáo. Bước giải thoát chúng ta khỏi những ảo tưởng về cá tính chắc chắn nhất là sự khước từ giây giàng buộc hợm hĩnh và tự luyến đối với thân thể. Thân thể vật lý luôn luôn nằm trong trung tâm điểm của chú ý : «*Chính ở trong cái thân thể này, cái thân thể mang dấy tử tính và chi cao có sáu bộ này, ta tuyên bố với các ông rằng đó là thế giới, nguồn gốc thế giới, và sự chấm dứt của thế giới, và tương tự như thế Đạo dẫn tới sự chấm dứt này*».

Tâm trí con người quen điều động qua những đối kháng. Khi chúng ta nhìn những công trình nghệ thuật của Phật giáo, hoặc điêu khắc hay hội họa, chúng ta sẽ thấy rằng, hình thể con người đã được trình bầy một cách vô cùng dâm dãng ở Amarāvati và ở Ajaṇtā, và nó được lý tưởng hóa bằng một sự dãi lọc tinh nhã trong nghệ thuật ở Trung Hoa và Tây Tạng. Phần lớn sự luyện tập của tăng sĩ, tuy nhiên, hệ tại một tương phản toàn diện. Luôn luôn người ta dậy ông ta coi thân thể vật chất này như một vật dơ bẩn, đáng ghê tởm và bài xích : «Đệ tử lại quán tưởng thân thể này, từ đầu ngón chân tới đỉnh đầu, và từ đỉnh đầu trở xuống đầu ngón chân, với một lớp da bao bọc nó, và đầy những thứ bất tịnh trong đó. Trong thân thể này có :

*tóc, lông, móng, răng, da ;*
*bắp thịt, gân, xương, tủy, thận ;*
*tim, gan, màng ri nước vàng, tụy tạng, phổi;*
*ruột, màng ruột, bao tử, phân, óc ;*
*mật, dịch tiêu hóa, mủ, máu, nhớt, mỡ ;*
*nước mắt, nước miếng, nước mũi, mỡ hôi, tương dịch, nước tiểu*».

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Khi một cái nhìn hay một hình ảnh về «ba mươi hai phần của thân thể» như thế này được đặt chồng lên hình ảnh người đàn bà quyến rũ, chắc chắn nó sẽ gây ra một hiệu quả chấn nản đối với bất cứ một đam mê nhục cảm nào có thể có. Hơn nữa. Phật tử và những người theo Kỳ na giáo được dậy tập trung sự chú ý của họ vào «*Cửu Khổng*» nơi mà những chất ô uế và ghê tởm không ngừng tuôn ra—hai con mắt, hai lỗ tai, hai lỗ mũi, miệng, ống dẫn nước tiểu và hậu môn. Chưa hài lòng với điều đó, tăng sĩ còn được khuyến khích đi thăm viếng những nghĩa địa hay những nơi hỏa táng để xem thân thể ông ta sẽ ra sao qua những giai đoạn khác nhau của sự tan rã. Trong tất cả những điều đó, phép tu tập của Phật giáo chủ ý đi ngược lại tập quán của xã hội văn minh cấm đoán những cảnh huống của đời sống mà Phật giáo thường nhấn mạnh. Mục đích của xã hội văn minh hoàn toàn trái ngược với mục đích của Chính Pháp, và phần tử trung bình của nó được bưng bít để tránh bất cứ một điều trông thấy nào có thể làm nguy hại lòng yêu đời dù mong manh của hắn.

Giống như bao người Kỳ tô giáo, Phật tử không được kiêu hãnh về thân thể mình, nhưng phải cảm thấy xấu hổ và ghê tởm nó. Không bao giờ chúng ta được phép quên rằng trong hệ thống tư tưởng này, chúng ta liên kết với một thân thể như vậy bằng một hành động tự ý về phía chúng ta, bởi vì đó là một dụng cụ tuyệt vời của ưu ái và ao ước của chúng ta. Khi chúng ta thấy rõ tính cách giả tạm của thân thể, bao nguy hiểm và yếu đuối chờ đợi nó và những cơ năng chính yếu của nó nhơ bẩn thế nào, chúng ta phải cảm thấy xấu hổ và kinh sợ trước những điều kiện trong đó cái Ngã thần linh của chúng ta đã tạt vào — được đặt một cách bấp bênh giữa hai cái màng mỏng mà theo tiếng bóng hiện tại chúng ta sẽ

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

nói, được phát triển lần lượt từ ngoại bì và nội bì. Chắc chắn Ngã của chúng ta không được ở trong hình thức tốt đẹp nhất trong những điều kiện như thế này. Chắc chắn nó không thể tự do và thoải mái trong những điều kiện do tham muốn tạo ra, và rồi còn dưa đến nhiều tham muốn hơn nữa. Về phương diện này Truyền thống Phật giáo đồng ý với bài thơ nổi tiếng sau đây của Andrew Marvell :

*"Oh who shall from its dungeon raise*
*This soul enslaved so many ways*
*With bonds of bone, that fettered stands*
*In feet and manacled in hands*
*Here dlinded with an eye; and there*
*Deaf with the drumming of an ear!»*

(Ôi ai có thể từ ngục tối
Giải thoát linh hồn bối rối trong thân
Bình thịt xương kín đáo muôn phần
Che con mắt tỏ lấp dần đôi tai !)

Sung sướng thay khi tìm được những lời lẽ để thuyết phục những người khác về không tính của tất cả những pháp hữu vi. Cần yếu hơn nữa làm sao dạy được thân thể chúng ta bài học này. Những giác quan được cô lập và chịu một sự kiểm soát nghiêm nhặt đặc biệt. Thuật ngữ gọi là *«indriya-guttis»*, nghĩa «gìn giữ các giác quan (thu thúc lục căn)». Khi một tăng sĩ bước đi, ông ta phải nhìn thẳng phía trước mặt, mắt không được nhìn sự vật bên phải và trái trong một thời gian đó:

*«Cặp mắt không được đảo điên như con khỉ trong rừng.*
*Hay như con nai run rẩy, hay như đứa trẻ sợ hãi.*
*Cặp mắt phải nhìn xuống, và phải nhìn*

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

*Một khoảng cách bằng một cái đòn gánh, hắn không dược dề*

*Tư tưởng chế ngự hắn như một con khỉ nhảy nhót không yên».*

Sau đó đến cái gọi là *« giữ gìn những cửa ngõ của giác quan »*, chúng ta có thể phân biệt hai yếu tố chính trong kinh nghiệm cảm giác. Một chỉ là trực giác giác quan về vật kích thích, yếu tố kia là phản ứng cố ý đối với vật kích thích đó.

Sự tiếp xúc giữa những giác quan của chúng ta với những vật kích thích đặc biệt, là một *« cơ hội »*, như công thức Phật giáo thường dùng, để cho *« những trạng thái thèm muốn, buồn bã, tội lỗi và xấu xa tràn ngập lên chúng ta, chừng nào chúng ta còn sống trong buông lung »*, với những giác quan. Do đó chúng ta phải kìm hãm khát vọng không bao giờ no chán về sắc, thanh, v.v... làm chúng ta chia lìa với chính chúng ta ; chúng ta phải học cách ngăn ngừa tâm trí, tư tưởng, hay tâm hồn chúng ta khỏi bị những đối tượng mà giác quan chúng ta tiếp xúc, mê hoặc. Chúng ta phải học khảo sát mỗi một vật kích thích, khi chúng đi vào thành trì của tâm hồn chúng ta, sao cho những đam mê bất chính của chúng ta không thể kết tủa xung quanh, và không thể trở nên mãnh liệt bằng cách luôn luôn tìm kiếm những tâm điểm mới. Người nào đã cố gắng thực nghiệm lời giáo huấn của đức Phật về sự giữ gìn giác quan hẳn biết cái mức độ tàn bạo ghê gớm mà hắn gây ra cho tâm hồn mình để giữ cho nó đứng lặng yên, dù chỉ trong một hay hai phút. Làm sao chúng ta có thể tìm thấy đâu là bản chất đích thực của tâm chúng ta nếu chúng ta không thể bảo vệ nó chống lại sự xâm lăng thường trực của cái bên ngoài nó và chiếm ngắm nó trong

https://tieulun.hopto.org

bán lai diện mục của nó ?

## ĐỊNH

Nhóm thứ hai của những phương pháp Phật giáo (1), theo truyền thống là Định (hay Đẳng Trì). Danh từ Sanskrit là *Samàdhi*, theo ngữ nguyên tương đương với chữ « synthesis » của Hy Lạp, «Thiền định» cốt yếu thu hẹp chú ý trường theo một phương thức và trong một thời gian do ý chí chỉ định. Kết quả là tâm trở nên vững vàng, như ngọn lửa của một chiếc đèn dầu lúc lặng gió. Dùng danh từ cảm tính, sự thiền định đưa đến trạng thái khinh an, bởi vì người ta đã khu trừ trong một thời gian tất cả những gì có thể gây ra xáo trộn. Ba loại tu tập gồm trong danh từ « Thiền định » truyền thống là :

*1. Bất Định (Dhyana)*
*2. Tứ Vô Lượng.*
*3. Những Thần Thông.*

Ba đề mục này là mầm mống của nhiều cuộc phát triển trong Phật giáo sau này. Sự tu tập những thiền na giữ một vai trò quan trọng quyết định trong hệ thống Du già tôn (2) ; tứ Vô Lượng là một trong những hạt mầm của cựu Đại Thừa ; và Những Thần Thông được định trước để trở nên nòng cốt của Mật Tông. Bây giờ chúng ta phải giải thích từng mục một.

1. *Những Thiền na* (Dhyāna), tiếng Pāli là Jhāna, là những phương tiện để siêu việt sự xúc động do những vật kích thích và những phản ứng bình thường của chúng ta đối với sự xúc động này tạo ra. Người ta bắt đầu tập luyện bằng cách tập trung tư tưởng trên kích thích vật giác quan—như một cái

---

1- Tức Tam Học — (G. D.)
2. Yogācāra

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

vòng tròn làm bằng cát hồng, hay làm bằng những bông hoa xanh, hay một chén nước, hay ảnh tượng đức Phật. Giai đoạn thứ nhất của thiền định tựu thành khi người ta có thể trừ khử trong một thời gian ước định những khuynh hướng xấu xa, nghĩa là những dục vọng, tà ý, tính lười biếng và trạng thái hôn trầm, sự khích động và tán loạn. Người ta học cách tách lìa chúng, và có thể qui hướng những tư tưởng mình về một đối tượng đã chọn trước. Ở giai đoạn thứ hai người ta vượt lên trên những tư tưởng chuyển động hướng về và xung quanh đối vật. Tâm người ta hết tán loạn, người ta chấp nhận một thái độ tin tưởng quán suốt, bình thản và cả quyết hơn, mà kinh văn gọi là *Tín*. Thái độ dò dẫm hay trải mình ra về một vật nào đó (1) người ta không biết một cách ly tán, nhưng cái người ta biết sẽ thỏa mãn hơn bất cứ cái gì được biết một cách suy lý rời rạc, đưa đến một trạng thái phấn khởi (1) và hoan lạc (2) say sưa. Thực ra sự phấn khởi này hãy còn là một vết tỳ ố và nhơ bẩn đến lượt nó lại bị vượt qua. Công việc này tựu thành trong hai giai đoạn kế tiếp, đến nỗi ở cõi tứ Thiền ta ngừng ý thức về dễ chịu hay khó chịu, an lạc hay bất an, phấn khởi hay trầm trệ, thăng tiến hay trở ngại khi áp dụng vào trong tương quan với mình. Những sự ưa chuộng cá nhân đã trở nên nhạt nhẽo đến nỗi chúng đi qua không để lại một dấu vết gì. Cái còn lại là một điều kiện của thụ cảm tính trong suốt, minh mẫn *trong một trạng thái chuyên chú và trung tính tinh túy tuyệt đối* (3). Trên nữa có tứ «không» định, là những giai đoạn vượt

---

1. Tức Tầm Tứ
2. Tức Hỷ (Piti), Lạc (Sukha)
3. Tức Xả (Upeksa). (G.D.)

https://tieulun.hopto.org

qua những dấu vết của đối tượng. Chừng nào chúng ta còn nối kết vào một đối tượng nào, dù tinh tế đến đâu chăng nữa, chúng ta không thể lướt tới Niết Bàn. Trước hết thiền giả thấy tất cả như *không vô biên*, kế đó như *thức vô biên*, kế đó như *vô sở hữu*, rồi bằng cách chấm dứt luôn cả hành động chụp bắt hư không, thiền giả đạt đến cõi *phi tưởng phi phi tưởng xứ*. Ý thức tự thức cũng gần như biến mất.

Trên đó là *sự chấm dứt của tưởng và thụ*, (1) nơi mà người ta «*dụng chạm với Niết Bàn bằng thân thể mình*». Nhìn từ bên ngoài vào trạng thái này hiện ra như một sự hôn trầm. Chuyển động, ngôn ngữ và tư tưởng đều vắng lặng. Chỉ còn lại sự sống và hơi ấm. Ngay cả những khuynh hướng vô thức cũng được coi như say ngủ. Nhìn từ bên trong nó hình như tương đương với cái mà những truyền thống huyền bí khác gọi là ý thức vô ngôn của *Quán Tưởng Trần Trường*, một bước nhảy trần trường quả quyết vào Thực Tại, sự phối hợp của không với không, hay của Nhất thể với Nhất thể, một nơi an trú trong *Vực Thẳm Thần Linh*, hay *Sa Mạc của Thần Thánh*.

Theo giáo lý truyền thống, những trạng thái này tuy xuất thần, nhưng không bảo đảm sự giải thoát tối hậu. Điều đó đòi hỏi một sự phá hủy hoàn toàn ngã cá nhân, trong khi những kinh nghiệm xuất thần này chỉ có thể dập tắt được tự ngã trong nhất thời. Tâm dần dần trở nên đơn thuần hơn, khước từ hơn, vắng lặng hơn, nhưng tự ngã, chỉ được bỏ quên trong thời gian thiền định. Duy có Trí Tuệ mới thấu nhập được vào *Chân không*. Chỉ một mình Trí Tuệ có thể thấu nhập Niết Bàn, cái thay thế thường trực và mãi mãi xúc động của kích thích cảm giác như sức mạnh chỉ đạo tâm chúng ta, chừng nào còn có tâm để chỉ đạo.

---

(1) Diệt thọ tưởng định (G.D.)

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

2.— *Vô lượng* (Apramāṇa) là những phương pháp đào luyện cảm xúc. Chúng tiến hành theo bốn giai đoạn : *Từ vô lượng* (mettà), *Bi vô lượng*, *Hỷ vô lượng*, *Xả vô lượng*. Mục đích chính yếu của những phương pháp tu tập này cốt xóa bỏ những biên giới giữa ta và tha nhân—dù tha nhân là người rất thân yêu, lãnh đạm hay thù nghịch. Người ta cố gắng coi mình, bằng hữu, người lạ và thù nghịch như nhau. *Từ vô lượng* được coi như một đức tính. Nó được định nghĩa như một thái độ qua đó người ta ao ước điều tốt lành cho kẻ khác, muốn tăng tiến nguồn vui của họ và cố gắng khám phá sau cái bề ngoài thường ác cảm hay xấu xa những khía cạnh đáng yêu của bản chất họ. Đây không phải nơi trình bày những chi tiết của những quán tưởng này. Tinh thần của chúng có thể trở nên minh nhiên qua một đoạn ngắn trích từ kinh Từ Bi (Mettà Sutta) :

*«Mong sao cho tất cả chúng sinh đều sung sướng và an lạc! Mong chúng sinh sung sướng và sống trong an lạc! Tất cả chúng sinh—yếu hay mạnh—không bỏ sót một chúng sinh nào—trong thượng, trung hay hạ giới, nhỏ bé hay to lớn, hữu hình hay vô hình, gần hay xa, đã sinh ra hay đang sinh ra—mong sao cho tất cả mọi chúng sinh đều sung sướng và an lạc! Mong sao cho không có kẻ nào lừa dối kẻ nào, hay khinh miệt kẻ nào trong bất cứ cảnh ngộ nào; mong sao không có kẻ nào vì sân hay ác tâm muốn làm hại kẻ nào! Như một người mẹ chăm sóc đứa con, đứa con độc nhất, cũng như vậy tâm không giới hạn yêu mến chúng sinh, phát khởi từ vô lượng cho toàn thể thế gian, cao thấp, xung quanh, không giới hạn; mong sao chúng sinh gieo thiện căn vô lượng cho toàn thể trần gian; không giới hạn, không ác tâm hay thù*

https://tieulun.hopto.org

*nghịch !»*

Kế đó là *Bi vô lượng*, khó khai triển hơn rất nhiều. Đó là một thái độ qua đó người ta tập trung tư tưởng trên những nỗi đau khổ của chúng sinh, đau khổ với họ và ao ước diệt trừ những đau khổ ấy. Thứ ba, sau khi học cách gợi ra bi vô lượng, người ta phải thực hành *Hỷ vô lượng*. Ở đây người ta tập trung tư tưởng đến hoàn cảnh vui sướng của người khác, sung sướng theo, và hoan hỉ chia sẻ với hạnh phúc của họ. Cuối cùng là *Xả vô lượng*, theo truyền thống, chúng ta chỉ có thể đạt được sau khi chúng ta đạt được đệ tam thiền liên quan tới ba trạng thái xúc cảm trước tiên nhiều lần. Tuy nhiên, ít khi người ta đạt tới Xả vô lượng và ở đây chúng ta chỉ cần kể ra thôi. Không những người ta được mời gọi phát triển ba thái độ cảm xúc này, nhưng còn biến chúng thành *Vô lượng* theo nghĩa người ta phải cư xử với vô lượng chúng chúng sinh như nhau, và kiên trì phá bỏ lòng thiên vị và ác cảm riêng tư. Người nào theo lời dạy của Buddhaghosa cố gắng thực hành những phương pháp tu tập này, sẽ nhận thấy rằng, trong trạng thái tâm trí tán loạn bình thường của chúng ta, chúng ta không thể mang chúng đi xa. Người ta cho rằng tâm phải đạt được sự tinh luyện và giải thoát, mà sự tu tập những thiền na mới có thể mang lại cho nó, để mang những Vô lượng tới một kết quả tốt đẹp.

3.— Trong Phật giáo có nhiều yếu tố duy lý nổi bật đến nỗi tầm quan trọng của thần thông trong đó thường bị đánh giá quá thấp, nhất là bởi những tác giả Tây phương hiện đại. Quan niệm này không biết tới hai yếu tố quyết định: những hoàn cảnh lịch sử trong đó Phật giáo phát triển và những qui luật của đời sống tâm linh. Quan niệm này còn biến thành phi lý những giai đoạn sau của tư tưởng Phật giáo, xuất hiện như

TỊNH TÂM ĐỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

một sự thoái trào, một sự xa dọa từ những đỉnh cao nguyên thủy. Phật giáo đã sống giữa những dân tộc thành kính tin tưởng vào pháp thuật cũng như những người dân thành phố thời hiện đại tin vào khoa học. Xá lợi của đức Phật được đề cao vì quyền năng pháp thuật của chúng. Những thiền, hà, từng tậm, cây cối, suối ngàn, gần như toàn thể thiên nhiên chỗ nào nặng nề u hiển. Sự biểu diễn pháp thuật thần thông là một nét bình dị trong đời sống Ấn độ, và thường tất cả mọi giáo đoàn đều dùng để cải giáo những kẻ ngoại đạo. Xuyên qua thế giới Phật giáo, sự trình bày phép lạ là một đề tài rất được ưa chuộng của nghệ thuật. Ngay dù thuật thần thông không tạo thành một thành phần của Giáo Lý Thiêng Liêng, môi trường xã hội cũng ép buộc giáo hội phải chấp nhận.

Hơn nữa, kinh nghiệm của tất cả mọi xứ sở trên trái đất đã cho thấy rằng người ta không thể tu luyện một đời sống tâm linh mà đồng thời không kêu gọi tới những linh năng và làm những linh giác trở nên bén nhọn. Sự kiện này chỉ có thể gây kinh ngạc ở nơi nào mà những sự tu tập tâm linh hoàn toàn không được biết đến. Kết quả của những sự tu tập thiền định là đức Phật và các đệ tử đã đi tới chỗ nắm được trong tay tất cả mọi thứ năng lực pháp thuật hay phép lạ gọi là *Rddhi*, hay *Iddhi*. Một số quyền năng này là cái mà ngày nay chúng ta gọi là *siêu linh* — thấu thị, thấu thanh, sự nhớ lại những tiền kiếp, và biết tư tưởng của người khác. Một số thuộc vật lý. Các Đệ tử có thể «*đi qua tường hay qua rào, hay qua đời như qua không khí, đi vào và đi qua đất cứng; đi trên mặt nước, hay đi trong không khí*». Bằng pháp thuật họ có thể kéo dài đời sống trong thân xác này. Họ có thể phân thân thành hai và làm cho nó sống. Họ có thể cho thân thể họ hình thể của một đứa trẻ, của

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

một con rắn, v.v...

Tân Ước Ky Tô giáo phần nào đã chịu ảnh hưởng của những giáo lý Phật giáo, được biết ở Alexandrie và ở những phần khác của thế giới Địa trung hải. Đặc biệt khía cạnh phép thuật hình như đã lôi cuốn những người theo Ky tô giáo đầu tiên. Thánh Pierre, trong khi đi trên mặt nước đã dẫm lên vết chân của nhiều Thánh Tăng Phật giáo. Một trong những phép lạ được nhiều Phật tử ưa chuộng là. Đối phép Lửa bốc lên ngùn ngụt từ phần trên thân thể của Như Lai, và «*từ phần hạ thân ngài tuôn ra một suối nước*». Trong Jean. VII, 38, chúng ta thấy một dữ kiện lạ lùng :«*Kẻ nào tin ta như Thánh kinh đã phán, từ bụng nó sẽ tuôn ra những dòng sông nước cuồn cuộn*». Về thí dụ thứ ba, chúng ta có thể kể Như Lai, nếu ngài muốn, có thể tiếp tục tồn tại trong một kiếp như đấng Christ «*đã tồn tại trong một kiếp*» (éon).

Dầu rằng những khả năng siêu linh rất cần thiết cho một giai đoạn phát triển tinh thần nào đó, chúng không phải luôn luôn ích lợi cho tâm tính hay tâm linh tính nơi người mà chúng hiển lộ. Trong những sự phát triển tâm linh có nhiều nguy hiểm sẽ xảy ra : lòng kiêu ngạo có thể tăng thêm lên, người ta có thể tìm kiếm quyền lực và đánh mất lãnh địa và danh vọng ; người ta có thể hiến mình cho những sức mạnh vong luân. Tóm đại lược, thái độ của giáo hội Phật giáo trong suốt một ngàn năm đầu của giáo hội hình như chấp nhận thuật thần thông và tâm linh chừng nào mà người ta không quá chú trọng tới chúng, và trình bầy chúng như một ngón quảng cáo lòe loẹt rẻ tiền dành cho đại chúng. Ngày kia đức Phật gặp một thầy tu khổ hạnh đã tu tập khổ hạnh trong 25 năm, đang ngồi bên bờ sông. Đức Phật hỏi ông ta đã thu thập được gì sau tất cả công trình khó nhọc ấy. Nhà tu khổ hạnh kiêu hãnh

https://tieulun.hopto.org

trả lời rằng bây giờ ít ra ông ta cũng có thể vượt qua sông bằng cách đi trên mặt nước. Đức Phật cố gắng cho ông ta thấy rằng điều đó chẳng đáng giá bao nhiêu so với công trình khó nhọc dường ấy, bởi vì với một vài trinh chiếc đò sẽ chở ông ta qua.

## TRI TUỆ

*Trí Tuệ* là đức tính cao cả nhất. Người ta thường dịch từ ngữ Sanskrit Prajñā (pāli : paññā) bằng «Trí Tuệ», và cách dịch đó không được chính xác lắm. Nhưng, khi chúng ta bàn tới truyền thống Phật giáo, chúng ta phải luôn luôn nhớ rằng Trí Tuệ đây được dùng theo một ý nghĩa đặc biệt, độc nhất vô nhị trong lịch sử tư tưởng nhân loại. «Trí Tuệ» được các Phật tử hiểu như *sự quán tưởng có phương pháp về các «Pháp»* (dharma). Người ta thấy rõ điều ấy trong định nghĩa kiểu thức và cổ điển này của Buddhaghosa: *«Trí Tuệ có đặc tính thấu nhập vào bản chất các pháp. Trí tuệ có phận sự phá hủy bóng tối của ảo tưởng bao phủ tự tính của, các pháp. Biểu hiệu của nó là không bị mê mờ. Bởi vì : «kẻ nào nhập định biết, thấy rõ thực tướng,— thiền định là nguyên nhân trực tiếp của nó».*

Những phương pháp phát triển Trí tuệ được trình bầy trong *Luận tạng (Abhidharma)*. Những tác phẩm này rõ ràng là được viết sau những phần khác của Thánh Điển. Một vài trường phái, như Sautràntika (Kinh Bộ), chủ trương rằng những tác phẩm này không phải chính lời Phật thuyết, và do đó phải gạt ra ngoài. Ý nghĩa của chữ *Abhidharma* không hoàn toàn rõ rệt. Abhidharma có thể có nghĩa là *pháp tối hậu hay Tối thắng Pháp*. Khó mà biết rõ Abhidharma được trước tác vào lúc nào. Có lẽ người ta không sai lầm lắm khi qui định chúng vào hai thế kỷ đầu tiên sau khi

https://tieulun.hopto.org

đức Phật nhập Niết Bàn.

Ngày nay chúng ta còn hai bản sao và hiệu đính của tạng Abhidharma xưa : một bộ bầy cuốn bằng tiếng Pàli và một bộ khác bảy cuốn được lưu giữ bằng Hoa ngữ, nhưng theo nguyên bản tiếng Sanskrit. Kinh bản Pàli của truyền thống Thượng Tọa bộ, kinh bản Sanskrit của Hữu Bộ. Vào khoảng bầy thế kỷ sau khi nguyên bản Abhidharma được trước tác, những giáo lý của cả hai truyền thống A-tỳ-đàm sau cùng được biên tập thành pháp điển, có lẽ vào khoảng 400 đến 450 sau T.L. Tác phẩm này được Buddhaghosa thực hiện cho Thượng Tọa bộ ở Tích Lan, và Thế Thân cho Hữu Bộ ở Bắc Ấn. Sau 450 sau T.L. có rất ít, nếu không phải là không có, một sự phát triển tiếp nối những lý thuyết của *Abhidharma*. Phải nhận rằng văn của tạng Abhidharma rất khô khan và thiếu lôi cuốn. Cách luận giải những chủ đề khác nhau trong đó giống như cái người ta chờ đợi trong một cuốn kế toán khái luận, một cuốn sách giáo khoa về cơ học hay vật lý. Văn pháp bóng bầy lôi cuốn không thiếu trong văn chương Phật giáo khi nó được dùng để hoằng pháp và hóa đạo, hay cảm hóa tín đồ. Nhưng A tỳ đàm chỉ dành riêng cho thành phần tinh hoa nhất của Phật giáo, và hình như Trí Tuệ thủ đắc từ việc đọc những cuốn sách đó đủ là một phần thưởng và khích lệ học hỏi.

Đối tượng chủ yếu của Phật giáo là sự xóa bỏ cá tính riêng biệt, điều đó được thực hiện khi chúng ta ngừng *đồng hóa* một vật nào đó với chúng ta. Do tập quán lâu dài chúng ta quen nghĩ về những kinh nghiệm riêng của chúng ta trong những chữ «Tôi» và "của tôi». Ngay cả khi chúng ta tin rằng (nói một cách nghiêm nhặt) nói dúng ra những chữ này quá mơ hồ không thể biện hộ được và sự sử dụng không nghĩ ngợi đưa tới bất hạnh trong đời sống hằng ngày, ngay cả khi

đó chúng ta vẫn tiếp tục dùng chúng. Những lý do của sự sử dụng này rất đa tạp. Một trong những lý do đó là chúng ta không thấy một cách nào khác để giải thích những kinh nghiệm của chúng ta với chúng ta ngoại trừ những phán quyết gồm những tiếng như "Tôi" và «Của tôi". Công lớn của A tỳ đàm là đã cố gắng kiến tạo một phương pháp khác để biện giải những kinh nghiệm của chúng ta. một phương pháp trong đó «Tôi» và «Của tôi» hoàn toàn bị phế bỏ, và trong đó tất cả những tác nhân được nêu ra đều là những pháp vô ngã. Abhidharma là môn tâm lý học xưa cổ điển nhất được giữ lại và tôi tin rằng nó vẫn còn hiện hữu đối với mục đích mà nó theo đuổi.

Vậy cá tính của chúng ta là gì trong từ ngữ Pháp ? Một người với tất cả những gì tùy thuộc, theo truyền thống Phật giáo có thể phân tích thành năm nhóm thuật ngữ gọi là Uẩn (*skandha*). Bất cứ một cái gì mà một người có thể nghĩ như của riêng mình, bất cứ một cái gì hắn có thể chiếm hữu hay tựa vào (giàng buộc), đều nhất thiết nằm trong ngũ uẩn này. Đó là :

1.— *Sắc*
(Thân thể vật lý và những của cải vật chất)
2.— *Thụ*
3.— *Tưởng*
4.— *Hành*
5.— *Thức*

Lòng tin tưởng sai lầm vào cá tính hay cá nhân phát khởi từ sự phát minh ra một cái «Ngã» ở trên hay bên ngoài năm nhóm này. Theo lược đồ :

https://tieulun.hopto.org

SẮC
(= vật chất)
THỤ
(khổ, lạc, xả)
TƯỞNG
(kiến, v.v...)
HÀNH
(tham, sân, tín, huệ, v.v...)
THỨC

→ «NGÃ»

Sự xen vào của một cái ngã giả tưởng trong thực tại của kinh nghiệm chúng ta có thể nhận thấy ở bất cứ nơi nào tôi thiết định rằng một vật nào đó là của tôi, hay tôi là một cái gì đó, hay cái gì đó chính là tôi. Để làm cho giáo lý này rõ rệt hơn chút nữa, tôi sẽ trở lại thí dụ của chúng ta về chứng đau răng. Bình thường, người ta nói «*Tôi bị đau răng*». Theo Śāriputra đó là một cách nói phản khoa học nhất. Không có *Tôi*, không có *bị*, cũng không có *đau răng* được kể giữa những sự kiện tối hậu của hiện hữu (các pháp). Trong Abhidharma những sự diễn tả cá nhân được thay thế bằng những sự diễn tả vô ngã. Về phương diện vô ngã, theo danh từ của những tối thắng pháp, kinh nghiệm này được chia ra :

1. Đây là *sắc*, nghĩa là cái răng như vật chất ;
2. Có một khổ *thụ* ;
3. Có một nhãn—, xúc—, khổ— *tưởng* về cái răng ;
4. Có những *phản ứng của ý chí* : oán hận đau đớn, sợ những hậu quả có thể xảy ra cho an thân tương lai, thèm khát sự an toàn thể chất v.v...
5. Có *Thức*,—một ý thức về tất cả những điều này.

Cái «Tôi» của ngôn ngữ thông thường đã biến mất : nó

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

không góp phần vào trong cuộc phân tích này. Nó không phải là một trong những tối thắng pháp. Dĩ nhiên, người ta có thể trả lời : «một cái «Tôi» tưởng tượng là một phần của kinh nghiệm hiện tiền. Trong trường hợp đó nó sẽ được ghi nhận hoặc dưới Uẩn của Thức (tương đương với Ngã như chủ thể) hoặc như một trong năm mươi tư tiêu đề gồm trong những uẩn của những phản ứng của ý chí được gọi là một *sự tin tưởng sai lầm vào ngã*.

Sự phân tích này được trình bày như một thí dụ về giáo lý của Abhidharma, và không bảo đảm rằng tự nó, sự phân tích này sẽ làm giảm một cách đáng kể những đau đớn mà chúng ta có thể cảm thấy trong chứng đau răng. Sự phân tích có thể áp dụng cho bất cứ một đối tượng nào của kinh nghiệm. Tạng Abhidharma cung cấp cho chúng ta một danh sách có giữa 79 và 174 pháp mà chúng cho là *Tối thắng*, và thực hơn *sự vật* của thế giới tầm thường mà chúng có thể phân tích. Đồng thời, chúng cho chúng ta một vài qui luật phối hợp những yếu tố này dưới hình thức một danh sách xếp đặt những tương quan có thể có được giữa những *Tối thắng pháp*. Ngũ uẩn chỉ là năm yếu tố đầu tiên của những yếu tố này. Độc giả nên nhớ rằng để những yếu tố này hoạt động, cần phải phối hợp một sự hiểu biết chuyên môn đáng kể về nội dung những khái luận của Abhidharma với một kỹ thuật tâm linh chặt chẽ và một sự trì chí lâu bền trong một quan sát nội quan mãnh liệt. Nếu không, người ta không thể hy vọng gặt hái được nghệ thuật thiền định cũng như lợi ích của sự thiền định.

Ý tưởng chính, tuy vậy, rất minh bạch. Kinh nghiệm phải được phân tích trong một hỗ tương tác dụng của những lực vô ngã. Khi người ta đã phát lộ những tối thắng pháp đằng sau

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

hiền thể bề mặt của tất cả những dữ kiện có thể có bên trong hay bên ngoài cái tự xưng là cá tính chúng ta, lúc đó, nếu chúng ta có thể tin tưởng vào Abhidharma, người ta sẽ có thể biện giải những sự kiện ấy như chúng có trong thực tại hoặc người ta nhìn chúng như Trí Tuệ nhìn. Tuy nhiên, tinh thần Tây phương cần phải tránh quan niệm cho rằng lý thuyết về các pháp là một cách giải thích siêu hình về thế giới, đề tài để bàn luận và chú giải. Trái lại, nó được trình bầy như một phương pháp thực nghiệm để phá hủy bằng thiền định những phương diện của thế giới thường thức trói buộc chúng ta. Giá trị của nó nằm trong tính cách trị liệu, không phải lý thuyết. Nếu được áp dụng đúng đắn, phương pháp này phải có một uy lực phân tán ghê ghớm những kinh nghiệm xấu xa. Thiền định trên các pháp hiển nhiên tự nó không thể nhổ hết gốc rễ tất cả các ác pháp trong lòng chúng ta. Nó không phải là một linh dược, trừ tất cả mọi bệnh, nhưng chỉ là một trong những phương thuốc trong tủ thuốc của *Đại Y Sư*. Nó được dùng để trợ lực cho sức mạnh tinh thần đến độ, khi được nhắc lại khá đầy đủ, có thể gây ra thói quen coi tất cả mọi sự một cách vô ngã. Cái gánh nặng của thế giới sẽ được giảm trừ một cách tương xứng. Sri Aurobindo, trong tác phẩm *Bases of Yoga* đã mô tả rất đúng hiệu quả mà sự thiền định trên các *pháp* có thể gây ra cho hành vi của chúng ta :

«Trong tâm trí bình lặng, chính thực thể của tâm thể vắng lặng, và vắng lặng đến nỗi không có gì xáo trộn nó. Nếu những tư tưởng hoặc động tính đến, chúng không phát khởi từ tâm thức, nhưng chúng du nhập từ bên ngoài và đi qua tâm thức như những cánh chim bay qua bầu trời lặng gió. Chúng đi qua, không xáo trộn, không để lại dấu vết nào. Dù cho muôn ngàn ảnh tượng hay những biến cố tàn khốc nhất có đi qua,

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

sự vắng lặng thanh bình vẫn còn đó, như thể sự cấu tạo của tâm là một thực thể thanh bình vĩnh cửu và bất diệt. Một tâm thức đã thành tựu được sự bình lặng này có thể bắt đầu hành động, dù hành động một cách dữ dội và mãnh liệt, vẫn giữ được sự bình lặng căn bản—tự mình không tạo ra một cái gì, nhưng đón nhận từ Trên Cao và cho nó một hình thức tâm linh không cộng thêm bất cứ cái gì của riêng mình, một cách lặng lẽ, trầm tĩnh, dù với niềm hân hoan của Chân lý và quyền lực hạnh phúc và ánh sáng của con đường nó đi qua.»

Chúng ta đã thấy rằng bệnh tật tâm linh của chúng ta do thói quen đồng hóa chúng ta với cái không phải là chúng ta mang lại. Tự ngã chúng ta thích nghi tất cả những loại mảnh vụn của Vũ trụ vào trong những sự vật người ta có thể nhìn thấy hay sờ mó. Trong những vật phụ thuộc này bản ngã chân thật của chúng ta xa lạ với chính nó, và vì mỗi một và tất cả giàng buộc chúng ta có thể tạo ra, chúng ta phải chuộc lại bằng một sự sợ hãi tương đương, mà chúng ta phần nào đã ý thức được. Đức Phật dạy rằng chúng ta chỉ có thể lành mạnh, chúng ta chỉ có thể thoát khỏi cái vòng Sinh Tử kinh khủng này khi chúng ta diệt trừ được những sự gia tăng đó.

Sự chế ngự của những vật phụ thuộc trên chúng ta sẽ yếu đi đến một mức độ nào đó bởi sự thực hành những qui luật lành mạnh của đức hạnh. Phật tử được khuyến khích thủ hữu càng ít chừng nào thì càng tốt chừng ấy, từ bỏ nhà cửa và gia đình, chuộng nghèo nàn hơn giầu sang, thích cho hơn nhận. v.v... Thêm đó, kinh nghiệm thiền định cũng hướng về mục tiêu này. Dầu rằng trạng thái nhập định tương đối ngắn ngủi, song ảnh hưởng của nó còn tiếp tục lay chuyển lòng tin tưởng vào thực tại tối hậu của sắc giới. Kết quả tất

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

nhiên của sự tu thập thiền định đều dặn là những sự vật thế gian thường tục hiện ra như mộng, huyễn, bào, ảnh, không có thực tính và chân tính mà người ta thường gán cho chúng. Tuy vậy người ta tin tưởng rằng giới và định tự chúng không thể hoàn toàn nhổ rễ và phá hủy nền tảng của niềm tin của chúng ta vào cá tính. Theo giáo lý của Cổ Phái Trí Tuệ, duy có Trí Tuệ mới có thể xua duổi được ảo tưởng của cá tính ra khỏi tư tưởng chúng ta, nơi mà nó đã tồn tại bởi một thói quen cố cựu. Không phải hành động, cũng không phải thiền định, nhưng chỉ có tư tưởng mới có thể trừ khử được ảo tưởng nằm trong tư tưởng.

Nếu tất cả những nỗi khổ đau của chúng ta có thể qui nguyên vào sự kiện chúng ta đồng hóa chúng ta với những vật phụ thuộc giả tưởng không phải thực sự của chúng ta, điều đó ám chỉ rằng chúng ta thực sự hoàn hảo hơn nếu không có những vật phụ thuộc này. Sự suy lý đơn giản và hoàn toàn minh bạch này có thể diễn tả một cách siêu hình hơn khi nói rằng cái thực sự là chúng ta đồng nhất với Tuyệt đối. Trước hết người ta khẳng định rằng có một thực tại cứu cánh (1), thứ đến có một điểm trong chúng ta nhờ đó chúng ta tiếp xúc với thực tại này. Thực tại cứu cánh, cũng còn được các Phật tử gọi là Pháp, hay Niết Bàn, được định nghĩa như cái gì hoàn toàn đứng bên ngoài sắc giới của ảo tưởng và vô minh, một thế giới không thể gỡ ra khỏi những dục vọng và tham lam. Đạt đến thực tại cứu cánh này bằng một cách nào đó là mục đích tối thượng đáng ao ước của đời sống theo Phật giáo. Ý tưởng Phật giáo về thực tại cứu cánh rất gần với khái niệm về «Tuyệt đối của triết học; và khó phân biệt với khái niệm về Thượng đế của những nhà thần học thần bí, như Denys l'Aréopagite và Eckhart. Niết Bàn được coi như thiện

---

(1) Ultimate reality : thực tại cứu cánh (cứu kinh) hay tối hậu (G.D.).

https://tieulun.hopto.org

*tuyệt đối*, và Pháp chân *tuyệt đối* theo nghĩa chúng chân và thiện hoàn toàn, bất khả tư nghị, và trong mọi trường hợp.

Những xác tín này tạo thành nền tảng của phần lớn phép thiền định và quán tưởng Phật giáo. Người ta phân biệt một thế giới vô vi với thế giới của pháp hữu vi. Chúng ta đau khổ bởi vì chúng ta đồng hóa chúng ta với những pháp hữu vi, và hành động như thể nếu cái gì xảy ra cho chúng cũng xảy ra cho chúng ta. Bằng thiền định và khổ hạnh thường trực, chúng ta phải khước từ và từ bỏ tất cả trừ cái cao cả nhất, là Vô vi pháp đơn độc. Nói cách khác, chúng ta phân hóa chúng ta với tất cả những pháp hữu vi. Người ta giả thuyết rằng nếu chúng ta xếp đặt để hành động như vậy một cách thường xuyên và hoàn toàn, tự ngã chúng ta sẽ bị tiêu hủy, và Niết Bàn tự động thay thế. Dĩ nhiên, lộ trình này đòi hỏi chúng ta phải có một cái nhìn rất cao viễn về chúng ta. Chúng ta phải xấu hổ rằng con người chúng ta hiện tại quá thấp so với Vô vi pháp. Nó cũng đòi hỏi một trình độ táo bạo cao, bởi vì chúng ta phải rứt bỏ tất cả những gì chúng ta ưa chuộng, trong niềm xác tín rằng chúng ngăn cản chúng ta đạt đến bản chất nguyên thủy không do hữu vi. Buddhaghosa nói : «*Tăng sĩ duyệt lại tất cả những kinh nghiệm hữu vi, coi như những kinh nghiệm nguy hiểm, xua đuổi chúng, giận ghét chúng, không thấy vui thú trong chúng. Giống như con thiên nga bằng vàng thấy vui thú trong hồ nước đẹp dưới chân Hoành Sơn Hùng Vĩ trong dãy Hi Mã Lạp Sơn cảm thấy ghê tởm khi phải sống trong một cái ao bẩn thỉu và dục lấy ở cùng một làng những kẻ thuộc giai cấp ty tiện, cũng vậy Du già sư không cảm thấy vui thú trong những sự vật hỗn tạp và hữu vi mà ưng chỉ thấy vui thú trên thanh*

https://tieulun.hopto.org

*tịnh đạo*». Khả năng nhớ lại những ảnh tượng thiêng liêng mà chúng ta có trước khi sa xuống trần gian này được coi như những bước thứ nhất dẫn chúng ta trên con đường trí tuệ viên mãn.

Theo định nghĩa, Tuyệt Đối không có một liên lạc nào với bất cứ một sự vật gì. Đồng thời ý tưởng về giải thoát hàm chứa có một thứ tiếp xúc hay hợp nhất giữa Vô vi pháp và Hữu vi pháp. Ý tưởng này về phương diện luận lý không vững, và khi nghĩ về nó, những Phật tử khám phá ra vô số những nghịch lý và mâu thuẫn. Nếu Tuyệt Đối, như tuyệt đối, không có một liên hệ nào với thế giới này, nói rằng nó siêu vượt hay nội tại đều không đúng cả. Thiền Tông Phật giáo đặt sự kiện này làm nền tảng của thiền định, bằng cách đòi hỏi đệ tử trả lời câu hỏi này: «*Phật tính có trong con chó này không ?*» Dĩ nhiên Phật tính là Vô vi pháp, và con chó được đem ra thí dụ không phải là một thí dụ cao lắm của một vật thuộc pháp hữu vi. Câu trả lời đúng nhất là «*Có Không*» nghĩa là «*Hoặc có và không*», hay «*Vừa không có và không*». Chừng nào còn liên hệ đến Tuyệt Đối, không có thể nói gì về Tuyệt đối, cũng như không thể làm gì cho Tuyệt đối. Bất cứ một cố gắng nào làm lợi cho Vô vi pháp đều chỉ đưa đến mệt mỏi vô ích. Bất cứ một ý tưởng nào chúng ta tạo ra về Tuyệt Đối đều sai lầm ipso facto. Tuy nhiên, trong suốt một đoạn đường dáng kể dẫn đến *giải thoát*, một ý tưởng nào đó về Tuyệt Đối rất hữu ích, khi được dùng như một hình thức hay một tiêu chuẩn để đo lường giá trị và chiều rộng của kinh nghiệm chúng ta. «Tuyệt đối» này, đối tượng của một tư tưởng tạm thời và sai lầm tự nền tảng, lúc đó, trong sự tu tập, được đặt cạnh thế gian hữu vi, được coi như hoặc ở trong nó, hoặc ở ngoài nó. Nét đặc trưng của Cổ Phái

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Trí Tuệ là bất cứ ở đâu cũng nhấn mạnh tới siêu việt tính của Tuyệt đối, tới sự sai biệt sâu xa của nó với tất cả những cái chúng ta làm hay có thể cảm nghiệm ở trong hay xung quanh chúng ta. Phật giáo sau này, Phật giáo Đại Thừa, đã sửa lại chủ trương khá phiến diện này, bằng cách nhấn mạnh vào nội tại tính của Vô Vi pháp. Cổ Phái Trí Tuệ hướng tới thực tại tối hậu bằng con đường Via Negativa, ở Ấn độ đã được Yâjñavalkya trình bày trong Upanishad (khoảng 600 tr. T.L.) và sau này Denys l'Aréopagite du nhập vào Tây phương. Tuy nhiên, không bao giờ chúng ta được quên sự kiện rằng cuối cùng, Nirvâṇa vẫn là cái gì không thể suy tưởng và lãnh hội được. Chỉ với tư cách một khái niệm có giá trị trị liệu, dầu rằng tự nền tảng sai lầm, nó mới có thể có ích lợi cho tư tưởng chúng ta, và đi vào sự tu tập thiền định trong một vài giai đoạn nào đó của sự tiến triển tinh thần.

Trong phép tu tập dích thực, lòng xác tín vào siêu việt tính của Vô Vi pháp được hiểu như sự phủ nhận hoàn toàn của sự vật của thế gian này như chúng ta biết chúng. Tôi phải mời độc giả tham khảo những chuyên thư về thiền định Phật giáo vì những chi tiết này, nhưng ở đây một cái nhìn tổng quan về phương pháp này không thể thiếu : Giả thử rằng chúng ta chán ngán thế gian như nó xuất hiện ra với chúng ta, chúng ta tự hỏi cái gì làm chúng ta chán ngán. Bởi *tính chất* được coi như thâu tóm hết những nét chán ngắt của thế gian này là: *Vô thường*, *khổ* và *Vô ngã*. Mọi sự ở trần gian này đều *vô thường*, thành, hoại không ngừng, hoàn toàn không thể tin cậy, suy vong, dầu chúng ta cố gắng thế nào để giữ chúng lại. Về *khổ đau*, tôi phải trở lại đoạn nói về đệ nhất Diệu đế ở chương I. Một Đề tài căn bản của Phật giáo là không

https://tieulun.hopto.org

có gì không bị ràng buộc vào trong ấc pháp, dù là quá khứ hay hiện tại, thuộc về mình hay thuộc về người khác. Cuối cùng, tất cả đều *Vô ngã*, bởi vì chúng ta không thể thủ hữu nó một cách chắc chắn, chúng ta không kiểm soát nó được một cách hoàn toàn, và chúng ta không thủ hữu người có của, cũng không kiểm soát được người kiểm soát một cách dích thực. Người ta không xác nhận rằng sự phân tích kinh nghiệm thế tục này tự nó minh bạch. Trái lại, Phật giáo luôn luôn nhắc nhở rằng kinh nghiệm chỉ có thể chấp nhận sau một công trình tập luyện hăng hái, lâu dài trong sự quán tưởng có phương pháp. Khuynh hướng bình thường của chúng ta dẫn chúng ta tới chỗ chấp nhận sự thường tại tương đối của sự vật, hạnh phúc có trong cuộc đời và quyền năng, dù nhỏ bé, mà chúng ta chi phối những hoàn cảnh xung quanh và chính chúng ta. Duy những kẻ vô cùng nhậy cảm với đau đớn và khổ đau và có một khả năng khước từ đáng kể mới có khuynh hướng tự nhiên đồng ý với sự phân tích Phật giáo. Nhưng, để biện minh hoàn toàn cho quan điểm Phật giáo và nhìn thế giới như, chúng ta phải sẵn sàng qua những suy niệm đã chỉ định, và chỉ những suy niệm này, như người ta quả quyết, mới tấn trợ và ủ chín niềm xác tin rằng thế giới này hoàn toàn, tuyệt đối vô giá trị. Theo luận cứ này, chúng ta phải thừa nhận thiền định và những kết quả của nó.

Như vậy một mặt chúng ta có Thực Tại Cứu Cánh, ở một giai đoạn nào đó của Chính Đạo, xuất hiện như cực lạc thanh bình, thường tại, không bị xáo trộn, trì ngự. Mặt khác, chúng ta có những pháp hữu vi, tất cả đưa đến «*vô thường, nối kết với khổ đau, và không thuộc về chúng ta*». Trong khi nhắc lại sự so sánh giữa hai bên, cuối cùng chúng ta trở nên hoàn toàn chán nản tất cả những gì có thể có ba

TỔNG TẬP DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

đặc tính này. Không có gì có thể cho tự Ngã chúng ta niềm an ổn nó tìm kiếm. Không có gì có thể làm tiêu tan nỗi kinh hoàng của chúng ta. Lòng ghớm ghét dành cho tất cả những pháp hữu vi sẽ mở cập mắt chúng ta lớn hơn để nhìn chân tính của Vô vi pháp. Tự Ngã bị tiêu diệt và còn lại Tuyệt Đối. Tất cả những ý tưởng về Tuyệt Đối làm nền cho thiền định được xác nhận như cái sườn nhà mà người ta sẽ bỏ đi một khi nhà đã hoàn tất.

## SỰ SUY TÀN

Phật giáo thường nhấn mạnh đến tính cách vô thường của tất cả mọi sự trong thế gian không thể hy vọng tôn giáo của họ là một ngoại lệ của cái luật chung này. Như tất cả mọi sự việc khác, chính Pháp cũng phải suy đồi—ít ra tất cả những cơ sở mong manh mà nó đã có trong thế gian này. Nó chỉ đứng vững một thời gian rất ngắn trong tất cả sinh lực và sự tinh khiết của nó; rồi tiếp theo một thời kỳ suy tàn dài, và cuối cùng hoàn toàn biến mất cho đến khi có một cuộc phát lộ mới. Về vấn đề liên can tới thời hạn chính xác của chính Pháp, người ta tính toán khác nhau. Trước hết, người ta nói đến một thời kỳ dài 500 năm; về sau, thời kỳ đó khó dài tới 1.000, 1.500 hay 2.500 năm. Những Kinh điển được thành lập giữa 200 năm trước công nguyên và 400 năm sau công nguyên có những đoạn mô tả về những giai đoạn của sự suy tàn chính Pháp dưới hình thức *tiên tri*. Theo một văn kiện bằng tiếng Pàli, chư tăng chỉ có thể đạt đến Chính Đạo và trở thành A La Hán trong thời kỳ thứ nhất. Sau đó trái chín của đời sống linh thánh không còn ai với tới nữa. Đạo hạnh tồn tại ở thời kỳ thứ hai, sự hiểu biết uyên bác về Thánh điển ở thời kỳ thứ ba, nhưng trong thời kỳ thứ tư chỉ có những biểu tượng bề ngoài, như y đồng phục của tăng lữ còn lại; sang đến

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

đặc tính này. Không có gì có thể cho tự Ngã chúng ta niềm an ổn nó tìm kiếm. Không có gì có thể làm tiêu tan nỗi kinh hoàng của chúng ta. Lòng ghớm ghét dành cho tất cả những pháp hữu vi sẽ mở cập mắt chúng ta lớn hơn để nhìn chân tính của Vô vi pháp. Tự Ngã bị tiêu diệt và còn lại Tuyệt Đối. Tất cả những ý tưởng về Tuyệt Đối làm nền cho thiền định được xác nhận như cái sườn nhà mà người ta sẽ bỏ đi một khi nhà đã hoàn tất.

## SỰ SUY TÀN

Phật giáo thường nhấn mạnh đến tính cách vô thường của tất cả mọi sự trong thế gian không thể hy vọng tôn giáo của họ là một ngoại lệ của cái luật chung này. Như tất cả mọi sự việc khác, chính Pháp cũng phải suy đồi—ít ra tất cả những cơ sở mong manh mà nó đã có trong thế gian này. Nó chỉ đứng vững một thời gian rất ngắn trong tất cả sinh lực và sự tinh khiết của nó; rồi tiếp theo một thời kỳ suy tàn dài, và cuối cùng hoàn toàn biến mất cho đến khi có một cuộc phát lộ mới. Về vấn đề liên can tới thời hạn chính xác của chính Pháp, người ta tính toán khác nhau. Trước hết, người ta nói đến một thời kỳ dài 500 năm; về sau, thời kỳ đó khó dài tới 1.000, 1.500 hay 2.500 năm. Những Kinh điển được thành lập giữa 200 năm trước công nguyên và 400 năm sau công nguyên có những đoạn mô tả về những giai đoạn của sự suy tàn chính Pháp dưới hình thức *tiên tri*. Theo một văn kiện bằng tiếng Pàli, chư tăng chỉ có thể đạt đến Chính Đạo và trở thành A La Hán trong thời kỳ thứ nhất. Sau đó trái chín của đời sống linh thánh không còn ai với tới nữa. Đạo hạnh tồn tại ở thời kỳ thứ hai, sự hiểu biết uyên bác về Thánh điển ở thời kỳ thứ ba, nhưng trong thời kỳ thứ tư chỉ có những biểu tượng bề ngoài, như y đồng phục của tăng lữ còn lại; sang đến

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

19. Sri Weligama ở Tích Lan quả quyết với Sir Edwin Arnold rằng người ta đã bị xa đọa khỏi trí tuệ xưa, và ngày nay không ai còn có thể tiến xa như các bậc Hiền nhân trong quá khứ.

Những điều kiện lịch sử bất lợi chỉ chịu trách nhiệm một phần nhỏ về cái cảm thức tuyệt vọng thổi qua Giáo đoàn lúc công nguyên sắp khởi đầu. Những sự khó khăn sâu xa hơn thế. Ngay những phương pháp mà Cổ Phái Trí Tuệ bênh vực, bắt đầu mất nhiều hiệu lực vào khoảng 300 năm sau ngày Phật Niết Bàn. Vào thời kỳ Giáo hội mới bắt đầu chúng ta nghe nói nhiều người trở thành A La Hán, một vài người với một sự dễ dàng lạ lùng. Trong những văn kiện sau này, những trường hợp được ghi nhận mỗi ngày một ít đi. Cuối cùng, như *tiên tri* đã trình bày trên, lòng xác tín rằng thời của các A La Hán đã qua rồi lan rộng. Gạo đã được lấy ra khỏi trấu. Học giả đã trục xuất thánh nhân, và da văn đã thay chỗ cho thể hiện. Một trong những kinh điển của Nhất Thiết Hữu Bộ thuật lại câu chuyện buồn và kinh khủng về vụ sát hại vị A La Hán cuối cùng bởi tay của một trong những học giả này. Câu chuyện cho thấy rõ tính chất của thời đại đó. Trước sự thất bại này giáo hội phản ứng bằng hai cách. Một tông phái không thừa nhận lối giải thích mà Śāriputra đã dành cho giáo lý nguyên thủy và xây dựng một giáo lý mới. Một tông phái trung thành với quan điểm cũ, trong khi đi đến một vài sự hòa giải thứ yếu. Vì sự suy đồi của nghị lực mà họ giải thích như sự suy đồi của đức tin, những phần tử của phái bảo thủ bắt đầu thay đổi từ truyền thống tụng đọc sang truyền thống văn tự. Ở Tích Lan Kinh tạng Pàli lần đầu tiên được ghi bằng văn tự vào thế kỷ thứ nhất trước công nguyên. Một thay đổi khác cốt

https://tieulun.hopto.org

hạ thấp mức độ đạt mục đích. Trong những thế kỷ đầu tiên nhiều tăng sĩ ước nguyện trực tiếp Niết Bàn chỉ có những cư sĩ và những tăng sĩ ít tham vọng mới bằng lòng với hy vọng đầu thai vào một kiếp khá hơn. Nhưng từ khoảng 200 trước T.L. trở đi gần như tất cả mọi người đều cảm thấy rằng những điều kiện quá bất lợi để có thể đạt tới giác ngộ trong cuộc đời này. Vì thế không có gì đáng ngạc nhiên khi thấy vào thời ấy một truyền thống về Đức Phật tương lai, Phật Di Lặc (Maitreya), được đưa lên bình diện thứ nhất. Maitreya (từ chữ *maitri*) tượng trưng cho từ tâm. Thánh truyện này một cách nào đó hứng khởi từ mạt thế luận (1) Ba tư nhưng nó đáp ứng cho những nhu cầu của hoàn cảnh mới. Quả thực, Thượng Tọa Bộ tiếp nhận nó một cách không nồng nhiệt lắm, và Metteya không bao giờ chiếm một địa vị quan trọng nơi họ. Nhưng đối với Nhất Thiết Hữu Bộ và những tông phái của Đại Thừa, nó giữ một vai trò quan trọng càng ngày càng gia tăng. Theo vũ trụ luận Phật giáo, trái đất trải qua những chu kỳ; trong một vài chu kỳ này, trái đất tốt đẹp hơn, trong những chu kỳ khác nó sa đọa. Tuổi trung bình con người là dấu hiệu chỉ tính chất thời đại hẳn sống. Nó có thể thay đổi từ 10 tuổi đến hàng trăm triệu năm : Vào thời Thích Ca mức độ trung bình của đời sống là 100 năm. Sau ngài thế gian hư hỏng, cuộc sống con người rút ngắn đi. Đáy sâu của tội lỗi và bất hạnh sẽ hiện ra khi tuổi trung bình của con người hạ xuống còn 10 tuổi. Diệu Pháp của Thích Ca lúc đó sẽ hoàn toàn bị bỏ quên. Nhưng sau đó một cuộc dột khởi mới lại bắt đầu. Khi nào đời sống con người lên tới 80.000 năm, Di Lặc Phật lúc này đang ở cung trời của *Tự Tại Thiên* (Đâu Suất)

---

(1) eschatology

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

(*Tushita*), sẽ ra trên trái đất, lúc đó ở trong trạng thái mầu mỡ lạ thường. Nó sẽ lớn hơn bây giờ. Một lớp cát vàng bao phủ nó. Cây cối dầy hoa thơm, hồ nước tinh khiết và châu báu ở khắp nơi. Tất cả mọi người đều đức độ và nhân ái, thịnh vượng và sung sướng. Dân cư sẽ rất đông đúc và đồng áng mỗi năm gặt 7 mùa. Những người ngày nay thi hành công quả, tạc tượng, xây tháp, cúng dường, sẽ hồi sinh làm kiếp người thời Di Lặc và đạt Niết Bàn nhờ ảnh hưởng của giáo lý của ngài, đồng nhất với giáo lý đức Phật Thích Ca mu ni. Như thế sự giải thoát đã trở nên một nguồn hy vọng cho tương lai không phải riêng cho cư sĩ mà cho cả tăng sĩ nữa.

Trong thời kỳ đầu tiên của sự suy tàn, Cổ Phái Trí Tuệ còn chứng tỏ có một đời sống tâm linh mãnh liệt. Giữa khoảng 100 trước T.L. và 400 sau T.L. chư tăng biên tập giáo lý thành kinh điển, và trước tác nhiều bài chú giải và bình luận về *Abhidharma*. Sau thời gian đó, họ bằng lòng bảo vệ những gia sản quá khứ. Trong suốt 1500 năm sau, Cổ Phái Trí Tuệ chết dần mòn, như một cái cây cổ thụ hùng vĩ, mất từng cành một cho đến khi chỉ còn trơ lại cái thân không. Giữa khoảng năm 1000 và 1.200 Phật giáo biến mất ở Ấn Độ, vì những hiệu quả hỗn hợp giữa những yếu kém của nó, cộng với sự hồi sinh của Ấn Độ giáo và sự ngược đãi của Hồi Giáo. Nhất Thiết Hữu Bộ đã chiếm được những tiền đồn ở Trung Á và ở Sumatra, nhưng những tiền đồn này bị chiếm mất vào khoảng năm 800 khi Kim cương thừa (Vajrayàna) Mật Tông thay thế Tiểu Thừa ở Sumatra, và vào khoảng năm 900 khi Hồi Giáo chinh phục Trung Á. Mặt khác Thượng Tọa Bộ tiếp tục hiện hữu ở Tích Lan, Miến Điện và Xiêm La. Phật giáo được Ásoka (A dục vương) du nhập vào Tích Lan vào khoảng năm 250 trước

https://tieulun.hopto.org

T.L. Vào thời Trung Cổ Đại Thừa có nhiều tín đồ ở đây. Ngày nay Thượng tọa bộ đã loại trừ tất cả những tông phái khác. Phật giáo được đưa vào Diến Điện vào thế kỷ thứ V, dưới hình thức Đại Thừa. Nhưng từ năm 1050, chính Thượng Tọa Bộ chế ngự đời sống tinh thần và xã hội của xứ này. Tương tự ở Xiêm La, Tiểu Thừa và Đại Thừa trước hết cộng hữu, nhưng sau năm 1.150 Thượng Tọa Bộ trở nên càng ngày càng có ưu thế hơn, với tiếng Pàli là thánh ngữ.

*CHƠN PHÁP dịch*

Trích từ tác phẩm «TINH HOA và sự PHÁT TRIỂN của PHẬT GIÁO» của *ED. CONZE.*

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

# BỐN THÁNH ĐẾ: KHỞI ĐIỂM VÀ KHUÔN KHỔ LUẬN LÝ CỦA PHẬT GIÁO*

**Ye dhammā hetuppabhavā**
**Tesaṃ hetuṃ tathāgato āhā**
**Tesañ ca yo nirodha**
**Evaṃ vādi mahāsamaṇo**

**(Mahà Vagga, 23/24.)**

***Tất cả các pháp khởi lên từ những duyên***
***Như Lai tuyên bố duyên đó.***
***Và sự chấm dứt cũng vậy.***
***Đó là giáo thuyết của Đại Sa Môn***

## I. CHÂN LÝ HIỂN NHIÊN VỀ SỰ KHỔ

### 1. *Tính phổ quát về công lý của Phật*

**Phạm vi của Phật kinh rất đỗ sộ mà cả một đời người**

---

* Trích phần thứ ba trong bản dịch Việt văn của Ong Phạm Văn Thường về *Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*: Thái độ Tâm lý học trong Triết học Phật giáo Nam phương. (Rider, London, 1961)

https://tieulun.hopto.org

*còn quá ngắn ngủi để học hỏi trọn vẹn. Ngay cả Thánh điển của một tông phái thôi cũng đủ khiến cho một học giả bận rộn với suốt cả cuộc đời. Điều này nghe như làm nản chí, vì làm thế nào một người bình thường lại có thể hy vọng hiểu biết Phật giáo là gì và làm thế nào ông ta có thể đi theo một giáo thuyết cần một thời gian để học hỏi lâu dài như vậy!*

*May mắn thay, Phật không những là một bực Đại giác mà còn là một Đại sư nữa. Ngài đã có thể diễn dịch những thị kiến của mình thành ngôn ngữ và ngôn ngữ thành đời sống, tức là thành thế lực sinh động của những tư tưởng sáng tạo. Một tư tưởng là sáng tạo chỉ khi nó tạo ra những cái khác để suy tưởng, nghĩa là khi nó chứa đựng một năng suất trực tiếp vốn là một kích thích chuyển động trong một chiều hướng chỉ định. Trong đường hướng này, thành quả được hoàn tất bằng nỗ lực của chính chúng ta và trở thành đặc hữu tâm linh của chúng ta, một phần đời sống của chính chúng ta. Nếu chúng ta thâu nhận thành quả như thế mà không một nỗ lực—mà không tự mình đi trên con đường dẫn đến thành quả này—nó sẽ không có giá trị sinh động, ngay dù nó chân thực. Tuy nhiên, một chân lý chết cũng tệ hại như một lời nói dối, vì nó tạo ra sự trì trệ, hình thức rất là bất trị của sự ngu dốt.*

*Một sắc thái đặc biệt về phương pháp thuyết giáo của Phật là nghi chưa từng diễn đạt một tư tưởng mà không chỉ bày con đường đến đó; và nghi có đọng những giáo thuyết căn bản của mình thành một hệ thống giản lược mà mọi người suy tưởng đều có thể đi theo và tự giải thoát bằng nỗ lực của chính mình. Năng suất trực tiếp nằm ở cơ cấu luận lý của tư tưởng và luận thuật có hệ thống về những sự kiện và những kinh nghiệm, vốn khả dĩ chấp nhận trong mọi giai đoạn của cuộc*

https://tieulun.hopto.org

sống hay sự phát triển nhưng đòi hỏi ta vượt lên chúng.

Thực vậy, khó mà tìm thấy một tôn giáo hay triết học nào có thể tự phụ về những định thức dễ chấp nhận như thế, những định thức không đòi hỏi tập luyện theo khoa học, hay tin vào những tiền đề kỳ quái, hay những sự hy sinh trí năng khác.

Phật là một nhà «tự do tư tưởng» chân thật vì ngài không những dành cho mọi người quyền tư tưởng độc lập, mà còn là vì ngài giữ tâm mình tự tại ngoài những lý thuyết, nên từ chối thiết lập giáo lý mình trên những tin tưởng hay những giáo điều. Với tư cách một tư tưởng gia đích thực, ngài cố tìm một công lý, một định thức hiển nhiên về chân lý, định thức có thể được chấp nhận một cách phổ quát. Descartes, triết gia nổi tiếng người Pháp, bắt đầu triết lý của mình với công thức : «Cogito ergo sum», «tôi tư duy, vậy tôi có.» Phật bước xa hơn nữa, khởi hành với một nguyên lý được thiết lập một cách phổ quát hơn, đặt trên một kinh nghiệm chung của tất cả mọi hữu tình : Sự kiện hiển nhiên về khổ («Sabbe saṅkhārā dukkhā»).

Khổ trong phật giáo không phải là một biểu lộ bi quan hay chán đời của một nền văn minh già cỗi : nó là luận đề căn bản của một tư tưởng mẫn thế, vì không có một kinh nghiệm nào phổ quát hơn thế được. Không phải tất cả loài hữu tình đều là những sinh thể tư duy, và không phải tất cả những sinh thể tư duy đều đi đến giai đoạn mà ở đó khả năng này nhận biết bản chất và tầm quan trọng của chính nó, nhưng mọi loài hữu tình đều chịu đựng sự khổ, vì tất cả đều lệ thuộc tuổi già, sự suy yếu và sự chết.

Chính kinh nghiệm này hình thành mối dây liên hệ giữa mọi loài mà nếu không thì chúng chỉ có thể có một ít điểm

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

rằng : 'Giáo lý của Harivarman (Satyasiddhi, Thành thực tôn) được xem là sự phát triển tuyệt đích của quan niệm triết lý Tiểu Thừa, và như vậy có nghĩa là đứng địa vị chuyển tiếp giữa Tiểu Thừa và Đại Thừa». Nhưng thật khó mà xem học phái Thành thực tôn là giai đoạn chuyển tiếp của đạo Phật vì học phái này ra đời chậm cho đến thế kỷ thứ 3 sau kỷ nguyên, khi Đại Thừa đã được phát triển. Học phái này được xem như là một sự cố gắng của Harivarman để dung hòa Tiểu Thừa và Đại Thừa. Danh từ thứ ba Biệt giáo hay Chung giáo dĩ nhiên nói đến hình thức đầu tiên của Đại Thừa như được tìm thấy trong tập Prajñāpāramitā và trong văn học hiện đại.

*Chánh sách hòa giải của tập* Puṇḍarika *(Pháp Hoa)*

Tiến sĩ Enryo Inouye và một số học giả khác, dựa trên truyền thuyết Nhật bản cho rằng Śakyamuni giảng hai loại giáo pháp, mật giáo và hiển giáo. Chắc chắn quan điểm này bắt nguồn từ những lời tuyên bố trong các tác phẩm Đại Thừa, cho rằng đức Phật giảng hai loại sự thật, Tục đế và Chơn Đế. Quan điểm này cũng dựa vào tập Puṇḍarika, tập này cố gắng cho rằng Tiểu Thừa chỉ là một phương tiện thiện xảo (Upāya-kauśalyā) do đức Phật Thích Ca chấp nhận để lôi kéo những người có trí óc tầm thường vào đạo Phật, rồi từ đó cuối cùng hướng đến Đại Thừa. Tập Puṇḍarika rất được các nhà Đại Thừa hoan nghênh và ảnh hưởng rất mạnh đến tư tưởng các nhà Đại Thừa. Những lời tuyên bố này có giá trị đứng về phương diện của chúng tôi, vì mục đích chính của chúng là sự hòa giải giữa Đại Thừa và Tiểu Thừa. Các nhà Tiểu Thừa như ngài Xá lợi phất được xem là thâu nhận nhiều công đức trong các đời sống quá khứ như các vị Bồ Tát nhưng nay các vị ấy không thể nhớ được. Chính vì để nhắc

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

thể diễn tả bằng những từ ngữ tích cực hay như là những yếu tố khách quan của tâm thức; người ta chỉ có thể tô bày những nguyên nhân, những triệu chứng tương đối của chúng, và sự liên đới của chúng. Mỗi cá thể có một tiêu chuẩn riêng về vui và buồn của chính nó tùy theo giai đoạn phát triển của nó. Những hoàn cảnh, có thể là hạnh phúc với một trạng thái này của tâm thức, có thể là đau khổ với trạng thái khác.

ii. *Ba giai đoạn của sự khổ.*

Ở giai đoạn thấp nhất, sự khổ chỉ là *thân xác* : đau đớn, thiếu thốn, và khó chịu. Ở giai đoạn kế cận cao hơn, nó chính là *tinh thần* : tương phản giữa ảo giác và thực tại, thất vọng về cuộc sống, không thể thỏa mãn những ham muốn của chúng ta. Giai đoạn thứ ba, sự khổ không còn là những phiền muộn tế toái của riêng bản thân ta và của cuộc sống tạm bợ của chúng ta, nó càng lúc càng trở nên phổ quát và tất yếu. Chúng ta dự phần vào sự khổ của những kẻ khác, và thay vì coi nhân cách của chúng ta như là giá trị cao nhất, chúng ta hiểu rằng do bám vào nó, nó trở thành một chướng ngại, một hệ phược, một biểu tượng của hữu hạn và bất toàn.

Ba giai đoạn khổ này không phải nhất thiết là tách bạch nhau trong một người hay cùng một cá thể dù ta có thể nói rằng một trong ba giai đoạn này thường thắng thế. Trong hình thức sơ đẳng nhất của tâm thức (loài vật, loài người chưa phát triển) sự khổ xuất hiện hầu như chỉ là đau đớn thuộc sinh lý và sự thiếu thốn thuộc thân thể, và thỉnh thoảng mới xuất hiện trong khía cạnh tinh thần của nó. Một người đang ở trên đường đi về giác ngộ sẽ bận tâm nhiều hơn với hình thức chính yếu của sự khổ (giai đoạn thứ ba), trong khi một người bình thường nhất thiết bị buồn phiền với sự khổ tinh thần (giai đoạn thứ hai), dù sự khổ thuộc thân xác có thể thường

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

không thể thành Bồ Tát hay đức Phật. Rồi ngài tự trách mình vô phúc được đức Phật xem là chỉ xứng đáng được hướng dẫn với một phương pháp thấp kém (hīnena yānena nīryātittaḥ). Vị Đạo sư được xem là an ủi Ngài và nói rằng đức Phật không có ý định dạy nhiều Thừa (yāna). Ngài chỉ dạy nhất Thừa mà thôi. Dầu cho thoạt tiên đức Phật có dạy Tiểu Thừa cho một số đệ tử nhưng cuối cùng Ngài sẽ hướng các vị này về Đại Thừa và khiến các vị này cuối cùng sẽ chứng Phật quả. Tập Puṇḍarika không làm thất vọng các vị Tiểu Thừa, vì có đưa ra hy vọng các vị này có thể thành Phật nếu thiệt hành những bổn phận của vị Bồ Tát. Vì các vị Tiểu Thừa đã chứng được thánh quả A la hán, các vị này sẽ không khó khăn gì thiệt hành hạnh Ba la mật, phát Bồ đề tâm, lễ bái và phụng thờ vô số Như Lai, xây dựng các ngọn tháp v.v.. và cuối cùng chứng được Phật quả. Tập này còn đi xa nữa, tiên đoán thời gian khi các vị Tỷ Kheo có danh tiếng trở thành Phật, với danh hiệu gì và ngự trị trên thế giới quốc độ nào. Tập này cũng tuyên bố rằng các vị Tỷ Kheo già và yếu ớt, không thể và do vậy không có đại nguyện (Spṛhā) để thành Phật hay để chứng những thần lực thuộc Phật quả. Chính những vị này cũng không bị bỏ rơi. Các vị này như người nghèo đã xa lìa phụ thân lâu ngày và không biết rằng cha mình giàu có. Người nghèo này không thể tin là được thừa tự tài sản này. Cũng vậy các vị Śrāvakas (Thanh văn), dầu cho không có ý muốn hay không đủ sức để chứng sự huy hoàng của Phật quả cũng có thể chứng quả vị ấy vì đó là quyền trưởng tử của mình. Cũng có nói đến một hạng Tỷ kheo sau này sẽ thành các vị Thanh văn, tự bằng lòng với Niết Bàn của mình và không có Bồ tát nguyện các vị này sẽ tái sanh, trong những quốc độ thế giới mà

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

kinh nghiệm không thích ý, chắt định ta làm bóng mất ý nghĩa đích thực của câu nói. «Sanh» (Jàti), trong ý nghĩa của Phật giáo, không chỉ là một thời gian đặc biệt trong mỗi cuộc sống, không phải chỉ là tiến trình sinh lý của sự sanh ra (sanjàti) hay khái niệm (okkanti) trong ý nghĩa của vật lý học, mà là, «khái niệm», «nhận thức» được liên tục gợi ra qua các giác quan, chúng kết thành giả tượng hay biểu thị của những tổ hợp hiện hữu (khandhànam pàtodhavo : xuất hiện uẩn), sự bắt chộp của những khu vực giác quan (àyatanànam paṭilàbho), sự vật chất hóa liên tục và sự kết nghiệp mới.

Cùng với nhận thức như thế, «chết» (maraṇam) không phải chỉ là một thời gian hạn định nào đó, mà là một yếu tố của sự sống. Chết là tan biến, là hoại diệt, là sự biến đổi liên tục của những yếu tố sinh lý, tinh thần và tâm lý, hay những tổ hợp của hiện hữu (khadhànam hedo : sự phá hoại của các uẩn), tức là : của những sắc uẩn (rùpakkhandha), của thọ uẩn (vedanàkkhandha), của tưởng uẩn (Saññàṇakkhadha), của hành uẩn (Saṇkhàrakkhandha), và của thức uẩn (Viññàṇakkhandha).

Buddhaghosa (Phật minh), trong Visuddhimagga (Thanh tịnh đạo luận), nói : Nó, vì vậy không có ý tưởng rõ ràng về sự chết và không thấu suốt vấn đề, theo đó sự chết đó bất cứ ở đâu đến là do sự tan biến của các uẩn (khandha) nên nó đi đến những kết luận đa thù, như: «Một thực thể sinh động chết đi và luân hồi thành một thân thể khác ».

Nó không có ý tưởng rõ ràng nào về sự tái sanh và không thấu suốt vấn đề, theo đó sự xuất hiện của các uẩn bất cứ ở đâu đều là sự tái sanh, nó đi đến những kết luận đa thù, như: «Một thực thể sinh động được sanh ra và đạt được một thực thể mới» (H.C. Warren. *Buddhism in Translations*, tr.241).

https://tieulun.hopto.org

Sự sanh, sự suy yếu và sự chết, nguyên lai vốn được cảm thức như là những triệu chứng của khổ đau thân xác, cũng trở nên những đối tượng của đau khổ tinh thần và sau hết là những biểu hiệu của những định luật chính yếu về sự sống cá thể mà chúng ta tự trói mình vào đó. Điều này được chỉ rõ trong phần thứ ba của trích dẫn trên đây, ở đó chính năm uẩn được coi như là những đối tượng của sự khổ và được mô tả như là những tổ hợp của sự «bám víu» (Upādanakkhandha: thủ uẩn).

Nhận thức như vậy là vượt ngoài thái độ trí năng hay duy tinh thần đối với sự quan sát bên ngoài của sự sống: nó sinh ra từ bên trong, sự quán tưởng sâu xa về tiến hành vũ trụ của các hiện cố. Kinh văn mô tả đệ tử Phật, người đi theo Thánh Đạo và đã trải qua bốn giai đoạn «nội hóa» (Internalization) (Jhāna : Thiền), làm thế nào để hướng tâm mình đến sự truy ức về những tiền thân; đầu tiên là một đời sống, rồi hai, ba, mười, một trăm, một nghìn, trăm nghìn; rồi đến những thời kỳ thế giới thành, rồi đến những thời kỳ thế giới không; rồi đến những thời kỳ thế giới thành, rồi đến những thời kỳ thế giới không... Như thế ông ta nhớ lại nhiều tiền thân của mình, với những tướng mạo, với những thân thích... Và với tâm được chuyển nội, thanh tịnh, nhu nhuyến, thoát khỏi sế trược, để điều phục, cần mẫn, vững chắc, ông hướng nó đến nhận thức về sự biến mất và hiện ra của chúng sinh. Với Thiên nhãn, thanh tịnh và xuất thế, ông thấy chúng sinh biến mất và hiện ra bằng cách nào, thấp hèn hay cao quí, đẹp hay xấu, giàu hay nghèo; ông nhận biết chúng sanh trở lại đó bằng cách nào theo hành vi của chúng. (Majjhima-Nikāya, VI, 10)

Sau đó vị đệ tử, bằng cách ấy khi tiến bước thêm, đã vé

nên toàn bộ những hiện khởi của thế giới trong vòng tròn quán tưởng và thể nghiệm của ông, ông đi đến chỗ trực nhận Khổ trí (sự hiểu biết về khổ) và những thể tài căn bản về chân lý đối trị. Tất cả diễn ra từ đó như sau :

«Đây là sự khổ» : Ông nhận thức điều này đúng với chân lý.

«Đây là sự sanh khởi của khổ» : ông nhận thức điều này đúng với chân lý.

«Đây là sự diệt khổ» : ông nhận thức điều này đúng với chân lý.

«Đây là con đường dẫn đến sự diệt khổ»: ông nhận thức điều này đúng với chân lý. (Majjh. N.VI, 10)

Mô tả này cho thấy bối cảnh phổ quát của khái niệm về khổ theo Phật giáo, vốn dĩ không phải là một sự trái ý u uất đối với thế giới cũng không phải một xúc cảm chán đời. Sự khổ mà nói đúng theo Phật giáo là—tôi có thể quả quyết—là sự khổ trên bình diện vũ trụ, sự khổ ẩn tàng trong định luật vũ trụ buộc ràng ta với những hành vi của ta, tốt cũng như xấu, và không ngớt quay tròn chúng ta trong một vòng tròn liên miên từ hình thái này rang ảnh thái khác. Vắn tắt, đó là *sự khổ triển phược*. Thể nghiệm về sự khổ này trong bình thái chính yếu của nó chỉ có thể phát sanh trong một trạng thái cao hơn của tâm thức. Nhưng, trạng thái này là kết quả của Thánh đạo; và điều này lại là hậu quả của một kinh nghiệm *nguyên sơ* về cuộc sống, như chúng ta được biết trong những thị kiến của Bồ tát về sự già yếu, bịnh tật, và chết. Sự bất toàn của thân thể mà con người trực tiếp kinh nghiệm cho nó thoáng thấy sự tạm bợ của cuộc sống, tạo nên sức mạnh xô đẩy nó đến chỗ tự phản tỉnh và đi tìm những giá trị cao hơn. Nhưng, ngay khi được dự tính như vậy, tức thì bắt đầu sự

https://tieulun.hopto.org

tự đánh giá lại (đánh giá theo những tiêu chuẩn chủ quan), và từ đó bắt đầu nhận thức về sự bất toàn bên trong, và trong ý nghĩa đúng nhất : nhận thức về sự bất toàn của chính mình. Sự khổ không còn được cảm thức như là từ ngoài đến, từ một thế giới ghê tởm, mà từ bên trong đến. Nó không còn là một điều gì xa lạ hay tùy thuộc, mà là một phần của chính sinh thể tự tạo của ta.

## 2 NGUYÊN NHÂN CỦA SỰ KHỔ

### iii *Hai xu hướng căn bản của sự sống và định thức Duyên khởi*

Ngay khi sự khổ được nhận ra như là một phần sinh thể tự tạo của chúng ta và không phải như là một tính chất của thế giới ngoại tại hay những hiệu quả của một quyền lực chuyên chế ở bên ngoài chúng ta (Thượng đế), thì chúng ta hiểu rằng sự chế thắng khổ đau là ở trong đôi tay ta, chỉ cần chúng ta xóa bỏ những nguyên nhân của nó. Phân tích những triệu chứng của khổ cho thấy rằng trong mỗi triệu chứng sự ham muốn của chúng ta trái ngược với những định luật của hiện hữu.và vì chúng ta không thể thay đổi được những định luật này nên điều duy nhất còn lại là thay đổi những ham muốn của chúng ta

Sự sống có hai xu hướng căn bản: một là qui tụ (tập trung), và một nửa là khoáng trương. Xu hướng thứ nhất hoạt động trên đường hướng qui tâm và xu hướng thứ hai trên đường hướng ly tâm. Một đằng có nghĩa thống nhất, một đằng là chi biệt hay tăng trưởng. Nếu sự tăng trưởng thắng thế hơn thống nhất nó đưa đến sự rối loạn, phân tán, hỗn mang, hủy hoại. Trong đời sống hữu cơ sự phì đại dẫn đến hủy diệt cuối cùng của cơ thể(«ung thư»).Trong đời sống tinh thần sự tăng trưởng mà không có thống nhất (tập trung) thì dẫn đến chứng

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

điên cuồng, sự tiêu tán tinh thần. Nếu sự tập trung thắng thế hơn sự tăng trưởng nó đưa đến chỗ hao mòn và cuối cùng là sự tê liệt hoàn toàn của sự sống, dù vật lý hay tâm lý.

Khả năng tăng trưởng phụ thuộc sự tiêu hóa có thể là thân thể như trong trường hợp đồ ăn, thở, vân vân, hay tinh thần như trong trường hợp tri giác giác quan, ý tưởng, vân vân. Khả năng tập trung phụ thuộc sự phân biệt những sự thể giống nhau hay có thể làm cho một cơ quan cá thể hay trung tâm hoạt động và những cái không thể tiêu hóa được trở nên giống nhau. Tập trung là tổ chức, chi hướng cái sức mạnh nó ngăn cản sự tiêu tán của cơ cấu cá thể bằng một tràn ngập hỗn độn của những yếu tố khó tiêu hóa. Đó là xu hướng tạo một trung tâm chung của những tương quan. Về tâm lý học, đó là « ahaṃkāra », « principum in dividuationis », nghĩa là nói « Tôi » và cho phép một cá thể ý thức về chính nó.

Khi mà « principum individuationis » (nguyên lý cá thể hóa ) còn quân bình với nguyên tắc này rộng hơn nhiệm vụ của chính nó và phát triển một cái « Tôi » — ý thức quá lớn, cái ý thức tạo một thực thể bất biến, một « Bản ngã » tuyệt đối hay một tự ngã thường hằng trong tương phản với thế giới còn lại, thì sự quân bình bản hữu bị hủy diệt và thực tại xuất hiện trong một hình thể méo mó.

Sự lạc điệu tinh thần này được gọi là avijjà, VÔ MINH, hay ảo giác « Bản ngã ». Dưới ảnh hưởng của nó mọi vật sẽ được đánh giá từ tiêu chuẩn duy ngã là tham ái (taṅha). Tùy theo ý niệm dự tưởng về một ngã thể thường hằng mà khởi lên sự thèm khát một thế giới lâu bền, và một thèm khát như vậy không được tìm thấy thì kết quả là sự chán nản, khổ đau, thất vọng. Các saṅkhàra, HÀNH, hay những xu hướng tinh

https://tieulun.hopto.org

thần, vốn tùy thuộc ở ảo giác về bản ngã (ngã ái) phát sinh ra THỨC, viññāṇa, và một cơ quan tâm sinh lý (nāmarūpa : danh sắc) sử dụng những giác quan của nó (Saḷāyatana: lục nhập) như là khí cụ của tham ÁI (taṇha). Đến khi sự tham ái này được thỏa mãn nó đưa đến chỗ bám víu (upādāna : thủ) những đối tượng thỏa mãn. Nếu nó không được thỏa mãn thì kết quả là sự thèm khát dữ dội (lobha : tham) đối với những đối tượng như thế, và là sự ghét bỏ (paṭigha : hận : dosa : sân) đối với những cản trở trên đường hướng về chỗ sung mãn của nó : như thế lobha (tham) và dosa (sân) chỉ là hai khía cạnh của một thế lực mà thôi nghĩa là taṇhà (ái); và chấp thủ — dù tham hay sân — đã không ngớt trói buộc chúng ta vào vòng tròn hiện hữu. Chính do sự bám víu của chúng ta đối với những hình thái của sự sống này mà chúng ta đã tạo ra chúng không biết bao nhiêu lần. Đó là định luật Karma (nghiệp), tức là định luật của hành động. Chính ý chí của chúng ta, ham muốn nồng bỏng của chúng ta, nó sáng tạo một thế giới mà chúng ta sống ở đó, và sáng tạo cơ quan phù hợp với nó. Như thế taṇhà (ái), trong hình thái ngầm của upādàna (thủ), ước định một tiến trình liên tục của sinh thành (bhava ; HỮU) hướng về những hình thái hiện hữu được ham muốn, và thích ứng trạng thái phát triển của cá thể và những định luật nội tại của nó mà sự biến đổi không ngừng của các yếu tố thân và tâm diễn ra phù hợp theo những định luật này. Sự biến đổi ấy hoặc xuất hiện như là SANH và trưởng hay như là chết và hoại, Lão Tử, dù cả hai khía cạnh này liên hệ nhau một cách bất khả phân giống như hai cạnh của cùng một góc. Cũng như cùng một cánh cửa có thể gọi là lối vào hay lối ra tùy theo vị trí của người nhìn, cũng vậy, cùng một tiến trình mà chúng ta có thể gọi là

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

sự sanh hay sự chết tùy theo tri giác hữu hạn, thiên kiến của chúng ta. Vì không thấy lẽ đơn nhất của hai khía cạnh này nên chúng ta không nhận thức được rằng chúng ta không thể ham muốn cái này mà không chiêu vời thêm cái khác. Bám vào sự sống có nghĩa là bám vào sự chết. Tinh thể dịch thực của sự sống là biến đổi, trong khi, tinh thể của sự bám víu là giữ lại, củng cố, ngăn cản sự biến đổi. Đó là lý do vì sao sự biến đổi hiện ra với chúng ta như là khổ đau (Sokaparideva-dukkhadomanassûpâyâsa).

Nếu chúng ta không nhìn những đối tượng hay những trạng thái của hiện hữu từ cứ điểm ngã sở hay ngã ái, chúng ta sẽ không cảm thấy là bị bấn loạn gì cả vì sự biến đổi của chúng hay ngay dù chúng biến mất; trái lại, chúng ta ưa thích sự biến đổi trong nhiều trường hợp, hoặc là vì những đối tượng hay những tình trạng không thích ý bị xóa bỏ, hoặc là vì nó cung cấp cho chúng ta những kinh nghiệm mới hay vén lên cho chúng ta một trực kiến sâu xa về bản chất của các pháp và những khả năng giải thoát lớn hơn. Nếu thế giới này là một thế giới tuyệt đối, vững chãi, và nếu cuộc sống này của chúng ta có thể mãi mãi như vậy, thì ta sẽ không có khả năng giải thoát nào cả. Vì vậy, không phải «thế giới» này hay sự tạm bợ của nó là nguyên nhân của sự khổ mà là thái độ của ta đối với nó, sự bám víu nó của ta, sự khao khát của chúng ta, sự ngu dốt của chúng ta.

Avijjâ không phải coi là «nguyên nhân tối sơ», một nguyên nhân siêu hình của hiện hữu hay một nguyên lý sáng thế nhưng là một điều kiện tùy theo đó mà cuộc sống hiện tại của chúng ta phát triển, một điều kiện chịu trách nhiệm về trạng thái tâm thức hiện tại của chúng ta. Vì vậy, không thể gọi paticcasamuppâda (duyên khởi) là một «thần nhân»

https://tieulun.hopto.org

(causal nexus) (như nhiều học giả gọi thế), mà đúng hơn là một «thân duyên» (conditional nexus), một định thức hỗ tương sinh khởi. Nó nhằm diễn đạt một sự khởi lên theo điều kiện, một liên hệ hỗ tương phụ thuộc vốn có thể biểu lộ vừa đồng đẳng vừa đồng thời như là một sự tiếp nối trong thời gian, vì mỗi giai đoạn chứa đựng toàn thể tiến trình, nhân nào quả nấy. Vô minh không phải là «nhân» của thức (viññāṇa) và hành (Saṇkhārā). Thọ (Vedana) không phải là «nhân» của ái (taṇhā) và ái lại càng không phải là hậu quả tất yếu của thọ. Nhưng ở đâu có ái, ở đó cũng phải có thọ, và ở đâu có thọ ở đó cũng phải có ái. Tuy nhiên ở đâu có thức do ái sanh, ở đó cũng phải có vô minh. Định thức này diễn ra theo văn nghĩa như sau:

(1) *Vô minh* duyên (avijjāpaccaya) hành (Saṅkhārā)
(2) *Hành* duyên (Saṅkhārā paccaya) thức (kết sanh thức) (Viññāṇa),
(3) *Thức* duyên danh sắc (nāma-rūpa);
(4) *Danh sắc* duyên lục nhập (Saḷāyatana);
(5) *Lục nhập* duyên xúc (phassa);
(6) *Xúc* duyên thọ (Vedanā)
(7) *Thọ* duyên ái (taṇhā);
(8) *Ái* duyên thủ (upādāna);
(9) *Thủ* duyên hữu (bhava), tiến trình tiềm thức của sinh thành, hay sự hình thành những xu hướng về nghiệp;
(10) *Hữu* duyên sanh (Jāti);
(11) *Sanh* duyên
(12) *Lão* (suy hoại) và *tử* (jarā-maraṇa), ưu, bi, khổ, não và thất vọng (Sokaparideva-dukkha-domanassūpāyāsa).

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HUÊ QUANG
https://tieulun.hopto.org

ii. *Đặc tính linh động của duyên khởi*

Vì toàn bộ phải được xét đến như một vòng tròn, nên mọi khoen tròn đều có thể được kết hợp với nhau (thực như ta thấy trong luận Phát-thú, Paṭṭhāna), và người ta có thể lựa chọn bất cứ sự tiếp nối nào trong đó (cho nên chỉ có thay đổi về điểm chú trọng chứ không thay đổi bản thể).

Như vậy nói "viññāṇa paccaya saṅkhārā» (Thức duyên hàng) cũng đúng, mà nói «saṅkhāra paccaya viññāṇa» hay «taṇhā paccaya saṇkhārā», v.v... cũng đúng. Ở đây, trong đường hướng nầy, chúng ta không có một nguyên nhân tính thuần thời gian hay thuần luận lý, mà là một mối liên hệ sinh động, có tổ chức, một quan hệ, một tiếp cận và tiếp nối đồng thời của tất cả những khoen tròn, mà trong mỗi khoen tròn, ta có thể nói, là tổng cộng hàng ngang của tất cả những khoen khác và mang ở trong chính nó toàn thể quá khứ cũng như tất cả những khả tính thuộc vị lai của nó. Và chính do vậy mà toàn bộ của chuỗi dây nầy, đều có thể trừ khử được vào bất cứ lúc nào và từ bất cứ giai đoạn nào của nó, và không bị buộc vào những «nguyên nhân ở trong một quá khứ xa vời khó với đến», và cũng không quan hệ đến một tương lai ở ngoài những giới hạn của thị kiến mà ở đó đôi lúc có thể thấy suốt những hiệu quả vị lai của các nguyên nhân này. Nếu thế không có khả tính của sinh thành, vậy bằng cách nào mà những nguyên nhân có thể tích tụ từ vô thủy, và đồng thời ảnh hưởng một cách tất yếu tự nhiên đến vô chung? Ý tưởng cho rằng hậu quả của mọi hành vi, dù thuộc loại tinh thần hay thân xác, phải được chứng thực với từng mảnh vụn nhỏ nhất, và cho rằng xuyên qua mọi hành động tầm thường nhất, xuyên qua sự vận chuyển nhẹ nhàng nhất của quả tim, người ta càng bị cuốn vào màng lưới tối tăm của số mệnh, ý tưởng đó chắc chắn là quái tượng hãi hùng nhất mà quả tim của con người, hạ ý

đúng hơn, trí năng của con người, đã thường khêu lên; vì chỉ do khái niệm hóa và cụ thể hóa những liên hệ sống còn của số phận mới có thể tạo ra sự cần thiết mù quáng về một định luật máy móc, ở ngoài định luật sinh động của tự thể chúng ta. Những định luật máy móc có thể áp dụng cho những vật trơ lì hay những đơn thể khái niệm, nghĩa là, những quan niệm trừu tượng tinh thần chứ không thể áp dụng cho những cơ thể sống động, nghĩa là tăng trưởng, vốn là những đơn thể chỉ ở trong dòng tương tục (Santâna) và trong chiều luân chuyển (Kamma-bhava: nghiệpphữu). Điều này không có nghĩa rằng định luật nhân quả bị gạt ra ngoài những lãnh vực tâm lý học và sinh vật học, mà chỉ có nghĩa rằng định luật ấy được thu hẹp lại và được sửa đổi và chỉ có thể tác dụng dưới những điều kiện nào đó. Định luật duyên khởi (paṭiccasamuppàda), thực sự là Con Đường Giữa xa lánh những những cực đoan của lẽ tất yếu cứng nhắc—mà sự giải thoát tất là trái ngược với những cực đoan ấy— và xa lánh trường hợp vô trí vốn thường khiến cho sự phát triển và tiến bộ hướng về mục đích cao hơn không thể có.

Về phương diện này định thức duyên khởi được chứng tỏ như là điều phụ thuộc tất yếu của ý niệm vô ngã (anattà), nhấn mạnh đặc tính linh động của hiện hữu và nhận thức cá thể từ cứ điểm sự sống và sự tăng trưởng, tương phản với khái niệm lạc hậu về một thực thể tuyệt đối mà trên phương diện luận lý sẽ cần đến những định luật tuyệt đối (chết cứng) tương tự. Một triết gia Đức cận đại nói lên một ý niệm tương tự như sau: « Bằng cách tư duy về thiên nhiên với giả tỉ nó được tạo ra từ những tảng đá chết, bất động, học giả sẽ chỉ chịu cái thiệt hại của người bỏ mất quyền lực của mình không thể đạt đến bất cứ một quan niệm mới mẻ nào; nhưng nhìn Con Người

TỊNH TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

bằng cách này sẽ là phản bội mỗi cá thể, và trong mỗi trường hợp cá biệt nó trở nên bất công, bạo hành, tàn ác, đồi bại. Không lý tưởng nào, không tác phẩm nghệ thuật nào, không giá trị nào, không định chế nào, không thỏa hiệp nào có thể được coi như là một «sự vật» đơn độc, nghĩa là không có mối liên hệ nào để tái thiết và tái sinh tính chất hoạt bát của một thế giới khả xúc, nghĩa là một cuộc sống cá thể». (1)

Sự sống không biết đến những đơn thể tuyệt đối nào mà chỉ biết những trung tâm của tương quan, tiến trình liên tục của sự thống nhất, vì thực tại không thể bị đập vỡ thành những mảnh vụn; vì vậy, mỗi một giai đoạn này của nó tương quan với những giai đoạn khác, như thế là loại hẳn những cực đoan hoàn toàn đồng nhất hay phi đồng nhất.

«Tin rằng tác giả của tác nghiệp là một với thọ giả (trong đời sống kế cận), đó là một cực đoan. Tin rằng tác giả của tác nghiệp, và kẻ thọ lãnh thành quả của tác nhiệp, thọ giả, là hai nhân vật khác nhau: đó cũng là một cực đoan nữa. Đức Thế Tôn đã xa lánh hai cực đoan này và giảng dạy chân lý nằm ở khoảng giữa» (2), tức là định luật duyên khởi.

Trong sự liên tiếp của chúng, mười hai khoen của định thức trình bày hình thái hiển nhiên nhất về những duyên thuộc (paṭicca) của chúng quan hệ với hiện khởi (uppāda) của chúng. Từ cứ điểm thời gian, chúng có thể được chia thành ba thời kỳ—quá khứ, hiện tại, và vị lai—thường được nhận thức như là ba hiện hữu liên tiếp, dù chúng có thể được áp

---

(1) Dịch từ Weltanschauung dern Geiste des Kritizimus của Weidenbach, tr. 187

(2) Nidana—Samyutta, No.46; Anh dịch của Nyana-tiloka Thera

https://tieulun.hopto.org

dụng thật chính đáng cho sự tiếp nối của những thời hạn trong dòng liên lĩ của tâm thức, hay cho những thời kỳ sai biệt (quá khứ, hiện tại, và vị lai) trong một thời hạn và cùng một đời sống. Như thế, paṭiccasamuppāda có thể được thừa nhận trên ý niệm tổng quát ngay cả bởi những người không chia xẻ cái nhìn của Phật giáo về sự tái sanh trong những hiện hữu quá khứ và vị lai. Cái nhìn này, dĩ nhiên, không bao giờ có thể chứng minh hay biện bác một cách khoa học được như các sự kiện kinh nghiệm. Nhưng điều quan trọng là thấy được rằng cơ cấu của Phật pháp (Buddhadhamma)—ngay dù chúng ta chỉ nhận nó như là một hệ thống tư tưởng—cơ cấu của Phật pháp không phụ thuộc ở hệ thống ấy và không thể nắm được bằng thái độ cá biệt đối với vấn đề này. Tâm lý học Phật giáo hoàn toàn chú trọng đến tính chất đối đãi của những từ ngữ như «sự sanh» và «sự chết». Theo Abhidhamma, sự sanh và sự chết bất cứ lúc nào cũng xuất hiện đồng thời; và những nhà thần bí như Milarepa không phân biệt những cuộc đời này với những cuộc đời khác, nhìn tất cả như là một:

«Tôi đã quen tư duy về đời sống này và đời sống tương lai như là một. Tôi đã quên mất mối sợ hãi về sự sống và sự chết». (1)

«Người ta hẳn có thể bước xa hơn và nhìn chính cuộc đời của mình và những cuộc đời của những kẻ khác, gồm cả những người đã sống về trước cũng như cả những người sẽ sống về sau ta, *là một*. Trong thị kiến này nhà duy vật với lý thuyết của ông ta về thủy tổ và hậu duệ chung của chúng

---

(1) Tiblt's Great Yogi Milarepa, tr. 246, dịch bởi Kazi DaWasamdup, ấn hành do Dr. Evans-wentz

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HUÊ QUANG
https://tieulun.hopto.org

ta và nhà duy tâm với những quan điểm thế giới bao dung nhất sẽ gặp nhau.

Sự phân chia khác, theo quan điểm tiềm thế (hay hành động và phản ứng) chia paṭiccasamuppàda làm bốn phần. Avijjà và sankhàrà troog trường hợp này tức là khía cạnh tiềm thế của nghiệp lực (kammabhava) được tích tụ trong quá khứ (I) nó tạo ra tiến trình sinh khởi (uppatti-bhava): khía cạnh thành quả (vipāka : dị thục) của nghiệp trong đời sống hiện tại (nhóm II) gồm có thức, cơ quan tâm-sinh-lý với sáu quan năng, xúc và thọ. Những khoen tròn tiếp theo của đời nay—ái, thủ, và hữu—lại là nghiệp đang hoạt động, nghĩa là kamambhava(nhóm III) (tương ưng với khía cạnh tiềm thế trong quá khứ), thành quả của cái vốn là sự sanh ra trong đời sống vị lai với những hậu quả tất yếu là tuổi già, sự khổ và sự chết (nhóm IV)—tương ưng với phương diện thành quả của nghiệp (nghiệp dị thục) trong đời này. Sự song hành của nhóm thứ nhất với thứ ba và của nhóm thứ hai với thứ tư được phản ảnh một cách tương xứng trong mối tương quan mật thiết của những thành phần gần như đi đến chỗ đồng nhất: jàti, jarà-maraṇa chỉ là một lối diễn tả ngắn cho viññāṇa, nāmarūpa, saḷàyatana, phassa, vedana. chúng thiết lập năm nghiệp quả trong tương phản với nghiệp nhân (avijjà, saṅkhàrà, taṇhà, upàdàna, kammabhava): bhava (hữu), mà ở đây có nghĩa là «kamma-bhava», đồng nghĩa với Saṅkhàrà vì vậy Buddhaghoaa, trong Visuddha-Magga, nói rằng:

«Năm nhân ở đây thuộc quá khứ,
Năm quả ta thấy ở hiện tại,

https://tieulun.hopto.org

# ĐỊNH THỨC DUYÊN KHỞI

| | QUÁ KHỨ | HIỆN TẠI | VỊ LAI |
|---|---|---|---|
| **NGHIỆP TIỀM THẾ**<br>(Tiến trình hoạt động)<br>Kamma-bhava<br>(Nghiệp-hữu) | I<br>(1) Ảo giác (Bản ngã) *(vô minh)*<br>(2) những năng lực hữu hình của nghiệp *(hành)* | III<br>. . . . . (8) *ái*<br>(9) *thủ*<br>. . . . . (10) *hữu* | |
| **NGHIỆP DỊ THỤC**<br>(Phản ứng)<br>Uppatti-bhava<br>(Sanh-hữu) | | II<br>(3) (Kết-sanh)-thức . . . . . .<br>(4) Tổ hợp tâm sinh lý *(danh sắc)*<br>(5) Sáu quan năng (*lục nhập*)<br>(6) *Xúc* (ấn tượng giác quan)<br>(7) *Thọ* (những cảm giác) . . . | (11) *Sanh*<br>(12) Hoại (tuổi già)<br>Sự chết<br>Sự khổ |

https://tieulun.hopto.org

Năm nhân ta tạo ra bây giờ
Năm quả ta gặt hái ở đời sau». (1)

## 3. SỰ DIỆT KHỔ

### (i) *Chân lý hạnh phúc*

Trên đại thể, Chân lý về sự khổ được trình bày như là tinh yếu hay sắc thái đặc trưng nhất của Phật giáo. Nhưng những người thích nhấn mạnh điều nầy đều quên rằng đó chỉ là phần nửa chân lý. Đức Phật, như chúng ta đã thấy, chỉ đặt sự kiện khổ như là khởi điểm của giáo lý mình, và sau khi đã chỉ bày giá trị hiển nhiên và tính chất phổ quát của chủ đề cơ bản của mình về sự khổ, ngài tiến đến một phần đề: Chân lý của hạnh phúc.

Đức Phật hạn thuyết điều nầy, trên phương diện triết lý như là «Chân lý về sự diệt khổ» (dukkha-samudayo cariya saccaṃ: khổ - tập - diệt Thánh - đế), một diễn đạt có cái lợi là tránh việc đem một đại lượng mới vào một định thức giản lược (về Bốn Thánh đế) vốn nhắm đến sự kết hợp tất cả những phân số dưới một mẫu số.

Những kinh điển đã không ngớt nói lên rằng sự diệt khổ đó là hạnh phúc tối thượng và rằng mọi bước đi hướng về mục đích nầy đều có niềm vui không bao giờ giảm đi theo.

«Sung sướng thay, chúng ta sống không thù oán giữa những người thù oán»

«Sung sướng thay, chúng ta sống không tham dục giữa những người tham dục».

---

(1) Dịch bởi Nyānatiloka có đối chiếu Patosambhida» Nānakathā No.4.

https://tieulun.hopto.org

«Sung sướng thay, chúng ta sống không bị điều gì chướng ngại. Chúng ta thường sống với những diều an lạc như các vị Thần ở cõi trời Quang âm (Dhammpāda, 197-200). (1)

Con người càng thoát khỏi tham lam, hận thù và ngu muội thì hạnh phúc của nó sẽ càng lớn. Do đó Nibbāna (Niết bàn), mà Phật định nghĩa là sự giải thoát viên mãn khỏi những cùm xích này, được gọi là hạnh phúc tối thượng: Nibbāna paramaṃ sukhaṃ (Dhammapada, 203-4).

Sự kiện này được điển hình bằng một mẫu chuyện sau khi Phật giác ngộ, như được diễn tả trong Mahāvagga. Theo đó, Phật đã trải qua nhiều tuần trong trạng thái siêu thần của hạnh phúc. Từ ngữ "Siêu thần" (ecstasy) không hoàn toàn thích đáng, nếu chúng ta đặt nó trong một ý nghĩa tầm thường, như "thất thần" vì một kích thích, bởi vì trạng thái tâm trí của Phật rất là tĩnh lặng. Nhưng đó là một hạnh phúc mà nó siêu thăn với ý nghĩa là thoát khỏi những can dự của bản ngã, ở trên lãnh vực của tự ngã và những xét đoán theo thế tục. Theo quan điểm tâm lý học cho phàm nhân đó là một trạng thái thoát khỏi những cảm xúc, nhưng không phải là một sự thờ ơ thụ động, một trạng thái tiêu cực của tâm trí, mà là một quân hành tâm linh rất tích cực và mãnh liệt (tatramajjhattatā: xử trung tánh), sự chí phúc của hòa điệu viên mãn. Đó không phải là hạnh phúc do thỏa mãn riêng tư, mà đúng hơn là hạnh phúc do đặc tính phổ quát, không lệ thuộc những xét đoán cá nhân mà thuộc trực kiến về những định luật của thực tại.

Điều này cắt nghĩa những kết hợp của các từ ngữ có vẻ

---

(1) Susukham vata jivâma (ussukesu) verinesu averino... (Dh. No. 197-199) Susukham vata jivâma yesam no natthi kincamam Pitibhakkha bhavissâma devâ âbhassarâ yathâ. (No. 200.)

TỔNG TẬP THƯ VIỆN HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

mâu thuẫn như «xả» (upekkhā) và «lạc» (sukkha) trong câu «upekkhako satimā sukha viharati», cũng như sự hiện diện của lạc (hạnh phúc) ngay cả trong bốn giai đoạn của thiền (Jhāna) mà trong đó xả (1) được đạt đến và ở đó sự vui và buồn được cho là bị xóa mất.

«Do dứt bỏ hỉ và ưu, và do dứt bỏ sự khoái lạc và phiền muộn trước kia, do thâm nhập, ta an trụ trong đệ tứ thiền, hỉ và ưu tiêu diệt, một trạng thái minh mẫn và bình thản đơn thuần. Nhưng hạnh phúc (lạc) đang khởi lên trong ta không thể quấy nhiễu được ta». Phật tự mô tả kinh nghiệm của mình như vậy.

Suốt trong thời khổ hạnh tập thiền, những cảm giác về hỉ và lạc đã trở nên không thông dụng đối với Phật cho đến nỗi ngài cảm thấy chúng như một mối hiểm nguy cần phải xa lánh. Nhưng cuối cùng, khi thấy tính chất vô hiệu của thái độ này, ngài vượt qua mối lo sợ bằng cách nhớ lại kinh nghiệm tư duy của mình trước kia, lúc đó lần đầu tiên ngài cảm giác hạnh phúc nội tâm đó, và quyết định sung sức cho thân thể yếu đuối của mình, chuẩn bị một nền tảng cho trị liệu vừa được khám phá. Những nhà khổ hạnh Bà la môn coi những khổ đau của chủ trương ép xác như là con đường dẫn đến giải thoát, nhưng trái lại Phật đã tìm thấy trạng thái hỉ của một tâm trí tập trung như là một trong những phương tiện quan trọng nhất để đạt đến Niết bàn. Nhưng, cũng như phương tiện (một trị liệu), trạng thái hỉ có thể lay động hay làm rối loạn tâm trí chút ít như sự đau đớn có thể làm được. Và cuối cùng hỉ chìm vào trạng thái tuyệt vời đó của sự tịch tĩnh như chúng ta thấy ở đây, nó vẫn tồn tại ngay cả trong những trạng thái cao nhất của sự qui nội, sau

---

(1 )Equanimity: Sự bình thản, chữ của tác giả. cdg.

https://tieulun.hopto.org

khi chế ngự vui thích và đau đớn, và tất cả những cảm xúc khác. Trong trạng thái tuyệt vời nầy tất cả những tương phản của suy tư và cảm thọ, của khối óc con tim, đều được lấp bằng. Bấy giờ, thay thế chúng là cái ý thức phú lạc về sự đơn nhất này, chỉ có thể mô tả được bằng những từ ngữ phủ định cũng như chúng ta chỉ có thể nói về Niết bàn là *không phải* thế, nhưng không vì vậy mà nghi ngờ về thực tại tính của nó. Sự vắng mặt của mọi đồ vật trong một căn phòng không làm cho nó trở nên phi thực; trái lại, đặc tính của khái niệm «không gian» là sự vắng mặt của mọi vật chiếm cứ không gian. Đứng về phía không gian thì những «vật» là nguyên lý phủ định; đứng về phía những vật, thì không gian là phủ định. Cũng thế, hạnh phúc tuyệt vời này và Niết bàn, mà ở đó hạnh phúc được thể nghiệm trong sự viên mãn vô cùng của nó, có vẻ như tiêu cực, trống không, bất thực đối với một người thường; trái lại, trong khi đó «thế giới» này trở nên bất thực và tiêu cực theo quan điểm của một kinh nghiệm cao hơn.

(ii) *Tầm quan trọng của Hỉ và Khổ theo Abhidhamma.*

Tầm quan trọng của Hỉ và Khổ trong Phật giáo là một vấn đề được bàn cãi rất nhiều và thông thường được giải quyết theo một lập trường càng lúc càng chủ quan hơn, mặc dù là hệ thống tâm lý học của Phật giáo, như được chứa đựng trong văn học Abhidhamma, cho phép chúng ta phán quyết vấn đề này hoàn toàn khách quan.

Hạnh phúc của con người đứng ở tỉ lệ nghịch đối với hiện hữu của ky hiềm và sân nhuế (dosa và paṭigha), những sản phẩm của ảo tưởng của nó (moha: si); bởi vì sự khổ chỉ là ý chí bị cản trở, khi chống lại những chướng ngại một cách vô ích, những chướng ngại mà nó đã tạo ra bằng xu

hướng phân ly và cục bộ của chính nó. Kết quả là sự phiền muội hay đau khổ tinh thần (domanassa: ưu) chỉ xuất hiện, theo hệ thống tâm lý học Phật giáo, trong hai loại này vốn được buộc ràng với sân nhuế (Paṭigha)—đau đớn thuộc thân xác chỉ được hiểu như là hậu quả hay nghiệp quả (vipàka: dị thục)—trong khi hỉ xuất hiện trong 63 loại tâm. Về những loại tâm này chỉ có bốn loại thuộc nhóm những trạng thái bất thiện tâm, mười bốn thuộc những loại thiện và vô ký của dục giới tâm (kàmà-vacara), trong khi đó *bốn mươi bốn* loại thuộc những chủng loại cao hơn (rùpa-, arùpàvacara-cittàni : sắc, vô sắc giới tâm), về cao nhất của tâm (lokuttara-cittàni : xuất thế tâm). (*xem* phụ lục, Bản V).

Nói cách khác: ngoài 121 loại tâm được thảo luận trong môn tâm lý học Phật giáo, có sáu mươi ba tâm có hỉ đi theo và chỉ có ba là khổ, trong khi đó năm mươi lăm tâm còn lại thuộc xả. Khó có thể một bác khước về thái độ bi quan nào mạnh mẽ hơn quan điểm này. Nhầm lẫn thay con người, khi nghĩ rằng mình nhất định chỉ ở trong ba trạng thái khổ ấy của tâm thức dù có những khả tính của hạnh phúc mạnh hơn! Nhưng nhận thức nầy mở ra một viễn tượng gì cho những ai cố gắng kiên trì, thì lại là một khích lệ cho những ai yếu đuối! Con người càng tiến bộ, tâm thức của nó càng rạng rỡ và sung sướng. Thực vậy, hạnh phúc có thể được gọi là một đặc tính của tiến bộ. Trong dòng phát triển, nó càng lúc càng trở nên tuyệt vời, cho tới khi nó biến thành sự diễm tình rực rỡ từ khuôn mặt ấy với nụ cười tế nhị ấy của Thế tôn, trên đó hiện đủ đức trí tuệ và từ ái bao dung.

Người ta có thể nạn rằng những thống kê của Abhidhamma không phải là khám phá khoa học, và vì vậy chúng không có hiệu lực phổ quát nào, không có giá trị khách quan nào-

https://tieulun.hopto.org

Thế nhưng, đó không phải là những gì quan hệ ở đây, bởi vì chúng ta đang đề cập đến những sản phẩm của kinh nghiệm sống, những sản phẩm không thể khác hơn là chủ quan nếu chúng thuần chất. Dù những sản phẩm này đã được phân hạng theo luận lý và được chuyển biến thành một công trình tâm linh của nghệ thuật, chúng không thể được suy luận theo chiều luận lý học và, vì vậy, ta không thể chứng minh chúng bằng phương tiện của luận lý mà chỉ bằng phương tiện của kinh nghiệm luôn luôn đổi mới, bằng sự thể hiện của những trạng thái tinh thần như nhau và những điều kiện mà hệ thống tâm tý học này được thiết định trên đó. Những gì có vẻ quan trọng đối với chúng ta trong các thống kê này chính là yếu tố chủ quan nó cho chúng ta sự diễn đạt minh bạch nhất về thái độ của sơ kỳ Phật giáo. Trên quan điểm lịch sử cũng như trên quan điểm thuần túy nhận thức luận và tôn giáo (thực tiễn) thì đó là điều chính yếu nhất.

Về trường hợp khổ, chúng ta có thể phân biệt trình độ của hỷ và lạc và ba chủng loại chính yếu ở giữa những trình độ đó. Thứ nhất là *sinh lý*: sự an ninh của thân và khoái lạc giác quan (kayika-sukha thân lạc): loại tiếp theo, cao hơn, là trạng thái hỉ thuộc tinh thần (Kàmàvacara-Somanassa: dục giới hỉ), nó là sự thỏa mãn những nhu cầu trí năng hay những khuynh hướng cảm xúc vốn ước lệ là hữu hạn một cách cá biệt; cao nhất là hỉ hay lạc thuần túy (cetasukha: tâm sở lạc) thoát khỏi những nhu cầu thuộc bản ngã và những giới hạn cá biệt, một trạng thái hỉ tham dự những niềm vui của tha nhân (hỉ tâm: muditâ) và trong trạng thái hỉ đó một thiên tánh phổ quát mang cá thể vượt lên những giới tuyến của kinh nghiệm thế tục (lokuttara).

Sau khi Phật đã thể ngộ được trạng thái cao nhất này

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

của lạc, ngài đối diện với công việc vạch ra một con đường dẫn từ trạng thái thông tục (thế gian) của tâm (lokiya citta) đến sự thành đạt lẽ chí phúc xuất thế này. Con đường đó hình thành phần thứ tư và quan trọng nhất của Bốn Thánh đế, hợp đề của toàn thể định thức: đó là con đường cao quí có tám nhánh thoát khỏi những khổ đau hệ phược.

## 4. CON ĐƯỜNG GIẢI THOÁT.

### (i) *Bát chánh đạo*

Chúng ta đã gọi Thánh đế thứ ba là "chân lý về hạnh phúc". Ở đây, Bát Chánh Đạo nói lên nguồn gốc của hạnh phúc, nghĩa là của Niết bàn. Đó là hợp đề của định thức có bốn chi, bởi vì bước đầu của Thánh Đạo, *chánh kiến*, là nhận thức, hay ít ra là công nhận, về sự kiện khổ, nguồn gốc của khổ và khả tính của diệt khổ, và con đường dẫn đến sự diệt khổ. Nó cách khác; người muốn bước đi trên con đường giải thoát phải ý thức về sự bất toàn của trạng thái hiện hữu hiện tại của mình và phải có ước vọng nhiệt thành là vượt qua nó cũng như một khái niệm về những nguyên nhân của sự bất toàn đó và làm cách nào để tẩy xóa chúng. Như thế chân lý thứ tư tổng kết những thành quả của ba chân lý đi trước, trước khi nó đề ra những bước thực tiễn hướng về sự thể ngộ mục tiêu được bận tâm đến. Đó là phương pháp rất độc đáo của Phật. Ngài không muốn che mất đồ đệ của mình trên đường đi, họ có thể thi hành những lời dạy của ngài một cách giản dị mà không cần biết lý do và lẽ tất yếu của những lời dạy ấy, bởi vì, đối với ngài giá trị hành động của con người không cốt ở kết quả bên ngoài nó mà cốt ở cơ duyên, ở thái độ của tâm mà từ đó nó phát xuất. Ngài muốn những đồ đệ của ngài đi theo ngài bởi lý do trực kiến của chính họ đối với chân lý của giáo pháp mình và không phải chỉ do đức tin của chính họ đối với

https://tieulun.hopto.org

trí tuệ thù thắng của ngài. Chỉ có một thứ đức tin mà ngài đòi hỏi ở những ai muốn thể ngộ con đường của ngài: tin tưởng vào những năng lực nội tại của chính họ. Điều này không có nghĩa là một thứ duy lý lạnh lùng mà là sự hiệp tác nhịp nhàng của *tất cả* những năng lực :âm thần của con người, mà ở đó trí năng đóng vai một nguyên lý phân biệt và chỉ hướng (paññāndriya : huệ căn). Thoạt đầu ý nghĩa trọn vẹn của Bốn Thánh đế chưa có thể được nhận biết vì tầm hữu hạn của tâm thức cá biệt (nếu không thì sự giải thoát có thể đạt đến một cách trực tiếp và những bước còn lại của con đường không cần thiết), những sự kiện giản dị về lẽ khổ và những nguyên nhân trực tiếp của nó khám phá rất hiển nhiên trong mọi giai đoạn của sự sống cho đến nỗi chỉ một sự quan sát và phân tích thôi về những kinh nghiệm cục bộ của chính một người nào đó trong chiều hướng được Phật chỉ dạy cũng đủ để chinh phục một người tư duy theo kiểu hợp lý và hợp ý về những quan điểm của Phật. Và điều này tự động làm khởi lên ý chí của con người và cho nó có một chiều hướng nhất định: nó tạo ra trong nó *chánh tư duy* (Sammà-samkappa)phù hợp với mục tiêu giải thoát.

Vì tham lam và sân hận (lobha và moha) là những chướng ngại chủ yếu trên con đường của mình, người ấy sẽ cố gắng trước nhất giữ cho tâm trí thoát khỏi những đặc tính này và dần dần thay chúng bằng những đối lập tích cực, là từ thí và thương yêu (dàna và mettà, tương ứng với alobha và adosa).

Trong ba bước kế cận, chánh tư duy được đưa vào thực hành bằng *chánh ngữ* (Sammà vacà), *chánh nghiệp* (Sammà kammanta) và *chánh mạng* (Sammà àjiva).

*Chánh ngữ* (Sammà vàcà) được định nghĩa là không nói

dối, nói mách lẻo, nói lời dữ, và nói lời vô ích. Nhận định rằng ta không nên hiểu điều này theo nghĩa tiêu cực mà thôi, nhận định đó có thể thấy ở cắt nghĩa sau đây của Anguttara-Nikàya X 176: «Nó nói sự thật, sốt sắng với sự thật, chắc chắn, đáng tin... Nó không bao giờ cố ý nói dối vì có lợi cho mình hay có lợi cho người khác hay vì bất cứ một điều lợi nào. Những gì nó nghe ở đây, nó không lặp lại ở kia, để tạo nên sự ly gián ở kia.

Như thế, nó hợp nhất những gì bị phân chia, và những gì đã được hợp nhất nó làm cho thêm lên. Sự hòa thuận làm nó sung sướng, nó vui thích và hớn hở trong sự hòa thuận; và đó là hòa thuận mà nó làm nên bằng những lời nói của mình. Nó xa lánh lời thô dữ và nói những lời dứng đắn, êm tai, thương yêu, đi vào trong tim, lễ độ và thân mật, và vừa ý mọi người. Nó tránh nói vô ích và nói đúng lúc, hợp với sự thật, nói những gì hữu ích, nói về pháp và giới luật; lời nói của nó giống như một kho tàng, được kèm theo những bằng cớ đúng lúc, có điều độ và có ý nghĩa. Đó gọi là chánh ngữ».

*Chánh nghiệp* (Sammà kammanta) được định nghĩa là không sát hại, không trộm cắp, và không tà dâm. Khía cạnh tích cực của định nghĩa này được nêu lên bằng những lời: «không cầm gậy hay kiếm, cẩn thận, đầy thiện cảm, nó lo nghĩ về sự an ninh cho tất cả sinh vật».

*Chánh mạng* (Sammà àjiva) được định nghĩa là không làm nghề buôn bán và những công việc làm tổn hại sự an ninh của các loài vật khác, tỉ dụ: buôn bán khí giới, các sinh vật, thịt cá, rượu, và thuốc độc. Bất cứ điều gì liên can đến sự lừa dối, bất chánh, bói toán, cờ bạc, cho vay, đều phải xa lánh, và ngược lại là một cuộc sống trong sạch, ngay thẳng và hữu ích, nói vắn tắt, một cuộc sống có an ninh về thể xác và tinh thần của chính

https://tieulun.hopto.org

mình cũng như sự an ninh của đồng loại. Đó là chánh mạng.

Bước thứ sáu của Bát chánh đạo là *chánh tinh tấn* (Sàmmà vàyàma) gồm bốn giai đoạn : 1/ tinh tấn diệt trừ tội ác đã khởi lên (trong tâm trí của chúng ta), 2/ tinh tấn ngăn ngừa tội ác chưa khởi lên, 3/ tinh tấn làm phát sinh điều thiện chưa khởi lên, 4/ tinh tấn vun bồi điều thiện đã khởi lên.

Những đức tính thiện được phát triển và tài bồi là bảy giác chi (Satta bojjhangà) tức là: niệm (Sati), trạch pháp (dhamma-vicāra), tinh tấn (viriya), hỉ (pīti), khinh an (passadhi), định (Samādhi) và xả (upekkhā).

Bước thứ bảy và thứ tám của Chánh đạo chỉ đề cập trực tiếp đến những yếu tố này dưới khía cạnh niệm (Sati) và định (Samādhi).

*Niệm* (Sati) được mô tả là sự quán tưởng có bốn phần: về thân(kāya), cảm thọ (vedanā), tâm (citta) và các hiện tượng (dhammā) pháp. Bốn niệm xứ chính yếu là phân tích. Chúng đi trước, trong nhiều phương diện, những phương pháp và những kết quả của môn phân tâm học ngày nay. Nhưng hệ thống khai hóa tâm thần của Phật giáo còn bước xa hơn. Nó không tự giới hạn ở việc phân tích và kiểm soát ý thức như *hiện thể* của thức, mà nó tiến tới một hợp đề cao hơn hay tăng cường ý thức bằng samādhi.

Như thế *chánh định* (Sammā samādhi) là bước thứ tám của chánh đạo. Các đối tượng của nó là những đối tượng của bước thứ bảy, những thành phần chính của nó là những yếu tố của bước thứ sáu. Nhưng, trong khi ở đó bảy giác chi chỉ hiện hữu như những hạt giống, thì chúng đạt đến sự thành thục toàn vẹn ở Samādhi. Và trong khi những đối tượng của bước thứ bảy vẫn còn ở trong lãnh vực tư biện (hay khái niệm),

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

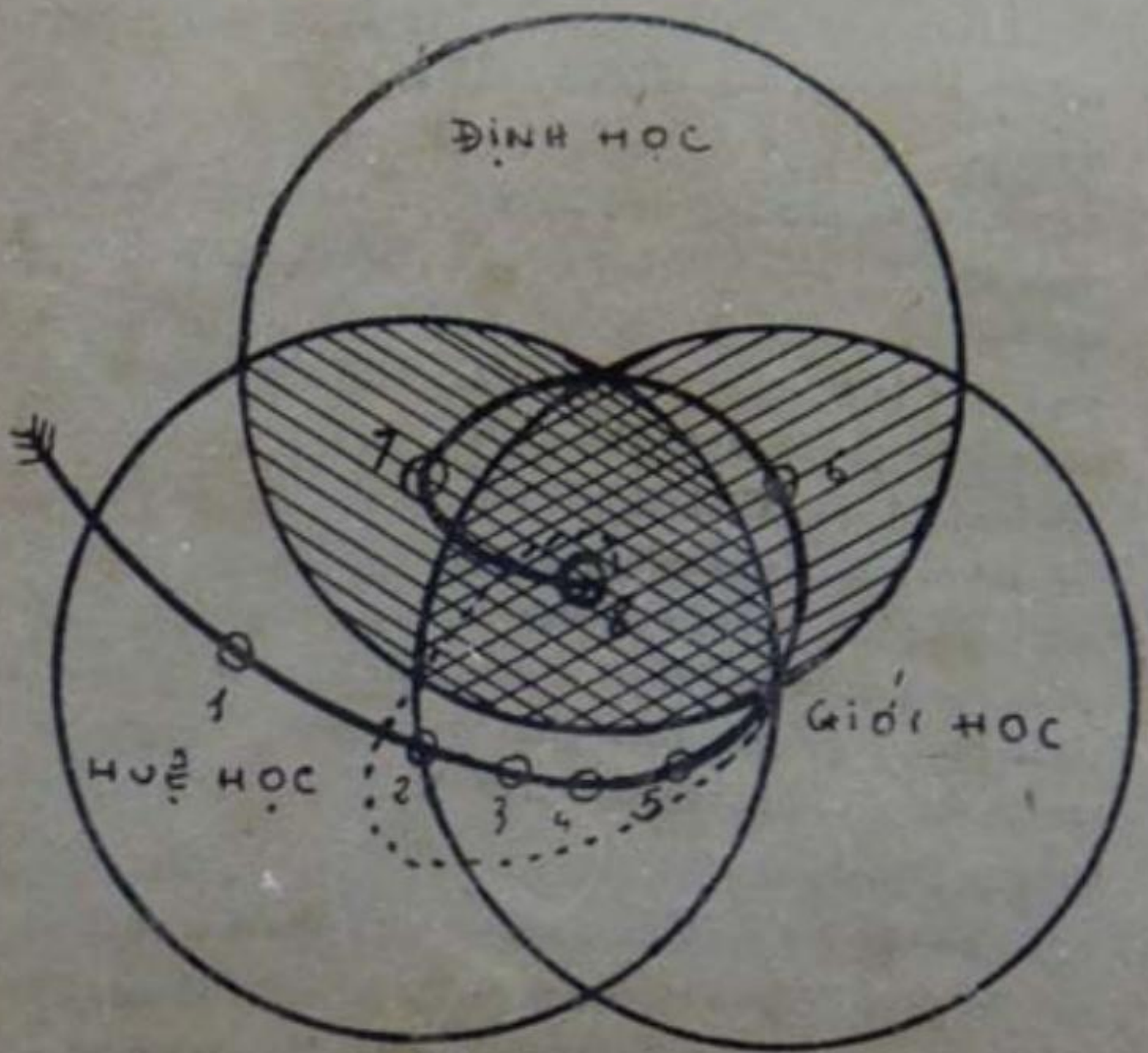
chúng được dựng lên trong lãnh vực trực thức của sự thể hiện ở bước thứ tám Sự tập trung, dù nó không tất cạn ý nghĩa của Samādhi, là đặc tính chủ yếu của nó, nhưng chúng ta phải để ý rằng sự tập trung trong liên hệ này ngang với sự chuyển thức: nó thải trừ sự căng thẳng giữa chủ thể và đối tượng, hay đúng hơn, sự sáng tạo một phân biệt thuộc khái niệm như vậy, bằng vào sức tổng hợp của kinh nghiệm đơn thuần. Tôi gọi kinh nghiệm này là đơn thuần bởi vì nó không bị phản chiếu hay tô màu bởi môi giới tư tưởng hay những ý tưởng ức đoán, và vì vậy nó thoát khỏi ảo tưởng và những tùy thuộc của ảo tưởng. kéo vào và đẩy ra, tham và sân. Nếu kinh nghiệm này khá sâu đủ để thâm nhập toàn bộ tâm thức của chúng ta, đốn ngã những cội rễ cứng chắc của nó (saṅkhārā) và những động lực căn bản của nó, giải thoát (nibbāna) được thể đạt. Nhưng ngay dù những kinh nghiệm như thế thuộc một cường độ yếu hơn và chỉ có một ảnh hưởng tạm thời nếu không thì cũng cục bộ đối với tâm trí của chúng ta, nhưng chúng sẽ mở rộng nhãn quan của chúng ta, gia tăng sự tin cậy của chúng ta, đào sâu những cái nhìn của chúng ta, giảm thiểu những dự tưởng của chúng ta, và lọc sạch những ý tưởng của chúng ta.

Như thế chánh định lại trở thành nền móng của chánh kiến, chánh tư duy và những bước khác của Bát chánh đạo bấy giờ được thể nghiệm trên một mức độ cao hơn, và sự *diễn tiến theo xoắn ốc* này (xem đồ thị kèm theo) được tiếp tục cho đến khi sự giải thoát trọn vẹn được đạt đến.

Nếu phân tích thêm Bát Chánh đạo chúng ta sẽ thấy rằng nó được đặt trên ba nguyên lý cơ bản: giới (Sīla), định (Samādhi) và huệ (Paññā). Chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng biểu hiệu cho nguyên lý về *giới* (Sīla). Chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định biểu hiện cho nguyên lý *định* (Sa-

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org




BÁT CHÁNH ĐẠO VỚI TAM HỌC VÀ TIẾN TRÌNH XOẮN ỐC

1— Sammà ditthi
2— Sammà Samkappa
3— Sammà vàcà
4— Sammà kammanta
5— Sammà àjiva
6— Sammà vàyàma
7— Sammà Sati
8— Samma Samàdhi

https://tieulun.hopto.org

màdhi). Chánh kiến và chánh tư duy biểu hiện cho nguyên lý *huệ* (paññà).

Huệ trong hình thái cao nhất của nó là giác ngộ (Samà-sambodhi); trong khởi dầu, nó là sự cố gắng đúng dắn đi theo chân lý, tri nhận không thiên lệch về những định luật của cuộc sống trong tầm với của kinh nghiệm thường nhân, vì vậy nó được gọi là chánh kiến hay sự hiểu biết chân chính (Sammàditthi), và điều này có ý nghĩa đối với thái độ tâm linh của Phật giáo, là coi sự hiểu biết chân chính như là bước đầu trên con đường giải thoát, không có nó thì giới hay định đều không có giá trị gì. Giới chỉ là biểu lộ thực tiễn của sự hiểu biết chân chính. Nếu một người có thể hành động phù hợp với những luật lệ nào đó, chỉ vì nó sợ hãi hình phạt hay vì nó mong mỏi một tưởng thưởng nào đó, cái gọi là đạo đức của nó sẽ không có giá trị nào. Theo quan điểm Phật giáo, giới không phải là nguyên nhân mà là hậu quả của thái độ tâm linh của chúng ta. Sự hòa điệu giữa thái độ này và những hành vi của chúng ta, nghĩa là tính chất sự thật bên trong chúng ta, đó là ý nghĩa đích thực của giới (Sila). Và chính điều này mà Samàdhi không thể có nếu không có Sila, vì định không thể đạt đến mà không có sự hòa điệu. Samàdhi là sự hòa điệu ở mức viên mãn cao nhất.

Nói vắn tắt: Huệ (paññà) là sự hòa điệu giữa tâm ta và những định luật của thực tại. Giới (Sila) là sự hòa điệu giữa xác tín của ta và những hành vi của ta. Samàdhi là sự hòa điệu giữa cảm thọ của ta, nhận thức của ta và ý chí của ta, cái nhất thể của mọi năng lực sáng tạo của ta trong kinh nghiệm về một thực tại cao hơn.

HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

(ii) *Liên hệ giữa bốn Thánh đế, Tám Chánh đạo, Mười hai Duyên khởi.*

Ttước khi kết thúc chương này, ta cũng nên nhìn đến mối liên hệ bất khả phân giữa Bốn Thánh đế, Tám Chánh đạo và Mười hai Duyên khởi, không phải chỉ trong sự tiếp nối sinh thành và kỳ hạn của chúng mà còn trong mối tương quan đồng thời của chúng và trong sự song hành phức tạp của những thành phần của chúng.

Bốn Thánh đế chứa đựng cả hai, định thức Duyên khởi và Tám Chánh đạo. Đằng khác, Tám Chánh đạo, trong bước đầu của nó, chứa đựng Bốn Thánh đế và vì vậy cũng chứa đựng luôn cả định thức Duyên khởi. Bốn Thánh đế là cái khung tổng quát của hệ thống Phật giáo, trong đó vấn đề chính yếu được khái lược trong hình thức một *chính đề* và *phản đề* của nó mà ta có thể tóm tắt dưới hai chủ mục : *dukkha* và *sukkha*. Mỗi chủ mục này được phân tích thành (1) những *triệu chứng* của nó và (2) những *nguyên nhân* hay *những điều kiện của nó*. Phần thứ nhất của sự phân tích này được thể hiện bằng Thánh đế thứ nhất và thứ ba, sự phân tích về các điều kiện mà từ đó những triệu chứng ấy hiện khởi được tìm thấy trong Thánh đế thứ hai và thứ tư. Về khía cạnh *dukkha*, sự truy tầm những nguyên nhân được thực hiện trong hình thái 12 *paṭicca samuppàda*. Về khía cạnh *Sukha*, những điều kiện của hạnh phúc và những nguyên nhân của giải thoát được tỏ bằng tám Chánh đạo (aṭṭhaṇgika magga).

Hai định thức này, mà các giáo thuyết triết lý và thực tiễn của Phật giáo được dồn vào, có thể được trình bày bằng hai vòng tròn, bởi vì các phần tử của mỗi định thức này không bị giới hạn bởi một tối sơ và tối hậu. Mỗi một yếu tố phụ thuộc vào những yếu tố khác, nhân đó lập nên một mối tương quan vô hạn trong mỗi vòng tròn. Mối tương quan giữa

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

Chinh đề
KHỔ

Phản đề
LẠC

PHÂN TÍCH TRIỆU CHỨNG

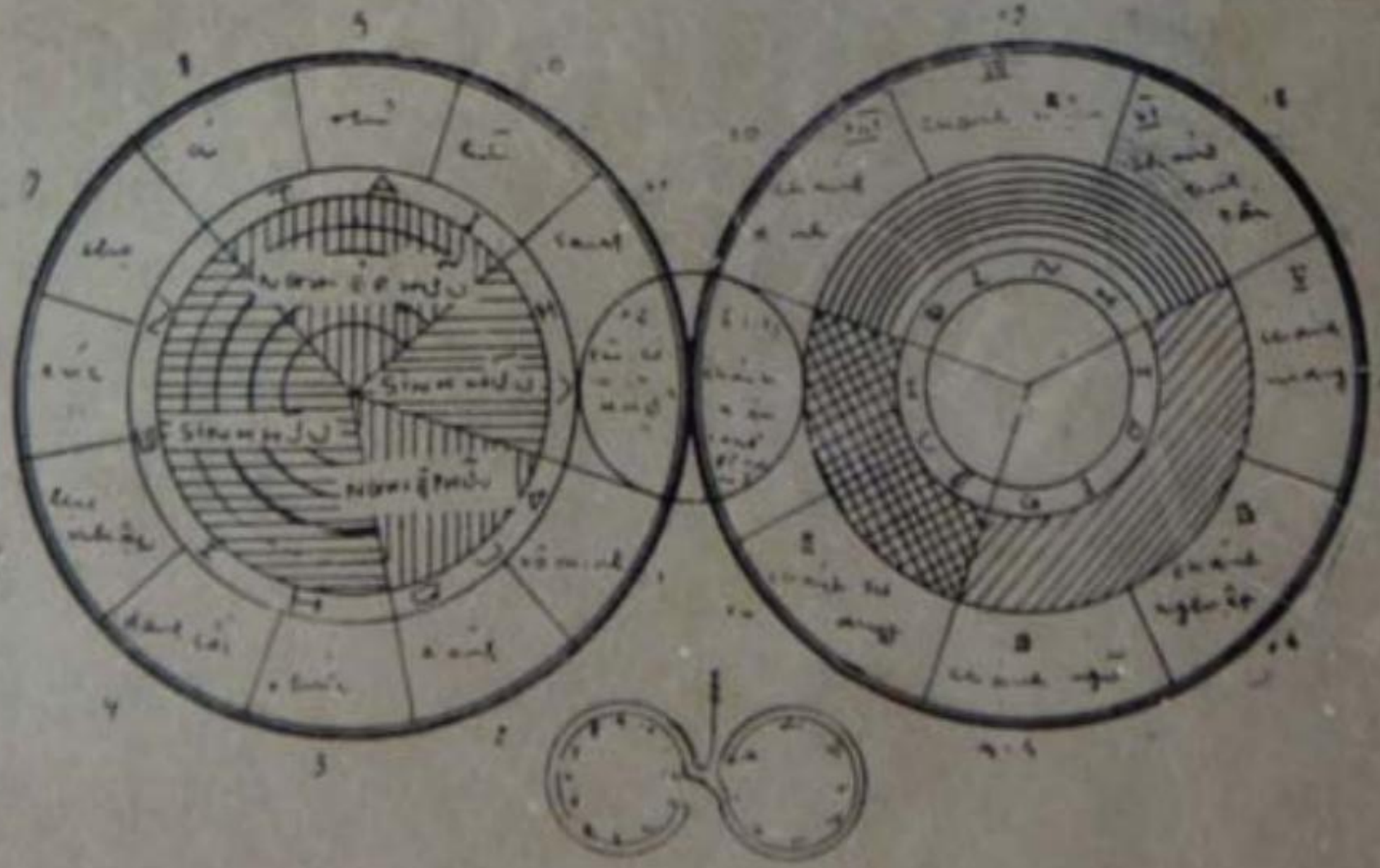
I— Khổ đế

III— Diệt đế

PHÂN TÍCH NGUYÊN NHÂN

II— Tập đế

IV— Đạo đế



https://tieulun.hopto.org

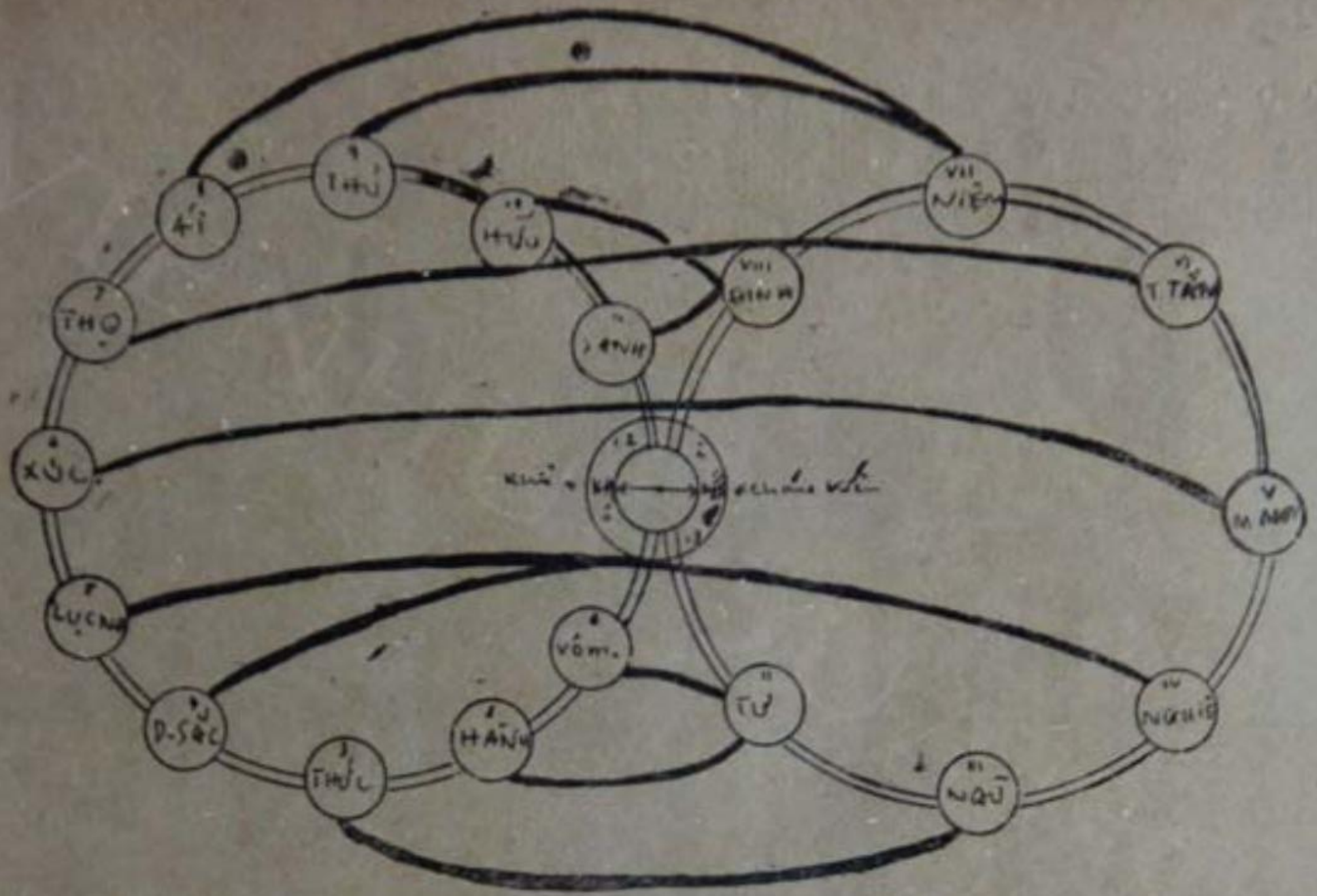
chính hai vòng tròn được chứng tỏ bằng sự tiếp xúc của chúng với nhau ở một điểm, gọi là điểm chung của cả hai định thức, chân lý về sự khổ.

Paṭiccasamuppāda cho thấy, bằng cách nào mà cá thể, dưới ảnh hưởng của mê lầm, đi qua những kinh nghiệm dị biệt và những giai đoạn của thức cho tới khi đi đến điểm mà ở đó sự khổ trở thành rất mãnh liệt cho đến nỗi cá thể bắt đầu quán tưởng về khởi nguyên của nó.

Ngay lúc này nó lật lại thái độ của mình: nó truy nguyên sự khổ (hoặc bằng tự lực hoặc bằng tha lực) và bắt đầu hiểu rõ bản chất của khổ. Đó là bước thứ nhất trong một chiều hướng mới: bước thứ nhất của Bát chánh đạo. Như thế khổ là hồi điểm dẫn từ bánh xe nhân quả đến con đường giải) thoát. Và với mỗi bước trên con đường này những yếu tố đối lập tương ứng của Paṭiccasamuppāda đều được trung hòa. Sự song hành này trong các phần tử của hai vòng tròn ấy, mà vòng thứ hai tiếp tục sự vận chuyển! (phát triển của vòng thứ nhất trong chiều hướng đối nghịch nhau, có thể được phác họa bằng một đồ thị ở trang 420.

Theo đặc tính tương đối và lưu động của những từ ngữ tâm lý học và bản chất linh động của hai định thức biểu hiệu cho tiến trình của sự sống này (nhưng không phải là hai khía cạnh của một đẳng thức toán học), sự song hành của chúng đúng là một vận chuyển tương ưng (dù là chiều hướng đối nghịch) hơn là những cặp đôi tương ưng một cách chính xác của những lượng hay những cặp đôi đối lập của các đối nghịch. Chính sự lưu ý này mà chúng ta đã chứng minh mối tương quan giữa các phần tử của hai định thức trong đồ thị sau đây, mà có thể giải thích như sau :

HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org




**Tương quan giữa các thành phần của bát chánh đạo và 12 duyên khởi (chứng tỏ sự song hành nội tại của chúng)**

https://tieulun.hopto.org

1. Sammā diṭṭhi là sự hiểu biết chân chính về sự khổ (dukkha), nguyên nhân của khổ và đường lối diệt khổ.

2. Sammā samkappa là ý hướng cố ý, được đặt trên nhận thức về bước đi trước. và vì vậy, nó phản kháng những xu hướng tiềm thức (Saṅkhārā) là xu hướng được đặt trên sự ngu dốt (avijjā).

3. Sammā vācā là sự định thức chân chính của tư tưởng (tư biện) và sự diễn đạt của nó (chánh ngữ). Như thế nó bao hàm sự kiểm soát tâm thức (viññāṇa ; ngược lại với tiềm thức : Saṅkhāna).

4. Sammākammanta, chánh nghiệp, bao hàm sự kiểm soát cơ quan tâm sinh lý (nāma-rūpa) và các quan năng của nó (Saḷāyatana).

5. Samma ajīva, chánh mạng, về đời sống bên ngoài của chúng ta và sự kiểm soát những phối hợp và những tiếp xúc của chúng ta (phassa).

6. Sammà vayamà là cố gắng hữu thức, hay tinh lực được chỉ hướng bởi nhận thức phản kháng những động lực cảm xúc không được kiểm soát (vedanà).

7. Sammà sati chánh niệm, đối lập với ái (taṇhā) và thủ (upàdàna).

SammàSamàdhi là trạng thái hoàn toàn tập trung và thống nhất hóa của mọi năng lực sáng tạo kiểm soát tiến trình của hữu (bhava), xác định sanh (jàti) và sau hết dánh dấu một chung cục của nó, cùng lúc với tất cả sự khổ tương quan bất khả phân với nó.

*LAMA ANAGARIKA GOVINDA*

https://tieulun.hopto.org

# BÀN THÊM VỀ VẤN ĐỀ VỀ NGUỒN

**Hay là cảm nghĩ nhân dịp đọc về *Thể tính* của *Chân lý* của Heidegger do Phạm Công Thiện dịch và giới thiệu.**

Trong một bài đã đăng trong tạp chí này (*Tư Tưởng*, số 2, 1968) tôi có đề cập đến vấn đề «Về nguồn», và quan niệm rằng trí thức thế hệ hiện tại của Việt Nam phải đi tìm lại những giá trị cổ truyền của Văn hóa Việt Nam và Á Đông có tính cách vĩnh cửu và tinh tú, minh giải lại theo tinh thần khoa học hiện tại để đi đến một sự tổng hợp văn hóa Đông phương và Tây phương, và đưa Việt Nam đến một giai đoạn tiến bộ mới. Nhưng tôi vẫn ý thức rằng quan điểm đó chưa hoàn bảo : nó vẫn thiếu một cái gì. Tôi cảm thấy như vậy, và biết rằng «cái gì» đó nó không xa và chỉ cần một bước nữa là ta nắm được nó. Bước đó là một bước rất khó, vì nó là bước chót trước khi ta tới đích và đích đó là tổng hợp tư tưởng Khổng học, Phật học và Tây phương.

Không lâu trước đó, Thượng Tọa Thích Minh Châu đã chỉ cho tôi hướng suy tư nhân dịp khai giảng niên học 1967-68 tại Viện Đại Học Vạn Hạnh. Trong bài diễn

https://tieulun.hopto.org

văn khai giảng Thượng Tọa Viện Trưởng đã đề cập đến tinh thần Đại học và nhấn mạnh rằng căn bản của tinh tinh thần đó là sự cố gắng thực hiện Chân lý, Tự Do và Nhân Tính. Con người mà Đại Học Vạn Hạnh muốn đào tạo là con người thể hiện được Chân Lý, Tự Do và Nhân Tính. Định nghĩa con người như vậy hết sức đúng và hết sức quan trọng vì định nghĩa đó đưa ta đến một mức vượt lên trên chính trị, tôn giáo, biên giới và chủng tộc, để đi đến một quan niệm CON NGƯỜI xuất thế, không bị gì ràng buộc nữa, đã được giải thoát, theo nghĩa đúng của tư tưởng Phật học. Con người đó đã tìm được chân lý, đã đạt được tự do, và đủ điều kiện để hòa mình với nhân loại.

Nhưng đặt vấn đề như vậy nêu ra hai câu hỏi : 1) làm sao giải thích ý niệm «Về Nguồn», mà ta có thể hiểu rằng chỉ trở lại những giá trị cổ truyền của Việt Nam và Á Đông? và 2) làm sao dung hòa tư tưởng Khổng học với tư tưởng Phật học? Phạm Công Thiện (Thích Nguyên Tánh) đã giúp tôi giải đáp hai câu hỏi này qua bản dịch *Vom Wesen der Warheit* của Martin Heidegger và nhất là qua lời giới thiệu tác phẩm Heidegger của ông (1). Trong chương giới thiệu, Phạm Công Thiện viết:

> «Trận chiến tranh Việt Nam hiện nay là sự tựu thành của cơ khí Tây phương; tư tưởng Việt Nam nay mai phải vượt qua Siêu thể học Tây phương (Ueberwin dung der Metaphysik), vượt qua luận lý học toán học

---

(1) Martin Heidegger: *Về Thể Tính của Chân Lý*. Dịch giả: Phạm Công Thiện, Sai gon, Nhà Xuất bản Hoàng Đông Phương 1968

TIỂU LUẬN TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

(logistique) của ý thức hệ Anh Mỹ và vượt qua luôn cả duy vật biện chứng của Nga Tàu. Chữ «Việt» trong chữ «Việt Nam» có nghĩa là «vượt qua». Tư tưởng Việt Nam nay mai phải hướng về tính cách vượt qua ấy, gọn gọn là hướng về «Việt Tính» (l'essence du Viet Nam)

Vượt qua về đâu?

Đi về nguồn, đi về quê hương (Heimkunft).

Đi về quê hương là đi về tính thể của quê hương (das Heimatliche). (2)

Nhưng quan niệm quê hương có thể hiểu theo nghĩa thông thường, mà chính tôi đã nói đến trong bài tôi đã đề cập ở trên, là trở về những giá trị cổ truyền của Việt Nam và Á Đông. Nghĩa đó chỉ là một nghĩa hẹp, không cho ta «xuất thế» không giải thoát cho ta được, không đem lại tự do cho ta được. Muốn được giải thoát, muốn xuất thế, muốn tự do thật sự, ta phải quan niệm «về nguồn» là trở về CON NGƯỜI. Như Phạm Công Thiện viết ở một đoạn khác:

«Con người suy tư hiện nay, đặc biệt nhất là con người suy tư ở đất Việt này, phải đi tìm lại một quê hương cội rễ, uyên nguyên (Urheimat), quê hương chung của tất cả con người trên mặt đất này, chứ không phải chỉ tình cảm lãi nhãi theo điệu «đất mẹ thương đau», «đòng giống Lạc Hồng», «giữa lòng đau thương dân tộc», «nòi giống da vàng» vân vân và vân vân (3)

Và chính Phạm Công Thiện cũng tìm thấy đường hướng đi đó nhờ Heidegger. Như tác giả viết: «Người dịch và giới thiệu Heidegger... khi hắn đọc Heidegger và dịch Heidegger

---

(2) ibid, trang VIII

(3) ibid— tr. VII

https://tieulun.hopto.org

thì không phải chỉ làm một công việc có tính cách trí thức thông thường ; hắn đọc và dịch Heidegger để bới lại một gốc rễ nào đó trong nỗi quê hương của chung toàn thể nhân loại» (4)

Nhưng nhân loại gồm toàn thể CON NGƯỜI, và ta phải biết có gì chung cho mọi con người. Cái chung cho mọi con người đó, như Thượng Tọa Thích Minh Châu nhấn mạnh, là «nhân tính», hay, đi sâu hơn nữa, «nguyên tính» của con người. Nguyên tính của con người là Tự Do, và vì tìm được Chân Lý là giải thoát, nên ta có thể nói rằng tìm được Chân Lý là Tự Do. Giữa Chân Lý, Tự Do và Nhân Tính có một sự liên hệ mật thiết. Như vậy đạt được Tự Do là đạt được Nhân Tính, là tìm được Nhân Loại, là đồng hòa với nhân loại, là tìm được Chân Lý.

Nhưng «Thể tính» của Chân Lý đã tự khai mở như là Tự Do. Đó là «xuất tính», xuất thể, khai thể của hiện thể, như Heidegger nói (5). Ý niệm xuất tính này là giây móc nối giữa tư tưởng Tây phương, tư tưởng Phật học và tư tưởng Nho học. Trong sách *Trung Dung* có nói : « Thiện mệnh chi vị tính, xuất tính chi vị đạo, tu đạo chi vị giáo». Ý niệm này ta nên so sánh với ý niệm «hướng về việc xuất tính». Như Heidegger nói «Chính trong tư tưởng của thể tính, sự giải phóng con người hướng về việc xuất tính» (6). Nhưng tu đạo thế nào, tìm đạo ở đâu? Cũng như *Trung Dung* nói: «Đạo bất viễn nhân». Đạo ở ngay ta. Đạo là tính đã xuất, và xuất được là nhờ giáo. Như vậy, giáo đóng một vai trò căn bản trong việc đi tìm nhân

---

(4) ibid— tr. VI
(5) -ibid- tr. 62
(6) -ibid- tr. 91

HUẾ QUANG
https://tieulun.hopto.org

tính, nghĩa là trở về nguồn, trở về CON NGƯỜI, trở về NHÂN LOẠI, nghĩa là tìm được Chân Lý, nghĩa là Tự Do, nghĩa là giải thoát. Heidegger, Phạm Công Thiện, Thượng Tọa Thích Minh Châu, đã mở cho ta một con đường đi đến một sự tổng hợp tư tưởng Đông và Tây, Phật học và Nho học. Con đường này chắc đầy những chuyện hay, chuyện lạ, đầy lý thú, đầy cơ hội sáng tác. Đây là con đường của Đại Học Vạn Hạnh--

*Vạn Hạnh*
*Tháng 10, 1968*
*Tôn Thất Thiện*

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

https://tieulun.hopto.org

# MỤC LỤC


• Viện đại học Vạn hạnh, một trung tâm giáo dục ở Saigon — *Thích Minh Châu* . . . . . trang 5

• Làm thế nào chúng ta có thể phụng sự cho sự hòa điệu giữa những nền văn hóa Đông phương và Tây phương để cung hiến nền hòa bình thực thụ cho nhân loại—*Thích Minh Châu*. . . 14

• Thời gian qua Kant, Hegel và Husserl — *Ngô Trọng Anh*. . . . . 26

• Cách mạng Siêu hình học từ Kant đến Heidegger — *Lê Tôn Nghiêm*. . . . . 90

• Luận lý học trên chiều Tuyệt đối—*Tuệ Sỹ* . . 149

• Nghĩ về thái độ giáo huấn và lời dạy của đức Phật—*Lê Xuân Khoa* . . . . . 251

• Nhận xét tổng quát về sự liên hệ giữa Tiểu thừa và Đại thừa — *Nalinaksha Dutt* (*Thích Minh Châu dịch*) . . . . . 269

• Nữ Oa với bốn chân rùa—*Kim Định*. . . . . 316

• Tư tưởng Bát nhã—*Lý Thế Kiệt* (*Minh Lễ dịch*). . 329

• Śāriputra và truyền thống Tiểu thừa— *Edward Conze* (*Chân Pháp dịch*). . . . . 346

• Bốn Thánh đế: Khởi điểm và khung khổ luận lý của Phật Giáo — *Lama A. Govinda* (*Ông Phạm Văn Thương dịch.*) . . . . . 386

• Bàn thêm về vấn đề về nguồn—*Tôn Thất Thiện*. . 424

Thư Ban Chủ biên . . . . . 430



TU VIỆN TÂM ĐỊCH THUẬT HÁN NÔM
HUỆ QUANG
https://tieulun.hopto.org

## THƯ BAN CHỦ BIÊN

1.—Chủ đề Husserl vẫn chưa hội đủ cơ duyên để ra mắt qui độc giả như đã được giới thiệu trong những số trước. Lý do là vì những biến cố vừa qua, khiến cho một số trong Ban chủ biên phải thi hành bổn phận công dân nên dự tính bị gián đoạn. Tuy nhiên, thay vì Husserl và phong trào Hiện tượng luận được chọn làm một chủ đề của Tư tưởng, Ban Chủ biên đang chuẩn bị cho in thành một tuyển tập đặc biệt.

2.—Sau số 2, 3, một số độc giả có gởi thư về Ban Chủ biên thắc mắc về loạt bài «*Thiền và Phân tâm học*» của Chơn Hạnh và «Teilhard de Chardin» của Wildiers do Mạnh Tường dịch. Nguyên lai, những bài trên là một đoạn được trích trong toàn thể tác phẩm đang sửa soạn xuất bản. Vậy qui độc giả hãy đón đọc trọn vẹn các tác phẩm trên.

3.—Trong số này, một ít sơ suất quan trọng cần phải đính chính mong đọc giả để ý trước khi đọc:

Bài «Thời gian qua Kant...» của GS. Ngô Trọng Anh, tr. 65 hàng 19: «*hiền* hiện biệt chuyền» xin sửa lại: «*hiện* hiện biệt chuyền»

Bài «Cách mạng Siêu hình học» của GS. Lê Tôn Nghiêm. tr 100 hàng 28 «nhà duy lý *vô danh*» xin sửa lại: «nhà duy lý *vô doán*»

Bài «Luận lý học .....» của Tuệ Sỹ tr. 184 hàng 20 «*Nhân minh nhập chính lý luận*» xin sửa lại: «*Nhân minh chính lý Môn luận*»

Ban chủ biên trân trọng xin tạ lỗi với qui độc giả

*Tư Tưởng*

https://tieulun.hopto.org

https://tieulun.hopto.org

Tư Tưởng
Viện Đại Học Vạn Hạnh
Chủ nhiệm và Chủ bút
T.T. Thích Minh Châu

TÀI LIỆU KHẢO CỨU
ĐẠI HỌC VẠN HẠNH
GIÁ 150$

https://tieulun.hopto.org