

triết học ÁN ĐỘ



TRIẾT HỌC AN ĐỘ TRIẾT HỌC AN ĐỘ TRIẾT HỌC AN ĐỘ

CHANDRADHAR
SHARMA, PH.D

Nhà xuất bản Tổng Hợp Thành Phố Hồ Chí Minh



TRIẾT HỌC ẤN ĐỘ
Nghiên cứu và phê bình

Nguyên tác: **INDIAN PHILOSOPHY: A CRITICAL SURVEY**

Nhà xuất bản: Liên hợp Barners & Noble

CHANDRADHAR SHARMA, PH.D

Tiến sĩ Triết học, Tiến sĩ Văn chương

TRIẾT HỌC
ẤN ĐỘ
nghiên cứu và phê bình

Người dịch NGUYỄN KIM DÂN

Hiệu đính TS. Triết học PHẠM NGỌC ĐÌNH



NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP TP. HỒ CHÍ MINH

TRIẾT HỌC ẤN ĐỘ

— — — — — (CHANDRADHAR SHARMA, PH.D.) — — — — —

Chịu trách nhiệm xuất bản :
TRẦN ĐÌNH VIỆT

Biên tập : Lê Văn Tân
Trình bày : Kim Dân
Vẽ bìa : Họa sĩ Nguyễn Hùng
Sửa bản in : Trung Vinh

NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

62 Nguyễn Thị Minh Khai, Quận 1

ĐT : 8225340-8296764-8220405-8296713-8223637

Fax : 84.8.222726 * Email : nxbtphcm@bdvn.vnd.net

Liên kết xuất bản :

CTY VĂN HÓA MINH TRÍ - NS. VĂN LANG

25 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP.HCM

ĐT : 8.242157 - 8233022 - Fax : 84.8.235079

— — — — —
In lần thứ 1, số lượng 1000 cuốn khổ 14.5 x 20.5cm tại Xưởng in CN Trung Tâm Hội Chợ
Triển Lãm Việt Nam. Giấy chấp nhận đăng ký KHXB số 910-37/XB-QLXB ngày 01.07.2004.
In xong và nộp lưu chiểu tháng 5 năm 2005.

Lược khảo

Tóm tắt lịch sử của các hệ thống triết học Ấn Độ, bao gồm các tư tưởng kinh Veda, Kỳ Na giáo, giáo lý Phật giáo, Yoga, Vedānta với chú thích phát âm, biểu đồ thời gian, mục lục tham khảo và chú giải ngôn ngữ địa phương.

Tiến sĩ Chandradhar Sharma

Sơ lược về tác giả

Tiến sĩ Chandradhar Sharma, nguyên Phó giáo sư triết học ở trường Đại học Banaras Hindu. Hiện nay, ông là giáo sư và trưởng khoa nghiên cứu triết học sau đại học của trường Đại học Jabalpur. Cuốn *"Triết học Ấn Độ"* của ông lần đầu tiên được phát hành tại Ấn Độ năm 1952, xuất bản ở Anh vào năm 1960. Ngoài ra, tiến sĩ Sharma còn là tác giả của 7 tác phẩm nổi tiếng khác, trong đó phải đề cập đến *"Phép biện chứng trong Phật giáo và Vedānta"*.

Tóm lược trình tự thời gian sử dụng trong quyển sách này

I. THỜI KỲ VEDA: ? - 500 TCN

Veda:	? - 1000 TCN
Brāhmaṇa:	1000 - ?
Tiền Upaniṣad:	1000 - 750
Mahāvīra:	khoảng 525 (?)
Gotama:	khoảng 485 (?)

II. GIAI ĐOẠN SỬ THI VÀ KHÔNG CHÍNH THỐNG: 500 TCN - 0

Giai đoạn hình thành đạo Jain, giáo lý và truyền thuyết Phật giáo

Bhagavadgītā – Phật giáo Đại thừa sơ kỳ.

III. GIAI ĐOẠN HÌNH THÀNH CÁC TƯ TƯỞNG TÔN GIÁO LỚN

Đạo Hindu, đạo Jain, Phật giáo: 0 - 500 SCN

A. Thời kỳ phát triển lịch sử Phật giáo Đại thừa

- Ashvaghoṣa: 100 - SCN
- Nāgārjuna: 100 - 200 SCN
- Asaṅga: 300 - 400 SCN
- Vasubandhu: 300 - 400 SCN
- B. Hệ thống giáo lý Hindu cổ điển: 300 - 500 SCN
- Sāṅkhya Kārikā, Īśvarakṛṣṇa
- Yogasūtra, Patañjali
- Vaiśeṣika-sūtra, Kanada
- Nyāya-sūtra, Gotama

- Pūrvamīmāṃsāsūtra, Jaimini
- Brahmasūtra, Badarayana

IV. GIAI ĐOẠN HÌNH THÀNH HỆ THỐNG TƯ TƯỞNG VÀ DIỄN GIẢI: 500 - 1000 SCN

Gaudapada:	500 - 600 SCN
Diṇnāga	
Chandrakīrti:	600 SCN
Shāntideva:	600 SCN
Dharmakīrti:	600 SCN
Shāntarakṣita:	700 SCN
Shankara:	Khoảng 820 SCN (?)

V. CÁC TRIẾT GIA TRUNG CỔ

Sự phát triển của các giáo phái Bhakti (quy ngưỡng) và Shaiva - śhāta: 1000 -1500 SCN

Rāmānuja:	Khoảng 1137 (SCN)
Madhva:	Khoảng 1276 – 8
Vallabha:	Khoảng 1531
Chaitanya:	Khoảng 1533

* Chú thích: Tất cả các số liệu thời gian đặc biệt trong các thời kỳ đầu chỉ mang tính phỏng đoán

Ghi chú của nhà xuất bản

Các tư liệu sử dụng trong lần xuất bản này được chuẩn bị với sự cộng tác của tiến sĩ Robert F. Olson và tiến sĩ Royal Weiler của trường đại học Columbia và bà Mary F. Johnson của ban biên tập Nhà xuất bản Barnes & Noble.inc.

Lời nói đầu

Mục đích chính của tôi trong cuốn sách này, nhằm đưa ra một lời giải thích rõ ràng, mạch lạc và quan trọng về các hệ thống riêng biệt của triết học Ấn Độ. Tôi hy vọng rằng, cuốn sách này sẽ trở thành tư liệu tham khảo bổ ích cho những ai muốn có một sự tìm hiểu rõ ràng và chính xác về sự phát triển tư tưởng triết học Ấn Độ, phạm vi giới thiệu ở đây không quá sơ sài và cũng không quá nhiều. Tôi cảm thấy vui mừng vì nếu cuốn sách này giúp ích cho những ai thật sự quan tâm đến triết học Ấn Độ.

Cuốn sách này dựa trên sự nghiên cứu từ các nguồn tư liệu gốc và các bài giảng của tôi ở các lớp sau đại học, do chính tôi chịu trách nhiệm biên soạn tại trường Đại học Banaras Hindu trong nhiều năm. Hầu hết các vấn đề căn bản ở đây, tôi đều trích dẫn từ nguyên bản hoặc tham khảo ở các tài liệu, để giúp các độc giả quan tâm có thể so sánh cách trình bày này với bản gốc. Tôi cố gắng công bằng và vô tư trong suốt quá trình biên soạn các hệ thống tư tưởng khác nhau khi đòi hỏi phải đánh giá và phê bình, đồng thời giải thích các điểm khó, mơ hồ một cách rõ ràng và chính xác nhất. Việc thiếu hiểu biết về triết học Ấn Độ, đặc biệt là các tư tưởng Phật giáo và Vedānta, vẫn là một trở ngại lớn dẫn đến các luận điểm không đầy đủ hoặc sai sót và sự phê bình lệch lạc. Mục đích của tôi là tháo gỡ những quan điểm sai lầm này. Những quan điểm khác nhau trong suy diễn là hợp lý trong triết học, nhưng nó cũng khiến chúng ta nhầm lẫn hoặc có định kiến sai về các khái niệm một hệ thống tư tưởng xa rời với nguyên bản. Cuốn sách này chỉ là một phác

thảo của một chủ đề lớn, tôi không kỳ vọng đây là một công trình hoàn chỉnh.

Trong những chương liên quan đến Phật giáo Đại thừa và Advaita Vedānta, tôi sử dụng các tư liệu quan trọng trích từ luận án Tiến sĩ triết học của tôi: “Phép biện chứng trong Phật giáo và Vedānta” ở trường Đại học Allahabad. Đồng thời tôi cũng đưa vào một số tài liệu có liên quan, được trích từ luận án Tiến sĩ văn chương của tôi: “Sự thống trị của phép biện chứng trong Triết học – Ấn Độ và phương Tây”.

Tôi xin tỏ lòng cảm tạ của mình đến các học giả kiệt xuất, những người và tác phẩm của họ đã giúp cho tôi nguồn cảm hứng và làm tư liệu quý giá để hoàn thành quyển sách này, đặc biệt là các công trình về Triết học Ấn Độ của Tiến sĩ S. N. Dasgupta, Giáo sư M. Hiriyanna và Tiến sĩ S. Radhakrishnan.

Tôi vô cùng biết ơn giáo sư A. C. Mukerji (Giáo sư Triết học về hưu của trường Đại học Allahabad), vì sự giúp đỡ tận tình và động viên nhiệt thành của Giáo sư. Tôi cũng xin ghi nhận sự biết ơn sâu sắc đối với Giáo sư R. D. Ranade, Giáo sư H. D. Bhattacharyya và Tiến sĩ Amaranatha, những người đã rời bỏ chúng ta để về thế giới vĩnh hằng.

Quyển sách này lần đầu tiên được xuất bản ở Ấn Độ, năm 1952 có tựa đề “Triết học Ấn Độ”. Nhà xuất bản Messrs Rider & Co thuộc tập đoàn Hutchinson ở Anh quốc tái bản vào năm 1960 tại London, có tựa đề “Nghiên cứu và phê bình triết học Ấn Độ”. Tôi lấy làm hân hạnh và xin cảm ơn nhà xuất bản Barnes & Noble inc., New York đã cho in quyển sách này cùng tựa đề trên.

CHANDRADHAR SHARMA

Chương 1

Veda và Upaniṣad

I. GIỚI THIỆU

Theo từ nguyên học (nguyên nghĩa) thì “triết học” nghĩa là “yêu mến sự thông thái”. Nó thể hiện sự thôi thúc tự nhiên và cần thiết của con người, để hiểu biết chính mình và thế giới đang “sống, hoạt động và tồn tại”. Con người không thể sống mà không có triết học. Sự chọn lựa này, như Aldous Huxley khẳng định, nó không những là “giữa siêu hình và không siêu hình, mà nó luôn luôn tồn tại giữa cái siêu hình tốt và cái siêu hình xấu”.

Triết học phương Tây ít nhiều vẫn duy trì theo đúng nguyên nghĩa của triết học, trong việc tìm kiếm chân lý bằng lý trí. Tuy nhiên, triết học Ấn Độ nghiêng hẳn về tính tâm linh và luôn nhấn mạnh vào nhu cầu nhận thức thực tế về chân lý. “Darshana” (Kiến) có nghĩa là “tầm nhìn” và cũng có nghĩa là “công cụ của tầm nhìn”. Nó đại diện cho tầm nhìn trực tiếp, tức thì và mang tính trực giác về Hiện thực. Đây là nhận thức thực sự về Chân lý và đồng thời bao gồm các phương tiện dẫn con người đến nhận thức này. “Nhìn thấu vào bản ngã” (ātma vā are draṣṭavyah) là giáo luật chủ đạo của tất cả các trường phái Triết học Ấn Độ. Điều này chính là lý do vì sao, hầu hết các trường phái triết học Ấn Độ, cũng là những giáo phái. Việc tiêu diệt ba nỗi thống khổ; Ādhyatimikā (Sự đau đớn về thể xác và tâm thức con người có căn nguyên tự nhiên và nội quan), Ādhibhautik (Sự đau đớn về thể xác và tâm thức của con người có căn nguyên tự nhiên và ngoại quan) và Ādhidaivika (Sự đau đớn về thể xác và tâm thức của con người có căn nguyên từ siêu nhiên và ngoại

quan). Để đạt được hạnh phúc tuyệt đỉnh là đích cuối cùng, shravana (Nghe thấy chân lý), manana (Sự tin chắc vào lý trí khi đã phân tích thấu đáo) và nididhyāsana (Nhận thức hiện thực) là các phương tiện tìm thấy trong hầu hết các trường phái Triết học Ấn Độ.

Veda là công trình văn học cổ xưa nhất, mang tư tưởng của người Āryan còn lưu giữ cho đến ngày hôm nay. Chúng ta có thể dễ dàng tìm thấy dấu vết nguồn gốc Triết học Ấn Độ trong tác phẩm này. Thực tế, Triết học Ấn Độ, như một hệ thống độc lập, phát triển không bị ảnh hưởng bởi các tác nhân bên ngoài. Thật tiếc, tri thức của chúng ta về thời kỳ Veda cho đến nay, vẫn còn quá ít và không hoàn chỉnh. Việc thiếu các dữ liệu theo thứ tự thời gian do thái độ hoàn toàn bàng quang của người Ấn Độ cổ đại về vai trò lịch sử của mình. Chữ Phạn trong Veda, sự gián đoạn trong truyền thuyết và sự giải thích mang màu sắc định kiến chính thống, thường tỏ ra cản trở thay vì giúp đỡ sự hiểu biết của chúng ta. Đây là một số trong những lý do chính khiến tri thức của chúng ta về giai đoạn này bị che phủ trong bức màn huyền bí và mơ hồ.

Tên “Veda” biểu thị cho Mantra và Brāhmaṇa. Chú là bài thánh ca ca ngợi một số vị nam thần hoặc nữ thần nào đó. Tập hợp các bài chú được gọi là “Samhitā”. Có tất cả bốn bộ Samhitā là: Rk, Sāma, Yajuh và Atharva. Theo truyền thuyết, tập hợp các bài thánh ca này được biên soạn cho các buổi lễ hiến tế thời Veda. Lễ hiến tế thời Veda, cần có bốn vị thầy tế chính tham gia: Hotā, người sẽ xướng các bài thánh ca ngợi ca thần linh để cầu các vị thần xuất hiện; Udgātā, người hát các bài thánh ca với âm điệu ngọt ngào để giúp vui cho các thần linh; Adhvaryu, người tiến hành buổi hiến tế theo các nghi thức nghiêm ngặt và dâng tặng các cống phẩm cho thần; Brahmā, người chủ lễ thông thạo

tất cả các câu thơ trong Veda. Bốn bộ Samhitā được biên soạn là để đáp ứng yêu cầu của bốn vị thầy tế này, Ṛk cho vị Hotā, Sāma dành cho vị Udgātā, Yajuh dành cho vị Adhvaryu và Atharva dành cho vị Brahmā. Đôi khi, Veda chỉ đề cập đến “Trayī”, bỏ qua Atharva. Ṛk có nghĩa là vần thơ, Sāma là một bài ca, Yajuh là một đoạn văn xuôi. Vì vậy, chúng ta có thể thấy rằng, Samhitā-bhaga hay các phần Mantra của Veda, là thánh ca về những vị nam thần và nữ thần khác nhau. Ṛk-Samhitā được xem là cổ xưa nhất và quan trọng nhất. Những Ṛsis không phải là tác giả của những vần thơ đó, mà chỉ là những “nhà tiên tri” của Mantra (ṛṣayo mantra-drastarah). Brāhmaṇa không giống Mantra, được viết bằng văn xuôi. Trong Veda, những tác phẩm được soạn thảo công phu các nghi thức phức tạp, bao gồm các giáo luật, quy định khi tiến hành các nghi thức và lễ hiến tế. Tên “Brāhmaṇa” xuất phát từ chữ “Brahma”, có nghĩa nguyên thủy là người cầu nguyện. Các tư tưởng triết học ít đề cập trong tác phẩm này, mặc dù thỉnh thoảng xuất hiện một vài ý tưởng triết lý trong một số đoạn được thêm vào. Những phần phụ của tác phẩm Brāhmaṇa, được gọi là Āranyaka, vì chúng được viết trong sự tĩnh lặng của núi rừng. Các Āranyaka đánh dấu sự chuyển tiếp từ các nghi thức đến các ý tưởng mang tính triết học. Chúng ta nhận ra ở đây, sự thể hiện huyền bí của các buổi hiến tế thời Veda. Phần kết của các Āranyaka được gọi là Upaniṣad. Chúng mang đậm tính triết lý và tâm linh. Đúng ra có thể xem đây là tinh hoa của triết học Veda. Các Mantra và Brāhmaṇa được gọi chung là Karma-Kāṇḍa, phần liên quan đến các hoạt động tế lễ; Āranyaka và Upaniṣad gọi là Jñānā-Kāṇḍā, phần liên quan đến tri thức. Một số người gộp cả Āranyaka vào trong phần Karma-Kāṇḍa. Thực ra, chúng đại diện cho sự chuyển tiếp từ Karma-Kāṇḍa đến Jñānā-Kāṇḍā. Upaniṣad còn được biết đến như là triết học “Vedānta” hay “phần cuối của Veda”. Trước hết, bởi vì theo

nghĩa đen, chúng là phần kết thúc của Veda. Thứ hai, bởi vì chúng là cốt lõi, tinh hoa, đỉnh cao của triết học Veda.

II. VEDA

Ở đây, chúng ta chỉ quan tâm đến các tư tưởng triết học trong thời kỳ Veda. Như chúng ta đã nhận xét, tư tưởng tiền Upaniṣad ít mang tính triết học. Tuy nhiên, chúng ta có thể dễ dàng nhận ra ở đó dấu vết những mầm mống của các xu hướng triết học quan trọng. Hơn nữa, rõ ràng có sự phát triển từng bước của tư tưởng triết học, từ các Mantra và Brāhmaṇa qua Āranyaka đến Upaniṣad. Chúng ta có thể lưu ý đến sự chuyển biến từ thuyết Đa thần tự nhiên và nhân hình (thuyết hình người) sang thuyết Đơn thần cao siêu đến Nhất nguyên luận nội tại trong triết lý tiền Upaniṣad. Trước hết sức mạnh được nhân cách hóa của tự nhiên được chuyển vào những vị thần chân chính. Sức mạnh này sau đó tập trung vào một cá nhân, Chúa tể siêu nghiệm – là “Người cai quản trật tự của Vũ trụ và tinh thần. Cá nhân mà bản thân sau đó chuyển thành Purusa hiện diện khắp nơi. Triết học Upaniṣad đã phát triển Purusa thành Brahman hoặc Ātman có mặt khắp nơi và đầy quyền năng. Mantra được xem là tôn giáo của Tự nhiên, của những nhà thơ. Nghi thức trong Brāhmaṇa là nghi thức, tín ngưỡng của Luật, của các thầy tế. Upaniṣad là tín ngưỡng tinh thần của những triết gia.

Khái niệm chúng ta đề cập trên về sự phát triển của các tư tưởng tiền Upaniṣad được hiểu theo nghĩa rất trái ngược. Các học giả phương Tây và một số học giả Ấn Độ bị ảnh hưởng, thậm chí bị ám ảnh cách giải thích của phương Tây cho rằng, khi những người Āryan thời Veda sơ kỳ, những người đầu tiên sống định cư, nếu không nói là nửa văn minh và nửa man rợ, họ bắt đầu kinh ngạc trước sự quyền rũ và cảm dỗ của tự nhiên, nhưng đồng thời cũng hoảng sợ trước các biểu hiện hủy diệt kinh

hoàng của tự nhiên. Họ thần thánh hóa chúng và gọi các hiện tượng này là thần linh và bắt đầu thờ cúng những vị thần này. Đây là giai đoạn của thuyết Đa thần tự nhiên và nhân hình. Dần dần thuyết Đa thần nhường chỗ cho thuyết Đơn thần và sau đó là Nhất nguyên luận. Max Muller cho rằng, “thuyết Một vị thần tối cao” là giai đoạn chuyển tiếp từ thuyết Đa thần sang thuyết Đơn thần. Theo thuyết Một vị thần tối cao, thì con người “chỉ tin vào duy nhất một vị thần”. Bởi vì, những người Āryan thời Veda xem bất kỳ vị thần nào mà họ tôn kính, như là vị Chúa tể quyền uy và duy nhất. Nếu sự giải thích này của phương Tây đúng nguyên như vậy thì chúng ta không do dự khi nói rằng, điều này là một sai lầm, do họ thiếu hiểu biết về Veda. Không thể xem thuyết Đa thần, thuyết Một vị thần tối cao hay thuyết Đơn thần là ý tưởng then chốt trong triết lý Veda sơ kỳ. Lý do của những sai lầm này là vì họ nhầm tưởng những nhà tiên tri thời Veda chỉ linh cảm đơn thuần theo những điều kỳ diệu nguyên thủy và trong nỗi kinh sợ quyền lực thiên nhiên. Ở thái cực kia là quan điểm chính thống cho rằng, Veda là tác phẩm vô danh và bất diệt, do đó không thể duy trì về mặt triết học. Đối với chúng ta, dường như các nhà hiền triết thời Veda là những nhân vật thông thái có trí tuệ khác thường, mà vào những giờ khắc thần bí họ đã đối mặt với Hiện thực và kinh nghiệm thần bí này, tri thức sáng suốt thần thánh này đã trào dâng thành tác phẩm thánh ca Veda. Ý tưởng chủ đạo của các bài thánh ca Veda giống như tư tưởng của Nhất nguyên luận, giống như khái niệm nội tại của “đồng nhất trong sự khác biệt” mà cuối cùng vượt qua ngay chính bản thân nó, giống như tính chuyên chế bất khả miêu tả bao trùm cả thuyết Đa nguyên và Nhất nguyên luận, cuối cùng nó vượt qua cả hai thuyết này, phát triển rực rỡ và đầy thi vị trong Upaniṣad. Để hiểu được thuyết Đa thần nhân hình, thuyết Một vị thần tối cao, thuyết Đơn thần trong Veda,

chúng ta cần phải vay mượn cách diễn đạt của Gaudāpada tức “phải thấy được dấu chân của những con chim đang bay trên bầu trời”. Nếu như trong thời Veda có thuyết Đa thần, thì tại sao giáo luật liên kết của thế giới, Linh hồn Tối cao của vạn vật, người Canh giữ vũ trụ lại được nhấn mạnh và lặp lại nhiều như vậy? Vả lại, trong tiến trình thông thường, khi thuyết Đa thần dẫn đến thuyết Đơn thần, vị thần quyền lực nhất trong hệ thống các vị thần được tôn lên làm người cai quản của vũ trụ. Nhưng điều này rõ ràng không thấy có trong Veda. Thay vì mất công đặt ra một từ mới cho “thuyết Một vị thần tối cao”, Max Muller diễn đạt một cách đơn giản là các vị thần được xem như là sự biểu thị của một vị Thần Tối cao. Như vậy, khi một vị thần nào đó được ca ngợi, không phải do năng lực cá nhân của vị thần đó, mà đơn thuần do sự thể hiện sự tôn kính đối với vị Thần Tối cao. Khi những vị thần được ca ngợi thì không phải các vị này mà là vị Thần Tối cao được ca ngợi thông qua các vị đó. Như vậy, vấn đề thuyết Đơn thần cũng không đặt ra trong Veda. Do đó, ở đây không có sự phát triển từ thuyết Đa thần sang thuyết Đơn thần đến Nhất nguyên luận, mà chỉ là Nhất nguyên luận từ Mantra đầu tiên đến Upaniṣad sau này.

Chúng ta hãy xem xét một số minh họa. “Một Sự thật duy nhất, được tất cả mọi người tán thành”. “Purusa là tất cả điều này. Tất cả là vậy và sẽ là vậy”. “Bản chất thực của các vị thần chỉ là một”; “Giống như một Sự thật được thờ cúng như Uktha trong Rk, như Agni trong Yajuh và như Mahārṣi trong Sāma”. “Aditi, cái vô hạn, là bầu trời, là không khí, mẹ, cha, con, hầu hết các vị thần và con người, tất cả là như vậy, trước đây như thế và sau này cũng thế”. “Ngài là người canh giữ Rta, là linh hồn liên kết vũ trụ, là sự thống nhất các khác biệt trong trật tự vũ trụ và tinh thần”. “Các vị thần cũng là những người bảo vệ

chân lý (ṛtasya gopā); ngay cả những dòng sông cũng chảy theo Chân lý này (ṛtamarpanti sindhavah)". "Chỉ người thông thái, uyên bác, tỉnh ngộ, quan tâm, biết nơi ở cuối cùng của Chúa tể". "Chúng ta hy sinh cho Chúa tể Tối thượng của vũ trụ, người điều khiển mọi phần tử của vũ trụ này, toàn bộ sự hiện hữu, và Người là hạnh phúc và cái không thể tả được". "Là người không thèm muốn, bình tĩnh, bất tử, tự tại, hoàn toàn hạnh phúc, không thua kém ai, trẻ mãi và bất diệt, linh hồn của vũ trụ; qua tri thức của Người, con người có thể đẩy lùi cái chết". "Không có sự hiện hữu cũng không có sự không hiện hữu, không có không khí cũng không có bầu trời, không có cái chết cũng không có sự bất tử, không có đêm cũng không có ngày; điều đó là hơi thở diễm tĩnh, tự tại; không có gì khác đằng sau đó". "Cái không thể tả được là nền tảng của tất cả danh sắc, nơi nương tựa của tất cả chúng sinh". "Tất cả các vị thần hình thành nên thể xác Ngài - Linh hồn của Vũ trụ". "Ngài có mặt khắp mọi nơi trong thế giới này và ngài vượt khỏi nó".

III. UPANIṢAD

Bây giờ, chúng ta cùng đề cập đến Upaniṣad – phần kết và cũng là phần tinh hoa của Veda. Do đó, còn được gọi là Vedānta. Từ "Upaniṣad" bắt nguồn từ chữ gốc "sad", có nghĩa là: ngồi xuống, tiêu diệt, phá hủy và nói lỏng. "Upa" có nghĩa là "bên cạnh, kề cận" và "ni" là "nhiệt thành". Do đó, "Upaniṣad" có nghĩa là các môn đồ ngồi xuống bên cạnh thầy của mình, với lòng nhiệt thành để đón nhận những lời giáo huấn về Hiện thực cao cả, giúp trút bỏ những hoài nghi và tiêu diệt vô minh. Dần dần từ này hàm nghĩa những giáo huấn huyền bí về Hiện thực được các môn đồ Upaniṣad dùng theo nghĩa này (rahasya or guhya vidya). Muktikopanishad đưa ra đến 108 điều giáo huấn trong Upaniṣad. Tuy nhiên chỉ có 10 hoặc 11 điều được xem là quan trọng và xác thực, do Shaṅkarāchārya chú giải. Chúng gồm:

Isha, Kena, Kaṭha, Prashna, Muṇḍaka, Māṇḍūkya, Taittirīya, Aitareya, Chhāndogya và Bṛhadāraṇyaka. Điều giáo huấn, được xem là cao nhất, được truyền đạt tại những buổi học riêng, dành cho những môn đồ có đủ khả năng linh hội. Heraclitus còn nói rằng: “Nếu ai thích vàng, thì phải đào bới tìm nó, không thì hải lòng với cộng rơm; nếu ai muốn ngọc, phải lặn xuống biển, còn không thì hải lòng với những hòn sỏi trên bờ”.

Quan điểm truyền thống, cho rằng Upaniṣad là những bản văn bí ẩn truyền dạy chỉ một học thuyết. Nhưng người ta trình bày về nó rất khác biệt. Các vấn đề được tranh luận trong tác phẩm này, cũng như văn phong lạ lùng của chúng, khiến chúng phụ thuộc vào nhiều cách giải thích. Không phải tất cả các lời giáo huấn là nổi bật như nhau. Một số chỉ là những tư tưởng nhất thời lóe sáng, một số chỉ là sự gợi ý, một số hơi tiến bộ, còn số khác chỉ đề cập bên lề; trong khi đó, một số thường xuyên được lặp đi lặp lại, nhấn mạnh và giải quyết triệt để. Ở đây, có một sự thống nhất cơ bản về mục đích. Chúng cùng nhấn mạnh đến một học thuyết cơ bản, có thể được gọi là chủ nghĩa Duy tâm nhất nguyên hay Nhất nguyên luận duy tâm. Những tác phẩm triết học bằng thơ này đầy những hình tượng lớn, sức quyến rũ cực kỳ và sự diễn đạt rõ ràng, phong phú trong suốt như pha lê (prasada guna). Đối với trí tuệ, chúng mang đến những học thuyết triết học ấn tượng; đối với tâm hồn, chúng mang đến sự yên bình và tự do. Chúng là cực lạc, nhờ vậy mà mọi sự vật xuất hiện, vì vậy mà mọi sự vật tồn tại và từ đó mọi sự vật lại quay trở về. Niềm đam mê khát khao tri thức, đấu tranh không ngừng nghỉ vì Chân lý và sự tìm tòi không ngừng về Hiện thực, là những biểu hiện cảm động trong tác phẩm này. Deussen cho rằng, những nhà tiên tri trong Upaniṣad đưa ra nhận định: “Nếu đây không phải là những tri thức khoa

học nhất, thì là những tri thức bản chất nhất, gần gũi nhất về sự huyền bí cuối cùng của sự sống”; còn cho rằng, trong đó chứa đựng “những khái niệm triết học độc đáo nhất ở Ấn Độ và có lẽ cũng như ở bất kỳ nơi đâu trên thế giới”. Giáo sư Winternitz đánh giá về những nhà tư tưởng cổ xưa này: “Đấu tranh rất nghiêm túc để tìm chân lý, những vần thơ mang tính triết lý của họ, bộc lộ nồng nhiệt niềm khát khao bất diệt của con người trong quá trình tìm tòi tri thức”. Giáo sư Winternitz cho rằng, đây là những công trình vô giá của nhân loại. Một số tư tưởng trong Upaniṣad có thể so sánh với tư tưởng trong tác phẩm Dialogues (Đối thoại) của Platon. Rất ấn tượng với Upaniṣad, nhà triết học người Đức, Schopenhauer tuyên bố: “Trên thế giới này không có công trình nghiên cứu nào hữu ích và có tầm cao như vậy. Tác phẩm này là niềm khuây khỏa của đời tôi và nó sẽ là niềm an ủi cho cái chết của tôi”. Những tác phẩm ưu việt như vậy luôn là “sự chế nhạo kẻ ngu dốt và trở thành đề tài suy ngẫm bất tận cho những nhà hiền triết”.

Upaniṣad phát triển những ý tưởng Nhất nguyên luận nằm rải rác trong các Samhitā. Suốt trong thời kỳ Brāhamana, những tư tưởng triết học còn thừa thớt này hầu như bị bỏ qua và chỉ tập trung nhấn mạnh các nghi thức hiến tế nghiêm ngặt. Thời kỳ Āranyaka đánh dấu sự thay đổi rõ nét từ nghi thức đến tư tưởng triết học, mà điều này được hoàn thiện trong Upaniṣad. Upaniṣad chỉ cho chúng ta thấy rằng, Veda – kho tàng tri thức – được truyền hơi thở từ đấng Tối cao, nhưng chỉ xem Karma-Kāṇḍa là thứ yếu. Vì nó chỉ giúp gột sạch đầu óc để thích ứng việc truyền dạy thực sự về Brahman. Chúng ta nghe nhà hiền triết Nārada nói với Sanatkumāra: “Thưa ngài, tôi biết R̥gVeda, Yajuh, Sāma. Với tất cả những điều này giúp tôi hiểu các Mantra và những cuốn sách thánh, nhưng tôi không biết về cái Tôi Bản ngã... Tôi

nghe nhiều người như ngài nói rằng, chỉ những ai biết được cái Tôi này mới thoát khỏi ưu phiền". Mundaka bảo chúng ta rằng: "Có hai loại tri thức mà con người phải thấu hiểu, đó là tri thức cao và tri thức thấp. Loại tri thức thấp là những gì mà Rk, Sāma, Atharva, Nghi thức, Quy luật mang đến... còn tri thức cao chỉ Brahman bất tử mới biết". Trong Gita, có đoạn Thượng đế yêu cầu Arjuna vượt lên ba Gunas, người bảo ông ta rằng, "kinh Veda giải quyết Gunas này. Người nào hiểu được Brahman thì không gặp khó khăn gì khi hiểu Veda. Đôi khi, các Mantra được trình bày bằng những hình thức chủ quan, biểu lộ cảm xúc riêng tư hay duy linh tâm lý có hàm chứa phương cách cụ thể và hữu hình. Che giấu chân lý khỏi bị xúc phạm và chỉ bộc lộ nó cho người có đủ tư cách và được khai tâm". Như vậy Surya biểu hiện tri thức, trí tuệ; Agni biểu hiện ý chí; Soma biểu hiện cảm xúc; Ashvamedha là sự suy ngẫm về thế giới cùng cực, khát khao hy sinh và đạt đến cảnh giới thiêng liêng thật sự. Các nghi lễ của Brahman thường mâu thuẫn với suy ngẫm tâm linh. Trong Chhandogya có đoạn châm biếm miêu tả những con chó đang điểu hành: "Àm! Hãy cho chúng tôi ăn, Âm! Hãy cho chúng tôi uống...". Như vậy, các lễ nghi phức tạp và khát khe của Brāhmaṇa cũng được đề cập trong Upaniṣad. Nhưng điều quan trọng phải lưu ý, những phê phán, chỉ tập trung trực tiếp vào những lễ nghi này, nhưng không đối kháng với khái niệm triết học cao quý trong các Mantra, những tư tưởng được thừa nhận một cách công bằng và phát triển.

IV. ĀTMAN

Bản ngã cá nhân đặc trưng cho sự tự chứng tỏ mà ta luôn cảm nhận được và biết đến ngay lập tức. Con người hoàn toàn nhận thức về sự tồn tại bản ngã cá nhân của chính mình và không thể nghi ngờ hay phủ nhận sự tồn tại của chúng. Bản ngã cá nhân là điều cao nhất mà chúng ta biết đến và nó rất gần với

cái Tuyệt đối, mặc dù, bản thân nó không phải là cái Tuyệt đối. Thật ra, bản ngã cá nhân là một hỗn hợp của cái thực và cái không thực, là một nút thắt của sự tồn tại và không tồn tại, là một sự kết nối của cái đúng và cái sai. Nó là sản phẩm của vô minh. Nhưng bản chất của nó lại là ánh sáng của cái Tuyệt đối. Bản chất thực của nó là sự nhận thức thuần khiết, tự tỏa sáng, tự chứng tỏ và luôn luôn là vậy. Nó được xem là sự chứng thực tốt cùng và cơ bản (Saksi), như thể là một với cái Tuyệt đối. Giác quan, tâm thức, trí tuệ, cảm xúc và ý chí, cơ quan nội tạng là những sản phẩm của Avidya. Chúng lúc nào cũng bao quanh bản ngã cá nhân và tạo nên “tính cách cá nhân” của nó. Nhưng bản ngã thực ra ở trên chúng. Đó là cái Tuyệt đối.

Từ “Ātman” nghĩa gốc là hơi thở của sự sống, dần dần mang nghĩa cảm xúc, trí tuệ, linh hồn và tinh thần. Shankarāchārya trích một câu thơ cổ bao hàm những ý nghĩa khác nhau của từ “Ātman”. Câu thơ nói rằng, “Ātman” là cái tràn ngập khắp nơi; là chủ thể và hiểu biết, trải nghiệm và soi rọi các khách thể; nó bất tử và luôn luôn bất biến.

Bản ngã đích thực là chủ đề nghiên cứu chính trong Upaniṣad. Socrate thời Hy Lạp cổ đại cũng luôn ủng hộ sự cần thiết về “Hiểu biết tự thân”. Chúng ta có thể chọn ba điều giáo huấn trong Upaniṣad để làm sáng tỏ mục đích này. Đó là Chhandogya, Mandukya và Katha. Trong cuộc đối thoại giữa Indra và Prajāpati được kể lại trong Chhandogya, chúng ta có thể tìm thấy, sự phát triển của khái niệm bản ngã từ thực tế; hoặc mang tính vật thể đến bản ngã từ giác mơ; hay thực nghiệm và bản ngã trong giấc ngủ say không mộng mị, cuối cùng đến Bản ngã Tuyệt đối. Các vị thần và quỷ dữ, theo như cuộc đối thoại này, đưa lần lượt Indra và Virochana đến gặp Prajāpati để học về bản ngã. Thầy Prajāpati yêu cầu họ phải sám hối trong 32 năm để

tự mình có đủ tư cách tiếp thu những lời giáo huấn. Sau khi đã hoàn thành điều kiện bắt buộc này, cả hai đến gặp Prajāpati và được người dạy rằng: “Bản ngã là cái mà ta nhìn thấy nó khi nhìn vào mặt kẻ khác hoặc soi trên mặt nước hoặc trong gương”. Virochana hài lòng và ra đi. Nhưng Indra bắt đầu nghi rằng: Làm thế nào bản ngã lại có thể là sự phản chiếu của thể xác? Hay, có lẽ nào bản ngã có thể đồng nhất với thể xác của nó? Nếu như thế thì khi thể xác được trang điểm đẹp và ăn mặc đẹp thì bản ngã cũng trang điểm đẹp và ăn mặc đẹp. Khi thể xác đẹp thì bản ngã cũng đẹp và khi thể xác mù lòa, què quặt thì bản ngã cũng mù lòa, què quặt. Nói tóm lại, khi thể xác tàn lụi thì bản ngã cũng phải tàn lụi với nó. Có điều gì đó không ổn. Thất vọng, Indra lại đến gặp Prajāpati và bộc bạch với người về những hoài nghi và thắc mắc của mình. Bấy giờ, Prajāpati mới bảo ông rằng: người mà ông ta nhìn thấy đi lang thang trong những giấc mơ hay chủ thể của giấc mơ là bản ngã. Indra lại còn hoài nghi: “Mặc dù bản ngã không bị hư hỏng khi thể xác bị đào thải, dù không thể nói rằng nó tàn lụi cùng thể xác, tuy thế dường như nó cảm nhận được nỗi sợ hãi, như thể nó bị săn đuổi và đánh đập. Nó dường như ý thức được sự đau đớn và than khóc”. Còn điều gì đó không ổn ở đây. Indra đến gặp Prajāpati lần nữa và bộc bạch với người về những hoài nghi của mình. Lần này, Prajāpati dạy rằng: người được hưởng giấc ngủ say không mộng mị là bản ngã. Nhưng Indra vẫn còn cảm thấy thắc mắc. Theo ông nghĩ, Bản ngã trong giấc ngủ say tự nó chỉ còn là sự trừu tượng. Không có khách thể để cảm nhận, để biết, để thụ hưởng. Bản ngã dường như hoàn toàn không ý thức – không biết gì cả, không cảm thấy gì cả, không muốn gì cả. Nó là con số không vô giá trị. Lại có điều không ổn ở đây. Indra lại đến gặp Prajāpati và bộc bạch với người về những hoài nghi của mình. Đến bây giờ, người thầy rất hài lòng với khả năng của học trò.

Và người đã dạy như sau: “Indra thân mến! Thể xác không phải là bản ngã mặc dù nó tồn tại cho bản ngã. Những gì trải nghiệm trong giấc mơ cũng không phải là bản ngã, mặc dù nó chỉ có ý nghĩa khi nói đến bản ngã. Bản ngã cũng không phải là yếu tố cơ bản thuộc bản chất khó hiểu của giấc ngủ say. Con mắt, thể xác, trạng thái tinh thần, thể liên tục, dòng ý thức – tất cả chỉ là những công cụ và khách thể của bản ngã. Bản ngã là nền tảng của trạng thái ngủ, mơ, tỉnh và còn vượt ra khỏi các trạng thái đó. Bản ngã phổ biến, khắp nơi chẳng khác gì siêu nghiệm. Toàn thể vũ trụ tồn tại, chuyển động và hít thở trong bản ngã. Nó bất tử, tự tỏa sáng, tự chứng minh và đằng sau những hoài nghi và phủ nhận như là nguyên lý cơ bản nhất để tạo ra tất cả những hoài nghi, phủ nhận và suy nghĩ hợp lý. Nó là chủ thể cơ bản mà không bao giờ biến thành khách thể và cần phải được bao hàm trong toàn bộ tri thức.

Cuộc đối thoại này giúp làm sáng tỏ bản chất của bản ngã và chứa nhiều hàm ý quan trọng. Chủ nghĩa kinh nghiệm của Locke và Berkeley, chủ nghĩa hoài nghi của Hume, tư tưởng của Heraclitus, William James và Bergson, cuộc “cách mạng Copernic” của Kant và những đóng góp vĩnh cửu của Hegel, các luận điểm của Green, Bradley và McTaggart. Tất cả đều được dự báo trước từ rất lâu, trong cuộc đối thoại này. Hiển nhiên, bản ngã không thể đồng nhất hóa với thể xác, giác quan hay cơ quan nội tạng, và cũng không thể xem nó chỉ là sản phẩm phụ của vật chất. Bản ngã đích thực hay bản ngã tỉnh thức, tự nó đồng nhất hóa với nội dung của nó, đó là cơ thể, giác quan, trí tuệ, vợ, con, anh, chị, cha, mẹ, họ hàng, bạn bè. Tự nó dần trải và tự nó đồng nhất với những khách thể. Chúng ta có cảm giác như là, những khách thể này hình thành nên nó và nó sẽ không hoàn hảo nếu thiếu chúng. Nhưng sự thực là cái có thể biết được như

là một khách thể không bao giờ tự nó có thể làm khách thể. Nó không thể chỉ là một mớ tính chất. Nó không thể là bản ngã theo lối kinh nghiệm. Giác mơ được Prajāapati chọn ở đây, bởi vì lúc đó các khách thể bị đóng khung trong tâm thức một cách độc lập với cơ thể hoặc các giác quan. Trong đời sống, các khách thể tồn tại tách biệt với ý nghĩ chỉ được nhận biết và không phải do nó tạo ra. Ở đây, ý nghĩ được sự hỗ trợ của các giác quan, nắm bắt rất nhiều những ấn tượng của cảm giác thoáng qua hoặc nằm rải rác do khách thể bên ngoài tạo ra, rồi sắp xếp chúng theo thứ tự, gán cho chúng những ý nghĩa và liên kết chúng với nhau. Nhưng trong những giấc mơ, tâm thức phải tự nó thực hiện chức năng đó một mình và tạo ra những khách thể ảo cho chính mình. Do đó, nó là một trạng thái của nhận thức mà không phải là cảm giác. Bản ngã trong trạng thái tỉnh thức cũng như trong giấc mơ, luôn thay đổi. Vì vậy, nó không thể là bản ngã thật. Bản ngã phải bền vững qua bao biến đổi. Cái tôi bị giới hạn bởi không gian và thời gian, bằng sự sinh ra và diệt vong, như một kẻ đáng thương. Không thể tìm được bản ngã trong trạng thái tỉnh cũng như trạng thái mơ, Indra thấy trước cả Heraclitus, Locke, Berkeley, Hume, William James, Bergson và những triết gia Phật giáo. Vạn vật luôn thay đổi, và bạn không bao giờ tắm hai lần trên một dòng sông như Heraclitus nói. Locke xem trí óc là một tấm bảng trống không, bởi bản thân nó hầu như không có gì, trên đó ghi lại dấu vết của cảm nhận và nhận thức đã trải qua. Vì thế, theo Berkeley “trong giấc ngủ và trạng thái hôn mê tâm thức không tồn tại”. Locke cho rằng “mỗi cái gạt đầu lơ mơ sẽ làm nổ tung học thuyết về bản ngã”. Hume nói: “Tôi không bao giờ bắt kịp cái bản ngã của mình, mỗi khi tôi cố, tôi luôn trượt ngã vì một ấn tượng cảm giác hay ý tưởng”. William James tuyên bố: “Cái được gọi là bản ngã, chỉ là một dòng suy nghĩ. Những suy nghĩ qua đi tự nó là nhà tư

tưởng". Những nhà triết học theo chủ nghĩa Kinh nghiệm, chủ nghĩa Hoài nghi và chủ nghĩa Thực dụng đều xem bản ngã chỉ là một mớ ý tưởng. Indra cũng đi đến kết luận tương tự như vậy. Bản ngã khi tỉnh, khi mơ luôn thay đổi, bị tra tấn, săn đuổi, biến mất. Có điều gì đó không ổn trong kết luận này. Cái chúng ta đạt được ở đây, chỉ là một tập hợp thoáng qua của những tính chất, bản sao rải rác của các ấn tượng của cảm giác hay ý tưởng, mà không là cái bản ngã cố định. Bradley cũng đi đến một kết luận tương tự. Indra suy nghĩ đúng đắn khi cho rằng trong giấc ngủ say bản ngã trở thành trừu tượng vì nó không chứa đựng gì cả. Một bản ngã trống rỗng trong cuộc sống theo lối kinh nghiệm là điều không thể xảy ra. Bản ngã, như là một chủ thể, tự nó phải đối kháng với khách thể. Nhưng trong giấc ngủ say hoàn toàn không có khách thể nào cả, kể cả khách thể thực và khách thể ảo. Như vậy, sự thiếu vắng khách thể thì bản ngã cũng không tồn tại. Cuộc cách mạng Copernic của Kant là một triết thuyết nổi tiếng, cho rằng, tri thức đòi hỏi cả cảm nhận và suy nghĩ: "Nhận thức mà không tri giác là trống rỗng và tri giác mà không nhận thức là mù quáng". Mỗi trạng thái tri thức cần phải bao hàm bản ngã, "sự đồng nhất hóa tiên nghiệm của toàn bộ các giác quan thanh tịnh" vốn không phải là phạm trù của tính đồng nhất, nhưng là nguyên lý cơ bản của toàn bộ tri thức có thể tạo nên phạm vi hoạt động của các phạm trù. Đóng góp đáng kể của Hegel là sự khẳng định bản ngã không thể xem là một thực thể mà là một chủ thể và chủ thể này không chỉ đơn thuần là cái tôi trải nghiệm, mà là tiên nghiệm. Tuy vậy Ý niệm Tuyệt đối nội tại có mặt trong mọi phạm trù thể hiện qua những giai đoạn phát triển khác nhau của tư tưởng. Green, McTaggart và những nhà triết học khác cũng nhấn mạnh một luận điểm tương tự như vậy. Nói tóm lại, chủ nghĩa Duy tâm đã được đặt nền tảng từ Upaniṣad trước Kant và Hegel trong nhiều thế kỷ.

Việc Prajāpati nhấn mạnh vào việc bản ngã đích thực là chủ thể cuối cùng, là nguyên lý cơ bản của mọi tri thức, là nền tảng tiên nghiệm của nhóm ba trải nghiệm của tri thức, là sự hiểu biết thuần khiết tự tỏa sáng và tự chứng tỏ, mà bản thân nó tự biểu lộ như là chủ thể và đồng thời là khách thể, vừa là cái tôi vừa không phải là cái tôi, và cùng lúc vượt khỏi sự phân chia này. Tuyên bố của Yajñavalkya trong BrhadĀraṇyaka cho rằng: “Bản ngã là tri thức tối cao, không bao giờ có thể xem là khách thể, bởi vì nó nhận biết mọi khách thể và hơn nữa, tự nó không suy giảm thành trừu tượng vì không bao giờ là tri thức của một người trí thức phá hoại, không bao giờ là tầm nhìn của nhà tiên tri phá hoại. Tuy cho rằng, khi mặt trời lặn, mặt trăng khuất dạng và cả khi ngọn lửa lụi tàn, bản ngã tự nó vẫn chói sáng. Trong Katha có đoạn khẳng định mạnh mẽ như: “Ở đó, không có mặt trời chiếu rọi, cũng không có mặt trăng, ngôi sao hay ánh chớp. Thế thì, ngọn lửa kia bắt nguồn từ đâu? Vạn vật chỉ chiếu sáng sau khi tinh thần tỏa sáng, nhờ ánh sáng của nó mà tất cả sáng ngời”. Và trong Mundaka cũng cho rằng: “Ngọn lửa là đầu, mặt trời và mặt trăng là mắt, bốn tầng trời là tai, Veda là lời nói, gió là hơi thở, vũ trụ là tim, quả thực bản ngã nội tại hiện diện trong mọi thực thể sống”; đủ để chứng minh cho khẳng định của chúng ta. Prajāpati dạy Indra rằng: “Bản ngã đích thực làm tỏa sáng sự hiểu biết, nhưng bản thân nó không ở trong sự hiểu biết”. Ātman là nền tảng tiên nghiệm của cả bản ngã và vô ngã, và không ai hoài nghi về tính xác thực này của nó”.

Trong Madukya của Upaniṣad, chúng ta cũng tìm thấy sự phân tích tương tự về sự hiểu biết. Bản ngã trong trạng thái thức tỉnh có được các khách thể thô, nó có nhận thức về thế giới bên ngoài và được gọi là “Vishva”. Trong trạng thái mơ, nó có được các khách thể tinh tế, cho ta những hiểu biết về thế giới nội tâm

và tạo nên những khách thể ảo của riêng nó, và trạng thái thứ hai này được gọi là “Taijasa”. Trong trạng thái say ngủ, không có khách thể, cả thô lẫn tinh tế. Vì vậy, không có chủ thể; tính đối ngẫu chủ thể - khách thể bị bỏ qua, và ở đây bản ngã được gọi là “Prajna”. Trong giấc ngủ, chúng ta không cảm nhận sự đau đớn, không khát vọng và không có cả những giấc mơ. Chúng ta đang ở trong cái bóng của niềm hạnh phúc tuyệt vời. Nó được xem là cái bóng, vì chúng ta không được hưởng niềm hạnh phúc rõ ràng. Vô minh vẫn còn trong trạng thái bề ngoài phủ định của sự che giấu, dù sức lực không còn bao nhiêu. Vô minh và vô ý thức vẫn tồn tại trong trạng thái này, nên cần một trạng thái tích cực cao hơn. Đây là trạng thái thứ tư của bản ngã, trạng thái nhận thức thuần khiết. Như trong giấc ngủ sâu, không có đối ngẫu chủ thể - khách thể, nhưng không giống với giấc ngủ. Ở đây, chúng ta có được hạnh phúc thực sự. Tất cả vô minh biến mất. Bản ngã tỏa sáng như là một chủ thể tối cao, tự nó không suy giảm thành trừu tượng. Đây là bản ngã đích thực, nền tảng của tất cả sự sống và bao hàm mọi tri thức. Ta không thể mô tả nó toàn vẹn được vì mọi sự miêu tả chỉ có thể thích hợp trong tính đối ngẫu chủ thể - khách thể trải nghiệm. Nó được nhận ra một cách trực tiếp và một cách trực giác. Nó được gọi là “Turiya”, trạng thái thứ Tư hay “Amātra”, Sự Vô tận. Nó tĩnh tại, bất nhị, thanh bình và ý thức hoàn toàn nơi cái đa nguyên xuất hiện. Aumkāra với các phần A-U-M của nó tương ứng trong trạng thái tỉnh, mơ và ngủ, là biểu tượng của nó. Bản ngã này là cơ sở chung cho mọi trạng thái. Nó tự thể hiện mình trong ba trạng thái và với bản chất của mình, nó vượt lên trên các trạng thái trên.

Trong Katha của Upaniṣad, Ātman được xem là hiện thực tối cao. Các khách thể là con đường; thể xác là cỗ xe ngựa; các cảm

xúc là những con ngựa; trí óc là dây cương; trí tuệ là người điều khiển; cái tôi là người hưởng thụ và Ātman là Chủ thể ngồi trong cỗ xe đó. Các cảm xúc còn được so sánh với những con ngựa hay và những con ngựa dở. Plato trong tác phẩm “Phaedrus” cũng so sánh chúng với những con ngựa trắng và những con ngựa đen. Katha còn tuyên bố rằng, cảm xúc cao hơn khách thể; trí óc cao hơn cảm xúc; trí tuệ cao hơn trí óc; lý trí tinh tế (mahat) cao hơn trí tuệ; cái Umanifest (avyakta: Trừu tượng) cao hơn lý trí tinh tế, Parusa (Ātman: Linh hồn) cao hơn trừu tượng và không có gì cao hơn Linh hồn. Đây là đích cuối cùng, là hiện thực cao nhất. Khách thể, cảm xúc, trí tuệ, lý trí – tất cả tồn tại vì bản ngã và phục vụ cho mục đích của bản ngã. Chính bản ngã hiện diện trong chúng, cho chúng sự sống và ý nghĩa. Nhưng những khái niệm này không thể đồng nhất hóa với bản ngã, vì bản ngã vượt lên trên chúng. Đây là mấu chốt của những giáo huấn Yama truyền đạt cho Nachiketā. Bản ngã là bất tử, tự chứng tỏ và tự tỏa sáng, chỉ có thể được nhận thức rõ khi vượt qua giới hạn của đối ngẫu chủ thể - khách thể, theo lối kinh nghiệm.

V. BRAHMAN

Khách quan mà nói hiện thực tối cao này được gọi là Brahman, bắt nguồn từ gốc “Brh” có nghĩa là phát triển, tiến hóa. Lúc đầu, Brahman có nghĩa là người bị giết để tế thần, là người cầu nguyện và sau nữa nó đạt đến nghĩa hiện tại là hiện thực tối cao. Brahman là cái làm bùng lên một cách tự động như bản tính và linh hồn. Brahman là căn nguyên tối cao hình thành vũ trụ. Trong Chhandogya, Brahman được miêu tả một cách khó hiểu, là “Tajjalān” – là (tat), mà từ đó, thế giới sinh ra (ja), là nơi mà thế giới quay về (la) và nhờ đó mà Brahman được xác nhận và tồn tại. Trong Taiftiriya, Brahman được định nghĩa là nơi mà vạn vật sinh ra, nhờ đó mà vạn vật tồn tại và nơi mà vạn vật

được hút lại. Sự tiến hóa của các yếu tố theo thứ tự sau: Từ phạm thiên phát sinh ra “ether”; từ “ether” phát sinh ra không khí, từ không khí phát sinh ra lửa; từ lửa phát sinh ra nước và từ nước phát sinh ra đất. Nhưng nguyên lý tiến hóa thực sự được trình bày trong học thuyết năm lớp vỏ bọc ở trong Taittiriya. Cấp thấp nhất là vật chất (annamaya). Vật chất là vô thức, vô hồn và không thể liên quan đến sự sống. Nó đơn thuần chỉ là một mặt bằng vật lý. Brahman không dừng lại ở vật chất. Vật chất hoàn thành mục đích Brahman, chỉ khi sự sống được tiến triển. Do đó, trạng thái cao nhất của vật chất là sự sống. Mặc dù, vật chất không liên quan cuộc sống, nhưng không có sự sống nào thiếu được vật chất. Vật chất vô cơ phải được chuyển hóa thành sự sống hữu cơ. Vì vậy, trạng thái thứ hai của sự tiến hóa là sự sống (prāṇamaya). Bây giờ, chúng ta đang ở mặt bằng sinh học. Sự sống thực vật xuất hiện trước. Nhưng sự sống thực vật phải dẫn đến sự sống động vật. Các sản phẩm thực vật được chuyển hóa vào các tế bào động vật sống. Sự sống tràn ngập cả vũ trụ và ràng buộc con người với phần còn lại của thế giới. Nhưng sự sống làm tròn sứ mệnh, chỉ khi nhận thức tiến triển. Trạng thái thứ ba của quá trình tiến hóa là trí tuệ hay Nhận thức tri giác (manomaya). Ở đây, chúng ta đang ở mặt bằng tinh thần hay mặt bằng tâm lý. Những động vật bậc thấp chia sẻ trạng thái này với con người. Trí tuệ hay nhận thức vẫn hiện diện trong đời sống động vật bậc thấp, ở cấp độ bản năng và hoạt động phản xạ. Con người cũng có các bản năng và các hoạt động phản xạ và những điều này đóng vai trò quan trọng trong việc quyết định đời sống con người. Nhưng bản năng thú vật, tự nó được kiểm chế. Bản năng này muốn thể hiện chính nó - ở cấp độ cảm xúc thấp hèn vô định. Ở đây, không có tính đối ngẫu chủ thể - khách thể nó chưa tiến triển. Giai đoạn nhận thức bản năng đi vào hồi kết, khi nó tiến triển nguyên lý cao hơn, giúp sự

nhận thức trở thành tự ý thức hoặc dựa trên lý trí. Do đó, trạng thái thứ Tư của sự tiến hóa là lý trí tự nhận thức (*vijñānamaya*). Ở đây, chúng ta đang ở mặt bằng siêu hình. Trạng thái này chỉ riêng có ở con người. Lý trí chỉ trở thành tự ý thức ở giai đoạn này và điều này giúp phân biệt được con người và động vật bậc thấp. Nghệ thuật, khoa học, mỹ học, đạo đức, thơ ca, triết học, tôn giáo và tất cả chỉ có thể xuất hiện ở giai đoạn này. Bộ ba theo lối kinh nghiệm là trí giả, tri thức và cái đã biết, được tiến triển, nhưng những điều này vẫn chưa đủ. Trong cuộc sống theo lối kinh nghiệm, chúng ta thỉnh thoảng có ý niệm tiêu cực, phủ nhận một kinh nghiệm cao hơn mà không thể giải thích bằng trí tuệ đơn thuần. Trí tuệ mang tính quan hệ và phân tích; rời rạc và rẽ nhánh (phân đôi) nhằm vào một lý lẽ nào đó cao hơn nó, mà nó muốn hòa quyện vào. Tính đối ngẫu chủ thể – khách thể tự nó muốn vượt lên; không muốn lui về cái cảm xúc vô định bán năng mà nó đã xa rời, mà muốn hoàn thành vận mệnh của mình bằng cách tự nó hòa vào trong cái Tuyệt đối, cái An lạc cử, nơi không còn dấu vết của nhị nguyên hay đa nguyên. Trạng thái thứ năm hay là trạng thái cao nhất của sự tiến hóa. Vì vậy, chính nó là niềm hạnh phúc không nhị nguyên (*ānandamaya*). Ở đây, chúng ta đang ở mặt bằng huyền bí. Bộ ba kinh nghiệm trí giả, được biết và tri thức kết hợp với nhau trong tính đơn nhất tiên nghiệm. Và triết học cũng chấm dứt ở đây. Brahman, Hiện thực tối cao, vượt lên tất cả và vẫn là nền tảng cơ sở của tất cả. Cái thấp hơn không bị mất đi hay bị tiêu diệt; nó chỉ đơn thuần chuyển hóa thành cái cao hơn. Vật chất không bị mất đi trong sự sống; sự sống không mất đi trong trí tuệ; trí tuệ không mất đi trong lý trí; lý trí không mất đi trong hạnh phúc. Brahman bao trùm tất cả chúng. Nó là người kiểm soát tinh thần nội tại của tất cả (*antaryāmin*) và là bản ngã của tất cả (*sarva-bhūtāntarātmā*). Như tất cả các nan hoa ở trục xe và bánh xe là tất cả của sự

được hút lại. Sự tiến hóa của các yếu tố theo thứ tự sau: Từ phạm thiên phát sinh ra “ether”; từ “ether” phát sinh ra không khí, từ không khí phát sinh ra lửa; từ lửa phát sinh ra nước và từ nước phát sinh ra đất. Nhưng nguyên lý tiến hóa thực sự được trình bày trong học thuyết năm lớp vỏ bọc ở trong Taittiriya. Cấp thấp nhất là vật chất (annamaya). Vật chất là vô thức, vô hồn và không thể liên quan đến sự sống. Nó đơn thuần chỉ là một mặt bằng vật lý. Brahman không dừng lại ở vật chất. Vật chất hoàn thành mục đích Brahman, chỉ khi sự sống được tiến triển. Do đó, trạng thái cao nhất của vật chất là sự sống. Mặc dù, vật chất không liên quan cuộc sống, nhưng không có sự sống nào thiếu được vật chất. Vật chất vô cơ phải được chuyển hóa thành sự sống hữu cơ. Vì vậy, trạng thái thứ hai của sự tiến hóa là sự sống (prāṇamaya). Bây giờ, chúng ta đang ở mặt bằng sinh học. Sự sống thực vật xuất hiện trước. Nhưng sự sống thực vật phải dẫn đến sự sống động vật. Các sản phẩm thực vật được chuyển hóa vào các tế bào động vật sống. Sự sống tràn ngập cả vũ trụ và ràng buộc con người với phần còn lại của thế giới. Nhưng sự sống làm tròn sứ mệnh, chỉ khi nhận thức tiến triển. Trạng thái thứ ba của quá trình tiến hóa là trí tuệ hay Nhận thức tri giác (manomaya). Ở đây, chúng ta đang ở mặt bằng tinh thần hay mặt bằng tâm lý. Những động vật bậc thấp chia sẻ trạng thái này với con người. Trí tuệ hay nhận thức vẫn hiện diện trong đời sống động vật bậc thấp, ở cấp độ bản năng và hoạt động phản xạ. Con người cũng có các bản năng và các hoạt động phản xạ và những điều này đóng vai trò quan trọng trong việc quyết định đời sống con người. Nhưng bản năng thú vật, tự nó được kiểm chế. Bản năng này muốn thể hiện chính nó - ở cấp độ cảm xúc thấp hèn vô định. Ở đây, không có tính đối ngẫu chủ thể - khách thể nó chưa tiến triển. Giai đoạn nhận thức bản năng đi vào hồi kết, khi nó tiến triển nguyên lý cao hơn, giúp sự

sống, thần thánh, thế giới, cơ quan đều được chứa đựng trong Bản ngã Vũ trụ là Brahman. Đó là Brahman, là tự tỏa sáng, là bất tử, là chỗ dựa của mọi thế giới, là cao nhất và sau nó không còn gì. Vật chất là thể xác của nó, nó là linh hồn của thể xác; các linh hồn cá nhân là thể xác của nó, là linh hồn của những linh hồn, nó giữ cái bản ngã và cái vô ngã với nhau, chúng thể hiện đều nhau. Tuy thế, với tính chất của riêng mình, nó vượt lên cả hai.

VI. BRAHMAN VÀ ĀTMAN

Như chúng ta thấy, cùng một hiện thực nhưng nếu từ khía cạnh chủ quan là Ātman, còn từ khía cạnh khách quan, nó là Brahman. Hai thuật ngữ này được dùng như những từ đồng nghĩa. Cái Tuyệt đối trong Upaniṣad, tự biểu lộ vừa là chủ thể vừa là khách thể và vượt lên cả hai. Cái Tuyệt đối cũng chắc chắn như Ātman và cũng vô định như Brahman. Sự hòa lẫn này của chủ thể và khách thể trong một nguyên lý tiên nghiệm, sự tổng hợp này của bản ngã và vô ngã trong cái Tuyệt đối. Sự tiến triển biện chứng của sự tự nhận thức thuần khiết, từ chủ thể qua khách thể đến tính chất tổng hợp riêng của nó đã được các nhà triết học biết đến trong Upaniṣad, nhiều thế kỷ trước Hegel và hàng trăm năm trước khi Plato ra đời. Dẫn lời của Deussen: “Chính ở đây, lần đầu tiên những nhà tư tưởng trong Upaniṣad, bằng tấm lòng thành kính vô biên, đã tìm thấy điều đó khi họ nhận thức được Ātman – bản chất cá nhân sâu thẳm nhất của chúng ta; Brahman – bản chất sâu thẳm nhất của bản tính vạn vật và tất cả các hiện tượng của nó”. “Đó là nghệ thuật” là câu nói nổi tiếng trong Upaniṣad “Ta là Brahman”, “Ātman là Brahman”, “Ta là điều đó”, “Ta là Hạnh phúc bất nhị”. Chủ thể thiếu sự vô tận và khách thể thiếu sự chắc chắn. Cái tuyệt đối vừa vô tận vừa chắc chắn. Bản ngã và vô ngã được biểu lộ ngang bằng nhau trong cái Tuyệt đối và ở tại đáy của nó. Nói

tóm lại bản ngã cá nhân không phải là một cá nhân nào đó mà là toàn bộ. Thế giới vi mô và vĩ mô hòa quyện vào nhau. Trong thế giới vi mô, chúng ta tìm thấy ba trạng thái là tỉnh, mơ và ngủ say. Chúng ta cũng tìm thấy bản ngã là trạng thái thứ tư, cái nội tại nhưng vượt lên hiện thực. Trong thế giới vĩ mô tỉnh (jāgrat) tương đương với Virāt; mơ (svapra) tương đương với Hiranyagarbha, giấc ngủ say (susupti) tương đương với Ishvara và cái thứ tư tương đương với Brahman. Trong thế giới vĩ mô, thể xác tương đương với Virat, sự sống và trí tuệ tương đương với Hiranyagarbha, sự tự nhận thức tương đương với Ishvara và hạnh phúc tuyệt đỉnh tương đương với Brahman. Cái Tuyệt đối là Sự Sống thuần khiết, Tri thức thuần khiết và Hạnh phúc tuyệt đỉnh thuần khiết – tất cả là một. Nó được gọi là Sachchidananda. Nó là Satyam, Jñānam và Anantam. Nó là Chân lý, tinh chất và Cái đẹp (Satyam, Shivam, Sundaram). Biết được nó, cái vô hình trở thành hữu hình, không biết trở nên biết, cái không tư duy, trở thành cái tư duy.

Tất cả điều này được mô tả rất hay trong Chhândogya, cuộc đối thoại giữa Uddalaka và Shvetaketu. Người cha dạy người con Shvetaketu, rằng: “Lúc đầu Sat chỉ một mình, không có cái thứ hai. Nó nghĩ rằng mình có thể nhân lên. Sau nó tự tiến triển thành thế giới bản sao này. Này con, Shvetaketu! Đó là nghệ thuật – Tat tvam asi shvetaketu. Lời giáo huấn này hòa trộn chủ thể với khách thể, cái rõ ràng với cái vô hạn, thế giới vi mô với thế giới vĩ mô, bản ngã với vô ngã. Không có điều nào trên đây có thể xem là độc lập và tách biệt. Cả hai là những thuật ngữ phụ thuộc lẫn nhau, như hai mặt của một đồng xu. Cả hai là sự biểu hiện của Sat. Sat xuyên suốt chúng và hình thành nên bản chất của chúng. Nhưng Sat không bị hạn chế trong đó. Trong bản tính của mình, nó vượt lên cả hai. Bản ngã cá nhân

của Shvetaketu, anh ta nhận biết ngay lập tức và hoàn toàn chắc chắn đồng nhất hóa với hiện thực khách quan vô tận, là căn nguyên của vũ trụ này, bao hàm các bản ngã cá nhân và thế giới vật chất. Nhưng làm sao, một phần tác động này lại có thể là toàn bộ căn nguyên? Làm thế nào, bản ngã của Shvetaketu tự nó là một tác động với các phần kia (tức là các bản ngã cá nhân và vật chất khác) hình thành một trong cái căn nguyên; Brahman? Làm thế nào bản ngã riêng tư và có giới hạn của Shvetaketu là căn nguyên của toàn bộ vũ trụ này? Câu trả lời là bản ngã lẫn vô ngã chỉ là những biểu hiện của cái Tuyệt đối. Cái Tuyệt đối có mặt trong toàn bộ chúng và hình thành nên sự sống của chúng. Cái bản ngã của Shvetaketu là một thực thể với Bản ngã Vũ trụ nội tại trong bản ngã đó. "Tôi sống, không chỉ riêng mình tôi, mà Thượng đế sống cùng tôi".

Brahman được trình bày theo hai cách trong Upanisads. Nó được xem là rộng lớn, hiểu thấu tất cả, bao hàm tất cả các tính chất tốt đẹp – Saprancha, Saguna và Savishesa. Và nó cũng được gọi là tầm thường, không có gì đặc biệt, mơ hồ, không rõ ràng – Nisprancha, Nirguna, Nirvishesa và Anirvachaniya. Sự khác biệt này là nguồn gốc của sự khác biệt nổi tiếng, mà Shankarāchārya phân biệt giữa Thượng đế và cái Tuyệt đối. Cái trước là Brahman cấp thấp (apara Brahma) hay là Ishvara, và cái sau là Brahman cấp cao (para Brahma) hay là cái Tuyệt đối. Thượng đế là khía cạnh chủ quan của cái Tuyệt đối, và cái Tuyệt đối là khía cạnh khách quan của Thượng đế. Vật chất, bản ngã và Thượng đế chỉ là những biểu hiện của cái Tuyệt đối. Nhưng Rāmānujachārya không thừa nhận sự phân biệt này. Theo ông, cái Tuyệt đối là Thượng đế mang tính nội tại và cá nhân, vật chất và cũng như các bản ngã tạo nên thể xác thực của Người. Người, là linh hồn của tự nhiên và linh hồn của những linh hồn.

Rāmānuja giải thích Upaniṣad, theo nghĩa là Brahman-parinama-vada; Brahman thực sự được chuyển hóa thành Thượng đế, như là thế giới của vật chất và linh hồn. Shankara hiểu theo nghĩa Brahman-vivarta-vada; Brahman có gì đó không thực, qua Ngu tối, như là thế giới của vật chất và của các linh hồn. Shankara không phủ nhận sự tồn tại của cá nhân Thượng đế. Người là sự thể hiện cao nhất mà Avaitism thừa nhận.

Cái Brahman rộng lớn được xem là căn nguyên của sự tạo thành, sự duy trì và sự hủy diệt của vũ trụ này. Tất cả sự sống xuất hiện từ đó, tồn tại trong đó và được hấp thụ vào trong đó. Māndūkya gọi cái đó là “chúa tể của tất cả. Người hiểu biết tất cả; người kiểm soát tinh thần của tất cả; fons et origo của tất cả, chốn tận cùng của tất cả”. Như những tia sáng từ ngọn lửa; như nổi đất từ đất; như đồ trang sức bằng vàng làm từ vàng; như mạng nhện từ con nhện; như tóc mọc từ cơ thể; như sự lộng lẫy tỏa ra từ ngọc; như âm nhạc từ đàn luyt. Toàn bộ sáng tạo đều bắt nguồn từ Brahman. Cũng như khi ta biết đến đất sét, thì ta biết mọi vật làm từ đất sét. Bởi vì, chúng chỉ là tên gọi và hình thức, thực tế chỉ là đất sét. Tương tự như vậy, với Brahman khi căn nguyên được biết đến tất cả, dù chỉ là một hiệu quả nào đó, cũng trở nên quen thuộc, vì các kết quả chỉ là tên gọi và hình thức, thực tế chỉ một mình Brahman. Trong Brhadarayaka, chúng ta biết được là bản tính là thể xác của Thượng đế và Người là linh hồn của nó. Đất, nước, lửa, không khí, khí este, mặt trời, mặt trăng, các vì sao, bầu trời, nhà cửa, sông, núi... Nói tóm lại, tất cả sự sống, tất cả chúng sinh, tất cả đời sống con người, tất cả cảm xúc, ngôn ngữ, tất cả trí tuệ đều là thể xác của Thượng đế. Thượng đế có mặt trong tất cả chúng, kiểm soát nội tại và liên kết chúng với nhau. Người biết tất cả chúng nhưng chúng không biết về Người, vì làm sao, thể xác có thể biết được linh

hồn? Người biết Antaryamin, biết Ātman, biết Brahman, biết Veda, biết cả thế giới. Nói tóm lại, Người biết tất cả. Thượng đế không chỉ là linh hồn của tự nhiên, Người còn là linh hồn của mọi linh hồn. Những linh hồn là thể xác của Người. Người là linh hồn của chúng. Linh hồn chỉ là linh hồn trong mối quan hệ với thể xác, nhưng với Thượng đế, chúng trở thành thể xác của Người và Người là linh hồn của chúng. Cũng giống như những nan hoa được giữ với nhau trong trục và bánh xe, tất cả những linh hồn được giữ với nhau trong “Linh hồn Tối cao”. Cũng như những tia sáng phát ra từ ngọn lửa, tất cả linh hồn cũng bắt nguồn từ “Linh hồn Tối cao”.

Cái Brahman tầm thường là cái Tuyệt đối tiên nghiệm, Turiya hay là thành phần thứ tư, Amatra hay Vô Độ, Anirvachaniya hay Mơ Hồ. Nó là cơ sở của nhận thức, định đề căn bản của mọi tri thức. Nó giữ thế giới khách quan và chủ quan trong sự thống nhất tiên nghiệm. Nó là nền tảng của bộ ba kinh nghiệm: tri thức; trí giả và được biết. Nó là điều cần biết tốt đỉnh bất khả tư nghì, bao hàm tất cả sự khẳng định và tất cả sự phủ định, tất cả các quan điểm hoài nghi và phủ nhận. Nó tự tỏa sáng và tự chứng tỏ. Người hiểu biết không mạch lạc, không thể hiểu được nó, vì chủ thể tốt đỉnh không thể xem là khách thể của tri thức. Như Kant nhận định: “Điều tôi phải giả định để hiểu một khách thể, tôi không thể hiểu như một khách thể”. Làm sao những người hiểu điều này biết ông ta? Làm sao có thể biết người nào đó là người hiểu biết? Tất cả lời nói cùng với trí tuệ, không có khả năng đạt đến điều đó. Chúng ta không thấy, không hiểu và không suy nghĩ nổi. Chúng ta không biết nó. Chúng ta không thể dạy điều đó. Cái Tuyệt đối chỉ có thể được mô tả tốt nhất, theo cách phủ định, dù bản thân nó không phủ nhận nó. Yajñavalkya miêu tả nó như sau: “Điều này là bất hủ,

Gagri, điều mà những nhà thông thái yêu chuộng – không thô kệch, không tinh tế, không ngắn, không dài, không có bóng, không tối, không có không khí, không có không gian, không có sự liên kết, không mùi vị, không ngửi thấy, không nhìn đến, không nghe thấy, không lời nói, không trí tuệ, không ánh sáng, không hơi thở, và không có gì bên trong lẫn bên ngoài. Nó không có ăn gì và không có gì ăn nó”. Để sự mô tả này không bị hiểu nhầm chỉ như thuyết Duy ngã và chỉ là những lời nói suông Yajnavalkya khá thận trọng, ngay lập tức đưa thêm vào “không bao giờ tầm nhìn của nhà tiên tri bị mất đi, không bao giờ tri thức của bậc trí giả bị thui chột” và rằng, khi nói cái Tuyệt đối không hiểu điều nào đó, có nghĩa là nó hiểu nhưng chưa hiểu hết. Không có gì bên ngoài nó, khiến nó có thể hiểu. Hiểu biết Bất diệt, Hiện thực, tự tỏa sáng soi sáng về phía trước. Sự im lặng là triết lý tối cao, Yajnavalkya phải nói với Gargi rằng: “Này Gargi! Đừng hỏi nhiều như vậy, đừng hỏi nhiều như vậy, nếu không thì cái đầu của bạn sẽ nổ tung”. Trong Kena, chúng ta biết rằng, điều mà không thể nói ra lời, nhưng có thể vì nó mà ta nói ra; điều mà cái đầu không thể suy nghĩ nhưng nhờ nó mà cái đầu suy nghĩ; điều mà không thể nhìn thấy bằng mắt nhưng vì nó mà mắt phải thấy; điều mà không thể nghe bằng tai, nhưng vì nó mà tai phải lắng nghe; điều mà nó không thở nhưng vì nó mà có hơi thở, chỉ có một mình Brahman biết, không phải cái mà họ thờ cúng bên ngoài. Người nói không biết Brahman, là người hiểu được điều này và người nói hiểu Brahman, thực ra là người không biết gì về Brahman cả. Ý nghĩa ở chỗ, người hiểu Brahman là cái Mơ Hồ thực sự biết bản chất của nó và cho rằng Brahman có thể được mô tả thích đáng bằng ý tưởng cụ thể, rõ ràng họ nhầm lẫn bản chất của nó. Mô tả tiên nghiệm và phủ định về cái Tuyệt đối theo kiểu *neti neti* (không phải cái này, không phải này) hoặc “không... mà cũng không”,

cần thiết bao hàm sự khẳng định về cái Tuyệt đối như là Bao hàm tất cả và đạt đến cực điểm trong cái tuyệt đối tiên nghiệm, cái vượt quá giới hạn của phủ định và khẳng định. Cái *neti neti* (không phải cái này, không phải cái này) phủ nhận tất cả các miêu tả về Brahman, nhưng không chỉ bản thân Brahman. Thực ra, cái Tuyệt đối là Hiện hữu của tất cả mọi hiện hữu; là chân lý của mọi chân lý; là hiện thực của mọi hiện thực. Để nhận thức được điều này, người thông thái nên hòa quyện vào trong đó và vượt lên tất cả các phạm trù trí tuệ, nên mang trong mình sự ngây thơ của trẻ con. Ở đây, không có khái niệm đa nguyên. Những ai mãi mê trong đa nguyên, vẫn tiếp tục suy đi xét lại các vòng sinh tử luân quần. Sự sợ hãi xuất phát từ tính đa dạng. Tính thống nhất là không sợ hãi. Sự đau buồn, sầu khổ và ảo giác cũng biến mất ở những người nhận thức rõ được tính thống nhất này. Tất cả mọi niềm vui sẽ nhạt phai và vô nghĩa trước Niềm vui bất tận của Brahman. Như các dòng sông, bỏ qua danh sắc của chúng, để đổ vào đại dương. Vì vậy, một người thông thái, vượt lên danh sắc của mình, trở thành một với cái Tuyệt đối. Người nào hiểu được Brahman thì trở thành Brahman. Đó là bí kíp. Chỉ khi biết được điều này, con người mới có thể vượt qua được bể sinh - tử. Đây là con đường duy nhất để giải thoát.

VII. MĀYĀ HOẶC AVIDYĀ

Đôi khi, người ta nói rằng, học thuyết về Maya hay Avidyā hoặc là do Shankara mượn từ Phật giáo, hoặc là nó được hình thành trong trí tuệ phong phú của Shankara. Cả hai quan điểm này đều sai lầm. Thực ra, lý thuyết về Maya đã xuất hiện trong Upaniṣad. Nhà tư tưởng Shankara đã trau chuốt nó. Giáo sư R.I. Ranade, trong tác phẩm vĩ đại của mình "Khảo sát mang tính xây dựng về triết học Upaniṣad" đã chỉ ra một cách chính xác

nguồn gốc của học thuyết này trong Upaniṣad. Ông đưa ra những luận điểm sau:

(1) Isha bảo chúng ta rằng, tấm màn bao trùm chân lý là tấm màn bằng vàng, lông lầy, cầu kỳ và chói lòa, đến độ nó khiến người quan sát phải choáng ngợp mà không lưu ý đến nội dung bên trong.

(2) Katha nói, cái cách con người sống trong vô minh và tự cho rằng mình thông thái, cũng giống như những kẻ mù đi theo sau kẻ mù khác.

(3) Mundaka so sánh sự ngu dốt như một cái nút thắt mà con người phải cởi nó ra trước khi anh ta sở hữu bản ngã nằm sâu trong tâm mình.

(4) Chhadogya bảo chúng ta rằng, tri thức là sức mạnh và sự ngu dốt là sự bất lực.

(5) Brhadāranyaka so sánh cái Phi thực với cái Không có sự sống, với Bóng tối với Cái chết.

(6) Prashna bảo chúng ta rằng, chúng ta không thể đạt đến cảnh giới của Brahman, trừ phi chúng ta rũ bỏ tính gian tà trong chúng ta, sự giả dối và ảo giác.

(7) Brhadāranyaka bảo chúng ta “ dường như không có thuyết Nhị nguyên luận”, do đó ngụ ý rằng thực sự không hề tồn tại thuyết Nhị nguyên luận. Maya là vẻ bên ngoài như thể nó là vậy, một hình thức bên ngoài.

(8) Chhandogya bảo chúng ta rằng, chỉ có Ātman là Hiện thực, tất cả những thứ khác đơn thuần chỉ là một từ, một mô hình, một tên gọi.

(9) Shvetashvatara miêu tả Thượng đế như là Mâyin, là người tạo ra thế giới này bằng quyền năng của mình.

VIII. UPANIṢAD, CỘI NGUỒN CỦA TRIẾT HỌC ẤN ĐỘ

Upaniṣad được xem là nguồn gốc thực sự của mọi tư tưởng triết học Ấn Độ. Bloomfield nhấn mạnh: “Không có hình thái tư tưởng Hindu quan trọng nào, kể cả Phật giáo không chính thống, lại không có nguồn gốc từ Upaniṣad”. Tiến sĩ S. Radhakrishnan nhận xét: “Những hệ thống triết học sau này biểu lộ một lòng khao khát gần như đáng thương, nhằm điều tiết những học thuyết của mình theo những quan điểm trong Upaniṣad, ngay cả khi Upaniṣad không thể sản sinh tất cả học thuyết đó trên cơ sở những quan điểm này”. Giáo sư R.D. Ranade cho rằng: “Upaniṣad hình thành nên một nền triết học cao siêu sống. Từ những khía cạnh khác nhau của mình, nó sản sinh ra những dòng tư tưởng nhỏ. Các dòng tư tưởng nhỏ này, khi tiếp tục chảy về biển đời, gom góp sức mạnh nhờ sự đóng góp của vô số nhánh tư tưởng, suy diễn tham gia từng đợt vào những dòng này, để cuối cùng tạo ra một khối nước khổng lồ tại nơi chúng gặp đại dương của sự sống”.

Brahma-sutra có thể xem là cách ngôn tóm tắt của Upaniṣad. Gita là dòng sữa chảy từ bò mẹ – Upaniṣad và có ảnh hưởng đặc biệt bởi Katha và Isha. Các Acharyas khác nhau của Vedānta – Shankara, Rāmānuja, Nimbarka, Madhva và Vallabha luôn xem Upaniṣad là tác phẩm linh thiêng, giải thích nó sao cho phù hợp với những lý thuyết của mình. Đạo Jain không chính thống, lấy chủ nghĩa Duy tâm và học thuyết về Nghiệp của mình từ Upaniṣad. Phật giáo không chính thống, nhận được từ Upaniṣad chủ nghĩa Duy tâm, thuyết Nhất nguyên luận, sự chuyển chế, lý thuyết về tính vô thường của tất cả vật chất trần tục, thuyết về Nghiệp, sự khác biệt giữa lập trường tiên nghiệm và tuyệt đối. Thuyết cho rằng, vô minh là nguồn gốc - căn nguyên của vòng luân hồi sinh - tử và Niết bàn chỉ có thể đạt được chỉ bằng tri

thức. Sāṅkhya rút ra từ Upaniṣad học thuyết về Prakṛti (từ Shvetashvatara), thuyết ba Guṇas (từ ba màu trong Chhandogya), học thuyết về Puruṣa, mối quan hệ của trí tuệ, tài năng và linh hồn (từ Katha), học thuyết Linga-sharira (từ Prashna). Yoga có nguồn gốc từ Shvetashvatara. Katha đề cập về Dharana và Mundaka xem linh hồn chỉ là một kẻ bàng quang. Isha thuyết giảng về sự kết hợp của Nghiệp và Jñāna; Mīmāṃsa bàn đến Nghiệp; Vedānta bàn về Jñāna và một số tác giả bàn đến chính sự kết hợp này.

Chương 2

BHAGAVADGĪTĀ

I. GIỚI THIỆU

Bhagavadgītā (còn gọi là Gita - Chí tôn ca), nghĩa đen là “bài ca Vua”. Thực chất đây là cuộc đàm luận triết lý của vua Kṛṣṇa, nhằm cổ vũ cho Arjuna vốn miễn cưỡng chiến đấu. Đây là tác phẩm phổ biến và thiêng liêng nhất của người Hindu và nằm trong Bhisma-Parva của Mahābhārata, thiên sử thi tiếng Phạn vĩ đại nhất.

Nhiều học giả kể cả phương Tây và Ấn Độ, hết lời ca tụng tác phẩm này. Lokamanya Tilak gọi nó là “viên ngọc lộng lẫy và vô giá đem lại sự an bình cho những linh hồn đau khổ và khiến chúng ta trở thành những chủ nhân của sự thông thái thần thánh”. Mahāmanā Mālaviyaji nhìn thấy trong đó, sự kết hợp tuyệt vời giữa “tri thức cao nhất, tình yêu thuần khiết nhất và hành động rục rờ nhất”. Mahatma Gandhi gọi nó là “người mẹ vạn năng luôn mở rộng cửa cho những ai cần giúp đỡ” và hơn thế nữa “một tín đồ Gita thực sự sẽ không biết thất vọng là gì. Anh ta luôn tận hưởng niềm vui bất diệt và sự thanh thản”. Gita liên quan đến siêu hình học, tôn giáo và đạo đức. Hoàn toàn chính xác khi gọi tác phẩm này là “kinh thánh của tình nhân loại”.

Giáo lý trọng tâm của Gita được tóm tắt trong câu nói sau của Annie Besant: “Nó nhằm đưa người khao khát từ sự hy sinh cấp độ thấp - từ bỏ những mục tiêu thông thường, đến sự cao thượng từ bỏ tham vọng, nơi mà người theo Yoga sống trong tĩnh lặng và trầm ngâm, trong khi linh hồn và thể xác của anh ta vẫn tích cực hoàn thành nhiệm vụ mà số phận dành cho mình”.

trong cuộc sống". Gita cố gắng xây dựng một triết lý về Nghiệp dựa trên Jñāna và được hỗ trợ bởi Bhakti theo một cách tốt đẹp.

Lúc đầu chúng ta nhận thấy, Arjuna khiếp sợ bởi suy nghĩ là anh ta phải chiến đấu với người thân và bạn bè của mình. Anh ta nói với Kṛṣṇa rằng, anh ta có thể thấy trước hậu quả bất lợi khi giết những người thân, vì vậy, anh ta thẳng thừng từ chối chiến đấu – “Tôi không muốn giết họ, kể cả khi họ có thể giết tôi”. Sau đó, Kṛṣṇa tiếp tục huấn dụ anh ta rằng, đó là nhiệm vụ của anh, là một hoàng tử, một chiến binh, một người đàn ông chân chính chiến đấu chống lại quỷ dữ và bảo vệ hòa bình và trật tự. Một số người cố tìm đọc trong Gita một sự tôn sùng việc sát nhân”. Nhưng điều này đơn giản chỉ nói đến trong chừng mực nào đó, một công việc cao quý có thể bị hiểu sai. Chiến đấu chống lại quỷ dữ là nhiệm vụ của con người. Việc tạo ra tình huống những người thân đau đớn, bạn bè thân yêu và người già đáng kính đứng hai bên chiến tuyến, Arjuna phải thanh minh cho yêu sách ban đầu của mình, anh ta phải làm theo Svabhava và Svadharma. Một điều đáng lưu ý ở đây, mặc dù ban đầu vua Kṛṣṇa không ngớt yêu cầu Arjuna chiến đấu, nhưng ở đoạn cuối khi những lời giáo huấn đã thấm nhuần trong Arjuna, nhà vua chỉ nói một cách đơn giản là – “Hãy làm điều mà con hài lòng”.

II. SỰ HIỆN HỮU

Giáo lý siêu hình cơ bản của Gita là “cái phi thực tế không hiện hữu và cái thực không thể không hiện hữu”. Linh hồn không thể hủy diệt (avināśi), vĩnh cửu (nitya), không sinh ra (aja), không thu nhỏ (avyaya), có mặt khắp nơi (sarva-gata), bất di bất dịch (achala), cổ xưa, không biểu lộ (avyakta), không thể hình dung được (achintya) và không thể biến đổi (avikārya). Chỉ có thể xác bị tiêu hủy, còn linh hồn tồn tại mãi mãi. Nó không sinh ra và cũng không chết đi. Nó bất tử và vĩnh cửu. Vì không

bị ảnh hưởng bởi sự sinh tử, nó không thể lụi tàn cùng thể xác. Cũng giống như con người thay bộ áo quần cũ, rách nát và khoác vào bộ áo mới, linh hồn cũng vậy nó rũ bỏ thể xác đã suy kiệt và đi vào thể xác mới. Cái vô hạn làm cơ sở và điều khiển mọi sự tồn tại hữu hạn. Linh hồn là một điều thiết yếu của cái vô hạn đó, không bị ảnh hưởng bởi chuyện sinh tử, bởi sự phát triển hoặc sự phân rã, bởi tính hữu hạn hoặc sự thay đổi, “ngay cả khi thể xác ta là cát bụi trở về với cát bụi”. Người nào hiểu được Hiện thực Tối cao, thì ngôi khoan thai ung dung trong mọi sự hiện hữu và bất tử, trong sự diệt vong đang tiếp diễn, là hiểu thực sự.

III. YOGA

Gita đại diện cho sự tổng hợp tuyệt vời giữa Hành động, Cống hiến và Tri thức. Con người là một thực thể phức tạp của trí năng, có ý chí và tình cảm; con người là một sinh vật biết suy nghĩ, có ý chí và có cảm xúc. Trí năng là căn nguyên của triết học về Tri thức; ý chí dẫn đến triết học về Hành động; và tình cảm dẫn đến triết học về sự Cống hiến. Tâm lý học hiện đại dạy chúng ta rằng, ba khía cạnh này của tinh thần, chỉ có thể phân biệt được trong suy nghĩ và không thể phân chia được trong thực tiễn. Không có sự phân chia kén kẻ nào có thể tách chúng ra khỏi nhau. Giáo lý Gita bảo vệ cho quan điểm này. Trích dẫn lời của tiến sĩ S. Radhakrishnan: “Cái Tuyệt đối tự biểu lộ đối với những ai tìm kiếm tri thức, là Ánh sáng vĩnh cửu, rõ ràng và rực rỡ như mặt trời lúc chính ngọ; cho những ai đấu tranh vì đức hạnh, là Chính nghĩa vĩnh cửu, kiên định và công bằng, và cho những ai hướng tình cảm về Tình yêu vĩnh cửu và Vẻ đẹp thánh thiện”. Những người khác nhau đạt đến cùng một mục đích cứu rỗi, theo ba con đường khác nhau này về tri thức, hành động và cống hiến.

Tất cả ba điều này cuối cùng tổng hợp lại với nhau. Sự tổng hợp này gọi là "Yoga". Nghĩa đen của từ này là sự hợp nhất của cá nhân với cái Tuyệt đối. Nó có nghĩa là sự thanh thản hay cân bằng tâm thức (*samatva*). Nó có nghĩa là viễn cảnh cao hơn của hành động, đạt đến bằng sự suy xét độc lập. Người học Yoga, người tu khổ hạnh hoàn thiện biết kiềm chế cảm xúc của mình và giữ được sự tĩnh tại, trong cái nóng cũng như lạnh, trong vui hay buồn, trong danh dự hay ô nhục. "Như ngọn đèn không bập bùng nơi lặng gió. Đây là sự ví von về tín đồ Yoga, người kiềm chế suy nghĩ của mình và hoàn toàn tự dẫn thân vào sự say mê". Chúng ta nghe những lời miêu tả đẹp đẽ về Yoga như sau: "Nơi mà bản ngã tìm thấy chính mình, người ta tự hài lòng với bản thân; nơi người ta trải qua niềm hạnh phúc tuyệt đối, chỉ biết đến nhờ lý trí cao hơn. Cả khi không kiểm soát được cảm xúc, người ta cũng không chệch khỏi chân lý; nơi mà không có lợi ích nào được cho là lớn hơn và nơi con người không còn dao động dù với sự đau đớn tột cùng – cái trạng thái giải phóng khỏi mọi ưu phiền, là Yoga". Một tín đồ Yoga là một *Sthita-prajna* – người có lý trí vững vàng và không hề dao động vì các cặp đối nghịch nào. Người ấy đạt đến cảnh giới cao nhất của Brahman (*brahmi-sthiti*), nơi mà anh ta không bao giờ hoang mang bối rối (*nainām prāpya vimuhyati*) và từ đó người ấy không bao giờ gục ngã (*yad gatvā na nivartante*).

IV. JÑĀNA

Yoga thiết yếu và là chủ đạo của con đường đạt được tri thức. Lý tưởng của tín đồ Yoga là sự tự nhận thức cái mà không thể đạt được, nếu thiếu tri thức. Ngay cả những người sùng đạo, cũng được Thượng đế ban cho tri thức để có thể thấy rõ mục đích. Yoga, bị tước mất tri thức, là điều không thể xảy ra. Chúng ta có thể làm giảm khả năng của giác quan, bằng cách tiết chế

các nhu cầu, nhưng trừ phi, chúng ta vượt lên nhu cầu hưởng thụ và khát khao, sự quyến luyến tâm lý đối với các vật thể cảm xúc, chúng ta không là tín đồ Yoga thực thụ. Và ham muốn hưởng thụ này chỉ biến mất khi có sự thăng hoa của tri thức thực sự. Gita đặt tri thức ở vị trí rất cao: “Ngay cả con người tội lỗi nhất cũng có thể vượt qua đại dương của Samsara, chỉ với phương tiện duy nhất là con thuyền tri thức. Giống như ngọn lửa bốc cao giảm chất đốt để thành tro, ngọn lửa tri thức cũng giảm tất cả hành động thành tro. Cực điểm của hành động nằm trong tri thức. Đạt đến tri thức này, con người có thể nhanh chóng có được sự yên bình. Không có gì thuần khiết hơn tri thức”. Người hiểu biết đồng nhất hóa với Thượng đế, với bản ngã của Người.

V. NGHIỆP

Karmayoga không đối nghịch với Jñānayoga. Thực ra, chỉ có thể đạt đến Karmayoga khi đạt được Jñānayoga. Không có sự hiện hữu nào có thể hoàn toàn chối bỏ các hoạt động. Những Gunas cấu thành của Prakṛti, Sattva, Rajas và Tamas cần thiết để dẫn đến các hành động. Như Wordsworth diễn tả:

“Con mắt không thể chọn nhưng thấy.

Chúng ta không thể bảo cái tai yên lặng.

Thể xác của chúng ta cảm nhận được chúng đang ở đâu.

Chống đối hay đi cùng với ý chí chúng ta”.

Vũ trụ tự nó phụ thuộc vào hoạt động. Quán tính không phải là tự do mà là cái chết. Sự hoạt động giữ chu kỳ của vũ trụ và chính nhiệm vụ của mỗi cá nhân phải thực hiện điều này. Người nào không làm như vậy và tìm kiếm niềm vui trong cảm xúc, là người có tội và sẽ sống trong đau đớn. Lý tưởng của Gita không phải là thuyết phủ định, thuyết khổ hạnh và thuyết thoát

ly thực tế. Nó không phủ định hoạt động, mà phủ định sự thể hiện hoạt động theo một tinh thần tách biệt. Nó không phải là Naiskarmya, mà là Niskama karma. Sự từ bỏ bản thân nó, không phải là từ bỏ hoạt động, mà là từ bỏ quyền lợi, khát vọng, kết quả, sự quyến luyến liên quan đến hoạt động. Khát vọng trói buộc con người, do đó, anh ta phải hành động theo cách nào đó cho hoạt động không bị trói buộc. Gita tổng hợp cả Pravrtti và Nivrtti. Như giáo sư M. Hiriyanna nhận xét: "Giáo lý Gita không chỉ đại diện cho sự từ bỏ của hành động, mà là sự từ bỏ trong hành động". Nó nhấn mạnh rằng, Samnyasa không có nghĩa là sự từ bỏ của hành động, mà là từ bỏ quyền lợi, khát vọng và sự quyến luyến. Nó có nghĩa là sự từ bỏ kết quả của tất cả sự việc. Hành động là phạm vi của chúng ta. Kết quả không phải là điều ta quan tâm. Chúng ta không nên bị trói buộc vào kết quả của hành động và đồng thời không bao giờ nên bị động. Nếu không có tri thức, sự hy sinh khát vọng và sự quyến luyến không thể xảy ra. Do đó, chỉ có tín đồ Jñāna thực sự mới có thể thực hiện được Niskama karma. Vì vậy, Gita dạy rằng: "Chỉ có kẻ ngu dốt và không hiểu mới nói rằng, Jñāna và Karma khác nhau và đối nghịch nhau. Thực sự, chúng là một".

Ở đây, rõ ràng có sự mâu thuẫn trong Gita khi nó đồng thời nhận xét rằng, đối với người nhận thức được bản ngã, là người hưởng niềm vui tốt cùng của bản ngã và là người luôn cảm thấy hài lòng trong cái thanh bình tối cao của bản ngã. Đối với người ấy không còn gì phải làm. Câu này nhấn mạnh từ "Tasya" (Đối với anh ta). Con người hoàn thiện, không có mục đích cá nhân phải đạt. Anh ta đơn thuần chỉ làm vì lợi ích của người khác. Bản thân Thượng đế, mặc dù Người không có gì phải hoàn thành cho mình, làm vì lợi ích của nhân loại. Người hoàn thiện cũng phải làm vì lợi ích của nhân loại (loka-

sangraha), theo tinh thần hoàn toàn vô tư, không vụ lợi, vị tha, không khát khao được hưởng thành quả. Một mình anh ta có khả năng làm như vậy. Người được giải phóng “cuộc sống hang động” theo triết học Plato, quay trở về hang động để giải thoát cho những người khác. Người tiến hành hành động một cách vô tư, tự nghĩ mình chỉ là một công cụ của Thượng đế, không dính vào tội lỗi, như lá sen dù sống trong bùn nhưng không bị bùn vấy bẩn. Tuy nhiên, Gita thừa nhận một cách rạch ròi, một trạng thái siêu đẳng dành cho bậc thánh hiền siêu thoát. Vị này không buộc phải làm việc. Ông ta có thể không sống trong xã hội, nhưng sự hiện diện của ông ta trong thế giới ban phát lợi ích cho nhân loại, như sự hiện diện của mặt trời.

Ở đây, xuất hiện một sự phản đối, cho rằng một hành động tuyệt đối không vụ lợi là điều không thể có về phương diện tâm lý. Nhưng điều này không vững chắc. Trước hết, bậc thánh hiền siêu thoát vượt lên trên mặt bằng tâm lý. Ông ta ở mặt bằng huyền bí tiên nghiệm và những huấn thị và điều cấm kỵ, theo lối kinh nghiệm các quy luật thực hành thông thường và các quy luật tâm lý không áp dụng với ông ta. Trí tuệ không thể thấu hiểu trạng thái này; nó chỉ có thể hướng về trạng thái đó. Thứ hai, đối với người tham vọng, chúng ta có thể nói rằng, theo Gita không có sự hủy diệt tất cả khát vọng, mà chỉ hòa trộn các khát vọng trong một khát vọng tuyệt đỉnh – khát vọng phát triển đời sống tinh thần. Do đó, tất cả hành động có thể được truyền cảm hứng bởi chính khát vọng tuyệt đỉnh này. Sự cải thiện đời sống tinh thần của chúng ta là động cơ kiên định và là đích duy nhất được quy định trong mọi hành động của chúng ta.

VI. BHAKTI

Bhakti hay lòng mộ đạo được định nghĩa là sự phục vụ không vụ lợi cho Thượng đế. Vì vậy, nó là một hình thức của

Nghiệp. Và hành động không vụ lợi như chúng ta thấy, không thể không có tri thức. Vì vậy, cũng như Niskāma Karma, Bhakti chỉ có thể thực hiện bởi một tín đồ Jñāna thực thụ. Chỉ có anh ta hoàn toàn có thể hiến mình cho Thượng đế. Người sùng đạo, tin vào sự đảm bảo mà Thượng đế ban tặng – “Người sùng mộ của ta không bao giờ chết” và “Người làm điều tốt không bao giờ ưu phiền”. Thượng đế phán rằng: “Ngay cả kẻ rất xấu xa thờ cúng ta, không thờ cúng ai khác, anh ta chắc chắn phải được xem là hướng thiện. Vì quyết tâm của anh ta là chính đáng. Anh ta nhanh chóng trở thành người mộ đạo nhiệt thành và đạt được sự trong sáng vĩnh hằng. Hỡi Arjuna, nên biết chắc rằng người sùng mộ ta không bao giờ bị tàn lụi. Người nào làm công việc của ta, hiến mình cho ta, hy sinh cho ta, không còn quyến luyến, không hận thù ai, hỡi Arjuna, hãy đến bên ta”.

Mục tiêu của sự cống hiến là cá nhân Thượng đế, Purusottama và lòng bao dung của Người khiến kẻ mộ đạo phải tự mình tin tưởng tuyệt đối. Sự phụ thuộc vào tuyệt đối và niềm tin hoàn toàn là rất cần thiết. Ngài nói: “Hãy hòa quyện tâm thức con vào trong ta, hãy trở thành kẻ sùng mộ ta, hãy phủ phục trước mặt ta; con sẽ đến gần ta. Ta cho con lời hứa của ta; con là người thân yêu của ta. Hãy từ bỏ tất cả những pháp quy để đến tìm chỗ trú ngụ bên ta; không còn ưu phiền. Ta sẽ giải phóng con khỏi mọi tội lỗi”. Thượng đế đưa những người phụng sự mình ra khỏi bể khổ “sinh – tử”. Tình yêu của Thượng đế là Tình yêu cao cả và mọi hình thức khác chỉ là sự biểu hiện không hoàn hảo của Tình yêu cao cả này. Trong bốn loại người sùng đạo: người chịu đau khổ (ārta); người đi tìm chân lý (jijñāsu); người tư lợi (arthārthi) và người thông thái (jñānī) thì người thông thái là cao quý nhất. Tự anh ta biết rằng, Thượng đế bao trùm cả vũ trụ này (vāsudevah sarvam). Anh ta thấy Thượng đế

trong mọi thực thể và thấy mọi thực thể trong Thượng đế. Anh ta biết rằng, mọi vật đều bao quanh Thượng đế, như những hạt ngọc trong một chuỗi ngọc, rằng Thượng đế là người kiểm soát tinh thần nội tại của tất cả. “Khi sự cống hiến hoàn hảo, thì cá nhân và Thượng đế của anh ta tràn đầy một trạng thái tinh thần ngây ngất và tự khám phá những khía cạnh của cuộc sống. Do đó thuyết Nhất nguyên luận Tuyệt đối là sự hoàn thành của thuyết Nhị nguyên luận với cái mà nhận thức cống hiến bắt đầu”.

VII. GĪTĀ VÀ UPANIṢADS

Như chúng ta thấy, Jñāna là điều tối quan trọng, là thiết yếu của Hiện thực. Karma và Bhakti, hiểu theo nghĩa chính xác, chỉ là những biểu hiện của Jñāna. Không có Jñāna, không thể có sự giải thoát và cũng như không thể có sự tách biệt hoặc sự hy sinh trong hành động, cũng như là sự cống hiến không vụ lợi cho Thượng đế. Thượng đế phải ban tri thức cho những kẻ sùng mộ Người, để họ có thể đến với Người. Không có gì thuần khiết hơn tri thức.

Rõ ràng Upaniṣads có ảnh hưởng rất lớn đến Gita. Truyền thuyết cũng ủng hộ quan điểm này, khi kể cho Shri-kṛṣṇa như người chăn bò, cung cấp dòng sữa thiêng liêng cho Gita. Upaniṣads có hình ảnh như con bò, Arjuna hành động như con bê, vì lợi ích của trí tuệ. Trong Gita, sự chuyên chế của Upaniṣads bị ảnh hưởng bởi thuyết hữu thần. Vua Kṛṣṇa là một cá nhân Thượng đế. Người là đấng Sáng Tạo, vĩnh hằng và bất tử. Người được sinh ra trong thế giới này để duy trì pháp, khi nó đang đi xuống. Nhưng cuối cùng thuyết hữu thần lên đến cực điểm chuyên chế. Hiện thực vừa siêu việt vừa nội tại.

VIII. GĪTĀ VÀ SĀṆKHYA

Một số học giả phát hiện ảnh hưởng của Sāṅkhya đến Gita. Đương nhiên, giữa chúng có một số điểm giống nhau đáng lưu ý

và cũng có một số điểm khác biệt. Ví dụ, chúng ta hãy so sánh Katha và Gita với Sāṅkhya. Trong Katha, chúng ta thấy rằng cảm xúc cao hơn khách thể; tinh thần cao hơn cảm xúc; trí tuệ cao hơn tinh thần; Mahat cao hơn trí tuệ; Avyakta cao hơn Mahat; và Purusa cao hơn Avyakta; và không có gì cao hơn Purusa – giới hạn, đích cuối cùng. Trong Gita, chúng ta thấy: cảm xúc cao hơn khách thể; tinh thần cao hơn cảm xúc; trí tuệ cao hơn tinh thần; và Người là đích cuối cùng cao hơn trí tuệ. Gita cũng sử dụng những từ như: “ba tính chất của Sattva, Rajas và Tamas”, “Prakṛti”, “Purusa”, “Avyakta”... Một số học giả đưa ra ý kiến rằng, điều này cho thấy có sự ảnh hưởng của Sāṅkhya đến Gita. Hơn nữa, Gita cũng sử dụng những từ như “Yoga”, “Sāṅkhya”. Tuy nhiên, theo Shankarāchārya, chúng ta có thể giải thích rằng, trong Gita, Sāṅkhya có nghĩa là “tri thức” và Yoga có nghĩa là “hành động”. Và ở đây, những từ này được dùng chính xác với nghĩa như vậy. Những từ “Avyakta” và “Prakṛti” có nghĩa là quyền lực vô hình của Thượng đế. Chúng ta có thể giải thích, chúng vì nhờ có ảnh hưởng của Upaniṣad. Ví dụ, đoạn trích dẫn Katha ở trên, trừ phi chúng ta sẵn sàng tin rằng chính Katha chịu ảnh hưởng của Sāṅkhya. Đây là một quan điểm gây nhiều tranh cãi. Hơn thế, những điểm khác biệt quan trọng giữa Gita và Sāṅkhya rất dễ nhận thấy. Prakṛti của Gita không phải là thực thể độc lập, mà chỉ là quyền lực của Thượng đế. Ở đây, chữ Purusa có nghĩa là Jiva, người được xem là một phần của Thượng đế. Thượng đế có mặt trong tất cả và người là Puruṣottama, Linh hồn tối cao. Do đó, nhiều linh hồn là không có cơ sở. Lý tưởng của Gita chính là sự thống nhất với cái Tuyệt đối tích cực và hạnh phúc, không phải là Kaivalya phủ định của Sāṅkhya.

IX. ĐÁNH GIÁ CHUNG

Một số mâu thuẫn trong Gita, dù đối với chúng ta chúng chỉ là phần hơi hợt bề ngoài, cũng khiến nhiều học giả có những ý kiến khác nhau. Một số người giải thích điều này dựa trên cơ sở cho rằng Gita không phải là công trình triết học có hệ thống, mà chỉ là thơ ca huyền bí. Mặt khác, một số học giả cố gắng giải thích bằng cách cho rằng, trong Gita chắc hẳn có những đoạn tự ý thêm vào. Một số học giả khác cho rằng, Gita có nguồn gốc thuộc thuyết Phiếm thần luận, sau đó, được cải thành thuyết Hữu thần do những người tôn sùng Visnu. Điều này có thể là phi lý, vì vua Krsna thực sự là cá nhân Thượng đế và thuyết Hữu thần hoàn toàn chiếm ưu thế trong Gita. Chấp nhận điều này, Garba nỗ lực khôi phục lại Gita gốc, bằng cách chỉ ra những đoạn tự ý thêm vào, mà theo ông ta là do các triết gia Vedānta. Giáo sư Winternitz đồng ý với ý kiến của Garbe, nhưng về sau khi tiến hành nhiều nghiên cứu về Gita, giáo sư phải thừa nhận rằng: "Thuyết hữu thần bị ảnh hưởng bởi thuyết Phiếm thần". Do đó, ông không xem những đoạn Krsna nói về chính bản thân mình như nội tại trong thế giới là tự ý thêm vào. Nhưng ông ta vẫn tin với Garbe rằng, những đoạn đột nhiên mô tả Brahman không liên quan đến Krsna (II,72. V,6-7-10...) cũng như các đoạn ca ngợi nghi lễ và sự hiến sinh (III, 9-8...) là những đoạn tự ý đưa vào. Có lẽ, nếu nghiên cứu kỹ hơn về Gita, sẽ khiến giáo sư Winternitz nhượng bộ nhiều hơn. Tiến sĩ Belvelkar cố gắng chỉ ra rằng, không có sự thêm bớt tự ý nào trong Gita. Chúng tôi cũng muốn đồng ý với tiến sĩ Belvelka. Theo quan điểm của chúng tôi, nguồn gốc sai lầm nằm ở việc tin rằng, thuyết Hữu thần và thuyết Phiếm thần luận; thuyết Nhất nguyên luận có đủ cơ sở và thuyết Nhất nguyên luận không đủ cơ sở đối nghịch nhau. Ít ra, chúng không phải như vậy trong triết học Ấn Độ. Nhà nhất nguyên luận không đủ cơ sở là những người theo chủ nghĩa

chuyên chế. Đồng thời, họ không bao giờ tranh cãi với những nhà nhất nguyên luận có cơ sở. Mặt khác, họ thừa nhận nhất nguyên luận có đủ cơ sở là sự thể hiện cao nhất mà chúng ta biết. Họ chỉ đưa ra ý kiến rằng điều đó chưa kết thúc và cần tiến hành một bước nữa khi sự tương tự hòa lẫn trong sự thống nhất siêu nghiệm. Tất cả cơ sở sẽ hòa hợp với cái Tuyệt đối. Theo quan điểm của chúng tôi, điều này được minh họa đầy đủ trong các giáo lý của Gita.

Chương 3

Chủ nghĩa Duy vật

I. GIỚI THIỆU

Phái Chủ nghĩa Duy vật Ấn Độ dường như xuất hiện từ rất xa xưa. Các dấu tích của trường phái này được tìm thấy trong các thiên sử thi và kinh sách Phật giáo. Garbe nhận xét: "Nhiều di tích cho thấy, ngay cả trong giai đoạn tiền Phật giáo Ấn Độ, đã xuất hiện những nhà truyền bá học thuyết Chủ nghĩa Duy vật". Điều này xuất hiện giống như là một biện pháp nhằm chống lại lời truyền đạo quá mức của các tu sĩ Brahman. Các hình thức bên ngoài của chủ nghĩa nghi thức xem thường vật chất, chỉ nhấn mạnh vào hình bóng vô hình. Chủ nghĩa duy tâm của Upaniṣad không thích hợp với những người dân thường. Khủng hoảng chính trị và xã hội lúc đó không còn kiểm chế được; sự bóc lột quần chúng của bộ phận tầng lớp thống trị; tầng lữ và tầng lớp trưởng giả; sự thèm khát, lòng tham và những bất đồng nhỏ trong xã hội bất ổn đó đã dọn đường cho sự phát triển của Chủ nghĩa Duy vật trong giai đoạn hậu kỳ Upaniṣad và tiền Phật giáo. Tuy nhiên, Chủ nghĩa Duy vật chưa bao giờ trở thành một sức mạnh trong triết học Ấn Độ. Sinh ra trong sự bất mãn và nhanh chóng lụi tàn. Mặc dù cuộc sống là một phạm trù vật chất, cách hưởng thụ niềm vui của tinh thần và xác thịt, cũng cổ xưa như bản thân nhân loại và hiển nhiên tồn tại cùng với nhân loại, nhưng Chủ nghĩa Duy vật là một thứ siêu hình học chưa bao giờ gợi cảm hứng cho các nhà triết học Ấn Độ. Kỳ na giáo và Phật giáo lập tức xuất hiện và đưa ra nền tảng đạo lý và tinh thần chống lại Chủ nghĩa Duy vật.

Brhaspati, giáo sĩ dị giáo, được xem là người sáng lập trường phái này. Kinh sách của ông, những thứ mà chúng tôi không có lý do gì để hoài nghi, đã biến mất. Đôi lúc, Brhaspati được xem như là thầy của những vị thánh truyền bá Chủ nghĩa Duy vật cho người Asura, có thể khiến cho họ bị hủy diệt. Chārvāka, cũng là tên của trường phái do ông chủ trì, được xem là môn đồ lỗi lạc của Brhaspati. Theo một quan điểm khác, Chārvāka là tên của người sáng lập nên trường phái này. Theo đó, từ "Chārvāka" không phải là tên riêng, mà là tên chung gọi các nhà duy vật. Nó biểu thị một người tin vào "ăn, uống và vui vẻ" (từ gốc "charv" có nghĩa là ăn) hoặc là người nuốt lời, hay người "ăn sạch" mọi giá trị đạo đức và luân lý, hay là người có "giọng lưỡi ngọt ngào (chāravāka)". Do đó, học thuyết của họ chỉ hấp dẫn giả tạo. Một từ đồng nghĩa khác của từ Chārvāka là từ Lokāyata có nghĩa là người bình thường. Vì vậy, hàm ý của nó là người có khiếu thẩm mỹ thấp và không lịch thiệp. Nastica-shiromani hay "người dị giáo tinh quái" là những tên gọi khác của người theo trường phái Duy vật. Trong Ramayana, họ được gọi là "những kẻ ngu dốt tự cho mình là thông thái và là những chuyên gia trong việc dẫn con người đến sự bất hạnh và diệt vong". Những lời chỉ trích về họ cũng được nhắc đến trong Mahabharata và ManuSamhitā. Trong Majjhima Nikaya, chúng ta còn thấy nói đến Ajitakeshakambalin, một nhà duy vật. Ông ta được gọi như vậy, vì luôn phải mang bên mình một tấm chăn đầy tóc. Người chỉ tin vào nhận thức và bốn thành tố. Shāntaraksita còn xem ông ta là một kambalashvatara (Người với một tấm chăn và ương bướng).

Không có tác phẩm gốc nào của trường phái này còn lưu giữ cho đến ngày nay, ngoại trừ một tác phẩm gần đây là Tattvopaplavasimha của Jayarashi Bhatta do Viện phương Đông

Baroda xuất bản năm 1940. Vì vậy, rất khó có thể đưa ra ý kiến chính xác về Chủ nghĩa Duy vật. Nguồn thông tin chính của chúng tôi được lấy từ các tác phẩm của các trường phái khác. Và những thông tin này, chỉ phản bác Chủ nghĩa Duy vật. Vì vậy, chúng ta thường gặp những nguyên lý của Chủ nghĩa Duy vật bị diễn đạt sai lệch. Điểm yếu trong trường phái này, là cường điệu và bỏ sót điểm mạnh. Do đó, điều chúng ta thấy chỉ là một bức phiếm họa mờ nhạt và không phải là hình ảnh thực sự. Bộ ba Sayva – Darshana – Sangraha có thể tóm tắt những tư tưởng chủ đạo của trường phái này, nhưng dường như nó cũng dựa trên những sự đánh giá lệch lạc trên. Khó có thể tin rằng, Chủ nghĩa Duy vật vốn được xem là một trường phái độc lập của triết học Ấn Độ, lại được miêu tả một cách sơ sài và thoái hóa như thế nó được vẽ ra. Tuy nhiên, do thiếu tài liệu gốc, chúng ta phải tự hài lòng với những quan điểm nghèo nàn và phiếm diện như thế.

II. NGUỒN GỐC

Trong màn hai của vở kịch ngu ngôn, có tên Prabodhachandrodaya, Krsnapati Mishra tóm tắt giáo lý của Chủ nghĩa Duy vật như sau: “Lokayata là cuốn kinh duy nhất; nhận thức là tác giả duy nhất; đất, nước, lửa và không khí là những thành tố duy nhất; niềm vui là mục đích duy nhất của cuộc sống con người, trí óc chỉ là một sản phẩm của vật chất, không có thế giới nào khác; chết có nghĩa là giải thoát”. Một số lời thuyết giảng quan trọng của Brhaspati trích từ các tác phẩm triết học khác nhau, có thể thu thập được như sau:

- (1) Đất, nước, lửa và không khí là những thành tố.
- (2) Thể xác, cảm xúc và đối tượng (khách thể) là kết quả của sự kết hợp khác nhau của các thành tố.
- (3) Ý thức xuất phát từ vật chất, như đặc tính say của rượu xuất phát từ sự lên men.

(4) Linh hồn không là gì khác, mà là thể xác chứa ý thức.

(5) Niềm vui là mục đích duy nhất của cuộc sống.

(6) Bản thân cái chết là sự giải thoát.

Bộ ba Sarva – Darshana - Sangraha tóm tắt vai trò của Chārvāka như sau:

“Không có thiên đường, không có sự giải thoát cuối cùng, không có linh hồn ở thế giới khác; cũng không có việc phục vụ bốn đẳng cấp giai cấp xã hội... mang đến hiệu quả thực sự. Agnihotra, ba vị thần trong Veda, ba nấc khổ hạnh và làm hoen ố bản ngã của mình với cát bụi của bậc tu sĩ, đều do Tự nhiên sinh ra, như kế sinh nhai của những kẻ thiếu tri thức và mạnh mẽ. Nếu một con dã thú trong nghi lễ Jyotistoma tự nó sẽ lên thiên đàng, thì tại sao người cúng tế không đưa cha mình ra ngay? Nếu những người sống trên thiên đàng do phụng sự Shraddha, thì tại sao không đem thức ăn xuống cho những người đang đứng trên mái nhà? Khi cuộc sống vẫn tiếp diễn, hãy để con người sống hạnh phúc, hãy để cho con người được no đủ ngay cả khi đang ngập trong nợ nần. Một khi thể xác trở thành cát bụi, làm sao nó có thể quay trở về? Tất cả các nghi lễ là phương tiện kiếm sống của những người Brahman. Ba vị thần của Veda là thằng hề, kẻ bất lương và ma quỷ”.

III. NHẬN THỨC LUẬN

Học thuyết nhận thức của trường phái chārvāka cho rằng nhận thức (pratyaksa) chỉ là phương tiện của tri thức bền vững. Giá trị của suy luận bị bác bỏ. Suy luận có thể xem chỉ là hành động liều lĩnh, mạo hiểm. Ở đây, chúng ta lần tìm từ điều đã biết đến điều chưa biết và chưa có điều gì chắc chắn mặc dù một số suy luận có thể là đúng một cách ngẫu nhiên. Một định đề chung chung có thể đúng trong trường hợp nhận thức được, nhưng không chắc nó còn đúng trong trường hợp không nhận

thức được. Phép suy luận theo lối suy diễn là không thể thực hiện được bởi sai lầm của *petitio principii*. Nó chỉ là cái vòng lẩn quẩn vì kết luận vốn có sẵn trong tiền đề chính, mà giá trị của nó chưa được chứng minh. Phép suy luận quy nạp làm công việc chứng minh giá trị của tiền đề chính của phép suy luận diễn dịch. Nhưng phép suy luận quy nạp cũng không chắc, bởi vì nó tiếp diễn một cách tùy tiện từ cái biết đến cái chưa biết. Để phân biệt phép quy nạp đúng đắn từ thống kê đơn giản, cần chỉ ra rằng quy nạp đúng đắn, không giống phép thống kê đơn giản, ở chỗ nó dựa trên mối quan hệ nhân quả tức là sự liên kết không đổi, hay Vyāpti. Vì vậy Vyāpti là đầu não của mọi suy luận. Nhưng những nhà Chārvāka không thừa nhận mối quan hệ cùng xảy ra bất biến và phổ quát này, và chỉ xem nó là sự đoán mò. Nhận thức không chứng minh Vyapti không thể chứng minh nó bằng suy luận, vì bản thân suy luận được xem là để giả định giá trị của nó. Chứng cứ cũng không thể chứng minh được nó, vì trước tiên bản thân chứng cứ không phải là phương tiện hữu hiệu của tri thức. Thứ hai, nếu chứng cứ chứng minh Vyapti, suy luận sẽ phụ thuộc vào chứng cứ. Như vậy, không ai có thể tự suy luận được điều gì và suy luận không thể xem như là một suối nguồn có giá trị của tri thức. Quy nạp thì không chắc chắn và suy diễn là một vòng lẩn quẩn. Do đó những nhà logic học, tự thấy mình bị kẹt trong vũng bùn suy luận.

Một điều thú vị cần lưu ý, cả Phật giáo phái Shūnyavāda và Advaita Vedānta đều phản đối giá trị cơ bản của suy luận. Trước đây đã tồn tại cuộc tranh luận dai dẳng giữa nhà logic học Udayana và Shriharsa. Những người trung thành với Vedānta thừa nhận giá trị của suy luận, trong khi đó Shriharsa lại tìm cách bác bỏ những nỗ lực chứng minh giá trị của suy luận. Tuy nhiên, điều này là do sự khác biệt cơ bản quan niệm giữa Chārvāka với

phái Shūnyavāda và Vedānta. Những nhà Chārvāka công nhận giá trị của nhận thức và do đó họ ủng hộ sự đúng đắn từ các phương tiện của tri thức có giá trị. Mặc dù, họ loại bỏ tất cả các phương tiện khác của tri thức, xem như không có căn cứ. Nhưng những nhà Shūnyavādin và Advaitin bác bỏ giá trị cơ bản của mọi phương tiện của tri thức, bao gồm cả nhận thức, dù họ nhấn mạnh đến giá trị kinh nghiệm của tất cả các phương tiện của tri thức. Sự khác biệt giữa tri thức cơ bản và tri thức kinh nghiệm, không được đề cập trong Chārvāka. Để chấp nhận giá trị của nhận thức, đồng thời từ quan điểm như vậy, để bác bỏ giá trị của suy luận là một sự tự mâu thuẫn phi lý.

Quan điểm tư tưởng thô thiển của phái Chārvāka bị các hệ thống triết học Ấn Độ phê phán kịch liệt. Vì tất cả các hệ thống tư tưởng này vẫn bảo vệ giá trị, ít ra là của nhận thức và suy luận. Từ chối giá trị của suy luận theo quan điểm kinh nghiệm là từ chối suy nghĩ và tranh luận. Mọi suy nghĩ, mọi tranh luận, mọi học thuyết, mọi khẳng định và phủ nhận, mọi bằng chứng và phản chứng nhờ vào suy luận mới có. Quan điểm của Chārvāka cho rằng, nhận thức có giá trị và suy luận vô giá trị, thì bản thân nó cũng là kết quả của sự suy luận. Những nhà Chārvāka có thể hiểu được người khác và làm cho người khác hiểu mình cũng chỉ bằng suy luận. Tư tưởng và ý tưởng không phải là những đối tượng vật chất. Do đó, không thể nhận thức mà chỉ có thể từ suy luận. Vì thế, quan điểm tư tưởng tự phủ nhận của Chārvāka hoàn toàn vô nghĩa, không phải là một hệ thống triết học. Bản thân nhận thức vốn được Chārvāka xem là có giá trị, hợp lý nhiều khi trái với sự thật. Chúng ta nhận thức trái đất phẳng, nhưng thực ra nó tròn. Chúng ta xem nó đứng yên nhưng thực ra nó quay quanh mặt trời. Chúng ta nhận thức mặt trời như chiếc đĩa nhỏ, nhưng thực ra nó lớn hơn rất nhiều so

với kích cỡ trái đất. Tri thức cảm tính như thế thường là mâu thuẫn qua suy luận. Hơn nữa, nhận thức thuần khiết theo nghĩa cảm giác đơn thuần không thể xem là phương tiện tri thức, trừ phi nhờ quan niệm hay tư tưởng sắp xếp chúng theo thứ tự, gán cho chúng ý nghĩa và tầm quan trọng để nối lỏng mối quan hệ cảm giác dữ liệu. Chārvāka không thể chứng minh quan điểm của mình, mà không đưa ra lý luận giả định giá trị của suy luận.

IV. SIÊU HÌNH HỌC

Những triết gia Chārvāka chỉ thừa nhận sự tồn tại của bốn thành tố: đất, nước, lửa và không khí. Họ bác bỏ thành tố thứ năm: ether, bởi vì nó không thể nhận thức được mà chỉ do suy luận. Tương tự như vậy, họ cũng bác bỏ sự tồn tại của linh hồn, Thượng đế và Kiếp sau. Mọi vật tồn tại kể cả ý tưởng, là do sự kết hợp đặc biệt của bốn thành tố này. Những thành tố này là vĩnh cửu, nhưng những sự kết hợp của chúng theo quy luật sinh diệt. Ý thức chỉ được xem là một sản phẩm vật chất. Nó được tạo thành khi những thành tố này kết hợp với nhau theo một tỷ lệ nhất định. Nó luôn tồn tại với thể xác và biến mất khi thể xác tan rã. Như sự kết hợp của trầu, cau và vôi tạo ra màu đỏ; hay như sự lên men gây ra cảm giác say của rượu, dù những thành phần riêng biệt này không sở hữu màu đỏ hay gây ra cảm giác say. Tương tự như vậy, sự phối hợp đặc biệt của các thành tố tạo nên ý thức, mặc dù tự mỗi thành tố không sở hữu ý thức. Ý thức là kết quả của sự tiến hóa nổi bật và biện chứng. Nó là một hiện tượng phụ, sản phẩm phụ của vật chất. Nhờ có bốn thành tố và sự phối hợp đặc biệt của chúng, mà ý thức tự biểu lộ trong cơ thể sống. "Vật chất cất giấu tư duy như gan giấu mật". Cái được gọi là linh hồn, chỉ đơn thuần là cơ thể sống có ý thức. Thượng đế không để giải thích thế giới này và những giá trị vô hình đó chỉ là sự lầm lạc ngu ngốc. Sadananta trong tác phẩm

Vedāntasara, đề cập đến bốn trường phái duy vật khác nhau. Một trường phái đồng nhất hóa linh hồn với thể xác nói chung (sthūla sharīra); một trường phái đồng nhất hóa linh hồn với cảm giác (indriya); một trường phái đồng nhất hóa linh hồn với “hơi thở” của sự sống (prāṇa); và trường phái cuối cùng đồng nhất hóa linh hồn với cơ quan tinh thần (manas) của cơ thể. Tất cả các trường phái này thống nhất nhau trong việc xem linh hồn là một sản phẩm vật chất. Shāntaraksita cho rằng nhà duy vật Kamblashvatara bảo vệ quan điểm cho rằng ý thức xuất phát từ cơ thể, vật chất mang “hơi thở” của sự sống.

Tất cả các trường phái triết học Ấn Độ chỉ trích kịch liệt và đánh giá thấp học thuyết này. Nếu ý thức là sự tự nhận thức trong con người thì nó không thể đồng nhất hóa với cơ thể con người. Con vật cũng có cơ thể sống, nhưng không có lý trí. Những triết gia Chārvāka trả lời rằng, lý trí là sự phối hợp các thành tố đặc biệt chỉ có trong cơ thể con người sản sinh ý thức và do đó lý trí tồn tại trong cơ thể người ý thức luôn luôn liên kết với cơ thể người và ý thức không thể tách rời cơ thể con người. Tuy nhiên, lập luận này sai. Nếu ý thức là một đặc tính không thể thiếu của cơ thể con người, nó phải là một phần không thể tách rời khỏi cơ thể, như những triết gia Chārvāka xác nhận. Nhưng không phải vậy. Khi con người bất tỉnh, ngất xỉu, động kinh, ngủ mê... thể xác sống mà không có ý thức. Mặt khác, trong những giấc mơ, ý thức cũng tồn tại bên ngoài thể xác sống. Khi một người tỉnh giấc mơ, anh ta thoát khỏi thể xác mộng mị nhưng vẫn giữ ý thức về giấc mơ. Những sự việc diễn ra trong mơ bị phủ nhận trong cuộc sống bình thường, nhưng ý thức - mơ không mâu thuẫn, ngay cả trong cuộc sống bình thường. Một người thấy một con hổ trong mơ, khi thức dậy anh ta nhận ra rằng con hổ không có thực, chỉ là con hổ trong mơ,

nhưng việc anh ta nhìn thấy con hổ trong mơ vẫn là một thực tế, ngay cả trong cuộc sống bình thường. Điều này chứng minh rằng, ý thức vẫn tồn tại trong cả ba trạng thái của đời sống: tỉnh, mơ và ngủ. Nó cao siêu hơn thể xác vật chất, vốn là một công cụ của nó chứ không phải là nguyên nhân của nó. Hơn nữa, chủ thể, là người sở hữu tri thức không thể biến thành khách thể, là cái đã biết, vì mọi khách thể nằm trong sự hiện hữu của chủ thể. Và lại, chủ thể là người hưởng thụ và khách thể là cái để hưởng thụ. Hai khái niệm này không thể đồng nhất với nhau. Hơn nữa, việc ý thức thì không thể cảm nhận được nếu không có cơ thể sống không phải là lý lẽ chứng minh rằng nó chỉ là một sản phẩm vật chất. Ví dụ, mắt không thể nhìn thấy trong bóng tối. Việc nhìn thấy không thực hiện được nếu không có ánh sáng không có nghĩa ánh sáng là nguyên nhân của việc nhìn thấy. Chỉ là sự tồn tại tương hỗ, không phải là nhân quả. Con trâu có hai sừng, không có nghĩa hai sừng này có mối quan hệ nhân quả. Cơ thể chỉ là một công cụ để thể hiện ý thức, không thể xem nó là nguyên nhân của ý thức. Hơn nữa, nếu ý thức là một đặc tính của cơ thể thì nó phải được nhận thức như các đặc tính khác. Nhưng nó không thể ngửi, nếm, thấy, sờ mó hay nghe được. Và lại, nếu ý thức là một đặc tính của cơ thể, thì sẽ không có ý thức của cơ thể. Vì sao, cơ thể, vốn có khả năng tạo ra ý thức, bản thân nó lại cần được thể hiện nhờ ý thức? Hơn thế nữa, nếu nó là một đặc tính vật chất thì giống như các đặc tính vật chất khác nó sẽ được mọi người nhận biết theo cách như nhau và không mang tính riêng tư. Tuy nhiên chúng ta thấy rằng bản chất ý thức là riêng tư và ý thức của một cá nhân không thể chia sẻ cùng người khác. Hơn nữa, nếu linh hồn của người chết không thể thấy được, thì sự không hiện hữu của nó cũng không thể biểu hiện được.

V. ĐẠO ĐỨC

Về mặt Đạo đức những người theo triết lý Chārvāka xem khoái lạc, nhục dục là đỉnh cao của cuộc sống. Hãy cứ ăn, uống và vui vẻ, bởi vì một khi thể xác biến thành tro bụi, sẽ không có hy vọng trở lại nơi đây nữa. Không có thế giới bên kia, không có chuyện linh hồn tồn tại sau cái chết. Tôn giáo là phương tiện kiếm sống của các tu sĩ. Mọi giá trị đạo đức chỉ là những ảo giác do đầu óc bệnh hoạn nghĩ ra. Đạo đức theo Chārvāka là chủ nghĩa khoái lạc cá nhân thô thiển, khoái cảm trong cuộc sống, đồng thời là mục đích duy nhất của cá nhân. Trong bốn giá trị nhân bản – Dharma, Artha, Kāma và Moksa – chỉ có Kāma hay khoái cảm được xem như là mục đích cuối cùng. Artha hay giàu có là phương tiện để thực hiện mục đích trên. Trong khi đó, cả Dharma và Moksa đều bị phủ nhận. Khoái lạc được xem như trộn lẫn với đau đớn, nhưng không có lý do tại sao con người không đạt được. “Không ai vứt hạt thóc vì lớp vỏ xấu xí của hạt thóc”. Người ta không nấu ăn vì sợ kẻ tới xin ăn hay sao? Liệu không gieo hạt vì sợ muôn thú phá hoại hay sao?

Sự bác bỏ từ những người ủng hộ tư tưởng Veda và sự phản đối kịch liệt của các tu sĩ Brahman, dẫn đến trường phái Chārvāka sụp đổ. Nhưng đó không phải là nguyên nhân duy nhất, vì những người theo Kỳ Na giáo và Phật giáo cũng tỏ thái độ coi thường. Việc không chấp nhận Thượng đế, cũng không phải là nguyên nhân sự sụp đổ này. Bởi vì, Kỳ Na giáo, Phật giáo, Sāṅkhya và Mīmāṃsaka không tin vào sự tồn tại của Thượng đế. Sự phủ nhận linh hồn của Chủ nghĩa Duy vật, cũng tìm được đồng minh ở một số trường phái Phật giáo. Sự khẳng định hiện thực vật chất trong Chủ nghĩa Duy vật được tất cả các trường phái Đa nguyên Duy thực công nhận. Việc xem tư duy là một hình thái vật chất, cũng không phải là nguyên nhân chính dẫn

đến việc Chārvāka bị mọi người khinh thường. Chủ nghĩa khoái lạc cá nhân có sự cuốn hút từ phần “thú tính” trong con người và thực tế khoái lạc là điều ai cũng khao khát. Do đó, nguyên nhân chính là sự phủ nhận của Chārvāka về những giá trị nhân bản, cái mà khiến cuộc sống đáng để sống. Cuộc sống không có giá trị nhân bản là cuộc sống của thú vật chứ không phải của con người. Khoái cảm chỉ là bóng mờ nhạt của khoái lạc tốt đỉnh. Ở đây, có sự khác biệt về chất trong khoái lạc. Khoái lạc của một con heo, chắc chắn không giống như khoái lạc của một nhà triết học. Đây là lý do mà sau này tạo nên sự khác biệt giữa những nhà Duy vật thô thiển và những nhà Duy vật tinh tế. Tác phẩm kiệt xuất Kāmasūtra (Kinh ái dục) của Vātsyāyana cho rằng, sự khát khao khoái lạc bao gồm cả khoái cảm, nên xem Dharma hay các giá trị đạo đức là mục đích cao cả của cuộc sống. Đồng thời cho rằng việc đạt đến khoái lạc cũng nên phù hợp với Dharma. Vātsyāyana đề nghị kết hợp hài hòa của cả ba giá trị nhân bản của cuộc sống – Dharma, Artha và Kāma. Không nên bỏ qua, kiểm chế hay xem thường giá trị nào cả. Vì nói cho cùng, con người cũng chỉ là một loài động vật, sự thỏa mãn dục vọng là tự nhiên, cũng như thỏa mãn cơn đói hay khát. Tuy nhiên, con người không chỉ đơn thuần là một động vật mà còn là một thực thể có lý trí. Một người có lý trí và tự ý thức khả năng nhận ra những giá trị này. Vì vậy, thay vì anh ta rơi xuống vị trí của một con dã thú, nên chuyển khoái lạc súc vật thành khoái lạc con người, bằng sự tao nhã, tự kiểm chế, giáo dục, văn hóa và chuẩn mực đạo đức.

Chương 4

Jainism

I. GIỚI THIỆU

Jainism xuất phát từ “jina” có nghĩa là “người chinh phục, chế ngự” – người biết chế ngự cảm xúc và dục vọng của mình. Nó được áp dụng cho những linh hồn được giải thoát, là những linh hồn biết chế ngự cảm xúc, dục vọng, nghiệp và đạt đến sự giải thoát. Những tín đồ Kỳ Na giáo tin vào 24 vị Tirthankara, hay “những người sáng lập niềm tin” nhờ đó từ rất xa xưa đã hình thành niềm tin ở nơi họ. Trong số đó, người thứ nhất (đầu tiên) là Rsabhadeva và người cuối cùng là Mahāvira, một lãnh đạo tinh thần vĩ đại tên là Vardhamana. Mahāvira, nhà tiên tri cuối cùng, không thể xem là người sáng lập Kỳ Na giáo. Bởi vì, trước ông ta giáo lý của Kỳ Na giáo đã tồn tại. Nhưng Mahāvira đã có công tạo ra một xu thế mới cho niềm tin và tất cả mục đích thực hành đạo. Kỳ Na giáo ngày nay có thể xem là kết quả của những giáo huấn của ông. Ông đạt thành tựu ở thế kỷ VI TCN và là một người sống cùng thời với Đức Phật Thích Ca. Người tiền nhiệm của ông một Tirthankara, “người sáng lập niềm tin thứ 23” là Parshvana, cũng là một nhân vật lịch sử sống vào khoảng thế kỷ VIII hay IX TCN.

II. TRI THỨC

Những tín đồ Kỳ Na giáo chia tri thức thành hai loại trực tiếp (aparoksa) và gián tiếp (paroksa). Tri thức trực tiếp tiếp tục được chia thành Avadhi, Manahparyaya và Kevala; và tri thức gián tiếp chia thành Mati và Shruta. Tri thức mang tính cảm giác, vốn được xem là trực tiếp, theo Kỳ Na giáo là tương đối, do đó, nó nằm trong loại tri thức gián tiếp chứ không phải là tri thức trực tiếp. Nó nằm trong loại tri thức Mati. Nhận thức thuần khiết theo nghĩa cảm giác không thể xem là tri thức. Nó phải

được gán cho một ý nghĩa và được sắp xếp theo thứ tự, bằng ý niệm hay tư tưởng. Vì thế tri thức mang tính cảm giác được xem là gián tiếp, vì nó bao hàm hoạt động của tư tưởng. Shruta có nghĩa là tri thức bắt nguồn từ căn cứ đích xác. Như vậy, Mati và Shruta hai loại của tri thức gián tiếp có những công cụ là nhận thức, suy luận và căn cứ tin cậy là ba Pramānas được Kỳ Na giáo công nhận. Avadhi-Jñāna, Manahparyaya-Jñāna và Kevala-Jñāna là ba loại tri thức trực tiếp, có thể gọi là nhận thức khác thường và nhận thức ngoại cảm. Avadhi là khả năng nhìn thấu những cái vô hình; Manahparyaya là sự cảm nhận từ xa (thần giao cách cảm); và Kevala là sự thông suốt mọi sự. Avadhi là tri thức trực tiếp của sự vật ngay cả ở khoảng cách không gian hoặc thời gian. Nó được gọi là Avadhi hoặc gọi là "giới hạn", bởi vì nó chỉ hoạt động trong một khu vực nào đó và đến một thời điểm nào đó. Nó không thể vượt qua giới hạn không gian và thời gian. Manahparyaya là tri thức trực tiếp của tư tưởng, của người khác. Nó cũng bị giới hạn bởi các điều kiện không gian và thời gian. Trong cả Avadhi và Manahparyaya, linh hồn có tri thức trực tiếp mà không cần sự giúp đỡ của giác quan hay tư duy. Do đó, chúng được gọi là tức thời, dù bị hạn chế. Kevala-Jñāna không bị giới hạn và là tri thức tuyệt đối. Nó chỉ có thể đạt đến bởi những linh hồn đã được giải thoát. Nó không bị giới hạn bởi không gian, thời gian hay khách thể. Ngoài năm loại tri thức tích cực này, chúng ta còn có ba loại tri thức tiêu cực khác: Samshaya hay hoài nghi; Viparyaya hay sai lầm và Anadhyavvasaya hay tri thức không xác thực do sự thờ ơ.

III. PRAMĀNA VÀ NAYA

Tri thức có thể chia làm hai loại: Pramāna hay tri thức về sự vật, là đối tượng độc lập. Còn Naya hay tri thức về sự vật có mối quan hệ với các sự vật khác. Naya có nghĩa là quan điểm tư

tưởng, từ đó chúng ta có thể đưa ra một trình bày về sự vật. Tất cả chân lý đều liên quan đến quan điểm của chúng ta. Tri thức cục bộ của một trong vô số khía cạnh của sự vật, được gọi là "Naya". Đánh giá dựa trên tri thức cục bộ này cũng được bao hàm trong "Naya".

Có tất cả bảy Naya, trong đó có bốn loại đầu được gọi là Artha-naya. Bởi vì, chúng có liên quan đến đối tượng hay ý nghĩa. Còn ba loại sau gọi là Shabda-naya, vì chúng liên quan đến từ ngữ. Khi được xem là tuyệt đối, một "Naya" trở thành nguy biện – "Nayābhāsa".

Đầu tiên là "Naigama-naya". Từ quan điểm này, chúng ta nhìn sự vật vừa mang những tính chất chung và vừa mang tính chất riêng. Chúng ta không phân biệt được chúng. Thật sai lầm nếu xem những cái chung và cái riêng hoàn toàn tách biệt, như cách nghĩ của Nyāya-Vaiśeṣika. Thứ hai là "Sangraha-naya". Ở đây, chúng ta nhấn mạnh những tính chất phổ quát, bỏ qua những tính chất đặc thù ở nơi chúng thể hiện. Điều đó trở thành sai lầm, khi chỉ riêng những cái phổ quát được xem là những cái tuyệt đối, còn những cái riêng bị bác bỏ vì không thực, như Sāṃkhya và Advaita Vedānta. Thứ ba là "Vyavahara-naya", quan điểm truyền thống dựa vào tri thức kinh nghiệm. Ở đây, sự vật được xem như cá thể riêng biệt và nhấn mạnh vào những đặc điểm riêng của chúng. Điều này trở nên sai lầm khi chỉ những cái riêng được xem là thực, trong khi những cái chung bị chối bỏ vì không thực, như cách nghĩ Chủ nghĩa Duy vật và Chủ nghĩa đa nguyên duy thực Phật giáo. Thứ tư là "Rjusutra-naya". Ở đây, hiện thực bị đồng nhất hóa với cái nhất thời. Những cái riêng được thu nhỏ lại thành chuỗi các thời điểm và bất cứ thời điểm nào được xem là thực. Khi chân lý cục bộ này bị hiểu nhầm là chân lý tổng thể, nó trở nên sai lầm như được thấy ở một số

tông phái Phật giáo. Trong số những Naya liên quan đến những nhận xét, thì cái thứ nhất được gọi là "Shabda-naya". Nó có nghĩa là lời nhận xét cần thiết có liên quan đến ý nghĩa mà sự vật biểu thị. Mỗi lời nhận xét liên quan đến hoặc sự vật hoặc tính chất, mối quan hệ hay hành động. Thứ hai là "Sāmbhīrūda-naya" nhằm phân biệt các thuật ngữ theo nguồn gốc của chúng. Ví dụ, chữ "paukaja" nghĩa đen là "bùn bầm sinh" nhằm chỉ những sinh vật hay cây cối sinh từ bùn. Nhưng nghĩa của nó thông thường chỉ dành riêng, ám chỉ "hoa sen". Tương tự chữ "gauh" nghĩa là "bất kỳ vật gì chuyển động được", nhưng thông thường chỉ nhằm nói đến "con bò". Thứ ba là "Evambhūta-naya" là một dạng đặc thù của thứ hai. Theo nó, tên được gán cho đối tượng chỉ khi đối tượng đáp ứng ý nghĩa của tên gọi. Ví dụ, con bò được gọi là "gauh" khi nó chuyển động chứ không phải đang nằm.

Mỗi Naya hay mỗi quan điểm chỉ đại diện cho một trong vô số khía cạnh của sự vật mà ta cố gắng tìm hiểu và mô tả. Khi bất kỳ quan điểm cục bộ nào như thế bị hiểu sai là sự thật tổng thể, chúng ta có một "nayabhasa" hay sai lầm. Những Naya được phân biệt như những "Dravyarthika", hay từ quan điểm xem vật chất là bản chất cố định và thống nhất của sự vật, như là những "paryayarthika", hay từ quan điểm cho rằng hình dạng đóng vai trò trong việc thay đổi và đa dạng hóa sự vật. Khi một sự vật được xem là bất biến hay vô thường, là một hay sự kết hợp của nhiều sự vật khác sẽ dẫn đến sai lầm.

IV. ANEKĀNTAVĀDA

Siêu hình học trong Kỳ Na giáo là Chủ nghĩa Đa nguyên Duy thực và tương đối. Nó được gọi là Anekāntavāda hay học thuyết về tính đa dạng của hiện thực. Vật chất (pudgala) và tâm thức (Jīva) được xem là những sự vật có thực, riêng biệt và độc lập. Có vô số các nguyên tử vật chất và vô số linh hồn cá nhân

tồn tại riêng biệt và độc lập với nhau. Mỗi nguyên tử, mỗi linh hồn sở hữu vô số khía cạnh riêng của nó. Mỗi đối tượng (khách thể) sở hữu vô số đặc điểm tích cực và tiêu cực. Chúng ta, những người bình thường, không biết tất cả các tính chất của sự vật. Chúng ta chỉ biết một số tính chất của một số sự vật. Biết được tất cả các khía cạnh của sự vật tức thông suốt mọi sự. Vì vậy, những tín đồ Kỳ Na giáo cho rằng ai mà hiểu được tất cả các tính chất của một sự vật, tức là hiểu được tất cả tính chất của mọi sự vật, và ai hiểu được mọi tính chất của tất cả các sự vật, tức là hiểu được mọi tính chất của một sự vật. Tri thức nhân loại mang tính tương đối, hạn chế và tất cả những đánh giá của chúng ta cũng vậy. Học thuyết về nhận thức luận và logic học của Kỳ Na giáo được gọi là "Syādvāda". Thực ra, cả Anekāntavāda và Syādvāda là hai mặt của cùng một giáo lý – Chủ nghĩa Đa nguyên Duy thực và Chủ nghĩa Đa nguyên Tương đối. Chúng tồn tại như hai mặt của một đồng tiền. Mặt siêu hình cho rằng hiện thực có vô số, đặc tính gọi là Anekāntavāda, còn mặt nhận thức luận và logic học cho rằng, chúng ta chỉ có thể biết được một số khía cạnh của hiện thực và những đánh giá của chúng ta chỉ mang tính tương đối hạn chế, gọi là Syādvāda.

Một sự vật có nhiều đặc tính và nó tồn tại độc lập. Nó được gọi là vật chất (dravya). Vật chất có mặt trong và qua tất cả các thuộc tính và dạng thức. Vật chất được định nghĩa là cái sở hữu tính chất và dạng thức. Trong vô số các tính chất của vật chất, một số tính chất cố định và thiết yếu, trong khi số còn lại chỉ là phụ và dễ thay đổi. Các tính chất cố định và thiết yếu được gọi là thuộc tính (guna), và những tính chất phụ và dễ thay đổi gọi là dạng thức (paryāya). Vật chất và thuộc tính không thể tách rời, bởi vì thuộc tính là phần thiết yếu cố định của vật chất. Không có nó, vật chất không thể tồn tại. Dạng thức hay sự biến

thể có thể thay đổi và không chủ yếu. Hiện thực là một thể thống nhất những khác biệt, hay những khác biệt trong một thể thống nhất. Dựa trên quan điểm này của vật chất, sự vật là một thể thống nhất, cố định và hiện hữu. Nhìn từ quan điểm của dạng thức, nó đa dạng, vô thường và không thực. Ở đây, Kỳ Na giáo trở thành một “học thuyết thần học trung gian giữa đạo Bà la môn và Phật giáo sơ kỳ”. Bà la môn giáo nhấn mạnh vào cái thống nhất, cố định và hiện hữu; còn Phật giáo sơ kỳ nhấn mạnh, cái đa dạng, vô thường và không thực. Kỳ Na giáo chỉ ra rằng, cả hai quan niệm này là hai mặt của cùng một sự vật. Do đó, vật chất cũng được định nghĩa là một dạng sở hữu do ba đặc tính sinh ra, hủy diệt và thường tồn. Vật chất có bản chất không đổi, vì vậy, nó là thường tồn. Nhưng nó cũng có những dạng thức thay đổi, vì vậy, nó là chủ thể của bắt đầu và suy tàn. Nếu xem từ bất kỳ quan điểm một phía và cục bộ nào thì toàn bộ sự thật đều phạm sai lầm của Ekantavada. Kỳ Na giáo quan tâm đến tất cả những quan điểm cục bộ này. Vì vậy, nó được gọi là Anekāntavāda.

V. SYĀDVĀDA

Syādvāda hay Sapta-bhangi-naya là lý thuyết về tính tương đối của tri thức. Sapta-bhangi-naya có nghĩa là “phép biện chứng bảy bước” hay “học thuyết đánh giá bảy lần”. Từ “syāt” nghĩa đen là “có thể”, “có khả năng xảy ra”. Và “Syādvāda” đôi khi còn được dịch là lý thuyết xác suất hay học thuyết về điều có thể xảy ra. Nhưng ở đây, từ “syāt” không được hiểu theo nghĩa “có thể xảy ra”. Xác suất gợi ý về sự hoài nghi, nhưng Kỳ Na giáo không phải là Chủ nghĩa Hoài nghi. Đôi khi từ “syat” được dịch là “không biết làm sao/bằng cách này hay cách khác”. Nhưng điều này có vẻ không thể biết, mà Kỳ Na giáo không phải là thuyết bất khả tri. Từ “Syat” được dùng ở đây theo nghĩa “tương đối” và Syādvāda là lý thuyết về tính Tương đối của tri thức.

Hiện thực có vô số khía cạnh, mà tất cả chúng đều có quan hệ với nhau. Chúng ta chỉ biết một vài khía cạnh đó thôi. Vì vậy, tất cả những đánh giá của chúng ta chỉ là tương đối, có điều kiện và có giới hạn. “Syāt” hay “xét tương đối” hay “xét từ một quan điểm riêng trong mối quan hệ với những quan điểm khác” phải đặt trước mỗi sự đánh giá của chúng ta. Sự khẳng định tuyệt đối và phủ định tuyệt đối đều sai lầm. Mọi đánh giá đều có điều kiện. Đây không phải là quan điểm tự mâu thuẫn bởi vì bản chất thực sự của hiện thực là không xác định và rất phức tạp, còn vì, sự khẳng định và phủ định đều được đưa ra từ cùng một quan điểm. Cái khó của sự khẳng định được giải quyết bằng cách xem chủ thể và điều khẳng định là giống nhau từ quan điểm vật chất và khác nhau từ quan điểm dạng thức. Như vậy, điều khẳng định tuyệt đối hay vô điều kiện được xem là sai lầm. Mọi đánh giá đều mang tính hai mặt. Khẳng định bao hàm phủ định cũng như phủ định bao hàm khẳng định. Hiện thực vô cùng phức tạp (ananta-dharmakam vastu) thừa nhận tất cả những khẳng định đối lập từ những quan điểm khác. Nó là thật, đồng thời là không thật (Sadasadātmakam). Nó vừa là chung, vừa là riêng. Nó thường tồn, đồng thời và cũng là nhất thời (nityānityasvrapam). Nó vừa là đơn, duy nhất vừa là đa bội (anakamekātmakam). Nhìn từ quan điểm vật chất, nó là thực, chung, thường tồn và duy nhất. Nhìn từ quan điểm dạng thức nó lại là ảo, riêng, nhất thời và đa bội. Giáo đồ Kỳ Na giáo thích trích dẫn câu chuyện cổ tích về sáu người mù và một con voi. Những người mù đặt tay lên những phần khác nhau của con voi và cố mô tả toàn bộ con voi theo như phần mình sờ được. Người sờ cái tai, nói con voi như cái quạt; người sờ chân nói con voi như cái cột đình; người sờ cái vòi, nói con voi như con trăn; người sờ đuôi nói con voi như sợi dây thừng; người sờ thân nói con voi như bức tường; người sờ trán nói con voi như cái ngực.

Và cả sáu người này cãi nhau, ai cũng cho rằng mình đúng. Nhưng người nhìn thấy cả con voi có thể dễ dàng biết rằng, mỗi người mù chỉ cảm nhận được một phần của con voi, mà anh ta tưởng lầm là cả con voi. Hầu như tất cả những sự khác nhau trong triết học, tư tưởng, tôn giáo và tất cả những cuộc tranh luận, chủ yếu là do nhầm lẫn chân lý bộ phận với chân lý toàn thể. Những đánh giá của chúng ta đại diện cho những khía cạnh khác nhau của hiện thực đa dạng và chỉ có thể đưa ra một phần chân lý. Quan điểm này khiến Kỳ Na giáo có sự độ lượng, khoáng đạt và khoan dung. Nó dạy con người phải tôn trọng quan điểm của người khác.

Chúng ta có thể nhận biết một khách thể bằng ba cách “Durniti”, “Naya” và “Pramāṇa”. Việc nhầm lẫn chân lý bộ phận với chân lý toàn thể và chân lý tuyệt đối được gọi là “durniti” hay “đánh giá sai”. Ví dụ, việc khẳng định một khách thể là có thực hoàn toàn (sadeva). Sự trình bày đơn thuần của một chân lý tương đối, không gọi nó là tuyệt đối hay tương đối, mà gọi nó là “Naya” hay “đánh giá”. Ví dụ, câu nói một khách thể là thực. Sự trình bày của chân lý cục bộ cho biết rằng nó chỉ mang tính cục bộ, tương đối và có điều kiện và có đề cập đến khả năng chân lý đó có thể bị diễn đạt khác biệt từ những quan điểm khác, gọi là “Pramāṇa” hay “Syāt sat”. Mỗi Naya để trở thành Pramāṇa phải thỏa mãn điều kiện Syāt. Syāt được xem là biểu tượng của chân lý. Nó là tri thức tương đối và mang tính kế thừa. Nó gỡ bỏ mọi mâu thuẫn từ những quan điểm khác biệt. Bỏ qua “syāt” là đi theo chủ nghĩa tuyệt đối tùy tiện, được xem là mâu thuẫn trực tiếp với kinh nghiệm.

Mọi vật tồn tại từ quan điểm về bản chất, không gian, thời gian, hình thức riêng có của nó và mọi sự vật đều không tồn tại xét từ quan điểm về bản chất, không gian, thời gian, hình thức

của vật khác. Khi ta nói: “Cái bàn này tồn tại”, chúng ta không thể cho là, cái bàn này tồn tại một cách tuyệt đối và vô điều kiện. Tri thức của chúng ta về cái bàn chỉ là tương đối. Cái bàn có vô số đặc tính mà chúng ta chỉ biết một số đặc tính của nó. Cái bàn tự nó tồn tại như một thực thể hoàn toàn có thực và phức tạp vô cùng; chỉ có tri thức của chúng ta về nó là tương đối. Đối với chúng ta, cái bàn phải tồn tại với các thuộc tính vật chất của nó, như được làm bằng gỗ; với hình thức của nó, như có hình dạng, chiều dài, bề rộng và chiều cao của nó; trong một không gian riêng và tại một thời điểm nhất định. Nó không tồn tại với thuộc tính vật chất khác, hình thức khác và trong không gian và thời gian khác. Như vậy, cái bàn tồn tại vừa không tồn tại, nếu xét từ những quan điểm khác nhau và điều này không mâu thuẫn.

Logic của Kỳ Na giáo phân biệt bảy hình thức đánh giá. Mỗi đánh giá, vốn là tương đối, bắt đầu bằng từ “Syat”. Đây là “Syādvāda” hay “Sapta-bhangi-naya”. Bảy bước như sau:

- (1) Syadasti: Xét một cách tương đối, một sự vật thực.
- (2) Syannasti: Xét một cách tương đối, một sự vật không thực.
- (3) Syadasti nasti: Xét một cách tương đối, một sự vật vừa thực vừa không thực.
- (4) Syadavaktavyam: Xét một cách tương đối, một sự vật không thể mô tả được.
- (5) Syadasti cha avaktavyam: Xét một cách tương đối, một sự vật thực và không thể mô tả được.
- (6) Syannasti cha avaktavyam: Xét một cách tương đối, một sự vật không thực và không thể mô tả được.
- (7) Syadasti cha nasti cha avktavyam: Xét một cách tương đối, một sự vật vừa là thực, vừa không thực và không thể mô tả được.

Từ quan điểm thuộc tính vật chất của sự vật, mọi vật tồn tại, trong khi từ quan điểm thuộc tính vật chất của sự vật khác, mọi vật không tồn tại. Như chúng ta đề cập ở trên, chúng ta có thể biết một sự vật như là một hiện thực xác định, trong mối quan hệ với vật chất, hình thức, không gian và thời gian riêng có của nó. Trong khi đó, ở mối quan hệ với vật chất, hình dạng, không gian và thời gian của sự vật khác, nó là một thực thể bị phủ định. Khi chúng ta *lần lượt* xem xét hai quan điểm khác nhau này, chúng ta sẽ đi đến đánh giá thứ ba – một sự vật vừa thực vừa không thực (đương nhiên trong hai cảm nhận khác nhau). Nếu chúng ta đồng thời khẳng định hay phủ định cả sự tồn tại và không tồn tại của bất kỳ sự vật nào. Nếu chúng ta xác nhận hay phủ nhận hai mặt khác nhau về sự có mặt và không có mặt với nhau, sự vật đó sẽ làm hỏng mọi sự mô tả về nó. Nó trở nên không thể mô tả được, có nghĩa là đồng thời vừa là thực và vừa là không thực; hoặc vừa không thực cũng không phải không thực. Đây là đánh giá thứ tư. Ba đánh giá còn lại là sự kết hợp lần lượt của cái thứ tư với cái thứ nhất, thứ hai và thứ ba.

VI. PHÊ PHÁN VỀ SYĀDVĀDA

Các giáo đồ Phật giáo và Vedānta chỉ trích Syādvāda là học thuyết tự mâu thuẫn. Hiểu từ “Syāt” theo nghĩa thông dụng là “có thể xảy ra”, họ dễ dàng chỉ trích học thuyết này. Những thuộc tính trái ngược như tồn tại và không tồn tại không thể thuộc về cùng một sự vật theo cùng một cảm nhận. Như ánh sáng và bóng tối không thể tồn tại song song. Dharmakīrti phê phán: “Những giáo đồ Kỳ Na giáo trần trụi và không hổ thẹn đưa ra những phát biểu mâu thuẫn như một kẻ điên”. Shāntaraksita cho rằng: “Syādvāda vốn kết hợp cái thực và không thực; cái tồn tại và cái không tồn tại; cái đơn và cái đa; cái đồng nhất và cái khác biệt; cái chung và cái riêng; như tiếng thét của

kẻ điên”. Tương tự, Shankarāchārya cũng nhận xét rằng Syādvāda xuất hiện như những lời của một người mất trí. Bạn không thể thổi nóng và lạnh vào trong cùng một hơi thở. Thống nhất và đa nguyên; thường tồn và nhất thời; hiện thực và phi hiện thực không thể tồn tại đồng thời trong cùng một sự vật như ánh sáng và bóng tối. Rāmānuja còn cho rằng những thuộc tính mâu thuẫn; như tồn tại và hư ảo; như ánh sáng và bóng tối; không bao giờ kết hợp được với nhau.

Tuy nhiên những chỉ trích trên đây là lạc đề, không đúng. Kỳ Na giáo không bao giờ cho rằng những thuộc tính mâu thuẫn thuộc về cùng một sự vật, tại cùng một thời điểm và theo cùng một nghĩa. Anekāntavāda khẳng định rằng cái thực có vô số thuộc tính bởi vì, nó là sự đồng nhất của sự khác biệt. Ông cũng khẳng định mặc dù, từ quan điểm vật chất, nó là thống nhất, thường tồn và thực, còn từ quan điểm dạng thức nó là đa nguyên, thay đổi và không thực. Một sự vật được xem là thực từ quan điểm thuộc về vật chất, hình dạng, không gian và thời gian riêng có của nó; và được xem là không thực, không từ cùng một quan điểm, mà từ quan điểm thuộc về vật chất, hình dạng, không gian và thời gian của sự vật khác. Rõ ràng ở đây không có điều gì mâu thuẫn. Bản chất thật sự của hiện thực rất phức tạp. Nó là sự đồng nhất của sự khác biệt, thừa nhận những thuộc tính mâu thuẫn từ những quan điểm khác nhau vốn là cục bộ và tương đối. Tồn tại, không tồn tại; lần lượt cả tồn tại và không tồn tại; và cả tính không thể mô tả được quy cho một sự vật từ những quan điểm khác nhau. Do không hiểu điều này, sợ những mâu thuẫn tưởng tượng và nhầm lẫn những quan điểm cục bộ và tương đối là tuyệt đối, những kẻ ngốc rơi khỏi vị trí đúng (bị lạc đề).

Những giáo đồ Vedānta đưa ra lý do khác chống lại Syādvāda. Họ cho rằng, không học thuyết nào có thể duy trì chỉ bằng khả năng có thể nào đó. Nếu mọi thứ đều có thể thì Syādvāda, với những khẳng định của mình, cũng trở thành có thể. Những tín đồ Kỳ Na giáo có thể phản bác lại rằng, Syādvāda không có nghĩa là học thuyết của khả năng có thể, không phải là chủ nghĩa hoài nghi tự kết án, mà là học thuyết về tính tương đối của tri thức. Tất cả mọi đánh giá đều mang tính tương đối và có điều kiện. Mọi chân lý chỉ mang tính cục bộ. Tuy nhiên, ngay cả bây giờ, lập trường phản đối của Shankarāchārya vẫn đứng vững. Tính tương đối tự nó không thể duy trì nếu không có cái Tuyệt đối. Nếu tất cả chân lý chỉ là cục bộ, thì bản thân Syādvāda cũng chỉ đúng một phần và do đó sai một phần. Bản thân tính tương đối có liên quan đến cái Tuyệt đối và bao hàm sự tồn tại của nó. Điều khẳng định rằng, tất cả đánh giá của chúng ta chỉ là tương đối, đòi hỏi chúng ta giả định một cái Tuyệt đối nơi mà tất cả những cái Tương đối bị triệt tiêu, qua đó chúng được thể hiện.

Khi kiểm tra “bảy bước” của Syādvāda, chúng ta thấy rằng, ba bước cuối thừa và không cần thiết. Chúng đơn thuần chỉ là sự kết hợp lần lượt của bước thứ tư với bước thứ nhất, thứ hai và thứ ba. Nếu kết hợp chúng với nhau, chúng ta có thể có bao nhiêu bước tùy thích. Theo chúng tôi quan điểm phản bác của Kumarila cho là bạn có thể có hàng trăm bước thay vì chỉ thực hiện bảy bước nghe có vẻ hợp lý. Vì vậy, chỉ bốn bước đầu là thực tế. Những bước này không phải là những khám phá của Kỳ Na giáo. Chúng được vay mượn từ “Chatuskotis” nổi tiếng, hoặc là bốn phạm trù của tư tưởng vốn được Phật giáo và Vedānta công nhận. Cần phải lưu ý là trong mối tương quan này, học thuyết Syādvāda mà hình thức bảy bước được phát triển toàn

diện, có lẽ được tìm thấy lần đầu tiên trong “Panchāstikāya” và Pravachanasāra của Kundakunda. Hai đoạn này được tìm thấy trong kinh sách Kỳ Na giáo có liên quan đến Syādvāda. Chúng ở trong Bhagavatisutra và được Mallavadi trích dẫn trong tác phẩm “Naya-chakra”. Một đoạn viết: “Xét một cách tương đối, linh hồn là tri thức; xét một cách tương đối linh hồn là chẳng là cái gì cả” và đoạn khác: “Xét một cách tương đối, linh hồn tồn tại; xét một cách tương đối linh hồn không tồn tại; xét một cách tương đối linh hồn không thể mô tả được”. Ở đây, ít ra đã đề cập đến ba bước. Trong kinh Phật “Dīgha-nikaya” và “Majjhima-nikaya”, chúng ta tìm thấy những đoạn có liên quan đến bốn phạm trù của suy nghĩ: “tồn tại”, “không tồn tại”, “cả tồn tại và không tồn tại” và “không tồn tại và cũng không không tồn tại”. Do đó, theo quan điểm của chúng tôi, Syādvāda chắc chắn bị ảnh hưởng từ Anirvachaniyata-vada của Shūnyavāda trong giáo lý Phật giáo và Avaita Vedānta.

Kỳ Na giáo chỉ ra rất đúng khi tất cả tri thức của chúng ta tất yếu phải là tương đối, có điều kiện và cục bộ. Mọi tri thức con người do kinh nghiệm mà có, vì vậy chỉ là tương đối. Giáo lý Phật giáo về Duyên khởi cũng bảo chúng ta rằng mọi sự vật đều có duyên khởi và có điều kiện, do đó, tương đối. Shūnyavāda, Vijnānavāda và Advaita-Vedānta luôn chủ trương duy trì đặc tính tương đối tất yếu của tri thức kinh nghiệm. Nhưng trong khi các triết lý này tìm cách phân biệt giữa kinh nghiệm và tuyệt đối, giữa hiện tượng và bản chất, giữa có điều kiện và vô điều kiện, giữa Samvrti và Paramārtha hay giữa Paratantra và Parinispāna hay giữa Vyavahara và Paramārtha, thì Kỳ Na giáo từ chối thẳng thừng việc tạo bất cứ những phân biệt nào như thế. Nó từ chối vượt lên cao hơn cái tương đối. Nó thành kiến với thuyết tuyệt đối và thiên về thuyết Đa nguyên Duy thực, dựa trên cảm xúc

thông thường. Do gắn liền với thuyết Duy thực dựa trên cảm xúc thông thường và trói buộc niềm tin của mình vào thuyết Đa nguyên hình thức, Kỳ Na giáo quên những gợi ý có ích trong logic của mình và từ chối vượt lên trên cái tương đối.

Syādvāda chỉ đưa ra bảy hình thức đánh giá rời rạc mà không nỗ lực tổng hợp chúng. Bảy hình thức đánh giá này như những viên ngọc, những hạt, những đóa hoa nằm rải rác. Chúng không thể kết lại với nhau thành một vòng hoa triết lý, do thiếu cái Tuyệt đối, vốn có thể đóng vai trò của sợi chỉ liên kết. Những cái Tương đối gắn bó với nhau trong cái Tuyệt đối. Chính cái Tuyệt đối tạo nên sức sống, ý nghĩa và tầm quan trọng cho những cái tương đối. Nếu bạn vứt bỏ cái Tuyệt đối, bạn không thể có gì thậm chí cái tương đối. Nếu bạn từ chối bản chất, thậm chí bạn không thể giữ lại hiện tượng. Tự Syādvāda trở thành tương đối và cục bộ. Những giáo đồ Kỳ Na giáo không cho chúng ta cái đồng nhất trong sự khác biệt. Cái họ mang đến cho chúng ta đơn thuần chỉ là sự đồng nhất cộng với sự khác biệt. Nhưng hiện thực không phải là bài toán cộng đơn giản từ những quan điểm cục bộ. Cái Tuyệt đối không phải là tổng số của tất cả những cái tương đối. Kỳ Na giáo quên rằng, sự tổng hợp hữu cơ chứ không phải phép tính cộng, là bí mật của hiện thực. Họ quên đi định kiến chống lại thuyết tuyệt đối, khi họ khẳng định một cách tuyệt đối rằng tự các giáo lý của mình đại diện cho toàn bộ chân lý, trong khi những hệ tư tưởng khác chỉ là những chân lý cục bộ. Một số trường phái dạy về sự Tồn tại, sự Thường tồn, sự Đồng nhất và tính Phổ quát. Trong khi các trường phái khác dạy về sự Phi tồn tại, tính Nhất thời, tính Đa nguyên và tính Cá biệt. Kỳ Na giáo kết hợp cả hai và nghĩ rằng, chỉ bằng việc kết hợp đơn thuần những chân lý cục bộ sẽ có được toàn bộ chân lý. Nhưng, đó không phải là cách đạt được

chân lý. Kỳ Na giáo phân biệt giữa Sakaladesha và Vikaladesha. Những chân lý cục bộ rải rác gọi là Vikaladesha. Nhưng khi họ kết hợp chúng lại với nhau, chúng trở thành toàn bộ chân lý, gọi là Sakaladesha. Giống như các giáo đồ Shūnyavāda và Vedānta, giáo đồ Kỳ Na giáo cũng phê phán một quan điểm nào đó, bằng cách đưa ra lý lẽ từ quan điểm đối nghịch. Quan điểm đối nghịch này căn cứ trên lý lẽ mà quan điểm trước đề ra. Ví dụ, họ phê phán tính thường tồn dựa vào lý lẽ thiên về tính nhất thời. Tính nhất thời dựa trên lý lẽ thiên về tính vĩnh cửu. Họ phê phán Satkaryavada dựa trên Asatkaryavada và ngược lại... Nhưng trong khi các giáo đồ Shūnyavāda và Vedānta tổng hợp hai quan điểm cục bộ thành một hiện thực cao hơn, thì giáo đồ Kỳ Na giáo chỉ đơn giản đưa chúng lại với nhau và nghĩ rằng, như vậy họ đã đạt được toàn bộ chân lý một cách công bằng. Tất cả mọi quan điểm khác là cục bộ và khiếm khuyết, nhưng khi chúng được đặt lại với nhau, chúng trở thành quan điểm của Kỳ Na giáo. Như bằng cây đèn thần của Aladin, tất cả những khiếm khuyết đó biến mất chỉ qua một đêm, và chúng đại diện cho toàn bộ chân lý. Như Yashovijaya nói, quan điểm Kỳ Na giáo rõ ràng là tốt nhất vì nó gắn kết tất cả Naya trong nó. Nhưng cái khó là những Naya không được gắn kết với nhau, chúng chỉ được đặt lại với nhau. Cái Tuyệt đối là sợi chỉ duy nhất có thể gắn kết chúng với nhau, lại bị Kỳ Na giáo vứt bỏ một cách bừa bãi. Ông ta còn nói rằng, Anekāntavāda là công bằng và xem xét tất cả Naya như nhau, như những đứa con của mình. Sự công bằng này khá nguy hiểm, vì nó đi ngược lại với những khác biệt về chất trong các Naya. Hemachandra cũng bảo rằng, mọi hệ tư tưởng khác là thiên vị, cục bộ, tương đối và đối nghịch với nhau, chỉ có Kỳ Na giáo là công bằng, không thiên vị. Vì nó đặt tất cả Naya lại với nhau. Họ quên rằng chỉ với việc kéo những Naya lại với nhau không thể loại trừ những mâu thuẫn của chúng. Để

làm được điều này, cần một sự tổng hợp giúp hợp nhất tất cả Naya, bảo vệ những giá trị và loại bỏ những khiếm khuyết của chúng. Do thiếu cái Tuyệt đối, Kỳ Na giáo không thể thực hiện được điều này. Hơn nữa, khi nói những hệ thống khác là tương đối và thiên vị, cục bộ như “những con đom đóm lập lòe”, còn Kỳ Na giáo là chân lý thực sự như “mặt trời chói sáng” là đã miễn cưỡng thừa nhận thuyết Tuyệt đối luận. Bởi vì chúng ta không thể kết hợp ánh sáng của vô vàn con đom đóm thì có được ánh sáng mặt trời. Cho nên, khi nghiên cứu những hệ thống khác, giáo đồ Kỳ Na giáo vẫn không ngừng buộc tội rằng, chúng phạm phải sai lầm khi xem chân lý tương đối là chân lý Tuyệt đối. Chúng gọi là Ekantavada. Chỉ bản thân Kỳ Na giáo được xem là tương đối thực sự – Anekāntavāda và cái tương đối này được tuyên bố là chân lý duy nhất. Như vậy, bằng chính khẳng định riêng của mình, Kỳ Na giáo trở nên sai lầm phần nào. Thực tế, tính tương đối này cũng hay bị bỏ quên. Kỳ Na giáo thường đưa ra một ngoại lệ và coi đó là hoàn toàn hợp lệ. Trong khi tất cả những giáo lý khác là tương đối đúng, chỉ có giáo lý Kỳ Na giáo là tuyệt đối đúng. Điều này tự nó chống lại học thuyết Kỳ Na giáo. Nếu cái tương đối là chân lý duy nhất, làm thế nào giáo lý Kỳ Na giáo lại là chân lý tuyệt đối? Làm thế nào chỉ bằng một mớ cái tương đối, tự nó biến thành cái tuyệt đối? Ví dụ, Hemachandra mắc phải sai lầm này, trong khi sự sốt sắng tôn giáo của mình, ông tuyên bố một cách hùng hồn trước những đối thủ rằng, thần Vitagara là Thượng đế duy nhất và Anekanta là triết lý duy nhất. Như vậy, không phải là ông thừa nhận thuyết tuyệt đối sao? Akalanka, Vidyananda, Siddhasena, Sāmantabhadra, Haribhadra, Vadideva, Hemachandra, Mallisena và những người khác đều chỉ trích và bác bỏ quan điểm của những hệ tư tưởng khác. Một điều thú vị là những ý kiến phản đối của họ hầu như tương tự với ý kiến của giáo đồ Phật giáo, những

nhà biện chứng Vedānta và cùng một số hệ tư tưởng khác. Ví dụ, giáo đồ Kỳ Na giáo cho rằng: “Nếu kết quả tồn tại từ trước trong nguyên nhân của nó, nó có sẵn và như vậy không cần phải tạo ra; nếu kết quả không tồn tại từ trước trong nguyên nhân của nó, nó như hoa trên trời và không thể tạo ra được. Nếu hiện thực là vĩnh hằng và thường tồn sẽ không có gì thay đổi thì làm sao có thể thay đổi vĩnh hằng? Nếu hiện thực là nhất thời và thoáng qua, sẽ không có gì thay đổi thế thì thay đổi để làm gì? v.v... Toàn bộ cái chi li của những phép biện chứng này, nếu không có Anekanta thì chúng ta không thể giải thích được hiện thực; không có Anekanta, đau đớn và khoái lạc; hành động và kết quả; trói buộc và giải thoát; tốt và xấu; tồn tại và không tồn tại; đơn và đa; cố định và thay đổi; chung và riêng; tất cả đều không thể. Vì thế những kẻ chống đối không thể hủy diệt được thế giới bởi vì nó được bảo vệ bởi những giáo đồ Kỳ Na giáo. Những giáo đồ Phật giáo và Vedānta cũng tự tuyên bố như vậy. Họ cho rằng, tất cả mọi khách thể của tư tưởng tất yếu là tương đối. Như vậy, nếu hiện thực được trải nghiệm, nó chỉ có thể nhận thức bởi những phạm trù cao hơn của tư tưởng và hòa vào trong cái Tuyệt đối. Cái Tuyệt đối có mặt khắp nơi trong tất cả mọi phạm trù và cho chúng sức sống và ý nghĩa. Mọi sự vật hòa nhịp đập với sự hiện diện của cái Tuyệt đối. Toàn bộ thế giới là sự biểu hiện của cái Tuyệt đối. Do đó, để gìn giữ hiện thực của thế giới này, phải vượt lên trên nó. Nếu không, ngay cả kinh nghiệm cũng biến khỏi chúng ta. Những cái tương đối được gìn giữ, vì chúng được tổng hợp trong cái Tuyệt đối. Trái lại, giáo đồ Kỳ Na giáo muốn bảo vệ, gìn giữ cái tương đối, bằng cách vứt bỏ cái Tuyệt đối và kết hợp những cái tương đối với nhau. Những giáo đồ Kỳ Na giáo, Phật giáo và Vedānta đều chung một quan điểm là thế giới không Tuyệt đối thực và cũng không hoàn toàn không thực. Tuy nhiên, trong khi những giáo đồ Phật giáo và

Vedānta nhận xét như vậy, bởi vì thế giới không thực và cũng không phải không thực, nên không thể mô tả được và sai lầm. Cuối cùng, nó không còn khác biệt khi vượt tới cái Tuyệt đối nơi nó bị vượt qua. Còn giáo đồ Kỳ Na giáo nhận xét như vậy, vì thế giới vừa không hoàn toàn thực vừa không phải hoàn toàn không thực. Nó vừa thực vừa không thực từ quan điểm khác nhau và họ từ chối vượt tới cái cao hơn. Nhưng đặt những quan điểm khác biệt lại với nhau cũng không giải quyết được những mâu thuẫn của thế giới. Giáo đồ Kỳ Na giáo phê phán khái niệm không thể mô tả được là tự mâu thuẫn. Họ quên rằng, chính họ đã tạo ra vị trí của cái không thể mô tả được trong bước thứ tư của suy luận bảy bước Sapta-bhangi. Avaktavya giống như Anirvachaniya, cũng không thực và cũng không phải không thực. Hơn nữa, giáo đồ Phật giáo và Vedānta cùng đồng ý rằng, thế giới không thể mô tả được là tự mâu thuẫn. Nếu chúng ta muốn gỡ bỏ những mâu thuẫn này, chúng ta phải vượt lên trên thế giới. Nếu bạn vứt bỏ cái Tuyệt đối trong nỗ lực bảo vệ cái tương đối, bạn không chỉ đánh mất cái Tuyệt đối, mà đồng thời mất luôn cái tương đối. Và đây chính là điều mà Kỳ Na giáo mắc phải.

Khái niệm Kevala-jñāna hay tri thức Tuyệt đối là sự thừa nhận miễn cưỡng thuyết Tuyệt đối luận trong Kỳ Na giáo, bất chấp Syādvāda của nó. Loại tri thức cao nhất Kevala-jñāna, vốn là sự thông tuệ thuần khiết, đầy đủ, hoàn hảo, trực tiếp, tức thời và trực giác. Nó cấu thành cái cốt lõi của linh hồn trong điều kiện thanh tịnh và tinh khiết. Khi được coi là sự thông tuệ tuyệt vời và trực giác, nó trở thành siêu kinh nghiệm, Tuyệt đối và Tiên nghiệm. Điều này rõ ràng là thừa nhận thuyết Tuyệt đối luận. Mặc dù, những giáo đồ Kỳ Na giáo luôn bác bỏ dứt khoát sự khác biệt giữa Kinh nghiệm và Tiên nghiệm, song họ lại luôn

hàm ý thừa nhận sự khác biệt này. Đuối cửa trước nhưng lại bò vào cửa sau. Sự khác biệt này rất quan trọng và luôn được các nhà hiền triết vĩ đại của thế giới nhìn nhận. Các tác phẩm Kato và Anō của Heraclitus; ý kiến và chân lý của Parmenides; thế giới và hình thức của Socrates, cảm xúc và ý tưởng của Plato; vật chất và vận động của Aristotle; dạng thức và vật chất của Spinoza; hiện tượng và bản chất của Kant; ảo giác và tuyệt đối của Hegel; diện mạo và hiện thực của Bradley; Preya và Shreya; Aparā Vidya và Parā Vidya của Upaniṣad; Samvrti và Paramārtha của Śhūnyavāda; Parikalpita và Pariniṣpanna của Vijñānavāda; Vyavahara và Paramārtha của Vedānta là những ví dụ. Trong Kỳ Na giáo, sự khác biệt này xuất hiện như là sự khác biệt giữa tri thức gián tiếp và tri thức trực tiếp. (Tri thức lý trí ban đầu được xem là trực tiếp, ở đây nó là gián tiếp); giữa Syādvāda (tri thức tương đối) và KevalaJñāna (tri thức tuyệt đối); giữa Naya – quan điểm tương đối và Pramāṇa (tri thức của sự vật trong bản thân nó); giữa Vyavahara và Samvyavahara hay Vyavaharāna và Paramārtha; giữa Abhutartha và Bhutartha; giữa Paryaya và Dravya.

Sai lầm căn bản của Kỳ Na giáo ở chỗ, xem toàn bộ chân lý chỉ là bài toán cộng đơn giản, tổng những chân lý tương đối làm mất tác dụng KevalaJñāna của chúng. Tri thức tuyệt đối được xem như là một mớ hỗn độn của những mẫu tương đối. Thành kiến thiên về Chủ nghĩa Duy thực Đa nguyên mạnh mẽ và chống lại thuyết Tuyệt đối luận làm cản trở Kỳ Na giáo nhận ra những hàm ý trong logic của chính mình. Họ thấy hài lòng với thuyết Đa nguyên luận, dựa trên cảm xúc thông thường và cảm thấy không cần phải tổng hợp. Tuy thế thuyết Tuyệt đối luận và triết lý tổng hợp thỉnh thoảng cũng xuất hiện đây đó trong Kỳ Na giáo. Tiến sĩ S. Radhakrishnan nhận xét rất đúng rằng: “Theo quan điểm của chúng tôi, logic của Kỳ Na giáo dẫn dắt chúng ta

đến chủ nghĩa Duy tâm nhất nguyên, và khi giáo đồ Kỳ Na giáo lưỡng lự với điều đó, họ biến thành những kẻ không trung thành với logic của chính mình... Lý thuyết về tính tương đối không thể được chấp nhận một cách có logic, nếu không có giả thuyết về một cái tuyệt đối. Nếu logic của Kỳ Na giáo không nhận ra nhu cầu giáo luật cơ bản này, đó là bởi vì nó quan điểm cục bộ cho toàn bộ chân lý. Những giáo đồ Kỳ Na giáo không thể chứng minh một cách logic học thuyết Đa nguyên luận". Giáo sư Hiriyanna cũng có ý kiến rằng: "Đặc tính miễn cưỡng trong thẩm tra của giáo đồ Kỳ Na giáo được thể hiện qua hình thức đánh giá bảy bước (saptabhangi), chỉ dừng lại ở chỗ gom những quan điểm cục bộ lại với nhau, mà không cố gắng vượt qua sự đối nghịch trong chúng, bằng một tổng hợp thích đáng. Lý do là vì, nếu đó không phải là thành kiến với thuyết Tuyệt đối luận thì cũng là ý muốn bám chặt vào những niềm tin thông thường".

Chúng ta đã chỉ ra rằng, sự khác biệt giữa Paroksa và Aparoksa; giữa Syādvāda và Kevala-Jñāna; giữa Naya và Pramāna; giữa Paryaya và Dravya; giữa Abhutartha và Bhutartha; giữa Vyavahara và Paramartha là sự thừa nhận miễn cưỡng thuyết Tuyệt đối luận do Kỳ Na giáo tiến hành. Tuy nhiên bên ngoài, những giáo đồ Kỳ Na giáo làm suy yếu sự khác biệt của hiện tượng và bản chất, cái họ gọi là tri thức Tuyệt đối thực tế không phải là Tuyệt đối thực sự, mà chỉ là phác họa sơ sài về cái Tuyệt đối, chỉ là tổng của những cái tương đối. Theo đó, Sāmantabhadra nói rằng, cả Syādvāda và Kevala-jñāna cùng làm sáng tỏ mọi hiện thực. Điều khác biệt duy nhất giữa chúng là Syādvāda làm điều đó bằng phương pháp tương đối và gián tiếp, còn Kevala-jñāna thực hiện bằng phương pháp tuyệt đối và trực tiếp. Kevala-Jñāna làm sáng tỏ mọi sự vật một cách trực quan và đồng thời, còn Syādvāda làm sáng tỏ chúng lần lượt và từng phần. Hemachandra

cho rằng, những hệ thống khác là tương đối và thiên vị, cục bộ, đối chọi và hủy diệt lẫn nhau, còn Kỳ Na giáo giúp toàn bộ chân lý duy trì “bất khả chiến bại”. Điều này gợi cho chúng ta nhớ đến nhận xét của Gaudapāda rằng, chỉ có những người theo thuyết Nhị nguyên luận chống lại nhau để chứng minh quan điểm của nhau, trong khi Advaita không tranh cãi với ai cả. Vardhamana Mahāvira được xem là cái Tuyệt đối và đồng nhất với Bản ngã thuần khiết. Nó nằm ngoài phạm vi cảm xúc, lời nói, suy nghĩ, là ý thức thuần khiết mơ hồ không vướng bận bởi bất kỳ sự ô uế nào. Như nước từ đại dương bốc thành mây, chảy vào những dòng sông. Những dòng sông này cuối cùng cũng đổ về đại dương. Tương tự, tất cả những quan điểm tương đối xuất phát từ cái Tuyệt đối và cuối cùng cũng hòa vào nhau trong cái Tuyệt đối. Như những dòng nước đại dương ẩn chứa trong những dòng sông và hoàn toàn không ai nhận ra được. Mặc dù, những dòng sông hòa nhập vào nhau nơi biển cả. Tương tự, cái Tuyệt đối luôn ẩn chứa bên trong các quan điểm tương đối, mà chúng rõ ràng hòa trộn trong cái Tuyệt đối. Ở đây, cái Tuyệt đối tự nó khẳng định trong Kỳ Na giáo, mà Siddhasena đã chỉ ra một lối thoát cho điều này. Không ai muốn phủ nhận Anekāntavāda và Syādvāda, miễn là chúng chỉ hạn chế trong hiện tượng. Không nghi ngờ gì nữa, thế giới hiện tượng này không thể được giải thích một cách đúng đắn nếu thiếu chúng. Nhưng tự bản thân chúng không thể giải thích đúng đắn nếu không có cái Tuyệt đối. Kundakunda thường tiếp cận với thuyết Tuyệt đối luận. Ông đưa ra sự khác biệt giữa quan điểm kinh nghiệm và quan điểm Tuyệt đối trong Kỳ Na giáo. Vyavahara theo kinh nghiệm là đúng và cuối cùng là sai; chỉ có Shuddha-naya, Paramārtha cuối cùng là đúng. Kundakunda thậm chí tuyên bố khá thẳng thừng rằng, ngay cả Tri thức, Đạo đức và Niềm tin – ba viên ngọc của Kỳ Na giáo vốn được Umāsvāmi xem là con

đường giải thoát, cũng chỉ đúng theo quan điểm kinh nghiệm. Từ quan điểm tuyệt đối thì không có cả Tri thức, Đạo đức hay Niềm tin nào cả. Bởi vì, điều hiểu biết cao nhất là Bản ngã thuần khiết. Tầm quan trọng của quan điểm kinh nghiệm nằm ở chỗ, nó là phương tiện duy nhất mà chúng ta có. Chúng ta chỉ có thể đạt đến cái cao hơn từ cái thấp. Không có Vyavahara thì không thể hiểu được Paramartha, như không thể nói với Mlechha, nếu không biết ngôn ngữ của chính nó. Nhà bình luận Amrtachandra giải thích rằng, Vyavahara có giá trị vì nó là phương tiện để đạt được Paramartha. Nhưng không nên xem nó là mục đích vì Paramārtha không thể giảm giá trị thành Vyavahara. Nāgārjuna và Aryadeva, giáo đồ phái Shūnyavāda, cũng đưa ra những ý kiến tương tự. Amrtachandra còn cho rằng, như đứa trẻ khi chưa biết đi cần có bàn tay giúp đỡ của người lớn, nhưng khi nó lớn lên đã biết đi thì không cần sự giúp đỡ đó nữa. Tương tự như con người khi còn ở mặt bằng kinh nghiệm thì cần quan điểm kinh nghiệm, nhưng khi anh ta vươn đến cái Tuyệt đối, anh ta thấy mọi vật như là sự biểu hiện của ý thức và nhận ra rằng không có cái gì khác ngoài ý thức thuần khiết. Các Naya không xuất hiện; Pramāna yên nghỉ tại một chỗ; Niksepachakra phai mờ thành hư vô, chúng ta có thể nói điều gì? Khi cái Tuyệt đối tự tỏa sáng này vượt lên trên tất cả, được nhận thức trực tiếp bằng trực giác thì mọi nhị nguyên tính sẽ biến mất. Người nào biết về bản ngã sẽ không bị ràng buộc hay bị ô uế; không phải là đơn thể hay đa thể, sẽ biết toàn bộ giáo lý của Jina. Cốt lõi của Bản ngã nằm ở chỗ nó vượt lên tất cả quan điểm tương đối. Những ai bỏ lại đằng sau tính cục bộ, thiên vị của quan điểm tương đối; những ai chăm chú vào bản chất tất yếu của Bản ngã; những ai đạt đến trạng thái bình thản của tinh thần, bằng cách vượt lên trên những sự phức tạp của phạm trù tư tưởng, hạn chế sẽ thực sự được thưởng thức rượu tiên, sống trong bất tử. Ai nhận ra

chân lý và vượt lên trên những quan điểm tương đối của trí tuệ, luôn luôn nhìn thấy ý thức bất tử và không gì ngoài ý thức. Sự thiếu hiểu biết là nguyên nhân của sự trói buộc và tri thức thuần khiết của Bản ngã vượt lên tất cả sự khác biệt là nguyên nhân của sự giải thoát. Người ấy là người còn mê ngủ trong Vyavahara, thức dậy trong Paramartha và người ấy là người thức dậy trong Vyavahara ngủ mê trong Paramartha. Điều này không phải là thuyết Tuyệt đối luận sao?

VII. NHỮNG PHẠM TRÙ

Theo Kỳ Na giáo, vật chất có vô số đặc tính và là đối tượng của sự sinh, diệt và tính thường tồn. Toàn bộ vũ trụ tuân theo hai phạm trù có tính bất diệt, tự thân, vĩnh hằng và cùng tồn tại là Jiva và Ajiva. Jiva là tinh thần ý thức và Ajiva là không tinh thần không ý thức. Ajiva không chỉ bao gồm vật chất – gọi là “Pudgala”, mà còn bao gồm không gian, sự vận động, trạng thái đứng yên và thời gian. Tinh thần, vật chất, vận động, đứng yên và không gian (lần lượt là Jiva, Pudgala, Dharma, Adharma và Akasha) được mô tả là những Asti-kaya dravya hay vật chất sở hữu những bộ phận cấu thành có thể mở rộng trong không gian. Còn thời gian chỉ là Anasti-kaya dravya không mở rộng trong không gian.

Nói chung, Jiva cũng giống như Ātman hay Purusa trong những trường phái Đa nguyên khác, chỉ một khác biệt quan trọng là nó đồng nhất với sự sống mà cốt lõi là ý thức. Những Jiva Kỳ Na giáo giống những đơn tử của Leibnitz về chất, chỉ khác nhau về lượng, theo nghĩa đen chúng lấp đầy toàn bộ vũ trụ. Những Jiva trước hết được chia thành loại tự do hay được giải thoát và loại lệ thuộc hay bị trói buộc (baddha). Những linh hồn bị trói buộc còn được chia thành: vận động (trasa) và không vận động (sthāvara). Cái không vận động tồn tại trong những

nguyên tử vật chất của đất, nước, lửa, không khí, vương quốc các loài thực vật và chỉ có một giác quan là xúc giác. Những linh hồn vận động chia thành loại có hai giác quan (ví dụ con sâu); ba giác quan (ví dụ con kiến); bốn giác quan (ví dụ con ong) và năm giác quan (ví dụ động vật bậc cao và con người).

Ý thức được xem là cốt lõi của linh hồn (chetanālakṣaṇo jīvaḥ). Mọi linh hồn từ thấp nhất đến cao nhất đều có ý thức. Cấp độ ý thức có thể thay đổi tùy theo mức độ của karma. Những linh hồn thấp nhất trong nguyên tử vật chất dường như không có sự sống và vô thức, nhưng thực ra sự sống và ý thức hiện diện trong chúng ở dạng tiềm ẩn. Ý thức thuần khiết nhất được tìm thấy trong những linh hồn siêu thoát không còn vướng vào karma. Tất cả mọi linh hồn đều có bản chất như nhau. Cấp độ ý thức chỉ tùy thuộc vào mức độ karma. Linh hồn theo bản chất bên trong sở hữu Niềm tin vô hạn, Tri thức vô hạn, Hạnh phúc vô hạn và Quyền lực vô hạn. Ở những linh hồn lệ thuộc những đặc tính này bị karma cản trở. Một Jīva là một hiểu biết thực sự (jñātā), một tác nhân thực sự (kartā), và một kinh nghiệm thực sự (bhoktā). Nó nằm trong Astikāya dravyas, vì các thành phần cấu tạo của nó có tính chất mở rộng trong không gian. Nhưng nó không mở rộng trong không gian giống như vật chất. Nó giống như ánh sáng. Ánh sáng lấp đầy không gian nơi nó được thả lên và nhiều nguồn sáng có thể thả lên trong cùng một chỗ, nhưng chúng không xung đột nhau. Tương tự, linh hồn lấp đầy không gian và nhiều linh hồn có thể cùng có mặt với nhau mà không xảy ra xung đột. Do bản thân không có hình dạng, linh hồn lấy hình dạng của thể xác mà nó thể hiện. Linh hồn con kiến cũng bé như con kiến, linh hồn con voi cũng to lớn như bản thân con voi vậy. Linh hồn tồn tại cùng với thể xác. Mặc dù chúng ta thấy, linh hồn trong thế giới này theo cách nó

thể hiện và sở hữu những giác quan. Các mana giúp linh hồn nhận thức, nhưng thật ra chính thể xác, giác quan và mana là những vật cản do karma tạo nên không để cho linh hồn có thể nhận thức trực tiếp. Tri thức không phải là tính chất của linh hồn mà là phần cốt lõi thiết yếu của nó. Do đó, mọi linh hồn có thể nhận biết mọi sự vật một cách trực tiếp và tức thời, nếu không bị vật chất cản trở. Giải thoát khỏi vật chất sẽ giúp linh hồn trở nên thông tuệ và siêu thoát.

Phạm trù Ajiva được chia thành vật chất (pudgala), không gian (ākāsha), vận động (dharma), yên nghỉ (adharma) và thời gian (kāla). Tất cả chúng không có sự sống và ý thức. Thời gian là Anantika, bởi vì nó không mở rộng trong không gian. Nó vô tận. Nó không nhận thức được mà chỉ suy luận từ những đặc tính giúp thể hiện tính liên tục (vartanā), biến đổi (parināma), hoạt động (kriyā), “hiện tại” hay “mới” (paratva) và “sau đó” hay “cũ” (aparatva). Nó duy nhất và không thể phân chia. Một số tác giả Kỳ Na giáo đã tìm cách phân biệt thời gian thực và thời gian kinh nghiệm. Theo họ thời gian thực giúp thể hiện tính liên tục, khoảng thời gian là vô tận, duy nhất và không thể chia được. Thời gian kinh nghiệm có thể chia thành thời khắc, giờ, ngày, tháng, năm và tạo ra những thay đổi khác trừ khoảng thời gian.

Như thời gian, không gian cũng vô hạn, vĩnh hằng và không nhận thức được. Nó được xem là điều kiện của việc mở rộng. Tất cả vật chất, trừ thời gian, đều có tính chất mở rộng. Sự mở rộng này có khả năng diễn ra được nhờ không gian. Bản thân không gian không phải là sự mở rộng mà nó chỉ là nơi mở rộng. Có hai loại không gian khác nhau. Loại không gian thứ nhất, vận động có thể xảy ra và được gọi là Lokakasha hay không gian lấp đầy. Còn loại không gian thứ hai không cho phép vận động, gọi là Alokākāsha hay không gian rỗng. Lokākāsha

bao trùm tất cả thế giới, nơi diễn ra sự sống và vận động. Alokākāsha tự nó trải ra vô tận phía sau Lokākāsha. Tại đỉnh điểm của Lokākāsha là Siddhashilā, cõi Siêu Thoát.

Dharma và Adharma được dùng ở đây không theo nghĩa thông thường của chúng là giá trị và khuyết điểm, mà theo nghĩa kỹ thuật là điều kiện của chuyển động và đứng yên. Như không gian và thời gian, chúng cũng vĩnh hằng và không nhận thức được. Chúng được xem là điều kiện giúp vận động và đứng yên. Chúng không có hình dạng và thụ động. Chúng chỉ giúp hoặc thiên về vận động để đứng yên, như là nước giúp cá bơi lội hay như là mặt đất là nơi nương tựa của những vật ở trên nó.

Vật chất được gọi là Pudgala, nghĩa là dễ bị kết hợp và phân hủy (pūrayanti galanti cha). Từ này, trong Phật giáo có nghĩa là linh hồn, còn trong Kỳ Na giáo nó là vật chất. Một nguyên tử (anu) được xem là thành phần vật chất nhỏ nhất, không thể tiếp tục phân chia được nữa. Phức thể (sanghāta hoặc skandha) của thế giới vật chất, gồm giác quan, tư duy (manas) và hơi thở, đều là sự kết hợp của những nguyên tử. Vật chất có bốn tính chất gồm: màu sắc, vị, mùi và xúc giác. Âm thanh không được xem là một tính chất như trong các hệ thống tư tưởng khác, mà chỉ là một biến thể (parināma) của vật chất. Các nguyên tử này được xem là có chứa linh hồn. Như Democritus và Leucippus những nhà nguyên tử học Hy Lạp cổ đại, đồng thời khác với những nhà tư tưởng Nyāya-Vaisheshika, những giáo đồ Kỳ Na giáo không xác nhận bất kỳ sự khác nhau nào về chất trong các nguyên tử. Theo họ, tất cả các nguyên tử giống nhau về chất và không phân biệt được. Chúng chỉ trở thành khác biệt do thay đổi những tính chất của màu sắc, mùi, vị, xúc giác. Do đó, sự khác biệt trong những thành tố đất, nước, lửa, không khí chỉ là phụ, thứ yếu và là những thành tố có thể chuyển hóa

được. Vật chất có hình thức tinh vi, tạo thành karma xâm nhập vào linh hồn. Kết lại với nhau trong đó và trói buộc linh hồn vào vòng luân hồi Samsara.

VIII. SỰ TRÓI BUỘC VÀ GIẢI THOÁT

Nghiệp (karma) là sợi dây liên kết của linh hồn với thể xác. Sự thiếu hiểu biết về chân lý và bốn cảm xúc mạnh mẽ – giận dữ (krodha), tham lam (lobha), kiêu ngạo (māna) và lừa dối (māyā), gọi chung là Kasāya, hay bản chất sân si do những thành phần nhỏ của karma “kết dính” lại với nhau, hút dòng sắc nghiệp về phía linh hồn. Trạng thái khi những thành phần nhỏ của karma xâm nhập vào linh hồn để trói buộc nó, gọi là Āsrava hay dòng chảy. Trạng thái khi những thành phần nhỏ này chiếm lấy linh hồn và trói buộc nó, gọi là Bandha (sợi dây ràng buộc) hay sự trói buộc. Sự trói buộc ý tưởng (bhāva-bandha) của linh hồn diễn ra ngay khi trong ý tưởng xuất hiện những dự định xấu, và sự trói buộc vật chất (dravya-bandha) xảy ra khi có dòng karma xâm chiếm linh hồn. Trong trói buộc, sắc nghiệp và linh hồn xâm nhập vào nhau một cách mật thiết, như nước hòa với sữa, lửa kết hợp với quả cầu sắt nóng đỏ. Vì lý do này, chúng ta thấy sự sống và ý thức ở mọi phần của thể xác. Nếu có được và thực hành niềm tin, tri thức và phẩm hạnh đúng đắn, mới có thể chấm dứt được sự xâm chiếm của karma. Trạng thái này gọi là samvara (điều cấm) hay ngăn chặn. Sau đó, phải làm cho cạn kiệt karma có sẵn. Trạng thái này gọi là Nirjarā hay trút bỏ. Khi thành phần nhỏ của karma cuối cùng thoát ra khỏi linh hồn, thì “sự kết hợp giữa linh hồn và vật chất bị tan rã”, thì linh hồn sẽ lại chiếu sáng trong niềm tin, tri thức, niềm sung sướng tốt cùng và quyền năng vô hạn như bản chất vốn có. Trạng thái này gọi là Moksa hay giải thoát. Lúc này đã đạt đến Kevala-jñāna hay là sự thông tuệ. Linh hồn giải thoát vượt lên samsara và thẳng đến

siddha-shilā. Đây là sự giải thoát ở mức độ cao nhất của vũ trụ và ở đó đạt được, tri thức và hạnh phúc vĩnh hằng. Do đó, sự trói buộc là do sự kết hợp của linh hồn với vật chất. Còn giải thoát nghĩa là tách chất khỏi linh hồn. Chúng ta, những linh hồn sống có ý thức, tự cảm thấy mình bị trói buộc với sắc nghiệp, và đến cuối đời là lúc căn bā của karma được loại bỏ, chúng ta lại quay về với bản chất bên trong của mình. Như vậy, ta có thể xem Kỳ Na giáo chủ yếu là một giáo huấn đạo đức và mục đích của nó là hoàn thiện linh hồn. Asvara hay dòng chảy của vật chất về phía linh hồn, là nguyên nhân của sự trói buộc và Samvara hoặc việc ngăn chặn dòng chảy, là nguyên nhân của sự giải thoát. Mọi thứ khác trong Kỳ Na giáo được xem là sự trau chuốt cho giáo huấn cơ bản này. Năm trạng thái này cùng với Jiva và Ajiva tạo nên bảy nguyên lý của Kỳ Na giáo. Đôi lúc, đức hạnh và trụ lạc được thêm vào bảy nguyên lý trên, hình thành nên chín phạm trù của Kỳ Na giáo.

Những đam mê thu hút dòng chảy sắc nghiệp vào trong linh hồn. Và những đam mê này là do vô minh mà ra. Do đó, vô minh mới thực sự là nguyên nhân của sự trói buộc. Ở đây, Kỳ Na giáo cũng đồng tình với Sāṅkhya, Phật giáo và Vedānta. Vô minh chỉ có thể loại bỏ bằng tri thức. Như vậy, tri thức đúng là nguyên nhân cho sự giải thoát. Tri thức đúng này được tạo ra bởi niềm tin vào những giáo lý của Tirthankara thông tuệ. Vì vậy, niềm tin cũng rất cần thiết. Chỉ có phẩm hạnh đúng đắn mới hoàn thiện được tri thức, bởi vì lý thuyết không thực hành là trống rỗng và thực hành không có lý thuyết là mù quáng. Tri thức đúng đắn xuất hiện khi tất cả karma bị tiêu diệt bởi phẩm hạnh đúng. Do đó niềm tin đúng đắn, phẩm hạnh đúng đắn và tri thức đúng đắn hình thành nên con đường giải thoát và là kết quả kết hợp của ba cái trên. Niềm tin (samyak darshana), tri thức

(jñāna) và phẩm hạnh (charitra) đúng là ba viên ngọc (Tri-ratna) của Kỳ Na giáo. Chúng gắn bó với nhau và sự hoàn thiện một yếu tố đi liền và đòi hỏi hoàn thiện hai yếu tố kia.

IX. ĐẠO ĐỨC VÀ TÍN NGƯỠNG

Jaina Sangha hay cộng đồng Kỳ Na giáo bao gồm nam nữ tu sĩ và nam nữ tín đồ. Trong Phật giáo, tầng lớp tăng lữ và tín đồ không có mối liên hệ hữu cơ với nhau. Tầng lớp tăng lữ được kính trọng và mọi chi phí của họ do các tín đồ chi trả. Trong Kỳ Na giáo, hai tầng lớp này có mối quan hệ hữu cơ và sự khác nhau giữa họ chỉ là cấp bậc chứ không phải loại. Tín đồ được tạo cơ hội để vươn lên tầm cao tinh thần của tu sĩ, bằng những bước dễ dàng. Chỉ có năm bước rèn luyện tinh thần cơ bản trong Kỳ Na giáo. Đối với các tu sĩ, các bước này phải tuân thủ nghiêm ngặt, cứng rắn và khắc khe. Trong khi đó, với những tín đồ chúng có phần nào linh động hơn. Năm lời thề của tầng lớp tăng lữ gọi là "lời thề cao cả" (maha-vrata), còn những lời thề của tín đồ chỉ là "lời thề bình thường" (anu-vrata). Những lời thề này là:

(1) Ahimsa hay không gây tổn thương trong suy nghĩ, lời nói hay việc làm bao gồm cả việc kiêng cử thụ động, tránh gây thương tổn thực sự cho bất kỳ chúng sinh nào, cũng như việc giúp đỡ nhiệt thành những sinh vật đau khổ.

(2) Satya hay đúng đắn trong suy nghĩ, lời nói hay hành động.

(3) Asteya hay không ăn cắp, tức là không lấy đi bất kỳ cái gì bằng suy nghĩ, lời nói hay hành động mà không thuộc về mình.

(4) Brahmacharya hay kiêng cử, tránh đam mê lạc thú qua suy nghĩ, lời nói hay hành động.

(5) Aparigraha hay quên mình, hy sinh bằng suy nghĩ, lời nói và việc làm.

Đối với tu sĩ, những lời thề này phải được tuân thủ rất nghiêm ngặt. Tuy nhiên, đối với tín đồ, chúng có thể linh động và được nới lỏng. Ví dụ, Brahmacharya chỉ hạn chế ở sự giản dị và Aparigraha chỉ là tùy lòng.

Kỳ Na giáo cũng như Phật giáo là tôn giáo không có Thượng đế. Những người Kỳ Na giáo đôi khi được xem là "nastika" hay kẻ dị giáo. Nếu nastika nghĩa là người phủ nhận tinh thần, hành vi đạo đức và cuộc sống sau khi chết, thì Chārvāka là hệ thống duy nhất trong triết học Ấn Độ có thể gọi là nastika. Kỳ Na giáo cũng như Phật giáo hướng một cách mãnh liệt về các giá trị tinh thần và đạo đức; trong một chừng mực nào đó nó còn mạnh hơn cả Phật giáo. Do đó, những giáo đồ Kỳ Na giáo không phải là những kẻ vô thần theo nghĩa này. Việc phủ nhận Thượng đế không nhất thiết là vô thần trong triết học Ấn Độ. Nếu không thì Sāṅkhya và Mīmāṃsā không tin vào sự tồn tại của Thượng đế, và cũng không được xem là chính thống. Vì vậy, từ "nastika", được dùng cho những ai phủ nhận quyền lực của Veda. Theo nghĩa này thì Kỳ Na giáo giống như Phật giáo được xem là nastika. Hơn nữa, mặc dù Kỳ Na giáo phủ nhận Thượng đế, nhưng nó không từ chối bản chất thiêng liêng của thánh thần. Mỗi linh hồn giải thoát là một vị thánh. Những Tīrthankara là những thể chất có sống có chết như chúng ta, nhưng do đạt được sự giải thoát bằng những nỗ lực bản thân luôn luôn ở đó cổ vũ chúng ta. Tất cả chúng ta đều có thể trở thành những Jina, vì việc gì con người làm được thì ta cũng làm được. Kỳ Na giáo chỉ là một tôn giáo tự lực. Không cần thiết phải đưa Thượng đế vào để giải thích tạo hóa. Bởi vì, thế giới này chưa bao giờ được tạo ra cả. Sự sinh ra, hủy diệt và sự thường hằng đặc trưng cho tất cả vật chất. Sự vật có sinh có diệt, do những dạng thức của nó. Nói một cách nghiêm túc là

trong Kỳ Na giáo không có chỗ cho sự sùng bái. Ngọn lửa khổ hạnh đốt cháy tất cả cảm xúc và ham muốn thành tro bụi. Tuy nhiên, giáo đồ Kỳ Na giáo nói chung, do sự yếu đuối của một con người không thể vươn lên trên cái logic nghiêm khắc đó và dưới ảnh hưởng của đạo Bà la môn, họ đã tôn sùng những Tirthankara. Họ xây dựng những đền thờ, tôn thờ như những thần tượng và thể hiện sự sùng bái của họ đối với những vị thần của mình như của những người Hindu chính thống.

X. ĐÁNH GIÁ CHUNG

Khi phê phán những học thuyết Syādvāda và Anekāntavāda, chúng ta đã đưa ra những chi tiết rằng, học thuyết về tương đối luận không thể duy trì được một cách logic mà không cần đến thuyết Tuyệt đối luận. Thuyết Tuyệt đối luận vẫn được hàm chứa trong Kỳ Na giáo như là những sự ngụ ý cần thiết của logic, mặc dù sự phản đối của nó là giả tạo. Thành kiến tương tự đối với thuyết Tuyệt đối luận là do thuyết Đa nguyên luận về linh hồn và những thành tố vật chất. Mặc dù, tất cả Jiva về bản chất bên trong, đều như nhau và đều sở hữu niềm tin, tri thức, hạnh phúc và quyền năng vô hạn, song chúng phải tồn tại một cách riêng biệt. Tất cả những thành tố vật chất được gom vào một phạm trù Pudgala và tất cả chúng, kể cả những nguyên tử, cũng đều xem là giống nhau về chất. Nếu Kỳ Na giáo phủ nhận mọi sự khác biệt về tính chất trong linh hồn, cũng như trong nguyên tử, tại sao nó phải bám vào vô số sự khác biệt chỉ mang tính định danh và không có thực một cách không nhất quán như vậy? Không có nỗ lực nào nhằm tổng hợp Jīva với Pudgala, tinh thần với vật chất, chủ thể với khách thể, thành một thể thống nhất cao hơn. Một điều rất quan trọng cần phải nhớ rằng, trong khi Sāṅkhya bảo vệ sự khác biệt tuyệt đối giữa Prakṛti và Puruṣa theo họ chúng không bao giờ gặp nhau, thì Kỳ Na giáo không

xem sự khác biệt này là tuyệt đối. Tinh thần và vật chất thực sự thống nhất với nhau. Jiva và Pudgala bao hàm lẫn nhau. Chúng luôn tồn tại với nhau. Nhưng vấn đề đặt ra cho Kỳ Na giáo là: “Tinh thần và vật chất thực sự có thể kết hợp với nhau như thế nào?” Tinh thần được xem là sở hữu ý thức thuần, niềm hạnh phúc thuần túy, sức mạnh thuần túy và niềm tin thuần túy. Vật chất được xem là vô thức, không có sự sống và là một trở ngại nguy hiểm. Karma được giả định là sợi dây liên kết, gắn linh hồn với vật chất. Karma do những đam mê (cảm xúc khổ hình). Đam mê là do vô minh. Lúc này, câu hỏi được đặt ra là: “Làm thế nào linh hồn có ý thức, sức mạnh thuần túy có thể bị nhiễm vô minh, đam mê và karma?” Nếu vô minh và karma tách biệt khỏi linh hồn, không thể có sự giải thoát. Nếu vô minh và karma nằm ngoài linh hồn, không thể có sự trói buộc. Những nhà Kỳ Na giáo không có câu trả lời thực sự cho câu hỏi này. Kỳ Na giáo cho rằng, kinh nghiệm cho chúng ta biết rằng tinh thần và vật chất không bao giờ tồn tại như hai thực thể tách biệt. Với chúng ta, chúng luôn hiện diện như thể chúng trộn lẫn vào nhau và tác động lẫn nhau. Vì vậy, sự kết hợp của tinh thần và vật chất được xem là vô thủy. Nhưng nếu tinh thần thực sự bị cột vào cái vật chất thực và vô thủy, những nhà Kỳ Na giáo sẽ từ bỏ mọi hy vọng giải thoát. Vì cái gì là thực và vô thủy sẽ không thể bị tẩy trừ đi. Tại sao không thừa nhận một cách thẳng thắn rằng, tất cả điều này là do Avidya vô thủy? Tại sao không xem tinh thần và vật chất là hai khía cạnh của cùng hiện thực, và cuối cùng sẽ vượt lên cả hai? Không ai phủ nhận tính tương đối và tính đa nguyên trong thế giới kinh nghiệm này. Chỉ có một điều, tính tương đối và tính đa nguyên này không phải là chân lý cuối cùng. Nó có thể hiện hữu nhưng không thực. Nếu Kevala-Jñāna là một hiện thực, nếu bản chất vốn có của tinh thần là ý thức thuần túy và hạnh phúc thuần túy; nếu vô minh là

nguồn gốc của sự trói buộc, nếu sự kết hợp của tinh thần và vật chất là vô thủy; nếu tính tương đối và tính đa nguyên là những điều cần thiết của cuộc sống kinh nghiệm, thì Kỳ Na giáo cần phải chấp nhận cái Tuyệt đối để tránh những mâu thuẫn. Do thành kiến thiên về thuyết Duy thực, dựa trên cảm giác thông thường và thuyết Đa nguyên tương đối luận khiến nó phải tự chống đỡ.

XI. CÁC GIÁO PHÁI CỦA Kừ NA GIÁO

Kỳ Na giáo được chia thành hai giáo phái: Shvetambara hay phái “Áo choàng trắng” và Digambar hay “áo choàng bầu trời” hay khóa thân. Cả hai đều theo các giáo lý Kỳ Na giáo. Những khác biệt giữa chúng không ảnh hưởng đến triết lý căn bản. Những khác biệt này chỉ nằm ở những chi tiết nhỏ nhặt về niềm tin và cách hành đạo. Digambar cứng rắn và nghiêm ngặt hơn trong khi đó Shvetambara hơi xuê xòa hơn. Một điều quan trọng phải nhớ, giáo luật để trở thành áo choàng trắng hay khóa thân chỉ dành cho những tu sĩ đẳng cấp cao nhất không áp dụng cho tín đồ và những tu sĩ cấp thấp. Theo Shvetambara, những tu sĩ hàng cao nhất phải mặc áo choàng trắng, còn theo Digambar những tu sĩ nên từ bỏ cả áo quần. Digambar giữ quan điểm rằng, vị thánh hoàn hảo không cần thức ăn và phụ nữ không thể đạt được sự giải thoát (trừ phi được đầu thai thành đàn ông ở kiếp sau) và rằng kinh sách gốc của giáo lý Mahāvīra bị mất trong khi đó Shvetambara phản đối những quan điểm này.

Chương 5

Phật giáo sơ kỳ

I. GIỚI THIỆU

Vào thế kỷ VI TCN, thế giới chứng kiến Ánh Sáng của châu Á. Đó là sự kết hợp tuyệt vời giữa trí thức, lòng can đảm, tình yêu và sự hy sinh của một trái tim tràn ngập xúc cảm thanh khiết nhất, khi thấy rằng, kiếp sống của con người thực chất đầy rẫy khốn khổ và đau buồn, chủ nghĩa lạc quan hời hợt bắt nguồn từ chủ nghĩa bi quan cực độ, đằng sau cái rực rỡ nhất thời nồng nặc của khoái cảm là sự bất hạnh của lão, bệnh, tử. Thái tử Siddhārtha chứng kiến được những cảnh tượng đó và đi tìm một phương thuốc “chữa bệnh” cho loài người. Vào năm 29 tuổi, người từ bỏ sự giàu sang phú quý vật chất của vương quốc Shākya, người vợ dịu dàng, sắc đẹp mỹ miều và đứa con trai yêu dấu mới sinh – sự ràng buộc của tình phụ tử. Người sẵn sàng gạt bỏ tất cả vàng bạc, phụ nữ và danh vọng – ba thứ ràng buộc phổ biến đối với người dân ông. Sau sáu năm tu hành khổ hạnh, Người đã tìm thấy sự giác ngộ, tỏa ánh hào quang khi ngồi thiền dưới gốc cây bồ đề, và vén những đám mây mù của vô minh; đồng thời khuất phục Chúa quỷ - Mara. Sau đó, Người đi thuyết giảng chân lý mà mình tìm thấy cho mọi người, không phân biệt đẳng cấp, tín ngưỡng và màu da. Phật giáo được mọi tầng lớp giàu cũng như nghèo, sang cũng như hèn, thông minh cũng như dốt nát tiếp nhận như nhau. Nó lan nhanh và xa như một ngọn lửa hừng hực từ vùng núi Himalayas cao ngất, đến tận mũi Camorin, vượt ra ngoài biên giới của xứ sở Phật giáo đến tận Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Mã Lai, đảo Java, đảo Sumatra và sau đó đến tận Nê-pan, Tây Tạng, Mông Cổ, Hàn Quốc, Trung Quốc và Nhật Bản. Nó trở thành một tôn giáo mang tầm vóc thế giới và có sức mạnh văn hóa lớn đặc biệt ở châu Á.

Thái tử Siddhārtha đã viên tịch, nhưng Đức Phật tồn tại mãi mãi. Tứ Diệu Đế (bốn chân lý cao siêu) và Bát chánh đạo vẫn có ý nghĩa với chúng ta cho đến ngày hôm nay. Sự giác ngộ của hoàng tử Siddhārtha nằm trong vòng lịch sử và biến người thành Đức Phật bất tử, chiếu soi cho chúng ta. Dharma-chakra, Pháp Luân được Đức Phật quay lần đầu tiên tại vườn Lộc uyển Sarnath, đến nay vẫn quay đều. Sự viên tịch cao cả của Đức Phật tại Kushinara (ngày nay là Kasaya, quận Gorakhpur) ở tuổi 82 được miêu tả sống động trong kinh Mahāparinirvāṇasūtra; chứng minh một điều, mọi người chúng ta ai cũng có thể thành Phật.

II. KINH ĐIỂN CỦA PHẬT GIÁO

Phật Giáo được chia thành nhiều trường phái triết học và có một kho tàng kinh sách đồ sộ. Trong đó, khó nhận biết được chính xác cái nào là những giáo huấn của chính Đức Phật và cái nào là sự diễn giải, phóng đại, tô vẽ thêm của những môn đồ của Phật. Những giáo huấn của Đức Phật chủ yếu bằng lời và mãi sau này mới được những môn đồ ghi lại. Đức Phật là một nhà giáo dục luân lý và nhà cải cách xã hội, hơn nữa là một triết gia. Ông tham khảo nhiều quan điểm siêu hình học đương thời và hoàn toàn không tán thành chúng, xem chúng là những thứ vô ích. Bất kỳ khi nào có ai hỏi liên quan đến siêu hình học, ông đều lảng tránh vì cho rằng những câu hỏi này chẳng mang lại lợi lộc gì và chẳng dẫn đến điều gì hoàn mỹ. “Triết lý gạn lọc hư vô, chỉ có sự bình an”. Người ta kể rằng, trong một bài thuyết pháp Phật đã dạy: “Một điều chắc chắn là ta biết nhiều hơn những gì ta nói với các con. Hỏi các môn đồ của ta, tại sao ta lại không nói với các con điều đó? Bởi vì nó sẽ không có lợi cho các con, nó không mang lại cho các con sự tiến bộ thiêng liêng, vì nó không dẫn đến sự chinh phục mọi dục vọng, sự kiểm chế cái nhất thời, sự an bình, tri thức, ánh sáng, Niết bàn

(nirvana)". Người lập đi lập lại rằng: "Chỉ hai điều ta dạy các con là – khổ và diệt khổ." Đời sống con người đầy rẫy những bất hạnh và đau khổ. Vì vậy, nhiệm vụ trước mắt của chúng ta là phải loại bỏ những bất hạnh và đau khổ này. Nếu chúng ta làm phiền người khác bằng những xét đoán siêu hình khô khan, thì chúng ta cứ xử như một thằng ngốc có trái tim đang bị một mũi tên tẩm độc xuyên qua, thay vì rút tên ra thì lại tốn thời gian vô ích để tìm hiểu về nguồn gốc, kích cỡ, chất liệu, người sản xuất và người bắn mũi tên.

Một vài tuần sau khi Đức Phật viên tịch (khoảng năm 483 TCN), Đại hội kết tập kinh sách lần đầu tiên được tổ chức tại Raja-grha để đề ra một quy tắc về Vinaya – Thượng tọa bộ. Khoảng một thế kỷ sau, do xuất hiện sự bất đồng quyết liệt về một số điểm trong Vinaya, dẫn đến sự ly khai. Các giáo đồ Phật giáo chia thành hai phái Sthaviravāda và Mahasanghika. Đại hội kết tập kinh điển lần hai tổ chức tại Vaishali, nhằm giải quyết mười điểm bất đồng trong Vinaya. Đại hội kết tập kinh điển lần ba nhóm họp ở kinh thành Pataliputra do vua Asoka chủ trì (khoảng năm 249), có khoảng 1000 tu sĩ tham dự. Mục đích là biên soạn một quy tắc về Học thuyết Tăng già Sthaviravāda. Quy tắc Pali ngày nay có lẽ được Đại Hội đồng này biên soạn. Dần dần, phái Sthaviravāda chia thành mười một phái nhỏ và Mahasanghika chia thành chín tông phái. Như vậy, hình thành nên hai mươi tông phái Hinayana như Vasumitra đề cập. Trường phái Hinayana quan trọng nhất là Sarvastida. Đại hội kết tập kinh điển lần thứ tư được tổ chức vào thế kỷ I hoặc II SCN, do vua Kaniska chủ trì, nhằm xem xét lại và biên soạn giáo luật cho tông phái Sarvastida.

Giáo luật Pali được gọi là "Tipitaka" hay Tam Tạng Kinh. Sách luật thứ nhất là Vinaya-pitaka liên quan đến Giới luật của

giáo đoàn. Sách luật thứ hai là Sutta-pitaka được xem là tuyển tập những bộ kinh do Đức Phật dạy, gồm năm bộ gọi là: Nikayas-Digha, Majjhima, Anguttara, Samyutta và Khuddka. Sách luật thứ ba là Abhidhamma-pitaka liên quan đến những bàn luận về triết lý. Ngoài ra, còn rất nhiều loại kinh sách khác không theo giáo luật Pali, như Milinda-parho, Dipavamsa, Mahvamsa, Visuddhi-magga và rất nhiều những tác phẩm bình luận về Tipitaka.

Trên đây chỉ là kho tàng kinh sách của giáo phái Hinayana được biên soạn rất lâu, sau khi Đức Phật nhập Niết bàn, một số tín đồ Phật giáo khác cho rằng chúng không thể hiện giáo lý đích thực của Đức Phật và chứa nhiều đoạn phản ánh một cách sai lầm những giáo huấn của người. Họ tự gọi mình là Mahayanis, gán cho những giáo đồ khác là Hinayanis và có kinh sách riêng bằng tiếng Phạn.

III. GIÁO LÝ CỦA ĐỨC PHẬT

Trong những hoàn cảnh nêu trên, khó có thể cho rằng cái nào là giáo lý đích thực của Đức Phật. Người là nhà giáo dục luân lý mang tính huyền bí hơn là một nhà siêu hình học, đồng thời là người chỉ thuyết giáo bằng lời. Song, khá nhiều bài thuyết giảng của Đức Phật được thu thập. Chúng gồm ba bộ: Tứ Diệu Đế, Bát chánh đạo và Thuyết Duyên khởi.

Tứ Diệu Đế (Arya satya) gồm:

(1) *Khổ Đế (dukkha)*: Cuộc sống đầy rẫy những khốn khổ và đau đớn. Ngay cả cái được gọi là khoái lạc thực ra cũng toàn là đau đớn. Chúng ta luôn sợ rằng chúng ta sẽ đánh mất cái được gọi là khoái lạc và sự mất mát đó kéo theo đau khổ. Sự đam mê lạc thú cũng kết thúc trong đau khổ. Đau khổ có mặt khắp nơi trên thế giới này. Nghèo đói, bệnh tật, già nua, chết chóc, ích kỷ, keo kiệt, tham lam, giận dữ, ghen ghét, hận thù, cãi vã, xung

đốt, bóc lột hoành hành khắp thế giới. Không ai có thể phủ nhận một điều là cuộc sống đầy rẫy đau khổ.

(2) *Tập Đế (dukha-samudaya)*: Mọi sự vật đều có nguyên nhân mà sinh ra. Không có gì đến từ cái không – *ex nihilo nihil fit*. Sự tồn tại của mọi hiện tượng tùy thuộc vào nhân duyên của nó. Mọi vật trong thế giới này đều có điều kiện, tương đối và giới hạn. Khổ là một thực tế, vì vậy nó phải có nhân. Nó phụ thuộc vào một số điều kiện nào đó, “cái này tồn tại, sinh ra cái kia”, “có nhân là có quả” là luật Duyên Khởi.

(3) *Diệt Đế (dukha-nirodha)*: Bởi vì mọi vật phát sinh tùy thuộc vào một số nguyên nhân và điều kiện. Vì vậy, nếu những nguyên nhân và điều kiện này bị loại bỏ, thì kết quả cũng sẽ chấm dứt. Khi nhân bị loại bỏ, thì quả của nó sẽ không còn tồn tại. Vì mọi vật có điều kiện và tương đối nên nhất thiết phải là nhất thời và cái gì là nhất thời thì phải biến mất. Cái gì đã sinh phải tử. Sự sinh bao hàm cả sự diệt vong.

(4) *Đạo Đế (dukha nirodha gāminī pratipat)*: Có một con đường đạo đức và tinh thần, nếu ta theo nó thì mọi bất hạnh có thể bị loại bỏ và đạt được sự giải thoát. Con đường đó là Bát chánh đạo.

Bát chánh đạo gồm tám bước sau:

- Chánh kiến: Niềm tin đúng đắn.
- Chánh tư duy: Quyết định đúng đắn.
- Chánh ngữ: Lời nói đúng đắn.
- Chánh nghiệp: Hành động đúng đắn.
- Chánh mệnh: Sống đúng đắn.
- Chánh tinh tấn: Nỗ lực đúng đắn.
- Chánh niệm: Suy nghĩ đúng đắn.
- Chánh định: Tập trung đúng đắn.

Bát chánh đạo rộng mở cho tăng lữ hay giáo đồ, ai cũng như ai.

Trong một số cuốn sách cổ, chúng tôi tìm thấy những đoạn đề cập đến con đường giải thoát, gồm ba điểm: Shila hay phẩm hạnh đúng đắn, Sāmadhi hay tập trung đúng đắn và Prajñā hay tri thức đúng đắn. Chúng khá giống với Darshana, Jñāna và Charitra của Kỳ Na giáo. Shila và Sāmadhi dẫn đến Prajna là nguyên nhân trực tiếp của sự giải thoát.

Khái niệm “Trung đạo” trong luân lý Phật giáo giống như “nguyên tắc vàng” (nguyên lý trung dung) của Aristotle. Sự đam mê lạc thú và sự tự kiềm chế đều bị loại trừ như nhau. Trong bài thuyết pháp đầu tiên tại Saranatha, Người nói: “Hỡi các vị tu sĩ có hai thái cực, bất kỳ ai tu hành phải tránh. Một là cuộc sống khoái lạc, phục vụ cho nhu cầu nhục dục và hưởng thụ: nó hèn hạ, dễ tiện, vô đạo đức, vô giá trị, hão huyền. Cái kia là cuộc sống tự kiềm chế: nó u ám, vô giá trị, hão huyền. Hỡi các vị tu sĩ, cái Hoàn Hảo, là bỏ qua hai thái cực đó và tìm con đường nằm giữa chúng. Trung đạo khai sáng đôi mắt, khai sáng tư duy dẫn đến sự bình an, đến tri thức, đến sáng suốt, đến Niết bàn”.

Con đường này là Bát chánh đạo trong Tứ Diệu đế.

IV. THẬP NHỊ NHÂN DUYÊN

Học thuyết về Thập nhị nhân duyên hay Duyên khởi là nền tảng của mọi giáo huấn của Phật. Nó nằm trong Đế thứ hai, chỉ ra cho chúng ta khổ tập đế và Đế thứ ba, đưa ra con đường diệt khổ. Khổ là luân hồi, chấm dứt khổ là Niết Bàn. Cả hai chỉ là hai mặt của một hiện thực duy nhất. Thập nhị nhân duyên, nếu nhìn từ quan điểm tính tương đối là Samāsa; còn nếu nhìn từ quan điểm tuyệt đối nó là Nirvāna. Nó là cái tương đối và duyên khởi, đồng thời cũng là cái tuyệt đối. Bởi vì, bản thân cái tuyệt đối cũng dường như tương đối và đóng vai trò sợi chỉ nối, gắn kết chúng thành một khối thống nhất, và có ý nghĩa. Thập nhị

nhân duyên bảo chúng ta rằng, trong thế giới kinh nghiệm trí tuệ chiếm ưu thế, mọi vật là tương đối, có điều kiện, phụ thuộc, là chủ thể của sinh và tử, vì vậy, không có thường tồn. Công thức nhân quả như sau: “Cái này tồn tại sinh ra cái kia”, nghĩa là “do lệ thuộc vào nhân nên sinh ra quả”. Như vậy tất cả khách thể của suy nghĩ nhất thiết phải là tương đối. Bởi vì, nó tương đối, nó không thực hoàn toàn (vì nó là chủ thể của sự hủy diệt), và cũng không không thực hoàn toàn (vì nó dường như phát sinh từ đó). Tất cả mọi sự vật hiện tượng nằm giữa cái hiện thực và cái không thực, tránh cả hai thái cực này. Chúng giống như sự xuất hiện của Avidyā hoặc Māyā trong Vedānta. Theo ý nghĩa này, Đức Phật gọi học thuyết Trung đạo là “Madhyamā pratipat”, tránh cả thuyết bất diệt và thuyết hư vô. Đức Phật đồng nhất hóa nó với Bồ đề (Bodhi), sự Giác ngộ (Bodhi) tỏa ra từ Phật dưới bóng cây bồ đề ở Gaya và biến Thái tử Siddhartha thế tục thành Đức Phật bất tử. Người cũng đồng nhất nó với Pháp, Giới Luật. “Người nào hiểu được Thập nhị nhân duyên là hiểu Pháp, Giới Luật và người nào hiểu Pháp, Giới Luật là hiểu Thập nhị nhân duyên”. Không thấu hiểu nó là gốc của bất hạnh. Tri thức của nó dẫn đến sự diệt khổ. Nāgārjuna chào đón Đức Phật như người thầy giỏi nhất trong những người thầy, đã thuyết giảng học thuyết Thập nhị nhân duyên thiêng liêng, dẫn đến chấm dứt chủ nghĩa đa nguyên và dẫn đến niềm hạnh phúc tột cùng. Śāntaraksita cũng nhận xét như vậy.

Đau lòng với cảnh tượng lão, bệnh, tử, Đức Phật rời bỏ cung điện vàng son để tìm giải pháp giải thoát cho sự khốn khổ của cuộc sống trần tục. Thập nhị nhân duyên là giải pháp mà Người tìm thấy. Tại sao chúng ta phải chịu đựng sự khốn khổ và đau đớn? Tại sao chúng ta phải chịu đựng cảnh già nua và chết chóc? Bởi vì, chúng ta được sinh ra. Tại sao chúng ta được sinh

ra? Bởi vì ý nguyên được sinh ra. Tại sao phải có ý nguyên được sinh ra? Bởi vì chúng ta bám víu vào khách thể của thế giới này. Tại sao chúng ta phải bám víu vào thế giới này? Bởi vì chúng ta thêm muốn hưởng thụ những khách thể của thế giới này. Tại sao chúng ta thêm muốn hưởng thụ những khách thể của thế giới này? Bởi vì trải nghiệm giác quan. Tại sao chúng ta lại có những trải nghiệm giác quan? Bởi vì sự tương tác giữa khách thể và cảm giác. Tại sao chúng ta lại có sự tương tác giữa khách thể và cảm giác? Bởi vì sáu cơ quan giác quan (giác quan thứ sáu là tâm thức). Tại sao chúng ta có sáu cơ quan giác quan? Bởi vì tâm sinh lý sinh vật. Tại sao chúng ta có tâm sinh lý sinh vật? Bởi vì nó là ý thức ban đầu của bào thai. Tại sao chúng ta có ý thức ban đầu của bào thai? Bởi vì thiên hướng chúng ta hay áp lực của karma. Tại sao chúng ta có những áp lực của karma này? Bởi vì vô minh. Do đó, vô minh là nguyên nhân gốc của mọi khổ.

Như vậy chúng ta có Thập nhị nhân duyên:

- (1) Vô minh (avidyā).
- (2) Hành (áp lực của các lực lượng karma). (Samskāra)
- (3) Thức (Vijñāna: ý thức ban đầu của bào thai).
- (4) Danh - sắc (Nāma rūpa: tâm sinh lý sinh vật).
- (5) Lục căn (Sadāyatana: sáu cơ quan giác quan gồm cả tâm trí: nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý).
- (6) Xúc (Sparsha: sự tương tác giữa cảm giác và vật thể).
- (7) Thụ (Vedanā: trải nghiệm cảm giác).
- (8) Ái (Trsnā: khao khát hưởng thụ cảm giác).
- (9) Thủ (Upādāna: bám víu vào sự hưởng thụ).
- (10) Hữu (Bhava: ý nguyên được sinh ra).
- (11) Sinh (Jāti: sinh và tái sinh).

(12) Lão, tử (Jarā-marana: già nua và chết chóc).

Trong số 12 mắt xích này, hai cái đầu tiên liên quan đến kiếp trước, hai cái cuối cùng liên quan đến cuộc sống tương lai và những cái còn lại đến cuộc sống hiện tại. Đây là vòng tuần hoàn của sinh tử; đồng thời là 12 cái nan hoa của Pháp Luân, là vòng lẩn quẩn của luật nhân quả. Nó không chấm dứt với cái chết mà ngược lại cái chết là sự bắt đầu của một cuộc sống mới. Nó được gọi là Bhava-chakra, Samsara-chakra, Jamma-marana-chakra, Darhma-chakra, Pratityasamutpada-chakra. Nó chỉ bị hủy diệt khi nhân gốc của nó là vô minh bị tiêu diệt. Nếu không, vô minh tồn tại sinh ra các áp lực ; khi áp lực hiện diện, ý thức ban đầu xuất hiện và tiếp tục mãi như vậy. Vô minh chỉ bị tiêu diệt bởi Tri thức. Do đó, Tri thức là biện pháp duy nhất của sự giải thoát. Vô minh là trói buộc; Tri thức là giải thoát. Việc phân tích 12 mối quan hệ này giúp đưa ra ý nghĩa tâm lý của chúng. Ở đây, cần phải lưu ý rằng Đức Phật không xem cuộc sống như một sản phẩm của trò chơi trốn tìm máy móc thông thường, mà do những ham muốn bên trong, một lực lượng sự sống, cái *e'lan vital*, ý nguyện được sinh ra trên cõi đời.

Thập nhị nhân duyên là giáo lý trung tâm của Đức Phật và những giáo lý khác của Ngài có thể dễ dàng suy ra từ nó, như là những hệ quả tất yếu. Lý thuyết về karman dựa vào Thập nhị nhân duyên, là một ẩn ý của luật nhân quả. Cuộc sống hiện tại của chúng ta là do các áp lực của các karma từ kiếp trước và nó sẽ định hình cho cuộc sống tương lai của chúng ta. Vô minh và karma tiếp tục quyết định lẫn nhau trong cái vòng tàn nhẫn vô tình đó. Như vậy, thuyết Vô thường (ksana-bhanga-vāda) cũng là một hệ luận của Thập nhị nhân duyên. Bởi vì, sự vật phụ thuộc vào các nguyên nhân và điều kiện của chúng, và sự vật là tương đối, lệ thuộc, có điều kiện và hữu hạn, thì phải là vô thường.

Khi nói một sự vật phát sinh phụ thuộc vào nguyên nhân của nó, là thừa nhận nó vô thường. Vì khi nguyên nhân bị loại bỏ, thì sự vật cũng chấm dứt tồn tại. Cái phát sinh, cái được sinh ra, cái được tạo ra, nhất thiết phải là đối tượng của cái chết và sự hủy diệt. Cái gì là đối tượng của cái chết và sự hủy diệt thì nó không thường tồn. Cái gì không thường tồn là vô thường. Thuyết Vô ngã (nairātmyavāda) cho rằng cái tôi cá nhân cuối cùng là giả tạo, cũng dựa trên học thuyết này. Khi mọi sự vật là vô thường, cái tôi cũng vô thường. Vì vậy, nó tương đối và giả tạo. Thuyết cho rằng, cái được gọi là vật chất, là không thực. Không có bản chất vật chất (saṅghātavāda) cũng bắt nguồn từ học thuyết này. Vật chất, là vô thường, vì vậy nó là tương đối và do đó cuối cùng nó không thực. Thuyết khả năng nhân quả (artha-kriyākāritva) cũng dựa vào nó. Bởi vì mỗi mối quan hệ đi trước có khả năng tạo ra mối quan hệ theo sau, một cách nhân quả. Như vậy, năng lực tạo ra kết quả trở thành tiêu chuẩn của sự tồn tại.

V. TIỂU THỪA VÀ ĐẠI THỪA

Những lý giải trên đây đại diện cho bản thân những giáo lý của Đức Phật. Nhưng giáo lý này được những môn đồ của Người trình bày và phát triển một cách đa dạng. Điều này kéo theo việc hình thành những trường phái khác nhau của Phật giáo. Về phương diện tín ngưỡng, Phật giáo được chia thành hai giáo phái quan trọng là Tiểu Thừa và Đại Thừa. Cũng như Kỳ Na giáo, Phật giáo là tôn giáo vô thần, karma thay vị trí của Thượng đế. Dựa vào lời dạy của Đức Phật: “Hãy là ánh sáng của chính mình” (ātmadīpo bhava) và những lời cuối cùng của Người: “Và bây giờ, những người anh em, tôi ra đi vì các bạn: tất cả những yếu tố cấu thành của sự sống là phù du. Hãy siêng năng tìm lấy con đường giải thoát của các bạn”. Phái Tiểu Thừa nhấn mạnh sự giải thoát cho chính mình bằng nỗ lực tự thân. Tự

cứu rồi là một con đường khó khăn. Mục đích của nó là tinh thần Arhathood hay trạng thái của một vị thánh lý tưởng đạt được sự cứu rồi bản thân. Nibbana được xem là sự tiêu diệt tất cả mọi bất hạnh. Đại Thừa – chiếc xe vĩ đại, con thuyền khổng lồ - có thể chở nhiều người hơn và có thể đưa họ an toàn và đảm bảo đến bến bờ Niết bàn, từ vũng nước đục của đại dương trong Samāra. Phái Đại Thừa gán cho Phật giáo sơ kỳ là Tiểu Thừa - chiếc xe nhỏ. Ý tưởng giải thoát trong Tiểu Thừa chỉ mang tính thụ động và ích kỷ. Đại Thừa tin rằng, Niết bàn không phải là sự diệt khổ thụ động, mà là một trạng thái tích cực của niềm hạnh phúc tốt đẹp. Vị thánh lý tưởng của họ là Bodhisattva, người trì hoãn cứu rồi chính mình để cứu rồi kẻ khác. Ở đây, Đức Phật chuyển thành Thượng đế và được thờ cúng. Hiểu theo cách thông thường, Đức Phật được đồng nhất hóa với Bản ngã Tuyệt đối nằm trong tất cả những cái được gọi là cái tôi cá nhân. Ngài là cái vô hình đằng sau mọi hiện tượng. Bodhisattva là người đạt tới sự viên tuệ, luôn ở trong đó và được truyền cảm hứng bởi tình yêu của mọi chúng sinh, và Người làm việc không ngừng giúp những chúng sinh đạt được sự cứu rồi. Người sẵn lòng vui vẻ chịu đựng khổ, để giải thoát cho những kẻ khác. Người được dẫn dắt theo tinh thần của Đức Phật: “Hãy để tất cả tội lỗi và bất hạnh của thế gian này lên đôi vai ta, như vậy tất cả chúng sinh sẽ được giải thoát khỏi những điều ấy.” Chủ nghĩa khổ hạnh khô khan của phái Tiểu Thừa được thay thế bằng tình yêu thương và khai sáng trong thế giới này. Quan điểm cá nhân và thụ động của Niết bàn, được thay thế bằng quan điểm hạnh phúc tích cực và phổ biến về Niết bàn. Sự phủ nhận Thượng đế được thay bằng Thiên tính của Phật. Sự tranh cãi về vật chất và tinh thần, bằng việc xem chúng lần lượt như chuỗi những nguyên tử vô thường; ý tưởng vô thường được thay bằng việc thừa nhận hiện thực tương đối của cả hai, hiện

thực tiễn nghiệm là cái Tuyệt đối, là Tịch Quang thân của Phật. Sự lớn lao của Đại Thừa nằm ở tinh thần phục vụ vị tha nhân loại, tinh thần thích ứng và lòng hăng hái truyền đạo. Những người theo phái Đại Thừa có quyền tự hào về niềm tin của họ như một tôn giáo tiến bộ và năng động tràn đầy sức sống. Bởi vì, nó có khả năng thích nghi với điều kiện thay đổi của môi trường, bảo vệ tính nguyên vẹn cốt yếu của nó.

Trường phái cổ xưa nhất của Phật giáo Tiểu Thừa là Sthaviravāda hay "Học thuyết Tăng già". Giáo luật Pali ngày nay là tôn chỉ của trường phái này. Bản đối chiếu bằng tiếng Phạn của nó mang đậm tính triết lý hơn và được gọi là Sarvāstivāda, hay học thuyết bảo vệ sự tồn tại của tất cả mọi vật, vật chất cũng như tinh thần. Dần dần, từ Sarvāstivāda hoặc Vaibhāsika tách nhánh, hình thành nên tông phái khác gọi là Sautrantika có quan điểm nghiệm khác hơn.

Trường phái Sarvāstivāda không thể xem là giáo lý thực sự của Đức Phật. Nó bỏ qua nhiều hàm ý quan trọng trong những giáo huấn của Đức Thế Tôn và truyền đạt sai khá nhiều. Một vài học thuyết chính của Đức Phật bị phản ánh một cách ngớ ngẩn. Trong thực tế, không có quan điểm nào trong giáo lý của Đức Phật là phản đối nghiệm trọng tư tưởng của Upaniṣad. Nguồn sáng của Dharma mà Đức Phật truyền lại cho những môn đồ của Người, đã vay mượn từ Upaniṣad. Nhưng phái Tiểu Thừa đã khiến cho ánh sáng vững chãi, lung linh của nguồn sáng này bị lung lay và mờ đi. Bà Rhys Davids nhận xét: "Nhiệm vụ của những Sakyan là "không tiêu hủy mà hoàn thiện", mở rộng và cổ vũ những người tin vào Thượng đế, không bằng cách quả quyết hay từ chối mà bằng cách làm sao cho nó ngày càng quan trọng và nhiều sức sống hơn. Điều này những người Bà la môn là những môn đồ hàng đầu". Do đó, Tiểu Thừa không đại diện

cho giáo lý thực sự của Đức Phật, theo ý kiến bà Rhys Davids, mà trái lại “đề cao những điều cao siêu, khuôn mẫu như là những điều mà Đức Phật dạy”. Phái Đại Thừa cũng cho rằng, triết lý của phái Tiểu Thừa hoặc là sự điều chỉnh những giáo lý của Đức Phật sao cho thích hợp với nhu cầu của những môn đồ kém khả năng hoặc là do thiếu hiểu biết sâu sắc tầm quan trọng thực sự những giáo lý của Đức Thế Tôn.

VI. SIÊU HÌNH HỌC CỦA TIỂU THỪA

Chúng ta hãy nêu ra những giáo điều chủ yếu của trường phái Sarvāstivāda hoặc Vaibhāsika mà Sautrantikas thừa nhận. Sarvāstivāda phủ nhận toàn bộ sự tồn tại của Thượng đế, thay thế vào đó là Đức Phật và lý thuyết về karma. Cái được gọi là linh hồn, được giảm xuống thành chuỗi những ý tưởng phù du. Cái được gọi là vật chất là không gì ngoài chuỗi những nguyên tử vô thường của đất, nước, lửa và không khí. Mọi sự vật đều vô thường. Thay đổi là quy luật của vũ trụ. Giải thoát là sự tiêu diệt tất cả dục vọng và ham muốn.

Học thuyết quan trọng nhất của trường phái này là Ksanabhangavada, có nghĩa là thuyết Vô thường. Đôi khi nó cũng được gọi là Santanavada hay thuyết Tuôn trào, chảy không bao giờ dứt. Nó được áp dụng cho tinh thần và vật chất như nhau, bởi vì cả hai đều vô thường. Đôi khi, nó cũng được xem như Sanghavatada hay thuyết Tập hợp, nghĩa là cái được gọi là “linh hồn” chỉ là một tập hợp của năm skandhas phù du, còn cái được gọi là “vật chất” chỉ là một tập hợp của những nguyên tử vô thường. Sự chối bỏ bản chất bất diệt kể cả tinh thần hay vật chất được gọi là Pudgala-nairatmya.

Tất cả mọi vật đều vô thường. Không có gì là vĩnh cửu. Thể xác, cảm xúc, nhận thức, tâm tính, ý thức đều không thường tồn. Không có sự tồn tại và cũng không có cả sự không tồn tại,

nhưng chỉ là thích hợp. Hiện thực là một dòng những cái thích hợp. Cuộc sống là một chuỗi những biểu hiện của cái trở nên. Không có “sự vật” thay đổi; chỉ có những cái thay đổi không ngừng là tiếp diễn. Mọi vật đơn thuần chỉ là một mắt xích liên kết trong một sợi xích, một nan hoa trong bánh xe, một giai đoạn phù du của một chuỗi các giai đoạn. Mọi vật có điều kiện, lệ thuộc, tương đối, Pratityasamutpanna. Mọi vật là đối tượng của sinh và tử, của tạo ra và hủy diệt, của hình thành và tan rã. Không có gì, con người hay thần thánh là thường tồn. Trích dẫn một đoạn nhận xét hoàn hảo của Shelley:

“Thế giới mãi xoay vần.

Hình thành rồi tan rã.

Như bong bóng trên dòng sông.

Lấp lánh, nổ tung, cuốn vào khoảng không”.

“Mọi vật là phiền não (sarvam duhkam); mọi vật không có bản ngã (sarvam anātma); mọi vật là vô thường (sarvam ksanikam)” được xem là tiếng gầm của con Sư tử Sugata (Sugata simhanāda). Hai sự ví von điển hình được dùng để minh họa học thuyết Vô thường phổ biến, là dòng chảy của sông và ngọn lửa của cây đèn. Heraclitus bảo rằng: “Anh không thể tắm hai lần trên một dòng sông”. Hume nói: “Tôi không bao giờ bắt kịp cái tôi của mình”. Bất cứ khi nào tôi thử, tôi đều bị nhầm lẫn cái nhận thức này hay cái nhận thức kia”. William James cho rằng: “Cái suy nghĩ thoáng qua bản thân nó là một nhà tư tưởng”. Bergson nhận xét: “Tất cả mọi vật là một sự biểu hiện của dòng cháy của cuộc sống (*E’lan vital*)”. Một dòng sông không là dòng sông giống hệt vào thời điểm tiếp theo. Dòng nước mà bạn đã từng ngụp lặn một lần trước đó đã chảy đi và được thay thế bởi dòng nước khác. Dòng sông chỉ là một dòng chảy liên tục của nhiều dòng nước khác nhau. Tương tự như vậy ngọn lửa không

phải là một thể thống nhất và như nhau. Nó là một chuỗi những ngọn lửa khác nhau. Một lượng nước hay một ngọn lửa nối tiếp liên tục một lượng nước hay một ngọn lửa khác. Sự tiếp nối nhanh chóng duy trì tính liên tục không bị ngắt quãng. Tính tương tự bị nhầm lẫn thành tính đồng nhất hay tính giống hệt. Cái được gọi là “ngọn lửa giống hệt” chỉ là sự nối tiếp của vô số ngọn lửa tương tự, mỗi ngọn lửa chỉ kéo dài trong một khoảng khắc. Cái thực tế của ngọn lửa là một chuỗi của vô số ngọn lửa, có thể dễ dàng nhận biết khi quan sát trong đèn bão. Do một số khiếm khuyết sự nối tiếp của những ngọn lửa bị ngăn cản, ngọn lửa sau mất một khoảng thời gian ngắn mới có thể kế tiếp ngọn lửa trước. Do đó, đồng nhất là con số không, chỉ có liên tục là thích hợp. Hạt giống trở thành cây qua nhiều giai đoạn khác nhau. Đứa bé trở thành ông già trải qua nhiều giai đoạn khác nhau. Tính nhanh chóng của sự nối tiếp dẫn đến việc nhầm tưởng là thống nhất hay đồng nhất hoặc vĩnh cửu. “Giống như bánh xe của cỗ xe khi quay, nó quay quanh tại một điểm của bánh xe, khi dừng cũng nghỉ tại một điểm. Đời sống của một sinh vật cũng theo một cách chính xác như vậy nó chỉ trải qua một giai đoạn của suy nghĩ. Ngay khi suy nghĩ đó dừng lại, thì sự sống của sinh vật cũng được xem như dừng theo”. “Bánh xe của quy luật vũ trụ vẫn tiếp tục không cần ai tác động, không có sự khởi đầu”.

Đức Phật tránh hai thuyết cực đoan là thuyết bất diệt và thuyết hư vô. Đức Phật phủ nhận hiện thực tối cao của bản ngã kinh nghiệm, mặc dù Đức Phật xác nhận hiện thực kinh nghiệm của nó. Đức Phật đã từng dạy rằng: “Này Ānanda, khi vị tu sĩ khát thực Vachchhagotta hỏi ta: “Có cái tôi không?” Nếu ta đã trả lời là: “Cái tôi có tồn tại”. Trong trường hợp đó, này Ānanda điều này khẳng định học thuyết của Sāmana và Brāhmaṇa, những

người tin vào cái thường tồn. Nay Ānanda, khi vị tu sĩ khát thực Vachchhagotta hỏi ta: “Có cái tôi không?” Nếu ta đã trả lời là: “Không”. Nay Ānanda, điều này nhằm khẳng định học thuyết của Sāmana và Brāhmaṇa, những người tin vào sự hủy diệt”. Đức Phật dạy: “Này, những tu sĩ, ta sẽ chỉ cho các người gánh nặng đồng thời người mang gánh nặng đó: năm trạng thái là gánh nặng và pudgala là người mang gánh nặng; ai cho rằng không có cái tôi thì người đó có những ý niệm sai lầm”. Phật còn dạy: “Này những tu sĩ, thể xác không phải là cái tôi vĩnh cửu. Cũng như không có cảm xúc, nhận thức, tính tình và ý thức cùng tạo nên bản ngã vĩnh hằng; ai cho rằng có cái tôi vĩnh cửu thì người đó có những ý niệm sai lầm, giả tạo”. Những thầy tu thuộc phái Tiểu Thừa hiểu điều này một cách sai lầm, khi phủ nhận hoàn toàn cái tôi và chỉ xem nó là năm trạng thái. Linh hồn là một gánh nặng của ngũ Skandhas: rūpa hay vật chất, vedanā hay cảm xúc, sāmjñā hay nhận thức; saṃskāra hay tính tình và vijñāna hay ý thức. Skandha đầu tiên là vật chất. Nó là một tổ chức vật chất, nhờ nó mà bốn skandha tâm lý kết hợp không thay đổi trong cuộc sống kinh nghiệm. Linh hồn hay tổ chức tâm lý là một tổ hợp của năm yếu tố này. Cơ thể có thể nghỉ ngơi lâu hơn, nhưng linh hồn luôn luôn hoạt động không ngừng. Không có sự thống nhất cơ bản. Ngũ uẩn này cũng được xem là những mắt xích (mối liên hệ) trong Pháp Luân. Trong ngũ uẩn này, Samjñā được gọi là nāma (danh) và toàn bộ tâm sinh lý sinh vật được đưa vào trong mắt xích thứ tư là nāma-rūpa. Vedanā là thành phần thứ 7, hay Saṃskāra là thành phần thứ hai và vijñāna là thành phần ba. Chỉ năm trạng thái này của ý thức (kể cả cấu trúc vật chất của chúng) là thực; tinh thần hay cái tôi hay linh hồn là không thực. Linh hồn là một tập hợp của thể xác, cảm giác và ý tưởng. Tất cả điều này được minh họa tuyệt vời trong “Những câu hỏi của vua Milinda”; một cuộc đối thoại giữa vua Milinda (có thể là

vua Hy Lạp Menander) và Nāgasena nhà hiền triết Phật giáo. Ở đây, chúng tôi xin trích một số đoạn từ cuộc đối thoại này hy vọng sẽ có ích cho các bạn:

“Vua Milinda bắt đầu hỏi: “Làm thế nào người ta kính trọng Ngài và tên Ngài là gì?”.

- “Thưa Đức vua, tôi được biết đến như là Nagasena và tên này được các đồng hữu tin tưởng mà gọi tôi như vậy. Vả lại, nó chỉ là một khái niệm được hiểu chung chung, một cách gọi tên thông thường. Bởi vì, không có cá nhân (không linh hồn) nào liên quan đến vật chất mà bền vững”.

Sau đó Milinda nói: “Nếu không có linh hồn nào liên quan đến vật chất là bền vững, ai sẽ thưởng thức áo quần đẹp, thức ăn và nhà cửa? Ai là người sống một cuộc sống đạo đức? Ai sẽ là người hiến thân mình để suy ngẫm? Ai là người sẽ đạt đến cõi Niết bàn?... Không có thưởng không có phạt; không có người làm điều tốt lẫn người gây ra điều xấu; không có thành quả hay kết quả của karma tốt hay tội lỗi. Nếu hầu hết là Nagasena đáng kính, chúng ta sẽ nghĩ rằng nếu có một người nào đó muốn giết ngài thì anh ta sẽ không là kẻ sát nhân. Sau đó, dẫn đến không có người tinh thông hay bậc thầy thực sự ở địa vị của ngài và sự tấn phong của ngài sẽ bỏ trống... ý ngài muốn nói là tóc trên cơ thể ngài là Nagasena?”.

“Tôi không nói như vậy, thưa Đức vua vĩ đại”.

“Hay là móng tay, răng, da, thịt, thần kinh, bộ óc, bất kỳ hay tất cả chúng là Nagasena?”.

Và Nagasena lần lượt trả lời không.

“Có phải uẩn của sắc, hay thọ, hay tưởng, hay hành, hay thức là Nagasena?”.

Và Nagesena lần lượt trả lời không.

“Thế thì gộp tất cả những uẩn này lại có phải là Nagasena không?”

“Không, thưa Đức vua vĩ đại”.

“Nhưng có cái gì ngoài ngũ uẩn này là Nagasena không?”.

Và Nagasena vẫn trả lời không.

Và sau đó Nagasena đáng kính hỏi vua Milinda: “Thưa Đức vua vĩ đại, ngài đi bộ đến đây hay đi xe?”.

“Ta đến đây bằng xe”.

“Vậy thì chúng ta hãy định nghĩa chiếc xe. Chiếc xe có gọng không? Chiếc xe có trục không? Có phải bánh xe, nan hoa, khung xe, ách, roi, gậy đó là chiếc xe?”.

Mỗi câu hỏi, Milinda đều trả lời không.

“Thế thì tất cả những phần này đặt lại với nhau có phải là chiếc xe không?”.

“Không, thưa ngài”.

“Thế có cái gì bên ngoài chúng là chiếc xe không?”.

Milinda vẫn trả lời không.

Và sau đó, Nagasena đáng kính giảng giải: “Chiếc xe” theo khái niệm mà ta thường gọi, vì nó có tất cả những bộ phận này – gọng, trục, bánh xe, nan hoa, khung xe, ách, roi, gậy – chỉ là một biểu tượng được hiểu một cách chung chung, sự định danh theo cách dùng thông thường của “chiếc xe”. Tương tự, “linh hồn” hay “cá tính” hay “hữu thể” hay “nhân cách” chỉ là một biểu tượng được hiểu một cách chung chung, sự định danh theo cách dùng thông thường vì ngũ uẩn. Không có linh hồn vĩnh cửu liên quan đến vật chất”.

Một điều quan trọng phải nhớ rằng cả tinh thần và vật chất, “linh hồn” và “chiếc xe” đều như nhau, chỉ là những biểu

tượng theo quy ước do tập hợp của những ý tưởng hay các nguyên tử. Linh hồn là dòng ý tưởng. Chất là dòng nguyên tử của bốn thành tố – đất, nước, lửa và không khí.

Giáo lý của Phật giáo Tiểu Thừa thừa nhận hành động không cần tác nhân, sự đầu thai không có linh hồn đầu thai. Nó chỉ là một “đặc tính” luân hồi, không phải là “linh hồn”. Nghiệp là một quy luật vô ngã tự nó hoạt động. Không giống như “karma” trong đạo Hindu chính thống, “karma” của Phật giáo không phụ thuộc vào các sức mạnh thần thánh. Cũng không giống với “karma” của Kỳ Na giáo, “karma” của Phật giáo không phải là chất tinh tế, kéo linh hồn xuống thấp từ tầm cao tinh thần. Thuyết karma là một quy luật khách quan và tự nó hoạt động không cần tác nhân, linh hồn.

Vaibhāsika và Sautranika tán thành tất cả những học thuyết này. Chúng chỉ khác nhau ở những điểm dưới đây:

(1) Vaibhāsika gắn tầm quan trọng vào những bình phẩm, dẫn giải gọi là Mahavibhasa và Vibhasa, về Abhidharma gọi là Abhidharma-Jñāna-prasthāna. Trong khi đó, Sautranika gắn tầm quan trọng vào Sūtrāntas hay Sūtras của Sūtrapitaka. Vì vậy chúng có tên như vậy.

(2) Vaibhāsika, giống như Descartes và một số nhà Tân Hiện thực tin vào Chủ nghĩa hiện thực trực tiếp, có thể gọi họ là những nhà theo thuyết chủ trương giác quan biết trực tiếp sự vật. Còn Sautranika giống như Locke và một số nhà hiện thực phê phán hiện đại tin vào “thuyết bản sao ý tưởng”, có thể gọi họ là những người theo thuyết tượng trưng. Theo Vaibhāsika, những khách thể bên ngoài có thể được nhận thức trực tiếp. Họ tin vào Bāhya-pratyakṣa-vāda. Ngược lại, Sautranika tin vào Bāhyānumeyavāda. Bởi vì, theo họ khách thể bên ngoài không thể nhận thức trực tiếp được mà chỉ suy luận gián tiếp. Chúng ta

không biết được sự vật trong bản chất của nó hay Svalaksana. Chúng ta chỉ biết được những ý tưởng là những bản sao hay những hình ảnh tinh thần của hiện thực từ những bản sao này, chúng ta suy luận ra sự tồn tại của bản gốc sự vật. Phê phán của Vaibhāsika trái ngược với quan điểm này, là nếu chúng ta không biết bản gốc, chúng ta sẽ không biết gì cả và thậm chí cho rằng, những ý tưởng của chúng ta cũng chỉ là những bản sao của sự vật trong bản thân của chúng.

(3) Vaibhāsika chấp nhận 75 dharma, những thành tố vô thường quan trọng của sự tồn tại. Sautranika cắt giảm số lượng này chỉ còn 43 và xem những thành tố còn lại là kết quả cấu trúc tinh thần.

(4) Sautranika mang tính phê phán nhiều hơn và giống như Kant nhấn mạnh vào một thành tố ưu tiên của cấu trúc tư tưởng trong tri thức và như thế mở đường cho Vijñānavāda.

VII. NIẾT BÀN

Vị thánh lý tưởng trong cả hai trường phái của phái Tiểu Thừa là Arhat, người chỉ đơn thuần tự “kết liễu” sự sống nhằm tiêu diệt mọi dục vọng và đam mê. Nibbāna được xem là sự diệt khổ trần tục thụ động. Nó được đề cập đến trong chân lý cao siêu thứ ba của Tứ Diệu Đế về diệt khổ. Nó thường được so sánh với sự dập tắt ngọn đèn. Như khi ngọn đèn sắp tắt ngọn lửa không còn bập bùng, lên xuống, dạt qua phía này hay phía khác. Nó hoàn toàn tắt ngấm vì dầu trong đèn đã cạn. Cũng như một nhà hiền triết đạt đến Niết bàn, khi những dục vọng và đam mê không còn nữa. Ông ta không đi đâu cả mà đạt đến trạng thái hoàn toàn bình yên. Chữ “Nirvana” theo nghĩa đen là “thối tắt”. Nó là sự tan rã của ngũ uẩn. Nó là sự chấm dứt của mọi hành động (chittavrttinirodha) và của tất cả sự thích hợp (bhavanirodha). Tuy nhiên có nhiều đoạn trong kinh sách chữ

Pali phản đối mạnh mẽ khái niệm thụ động này của Niết bàn. Ở đây, bản chất thực sự của giáo lý Đạo Phật nỗ lực phá vỡ vỏ bọc bên ngoài của giáo phái Tiểu Thừa. Niết bàn được đồng nhất với niềm hạnh phúc tốt độ, mang nghĩa tích cực. Nó được xem là trạng thái cao nhất và rất bền vững. Nó là mục đích can đảm. Nó mang lại hạnh phúc bây giờ và sau này. Nó là niềm vui sướng tốt cùng. Thậm chí, chúng ta thường được dạy rằng, nhằm lẫn Niết bàn với sự hủy diệt là một “dị giáo tội lỗi”. Điều này phủ định quan điểm của bà Rhys Davids, Oldenberg và Paul Dahlke; và quan điểm trước đó của bà Rhys Davids cho rằng, Niết Bàn chỉ là một sự biến mất thụ động. Đáng tiếc là kinh sách chữ Pali miêu tả cả những mặt tiêu cực lẫn tích cực của Niết Bàn, mà giáo phái Tiểu Thừa lại có khuynh hướng nghiêng về mặt tiêu cực.

VIII. ĐÁNH GIÁ CHUNG

Nếu Niết bàn được hiểu là lạc thú tích cực, thì thuyết vô thường chỉ được dành riêng cho phạm vi của kinh nghiệm. Cái vô thường mâu thuẫn với đời sống luân lý và với trải nghiệm tâm linh. Nếu nó được gán cho ứng dụng phổ quát, nó sẽ mâu thuẫn ngay cả với cuộc sống kinh nghiệm. Phủ định sự khác biệt giữa cái kinh nghiệm và cái tuyệt đối; đồng thời thừa nhận ứng dụng hoàn toàn nhằm lẫn cho tính vô thường, thì không chỉ đánh mất cái Tuyệt đối bị vứt đi một cách bừa bãi, mà còn đánh mất cả cái kinh nghiệm. Sự phản đối chủ yếu của Vua Milinda rằng, nếu linh hồn là dòng chảy liên tục của những ý tưởng vô thường, thì ai là người tạo ra trước những hành vi và ai là người được hưởng những thành quả? Vẫn chưa trả lời được. Để duy trì hành động mà không cần tác nhân gây ra nó, thì như đám cưới mà không có cô dâu; một “quán bia không có khách hàng”; một vở kịch không có diễn viên. Gánh nặng của nghĩa vụ chịu thay

cho kẻ khác tự nó quyết định. Một ý tưởng vô thường thực hiện một hành động biến mất, mà không được hưởng thành quả (kṛtapranāsha) của nó, và một ý tưởng vô thường khác hưởng thành quả hành động, mà nó chưa bao giờ thực hiện (akṛtābhya-gama). Như vậy, thuyết đạo đức của karma sẽ bị vứt đi. Cả trói buộc và giải thoát trở thành không thể xảy ra. Một ý tưởng vô thường bị trói buộc, và một ý tưởng vô thường khác được giải thoát. Bản thân khổ là vô thường. Thế thì tại sao một người phải nỗ lực hết sức để vượt qua khổ, trong khi bản thân anh ta và khổ sẽ biến mất ngay sau đó? Thế thì, Điều đế thứ nhất (khổ đế) và cả ba Điều đế còn lại giả định trở thành vô dụng. Cả Bát chánh đạo cũng trở nên không còn hứng thú. Mục đích cao nhất của Phật giáo bị đánh đổ. Phái Tiểu Thừa trả lời những trách nhiệm này bằng cách cho rằng, mối liên kết trước không mất đi, trước khi chuyển nội dung của nó cho mối liên kết tiếp theo, và vì thế tính liên tục không bao giờ bị đứt quãng. Người và vật đi sau sẽ chịu hoàn toàn gánh nặng của người và vật đi trước. Quy luật karma, vốn là một lực lượng khách quan, làm cho hành động xảy ra mà không cần tác nhân và sự đầu thai không cần linh hồn đầu thai. Trói buộc có nghĩa là dòng chảy một chuỗi hành vi không trong sạch, bắt đầu bằng vô minh. Trong khi đó, giải thoát nghĩa là sự chuyển hóa của dòng chảy này thành chuỗi những hành vi trong sạch bắt đầu bằng Tri thức. Nhưng tất cả những câu trả lời này không thuyết phục. Bản thân Tri thức cũng trở thành không thể nếu không có chủ thể tổng hợp. Tất cả nhận thức, quan niệm, ký ức và ý thức đều trở thành không thể nếu không có chủ thể như vậy. Một nhận thức không thể nhận thức cái khác. Một ý tưởng vô thường không thể có ý nghĩ về bản thân nó. Không có bản ngã, cái “đồng nhất tiên nghiệm của tổng giác thuần túy”, cái ý thức nền tảng, cái đối tượng tổng hợp, thì nhận thức chỉ giữ ở mức dữ liệu – cảm xúc

nằm rải rác và không thể trở thành tri thức. Người nào trải nghiệm sự tuôn trào, chính lý do này khiến anh ta vượt lên trên nó. Tính đồng nhất của chủ thể không thể được giải thích ngay lập tức, bằng tính tương tự. Vì trước hết, tính tương tự không thể xem là đồng nhất. Thứ hai, bản thân tính tương tự giả định tính đồng nhất. Phải có một, bản ngã mà bản thân nó không phải là vô thường để nhận ra và so sánh hai vật có tương tự không. Những mảnh khác nhau của ý thức kinh nghiệm phải được liên kết lại thành một ý thức bản ngã. Nó là bản ngã bền vững, có nhiệm vụ liên kết tất cả những ý tưởng rải rác và dệt chúng thành tri thức. Đây là trọng tâm của phê phán cổ điển, do Shakaracharya chủ trương để phản đối lại thuyết Vô thường. Hemachandra, một học giả lớn của Kỳ Na giáo, cũng cho rằng thuyết Vô thường khiến cho không thể có quy luật karma, trôi buộc, giải thoát, đời sống kinh nghiệm, ý thức và kỷ ước. Vì vậy, thuyết Vô thường không thể được tán thành mà không có bản ngã thường tồn.

Như vậy, trường phái Sarvāstivāda của Hīnayāna, là một thuyết đa nguyên luận cơ bản, dựa trên học thuyết Vô thường phổ biến là một mớ mâu thuẫn. Mặc dù bề ngoài nó nói rằng, nó hoàn toàn tin vào hiện thực, nhưng thực ra nó ngầm hủy hoại toàn bộ hiện thực. Nó biến tinh thần chỉ còn là những ý tưởng vô thường, vật chất thành những nguyên tử vô thường và Thượng đế là những thánh tích của thể xác Đức Phật.

Chương 6

Shūnyavāda

I. ASHVAGHOṢA, NGƯỜI ĐẦU TIÊN DẪN GIẢI ĐẠI THỪA MỘT CÁCH HỆ THỐNG

Tác phẩm triết học vĩ đại của Ashvaghoṣa, là *Mahāyāna-shraddhotpāda-shāstra* hay “Đại Thừa khởi tín luận” đưa ông trở thành người đầu tiên dẫn giải Đại Thừa một cách có hệ thống. Tác phẩm không còn bản gốc bằng tiếng Phạn. Tác phẩm này được D.T. Suzuki và T. Richard dịch sang tiếng Anh từ bản dịch tiếng Trung Quốc của Paramartha. Sự nghiên cứu của chúng tôi về Ashvaghoṣa chủ yếu dựa trên hai bản dịch này.

Ashvaghoṣa bảo chúng ta rằng, sau khi Đức Phật nhập Niết bàn, rất ít người hiểu được hàm ý thực sự của triết lý đa dạng của Phật. Do đó, mục đích của tác phẩm Shāstra của ông nhằm giải thích giáo lý căn bản của Tathagata, như sự phê phán chống lại những sai lầm của những tín đồ (prthag-jana) và của những người theo các trường phái của Phật giáo Tiểu Thừa – Shravaka và Pratyekabuddhas.

Hiện thực là Tathatā. Như là hiện thực cao nhất, nó được gọi là Bhutatathata; như là Tinh thần Thuần khiết nó được gọi là Bodhi hay Prajñā hay Ālayavijñāna; như là Tổng thể Hòa hợp, nó được gọi là Dharmakaya hay Dharmadhatu và niềm Hạnh phúc vô biên, nó được gọi là Tathagatagarbha. Theo quan điểm kinh nghiệm, nó là Samsāra hay vòng tuần hoàn sinh, tử. Theo quan điểm tuyệt đối, nó là Nirvana hay sự nhận ra niềm hạnh phúc tốt độ tích cực. Nó nhất thiết phải Mơ Hồ, bởi vì trí tuệ không thể lĩnh hội nó. Nó nằm ngoài bốn phạm trù hiểu biết. Nó không tồn tại, cũng không phải không tồn tại, hoặc không cá hai

hoặc là cả hai; nó không đồng nhất và cũng không đa nguyên; hoặc không cả hai hoặc là cả hai; nó không phải là sự khẳng định và cũng không phải là phủ định; hoặc không cả hai hoặc là cả hai. Khi nói rằng, tất cả vật chất trần tục là không thực, điều đó có nghĩa là chúng chỉ thực theo hiện tượng. Cái Tuyệt đối là Hiện thực cao nhất. Tất cả hiện tượng được cho rằng chỉ là tương đối. Cái Tương đối (*pratītyasamutpāda*) là tác phẩm của Vô minh. Vô minh tự nó không tồn tại cho riêng nó, dù nó không hoàn toàn là không thực vì nó tạo ra thế giới khách thể. “Thật là sai lầm khi xem kết quả của Vô minh là cái tốt cùng và quên đi cái nền tảng mà nó dựa vào”.

Tri thức tương đối không thể cho chúng ta Hiện thực. Ashvaghoṣa nhận định: “Khi một người nào đó hiểu rõ cái đằng sau của tư tưởng rời rạc, thì người đó đang trên con đường đến với Trí tuệ của Phật. Tuy nhiên, lý do Tathagata nỗ lực hướng dẫn bằng lời và bằng những định nghĩa là muốn mọi người thấu hiểu kỹ năng tốt đẹp của Ngài. Ngài chỉ tạm thời dùng những lời lẽ và định nghĩa đó để dẫn dắt tất cả chúng sinh. Trong khi mục đích thực sự của Ngài là bỏ qua chủ nghĩa tượng trưng và trực tiếp bước vào Hiện thực”. Nhưng mọi tri thức như nhau không bị hủy diệt. Ashvaghoṣa khẳng định chắc chắn là: “Nếu chúng ta bỏ qua sự giác ngộ hữu hạn, chúng ta không thể nắm bắt được sự giác ngộ thật sự”. Bản thân Lý trí được xem là tri thức. Cái Tuyệt đối tự nó thông qua Vô minh, được xem là thế giới đa dạng của hiện tượng. Như Ashvaghoṣa nhận định, mặt nước phẳng lặng của đại dương do gió mà nổi sóng, cũng như ý thức vì vô minh mà chỉ do trí tuệ hữu hạn. Như đất sét có thể tạo ra nhiều hình dạng đồ gốm khác nhau, tương tự một ý thức thể hiện nó thành vô số trí tuệ hữu hạn. Chân như tuyệt đối, nói cho cùng, vượt lên tất cả sự vật. Tuy nhiên, do bị vấy bẩn vì Vô

minh, nó tự thể hiện thành cái Chân như có điều kiện. Thế giới hiện tượng của chúng ta, chủ thể cũng như khách thể, là kết quả của trò đùa của cái Chân như có điều kiện này. Khi tri thức đích thực xuất hiện, chúng ta nhận ra rằng, chúng ta không còn là những sinh vật hữu hạn, mà là chính là Chân như Tuyệt đối (chân đế). Đây là sự tự tồn tại cái Hiện thực bất tử, bình an và hạnh phúc, đều phải được nhận thức rõ. Đức Phật, ánh dương của sự giác ngộ, xuất hiện trên cõi đời này để xua tan bóng đêm của Vô minh. Một vị Bồ Tát mặc dù hiểu rõ điều gì cần được nhận thức và dù Người không còn gì phải làm, nhưng theo gương Đức Phật, Người không ngần ngại trì hoãn đến Niết bàn để giải thoát cho những ai còn mê mải, vướng vào cạm bẫy của khổ.

Hầu như không có một học thuyết quan trọng nào thuộc phái Đại Thừa lại không mang dấu ấn của Ashvaghosa. Quan điểm cho rằng Hiện thực là Mơ hồ và ở đằng sau tất cả những phạm trù của trí tuệ, vì vậy, nó có thể gọi là không phải Shunya và cũng không Ashunya, hoặc không cả hai hoặc là cả hai đều, được Shūnyavāda phát triển, quan điểm cho rằng Hiện thực là Ý thức được phát triển do Vijnānavāda.

II. SHŪNYAVĀDA

Shūnyavāda là một trong những tông phái quan trọng nhất của Phật giáo. Nāgārjuna không được xem là người sáng lập ra nó, vì nó tồn tại trước ông trong Mahayana Sutra. Một số tư tưởng của nó còn xuất hiện trước cả Ashvaghosa và trong Ashvaghosa. Nāgārjuna chỉ là người đầu tiên dẫn giải Shūnyavāda một cách có hệ thống. Tuy nhiên, danh tiếng này thuộc về Nāgārjuna, vì ông đã thấu hiểu được những dòng tư tưởng này và kết hợp chúng trong một thể thống nhất. Sự vĩ đại của Nāgārjuna còn ở chỗ, ông phát triển những ý tưởng ít nhiều còn lan man này và hoàn thiện chúng theo cách phù hợp triệt để.

Những người theo phái Shūnyavāda tự gọi mình là những Madhyamikas, hay những môn đồ của Trung Đạo do Phật ngộ trong sự Giác Ngộ của Ngài. Con đường tránh được những sai lầm của tồn tại và không tồn tại; của khẳng định và phủ định; của thuyết vĩnh cửu và thuyết hư vô, đồng thời vượt lên trên cả hai. Điều trở trêu của số mệnh là những môn đồ của con đường ấy lại bị một số người chỉ trích là theo chủ nghĩa hư vô.

Đáng tiếc là từ “Shunya” bị hiểu nhầm một cách tai hại. Nghĩa đen của từ này là sự phủ định hay trống rỗng. Đây chính là nguyên nhân của sự hiểu lầm. Từ này được dùng do những người theo phái Trung quán của Đại Thừa, có nhiều ý nghĩa triết lý khác nhau. Bỏ qua ý nghĩa triết lý thực sự của từ “Shunya” và chỉ hiểu theo nghĩa đen của nó, nhiều nhà tư tưởng Đông và Tây cổ đại, trung đại và hiện đại mắc phải sai lầm ngớ ngẩn, khiến họ hiểu nhầm hoàn toàn Shūnyavāda, nên chỉ trích nó là chủ nghĩa hoài nghi vô vọng và là chủ nghĩa hư vô tự lên án. Shūnya, theo những tu sĩ phái Trung quán, chúng tôi xác nhận một cách rõ ràng, không có nghĩa là “hư không (không có gì)” hay một “chân không trống rỗng” hoặc một “vực thẳm”. Shūnya cần phải hiểu là không Mô tả được (avāchya hoặc anabhilāpya). Vì nó ở bên kia của bốn phạm trù trí tuệ (chatuskoti-vinirmukta). Nó là cái Hiện thực cuối cùng vượt lên trên tồn tại, không tồn tại, cả hai và không phải cả hai. Theo kinh nghiệm, nó là cái Tương đối (pratītya-samutpāda), là hiện tượng. Nó hoàn toàn có nghĩa là Hiện thực (tattva), được giải thoát từ cái đa nguyên. Thế giới này Bất khả diễn tả, vì nó không tồn tại và cũng không phải không tồn tại. Cái Tuyệt đối là bất khả diễn tả, vì nó tiên nghiệm và không có phạm trù trí tuệ nào có thể mô tả nó một cách thấu đáo. Mọi vật là Shūnya: bề ngoài là Svabhāva-shūnya hay không có hiện thực tối hậu và Hiện thực là Prapañcha-shūnya hay

không có đa nguyên. Như vậy, Shūnya được dùng theo nghĩa kép. Nó vừa là Tương đối vừa là Tuyệt đối. Nó vừa là Tương đối vừa là Hiện thực. Nó vừa là Luân hồi vừa là Niết bàn. Nó là hiện tượng, là phụ thuộc và có điều kiện, do đó, tương đối không thể gọi là hiện thực tối hậu, như tiền vay mượn không thể xem là tài sản thực. Tất cả về bên ngoài (dharma) là tương đối (pratītyasamut panna), không có nguồn gốc thực sự (paramārthato nutpanna). Vì vậy, không có hiện thực tối hậu (svadhāva-shūnya hoặc nissvabhāva hoặc anātman). Tuy nhiên, chúng không hoàn toàn không có thực. Chúng phải thuộc về Hiện thực. Nó là cái Thực tự xuất hiện. Và cái Thực này là cái Tuyệt đối, cái Tổng thể Hòa hợp Bất nhị, trong đó, tất cả tính đa nguyên được hòa lẫn (prapañchashūnya hoặc nisprapañcha hoặc advaya tattva). Do đó, Shūnya không có nghĩa là “trống rỗng”, nói cách khác nó có nghĩa là “không có”. Như vậy, về bề ngoài được xem là “thuộc hiện thực tối hậu”, hiện thực được xem là như “thuộc đa nguyên”. Rõ ràng là sai lầm khi dịch từ “Shunya” là “không có gì hay trống rỗng” và ngay cả khi dịch nó là “cái tương đối” như giáo sư Stcherbatsky. Vì đó chỉ là một khía cạnh của nó mà thôi.

Ashvaghosa cho rằng Tathatā không phải là Shunya và cũng không phải là Ashūnya hoặc không cả hai hoặc là cả hai. Bởi vì, nó vượt lên tất cả những phạm trù trí tuệ. “Tất cả mọi vật trong thế giới này, từ lúc khởi đầu không là chất, cũng không là tinh thần (cái tôi kinh nghiệm); không phải ý thức (vô thường và cá nhân), không phải là không hữu thể, hay không là hữu thể; chúng ở đằng sau tất cả, không giải thích được”. Nhưng điều này không có nghĩa là không có hiện thực, bởi vì cái Thực tự nó xuất hiện. “Bản chất thần thánh (thiêng liêng) của hiện thực tuyệt đối (viên thành thực tính) là không phải không thực”.

Những người theo quan niệm Shūnyavāda, dùng “tồn tại”, “có là”, “khẳng định”, hiện hữu” theo nghĩa tồn tại hoàn toàn hay hiện thực tối hậu. Nó nghĩa là thuyết vĩnh cửu. Những ai khẳng khẳng rằng, thế giới này tồn tại là mắc phải một sai lầm nghiêm trọng. Bởi vì, khi chúng ta rơi vào giấc ngủ sâu, chúng ta thấy rằng toàn bộ thế giới này với tất cả những hiện tượng muôn màu, muôn vẻ thực chất chỉ là tương đối, do đó, suy cho cùng nó là không thực. Những ai tán thành không tồn tại hay không hiện hữu, cũng mắc phải sai lầm nghiêm trọng, vì họ từ chối hiện thực muôn màu, muôn vẻ của thế giới. Những người theo quan niệm Shūnyavāda, chỉ trích họ là những người theo thuyết hư vô (nāstikas). Thuyết vĩnh cửu và thuyết hư vô đều sai lầm. Trí tuệ thực chất là lan man, phân tích và liên hệ tự nó dẫn đến mâu thuẫn. Tất cả những gì có thể nắm bắt được thực chất chỉ là tương đối. Nó đưa ra cho chúng ta bốn phạm trù – tồn tại, không tồn tại, cả hai và không phải cả hai – và tự nó liên quan đến 62 điều tương phản. Nó không thể cho chúng ta Hiện thực. Hiện thực vượt lên tất cả các phạm trù và dung hòa tất cả những sự tương phản của trí tuệ. Nó có thể nhận thức trực tiếp từ trải nghiệm tâm linh. Nó là cái Tuyệt đối bất nhị, mà trong đó tất cả những cái đa nguyên hòa lẫn. Chúng ta phải vươn cao khỏi tính hai mặt, chủ thể - khách thể của trí tuệ và tính đa nguyên của hiện tượng.

III. MAHĀYĀNA – SŪTRAS: PHÉP BIỆN CHỨNG CỦA GIÁO LÝ ĐẠI THỪA

Suddharma-pundarika-sutra cho rằng: Nếu không biết rằng, do ảnh hưởng của tri thức, tính Tương đối nắm vai trò thống trị. Nếu không biết rằng, tất cả sự vật hiện tượng là lệ thuộc. Nếu không biết rằng, “cái này tồn tại sinh ra cái kia” là quy luật kinh nghiệm, gọi là Duyên Khởi, con người sẽ như những người mù

bấm sinh tiếp tục quay theo vòng sinh tử, gọi là Samsāra. Ai biết tất cả những dharma kinh nghiệm là Shūnya hay không có hiện thực tự thân, biết được sự thông thái vô biên của Đức Phật. Ai biết tất cả sự vật trần tục giống như ảo giác và giấc mơ; không có bản chất như thân cây rỗng, chỉ là tiếng vọng của Hiện thực, rằng không có trói buộc, không có giải thoát; rằng tất cả các dharma đều hoàn toàn như nhau; rằng thực tế sự khác biệt không tồn tại, biết được chân lý và sẽ đạt đến niềm hạnh phúc bất diệt của Niết bàn.

Điều được lập đi lập lại trong tác phẩm *Astasāsharikaā prajñāpāramitā* rằng, không có khách thể nào của tư tưởng có thể chống lại sự xem xét kỹ lưỡng cuối cùng: rằng tất cả sự vật hiện tượng khi đem đối chiếu với thực tế đều tự nó mâu thuẫn hoặc là shūnya. Chỉ một điều rõ ràng, nó là một đối tượng của tri thức hữu hạn, chứng minh rằng nó chỉ là sự tồn tại tương đối có điều kiện. Ngũ uẩn là ảo giác. Không có “con người” nào là được giải thoát và cũng không có học thuyết nào giúp người ấy giải thoát; không có “con người” nào bị trói buộc và không có gì trói buộc anh ta. Bản chất vật thể của sự vật là ảo giác. Không vật thể nào có bản gốc của nó. Không có thành tố, không có con người, không có dharma. Mahāyāna là sự tự mâu thuẫn. Niết bàn chỉ là ảo giác. Ngay cả khi có cái gì đó lớn hơn Niết bàn, điều đó cũng chỉ là ảo giác. Bồ Tát chỉ là một giấc mơ. Ngay cả Phật cũng chỉ là một cái tên. Ngay cả Viên Tuệ cũng chỉ là tên gọi. Giấc mơ, tiếng vọng, quán tưởng, ý niệm, ảo giác, huyền bí, hư vô chỉ là những đối tượng của tri thức. Tác phẩm “*Shatasāhasrikā-prajñā-pāramitā*” cũng tuyên bố tất cả các dharma là hão huyền. Chúng không khởi nguồn, không tan rã, chúng không tăng cũng không giảm, không phải là khổ hay diệt khổ, chúng không phải là sự khẳng định hay phủ định, không là thường tồn hay vô

thường, không là Shūnya hay Ashūnya. Chúng chỉ là những danh sắc. Chúng là Māyā và Māyā được xem là một phạm trù mâu thuẫn không thể chống lại sự xem xét biện chứng. Cuối cùng, nó không tồn tại và cũng không phải không tồn tại. Tất cả những hiện tượng chỉ là tên gọi; chúng chỉ là quy ước, một cách dùng, một sự thỏa hiệp thực dụng. Lankāvatāra cũng chỉ trích chúng là một ảo giác, giấc mơ, ảo giác, sừng của thỏ, con của người đàn bà không sinh đẻ được, một thành phố ma thuật, mặt trăng kép, một ngọn tóc bay trong không khí mà người khiếm thị có thể trông thấy, một không gian trống rỗng, chỉ là một tiếng vọng, một sự quán tưởng, một bức tranh, một cơ chế theo kiểu con rối, có thể gọi nó là không tồn tại và không phải không tồn tại. Lalitavistara, Samādhirāja và Suvarṇaprabhāsa cũng có những nhận xét tương tự.

Lankāvatāra nói với chúng ta rằng, tri thức cho chúng ta sự phân biệt (vikalpa) và nhị nguyên luận (dvaita) nhưng không biết Hiện thực. Toàn bộ những hiện tượng thực tiễn trong thế giới phụ thuộc vào bốn phạm trù của trí tuệ. Vướng vào những phạm trù này, con người không cố gắng hiểu rõ Hiện thực bằng cái nhìn bí ẩn. Ý thức (jñāna) có hai mặt: mặt thứ nhất được gọi là trí năng (tarka) tiếp diễn với tính hai mặt chủ thể – khách thể; mặt thứ hai là trải nghiệm tâm linh cho phép chúng ta hiểu được Vô sắc và Bất nhị Tuyệt đối. Những người nào vướng vào những tấm lưới vô hình của tri thức còn tệ hơn những con chó và họ sẽ không bao giờ biết được cái Thực. Như con voi bị lún trong vũng bùn, những người này bị vướng vào ngôn ngữ, chữ nghĩa, lời nói và tên gọi. “Mọi vật đều có nguyên nhân” và “không vật nào có nguyên nhân”; “mọi vật là vĩnh cửu” và “mọi vật là vô thường”; “mọi vật là thống nhất” và “mọi vật là đa nguyên”, và “mọi vật là có thể diễn tả được” và “mọi vật là không thể diễn

giải được”; “linh hồn tồn tại” và “linh hồn không tồn tại”; “vật chất tồn tại” và “vật chất không tồn tại”; “thế giới khác tồn tại” và “thế giới khác không tồn tại”; “có giải thoát” và “không giải thoát”. Tất cả những điều này chỉ là triết lý thô tục và lỗ mãng. Trong triết lý thực sự chúng ta phải vượt lên những phạm trù hiểu biết.

Vì thế, rõ ràng là sự thay đổi từ Hinayana đến Mahayana là một cuộc cách mạng từ thuyết Đa nguyên (dharmavāda) đến thuyết Tuyệt đối luận (advayavāda), từ chủ nghĩa giáo điều (drstivāda) đến chủ nghĩa phê phán (shūnyavāda) từ tính đa tạp của những yếu tố vô thường (dharmavāda) đến tính đơn nhất thực chất là nền tảng của chúng (dharmatāvāda), từ tính phi thực của thực thể vĩnh cửu (pudgala-nairātmya) đến tính phi thực của mọi yếu tố (dharmanairātmya).

IV. SHŪNYAVĀDA: PHÉP BIỆN CHỨNG TIÊU CỰC CỦA PHÁI TÁNH KHÔNG

Trước những tác động mạnh mẽ của thuyết biện chứng tiêu cực của Nāgārjuna và Chandrakīrti, người diễn giải hệ thống triết học của ông là toàn bộ cấu trúc của các khách thể hiện tượng bị sụp đổ như một ngôi nhà bằng giấy hay một tòa lâu đài xây trên cát. Những khách thể bên ngoài và chủ thể cá nhân, vật chất, chuyển động, tính nhân quả, thời gian, không gian, “bản chất” sự vật, đặc tính, quan hệ, thuộc tính, hữu thể, linh hồn, Thượng đế, tôn giáo, luân lý, Tứ Diệu Đế, Niết bàn và Đức Phật tất cả đều là những tương quan ngôi vị hóa. Tuy nhiên, xét từ quan điểm kinh nghiệm tất cả những mối tương quan đó hoàn toàn có thực, mặc dù cuối cùng tất cả cũng hòa trong cốt lõi của cái Tuyệt đối.

Trong khổ thơ đầu ở tác phẩm *Madhyamika-Kārikā*, Sư Nāgārjuna đưa ra tám mệnh đề “không” rất nổi tiếng. Trong khổ

thơ tiếp theo Nāgārjuna đã ca tụng Đức Phật, vị Chân sư vĩ đại đã đạt được sự Giác ngộ hoàn hảo, là người đã giảng dạy Thập nhị nhân duyên. Nếu xét theo quan điểm tuyệt đối, thì đó là Niết bàn, nơi tất cả tính đa nguyên hòa quyện vào nhau. Theo quan điểm tuyệt đối, không có sự hủy diệt và cũng không có sự sinh ra, không có thuyết hư vô và cũng không có thuyết vĩnh cửu, không có đơn nhất và cũng không có đa nguyên, không có gì đến và cũng chẳng có gì đi.

Nāgārjuna mở đầu tác phẩm của mình bằng cách mạnh dạn công bố học thuyết Sinh khởi-không. Không bao giờ và bất cứ nơi nào sự vật có thể được sinh ra. Một sự vật có thể bắt nguồn không phải từ từ chính bản thân nó, cũng không phải từ cái không phải của nó hoặc cả hai hay không phải cả hai. Sự vật không thể tự phát sinh từ bản thân của nó. Nếu kết quả là hiện hữu sẵn trong nguyên nhân của nó, thì đó là một thực thể đang hiện hữu sẵn và không cần phải tạo ra nó nữa. Nếu kết quả không hiện hữu trong nguyên nhân của nó, thì không có cái gì tạo ra được kết quả, bởi vì chẳng có gì có thể tạo ra cái sừng cho con thỏ hay sinh con giúp cho người phụ nữ không có khả năng sinh đẻ. Khi sự vật không thể phát sinh từ chính nó, làm sao có thể sinh ra từ cái không phải của nó. Hơn nữa, khi nói đến sự vật có thể phát sinh từ ngay bản thân của nó và không phải bản thân nó đã thừa nhận ánh sáng và bóng tối có thể hiện hữu cùng nhau. Nhưng chắc chắn một điều rằng không có gì sinh ra ngẫu nhiên mà không có lý do. Chandrakriti cũng đưa ra lý lẽ tương tự.

Sau đó, Nāgārjuna kiểm tra bốn điều kiện (pratyaya) của phái Tiểu Thừa. Nguyên nhân (hetu) phát sinh là điều không thể vì nếu một nguyên nhân không có thực chất, nó cũng giống như sừng của con thỏ. Một nguyên nhân làm sao có bất cứ thực chất

nào lại khiến cho các kết quả đều có thể được tạo ra, khi nó không phải là một sự vật hiện hữu và cũng không phải là một sự vật không hiện hữu hoặc không phải là một sự vật có cả hai đặc tính trên. Trường hợp của khách thể (ālambana) cũng như vậy, nếu ban đầu một chủ thể được sinh ra độc lập với một khách thể, thì làm sao sau đó chủ thể lại phụ thuộc vào cái khách thể tương ứng của nó? Hơn nữa, khi các sự vật không hiện hữu, làm thế nào chúng có thể biến mất? Do đó không có sự hiện hữu trong khoảng khắc liền trước đó (samanantara). Nếu khoảng khắc liền trước đó biến mất, làm thế nào để nó là một nguyên nhân? Nếu hạt giống bị hư thì cái gì có thể gọi là nguyên nhân tạo ra mầm cây? Đồng thời, nếu sự vật là tương đối, thì chúng không thể có sự hiện hữu độc lập hay hiện thực sau cùng. Một sự vật mà không có thật thì không thể được sinh ra hay bị hủy diệt. Vì vậy, nhân tố quyết định hoặc công thức “cái này hiện hữu sinh ra cái kia” (asmin sati idam bhavati) trở nên vô nghĩa. Do đó, không có cái nào trong bốn điều kiện pratyayas không là đơn mà cũng không kết hợp, mà chúng ta có thể gọi là “kết quả”. Nếu kết quả không hiện hữu trong bốn điều kiện, thì làm thế nào nó có thể sinh ra từ chúng? Nếu kết quả hiện hữu sẵn trong nguyên nhân, thì sữa có thể gọi là phó mát và sợi chỉ cũng có thể gọi là quần áo; còn kết quả không có sẵn trong nguyên nhân, thì phó mát cũng có thể được tạo ra từ nước lã, áo quần cũng có thể được làm từ tranh hoặc sậy. Trong trường hợp trước, kết quả là một nhân tố đã hiện hữu sẵn và sự tái sinh của nó là điều vô nghĩa; trong trường hợp sau thì kết quả cũng giống như cái sừng con thỏ là điều không thể sinh ra. Như vậy, trong mọi trường hợp sự sinh ra là điều không thể, cả nguyên nhân và kết quả đều chỉ là tương đối. Vì vậy, thuyết nhân quả chỉ là vẻ bên ngoài, không phải là hiện thực.

Thứ nhất là không thể có chuyển động, vì chúng ta không thể đi trên con đường đã có người đi qua và cũng không thể đi trên con đường chưa có ai đi. Con đường chưa ai đi cũng chưa được đi qua, thì cũng không được đi qua. Thứ hai là Người chuyển động không đi chuyển; người không chuyển động, đương nhiên là đi chuyển. Thứ ba không phải là người chuyển động và cũng không phải là người không chuyển động nhưng lại đi chuyển? Do đó, chuyển động, người chuyển động và đích đến tất cả đều không có thực. Tương tự người nhìn, cái được nhìn và sự nhìn thấy cũng đều không có thực.

Ngũ uẩn cũng không có thực. Ví dụ, như vật chất (rūpa) không hiện hữu. Nếu vật chất hiện hữu thì không thể có nguyên nhân, vì nó là cái đã hiện hữu sẵn; nếu nó không hiện hữu thì cũng không thể có nguyên nhân, bởi vì nó chỉ là một phi thực thể như sừng thỏ. Như vậy, vật chất mà không có nguyên nhân là điều không thể có. Thế nên vật chất không có thực. Tương tự như cảm giác (vedanā), nhận thức (saṃjñā), sức mạnh (saṃskāra) và ngay cả ý thức cá nhân (vijñāna) tất cả đều không thực. Những yếu tố đất, nước, lửa, không khí và không gian cũng đều không có thực.

Chúng ta chỉ biết những thuộc tính hay đặc tính, chứ không thể biết thực thể hay sự vật. Không có thuộc tính chúng ta không thể biết thực thể và không có thực thể thì các thuộc tính không hiện hữu. Nhưng thuộc tính hiện hữu không ở trong vật chất và cũng không có ở bên ngoài nó. Vậy chúng hiện hữu ở đâu? Thực thể và thuộc tính đều không giống nhau và cũng không khác nhau. Do đó, cả hai chỉ là tương đối và không có thực. Hơn nữa, sự sinh ra, hiện hữu và hủy diệt, có thể khái quát như một thực thể hỗn hợp (saṃskṛta) không là đơn và cũng không kết hợp. Ở đây không có sự sinh ra, vì không cái gì có

thể hình thành. Nhưng không có gì sinh ra, thì làm sao lại có sự hiện hữu và hủy diệt? Chúng như là những ảo giác và giấc mơ, thành phố ma quái của Gandharvas. Khi chúng không có thực thì thực thể tổng hợp ấy cũng không có thực.

Cái tôi cá nhân cũng không có thực. Nó không đồng nhất và cũng không khác với ngũ uẩn. Giáo lý của Phật về Duyên khởi là Tương đối. Nó không phải thuyết vĩnh cửu hay thuyết hư vô. Vì vậy, kể cả những người không tán thành việc đồng nhất cái tôi cá nhân và ngũ uẩn và những người tán thành sự khác biệt đó đều không hiểu giáo lý thực sự của Đức Phật. Nếu Ngã cũng giống như ngũ uẩn thì nó cũng giống như chúng sẽ là đối tượng của sinh và tử; còn Ngã khác với ngũ uẩn, nó không thể được nhận thức. Khi cái "tôi" và cái "của tôi" ngừng hoạt động thì toàn bộ cấu trúc của vũ trụ, chủ thể cũng như khách thể đều sẽ sụp đổ. Các ngũ uẩn không còn hoạt động, vòng tuần hoàn sinh và tử cũng đứng yên.

Đức Phật cho rằng vũ trụ sẽ là vô thủy vô chung, nó là một quy tắc logic được mọi người chấp nhận. Sư Nāgārjuna cho rằng, nếu sự vật ban đầu và cuối cùng không hiện hữu, thì nó cũng không hiện hữu ở giữa chừng. Do đó, ban đầu, giữa chừng và cuối cùng sinh ra, hiện hữu và chết tất cả đều không có thực. Không chỉ vũ trụ là không có bắt đầu mà tất cả các đối tượng của trí năng cũng vậy, do đó cũng không có giữa chừng và cuối cùng.

Thay đổi cũng không thể xảy ra. Nếu cái bất biến không thể hiện hữu, vậy thì cái thay đổi sẽ là gì? Và nếu một sự vật bất di bất dịch, làm sao nó có thể thay đổi? Nếu cái Hiện thực không hiện hữu, thì cái xuất hiện là cái gì? Còn nếu nó là Hiện thực, thì làm sao có thể xuất hiện?.

Chủ thể, khách thể và mối quan hệ khách thể – chủ thể đều không có thực, dẫn đến hành động và kết quả của nó cũng

đều không có thực. Nếu hành động thực sự hiện hữu, thì nó bất diệt và không tác động. Như vậy tất cả thực tiễn hiện tượng sẽ sụp đổ. Khổ, hoạt động, thể xác, tác nhân và kết quả tất cả đều không có thực. Chúng như là một ảo giác, thành phố ma quái, giấc mơ và ảo tưởng. Thời gian cũng không có thực, bởi vì quá khứ, hiện tại và tương lai tất cả đều tương đối.

Ngay cả Đức Phật cũng chỉ là ảo giác. Ngài không đồng nhất và cũng không khác với các ngũ uẩn. Ngài chỉ là một vô ngã thật sự. Chúng ta không thể nói liệu Ngài có hiện hữu và không hiện hữu, hay vừa có hiện hữu và vừa không hiện hữu, hoặc vừa không hiện hữu vừa không phải là không hiện hữu, hoặc một trong hai trạng thái đó sau khi Ngài nhập Niết bàn và ngay cả thời gian Ngài sống. Ngài vượt lên tất cả những phạm trù của tư duy hữu hạn.

Trí năng làm nảy sinh mười bốn sự mâu thuẫn nổi tiếng mà Đức Phật đã trả lời bằng sự im lặng. Chúng ta không thể nhận định liệu thế giới là hữu hạn hoặc không hữu hạn hoặc cả hai hoặc không phải cả hai. Chúng ta cũng không thể nói liệu thế giới là vĩnh cửu hay không vĩnh cửu hoặc cả hai hay không phải cả hai. Chúng ta không thể nhận thức liệu Đấng Tathagata sau Niết bàn là hiện hữu hoặc không hiện hữu hoặc cả hai hoặc không phải cả hai. Chúng ta không thể biết vật chất và tâm thức có đồng nhất hay không đồng nhất. Những sự mâu thuẫn này như Nāgārjuna nhận xét là không thể giải quyết bằng trí tuệ thông thường được. Tất cả chúng là tương đối và do đó chỉ là những hiện tượng.

Tứ Diệu Đế cũng không có thực. Không có khổ và cũng không có nguồn căn của nó, không có sự chấm dứt khổ và cũng không có con đường tiến tới sự giải thoát. Tam Bảo cũng không có thực; đồng thời cũng không có Đức Phật, Pháp và Tăng.

Niết bàn tự bản thân nó là một ảo giác. Trói buộc và giải thoát chỉ là tương đối, do đó đều không có thực. Không có sức mạnh nào hay cái tôi nào có thể bị ràng buộc hay được giải thoát. Không có cái ngũ uẩn hay không phải là ngũ uẩn có thể ràng buộc hay được giải thoát. Không có cái bị ràng buộc hay không ràng buộc hay cả hai hoặc không phải cả hai, bị ràng buộc hay được giải thoát. Người nào suy nghĩ: “Vượt lên ngũ uẩn, tôi sẽ đạt đến sự giải thoát” là vẫn còn vướng vào nanh vuốt của ngũ uẩn. Không có sự trói buộc, vì vậy không có sự giải thoát. Cả hai đều tương đối, do đó không có thực. Khi vòng luân hồi không bị xóa bỏ và Niết bàn không ai có thể đạt đến, vậy tại sao chúng ta lại tưởng tượng đến sự luân hồi và Niết bàn?

Vả lại, Niết bàn không thể hiện hữu, vì như vậy sẽ giống với sự vật hiện hữu khác, nó cũng sẽ chịu sinh và tử. Như vậy nó cũng có một nguyên nhân và dựa trên ngũ uẩn như tất cả Pháp hữu vi khác. Niết bàn cũng không thể là không hiện hữu, vì như thế nó sẽ không còn là tự tại nữa, do cái không hiện hữu đều phải phụ thuộc vào cái hiện hữu. Niết bàn không thể vừa hiện hữu và vừa không hiện hữu, bởi khái niệm này tự mâu thuẫn và ngớ ngẩn. Hiện hữu và không hiện hữu hoàn toàn đối nghịch nhau như ánh sáng và bóng tối. Làm thế nào chúng có thể hiện hữu đồng thời tại cùng một chỗ? Vả lại, Niết bàn không thể vừa không hiện hữu vừa không phải không hiện hữu, vì khi đó nó sẽ chẳng bao giờ được nhận thức. Do đó, nếu Niết bàn không hiện hữu và cũng không phải không hiện hữu hay cả hai hoặc không phải cả hai, nó chỉ là một biểu hiện và không phải là hiện thực.

Aryadeva, Chandrakīrti và Shāntideva chỉ trích tất cả khách thể trần tục, cho nó chỉ là những ảo giác và cái bề ngoài. Tuy

nhiên, những lý giải của họ tương tự như của Nāgārjuna, do đó không cần phải lập lại.

V. MAHĀYĀNA – SŪTRAS: PHÉP BIỆN CHỨNG CỦA GIÁO LÝ ĐẠI THỪA

Nhà triết học theo trường phái Shūnyavāda, không phải là người theo chủ nghĩa hoài nghi một cách triệt để cũng không phải là người theo chủ nghĩa hư vô hời hợt là người mà nghi ngờ và phủ nhận sự hiện hữu của mọi sự vật, vì lợi ích của bản thân hay người thích hưởng thụ bằng cách hét lên rằng ông ta không hiện hữu. Mục đích nghiên cứu của ông ta chỉ đơn giản nhằm đưa ra kết luận là tất cả các khách thể khi được xem xét từ hiện thực cuối cùng, sẽ nhận ra sự tự mâu thuẫn và tương đối, vì thế chỉ là những biểu hiện. Sự thật là do ông ta mãi mê chỉ trích toàn bộ hiện tượng như ảo tưởng, giấc mơ, ảo giác, hoa bầu trời, con của người đàn bà không có khả năng sinh đẻ và ma thuật... Điều này khiến ông ta đi đến kết luận, chúng chỉ là một điều gì đó hoàn toàn không có thực. Nhưng đây không phải là đối tượng thật sự của ông ta. Ông ta mãi mê trong những miêu tả đơn giản chỉ nhằm nhấn mạnh tính phi thực tối hậu của tất cả các hiện tượng. Ông ta luôn khẳng định rằng ông ta không phải là những người hư vô theo thuyết tán thành sự phủ định tuyệt đối, mà ngược lại ông ta bảo vệ cho hiện thực kinh nghiệm của tất cả các hiện tượng. Ông ta nhận thức rằng phủ định tuyệt đối là không thể vì nó hàm ý của sự khẳng định. Ông ta chỉ phủ nhận những hiện thực tốt cùng của cả hai cái khẳng định và phủ định. Ông ta chỉ trích trí năng theo quan điểm tốt cùng, vì ông ta nhận biết rằng uy tín của nó là điều không thể nghi ngờ trong thế giới kinh nghiệm. Ông ta muốn chúng ta vượt lên trên những phạm trù và mâu thuẫn của trí năng để nắm bắt hiện thực. Ông ta khẳng định rằng chính bản thân cái thực sẽ thể hiện. Ông ta luôn bảo vệ quan điểm cho rằng hiện thực là cái tự

tại, có mặt ở khắp nơi thông qua những biểu hiện của nó và còn vượt lên tất cả biểu hiện; hiện thực là cái tuyệt đối bất nhị, cái hạnh phúc nằm ngoài trí năng nơi tất cả tính đa nguyên hòa vào nhau. Đây là khía cạnh mang tính xây dựng của phép biện chứng trong Shūnyavāda mà chúng tôi đề nghị xem xét dưới đây. Ở đây trí năng được chuyển thành Kinh nghiệm Thuần túy.

Saddharma-pundarīka bảo chúng ta rằng, khi nào chúng ta còn vướng vào những phạm trù trí năng thì chúng ta như những người mù bẩm sinh, suốt đời trong bóng tối. Khi chúng ta đạt đến cái giới hạn nơi có những suy nghĩ hữu hạn, đã bộc lộ những điểm yếu của nó và khi đạt đến những điểm hướng tới hiện thực, sự mù lòa của chúng ta được chữa trị nhưng tầm nhìn của chúng ta vẫn bị che khuất; chỉ khi nào chúng ta nắm bắt được Trí tuệ thuần khiết của Phật thì mới có được tầm nhìn đích thực. Đây là cái Hiện thực và cũng là cái thanh tịnh, cái sâu lắng và cái Trí thức thuần khiết của Phật. Nó vượt lên trí năng thông thường và được giác ngộ trực tiếp thông qua Trí thức thuần khiết. Nó là điều Tuyệt Vời Nhất và sự Giác Ngộ tối cao, nhờ đó mà chúng ta với Đức Phật đã trở thành một.

Có sáu Ba la mật (pāramitās) trong đó, cái cuối cùng và cái cao nhất là cái Hoàn Hảo tối cao hay Trí thức hoàn hảo (prajna-paramita – Bát Nhã ba la mật). Astasāhasrikā Prajñā-pāramitā đã mô tả nó trong sáng như bầu trời, hoàn toàn không vướng bận gì tới đa nguyên, bỏ xa cái tư duy hữu hạn, không thể miêu tả được, Mẹ Thần thánh, hòa cùng với Đức Phật như ánh trăng và mặt trăng. Đây là nỗi kinh sợ của kẻ ngu muội, nhưng là sự trù mến đối với những người thông thái, Dấu ấn của Luật lệ, Ánh sáng của sự Hiện hữu, Tiếng kèn trumpet của Tôn giáo, sự Sáng suốt của Học thuyết, Thể xác của niềm Hạnh phúc Tột độ là Con đường duy nhất dẫn đến sự Giải thoát. Đó chính là bản thân

hiện thực, nó Không thể diễn đạt và Không thể tư duy theo cách cho rằng trí năng không thể mô tả một cách đúng mực. Ở đây tất cả các yêu cầu của trí năng đều thỏa mãn và những mâu thuẫn cũng được hóa giải. Nó tinh tế hơn cái tinh tế và thâm thúy hơn cái thâm thúy. Tất cả những đam mê và ngờ vực đều được giải quyết. Hai quan điểm được đề cập ở đây là kinh nghiệm và tuyệt đối. Cái trước liên quan đến những phạm trù của trí năng (koti), danh sắc (nāma-rūpa), sự lệ thuộc (nimitta), tương đối (vikalpa hoặc sanga), sự thỏa hiệp (nāma-mātra), hiện tượng hay biểu hiện bên ngoài (vyavahāra hoặc samvrti). Cái sau vượt lên cái trước và liên quan đến Tri thức hoàn hảo (prajñā-parāmitā) tức là Bất nhị (advaya), Độc lập (anamitta), Thực tế (sāra) và Tuyệt đối (paramārtha). Cuối cùng chính cái Thực cũng sẽ xuất hiện, ngay lập tức nó trở thành nội tại và siêu nghiệm. Chân như của tất cả pháp cũng là chân như của Hiện thực. Hiện tượng là bản chất và bản chất cũng là hiện tượng. Các biểu hiện bên ngoài chính là Hiện thực. Các biểu hiện bên ngoài dựa trên cái Thực, Brahman vượt lên tính nhị nguyên của tính tương đối và tính tuyệt đối. Chúng không phải là hai cái thực được dựng lên để mâu thuẫn lẫn nhau, không đối lập và cũng không tạo nên tính nhị nguyên. Chỉ dựa trên quan điểm tuyệt đối chúng ta mới có thể nhận ra bản chất thực sự của thế giới. Tuy nhiên chúng ta không nên chỉ trích hoàn toàn cái hiện tượng; trí năng không cần phải tự hủy diệt, vì chính từ hiện tượng mà chúng ta có thể đi đến cái bản chất, cũng từ cái thấp hơn mà chúng ta có thể vươn đến cái cao hơn. Xem xét từ quan điểm thực nghiệm thì Đức Phật, Bồ Tát, Tôn giáo, Đạo đức, Học thuyết, Chân lý, Niết bàn và hơn thế tất cả các pháp đều hiện hữu. Chúng ta sẽ vươn đến cái Tuyệt đối không phải bằng cách phủ nhận cái tương đối, mà bằng cách vượt lên nó nhờ vào bản thân. Nếu một con tàu bị đắm ngoài biển, người nào bám vào một chiếc ca-nô, hay khúc

gỗ hoặc ngay cả với một thi thể cũng có thể vào được bờ; còn những người khác chắc chắn là bị chết đuối. Tương tự như vậy, những người nào trông cậy vào sự giúp đỡ của một Học thuyết Đích thực, vào Niềm tin Lý trí, sáu Ba la mật sẽ đạt đến cái Tuyệt đối, an toàn, bất tử và hạnh phúc tốt cùng của cõi Niết bàn mặc dù cuối cùng chúng chỉ là những hiện tượng. Nhưng những ai phủ nhận hiện tượng chắc chắn sẽ bị chìm đắm trong nó. Giống như người đàn ông già quá yếu, để có thể đứng một mình, ông phải nhờ bạn bè đưa đến nơi dự định đến, tương tự chúng ta không thể nhận thức chân lý nếu chỉ nhờ vào trí thức, chỉ có thể nhờ vào sự giúp đỡ của những người bạn tốt của chúng ta, sáu Ba la mật. Chúng ta không thể lấy nước bằng cái bình đất chưa nung, nếu cứ làm như vậy thì sẽ làm hư cả cái bình và nước cũng không thể dùng được. Cái bình sẽ trở thành một mớ bùn nhão nhẹt và nước cũng trở nên đục ngầu. Để lấy được nước sạch trong chúng ta phải dùng bình đã được nung kỹ. Để vượt lên hiện tượng chúng ta phải cần sự giúp đỡ của trí năng am hiểu hoàn toàn về hiện tượng. Những ai phủ nhận điều này thì tự mình sẽ bị hủy hoại và hủy hoại những người khác.

Tri thức Thuần khiết trường phái triết học Lankāvatāra cũng tuyên bố Hiện thực là Kinh nghiệm Tâm linh nằm bên kia những phạm trù trí năng, bên kia sự phán đoán (vikalpa), thuyết nhị nguyên (dvaita) và có thể nhận thức trực tiếp bằng Tri thức Thuần khiết của Đức Phật. Đức Phật đạt tới sự Giác ngộ là nhờ vượt lên tính nhị nguyên của trí năng, bằng việc nhận thức tính không thực cuối cùng của tất cả khách thể (dharma-nairātmya) và của những chủ thể kinh nghiệm (pudgala-nairātmya), loại bỏ tấm màn che của khổ (kleśhāvaraṇa) và của vô minh dưới dạng những đối tượng đã che lấp cái Thực (jñeyāvaraṇa). Hiện thực là sự Yên lặng. Từ cái đêm Đức Phật ngộ đạo cho đến đêm Ngài nhập

Niết bàn, Ngài đã không phát biểu một lời nào. Giáo lý của Đức Phật thực sự vượt lên ngôn ngữ thông thường. Lời Người dạy chỉ là những từ bập bẹ đơn thuần, vì Hiện thực vượt xa ngôn ngữ và trí năng. Đức Phật là vượt xa tính đa nguyên. Và cái vượt xa tính đa nguyên là Hiện thực, vì nó vượt xa trí năng. Ta cần dùng ngón tay để chỉ lên mặt trăng, nhưng không nên hiểu nhầm bản thân ngón tay là mặt trăng. Tương tự cái Tuyệt đối được thuyết giáo thông qua hiện tượng, nhưng hiện tượng không nên hiểu nhầm là cái Tuyệt đối. Cuối cùng ngay cả khi sự khác biệt này cũng đã vượt qua. Các biểu hiện bên ngoài đều là Hiện thực. Giống như Luân hồi và Niết bàn, mọi vật đều bất nhị. Hiện thực chỉ có thể được thể hiện dưới dạng các hiện tượng. Phái Tánh không không phải là chủ nghĩa hư vô. Đúng vậy, Astasahasrika có dạy rằng, ngay cả Phật, Người đạt đến sự Giác ngộ Hoàn toàn đã hoan hỷ thốt lên rằng: Trong hàng ngàn hàng vạn niên kỷ nhiều như cát của Sông Hằng đã có “Sự vật hiện hữu” thì chắc chắn không thể có cái mà, đã và đang hay sẽ bắt đầu cũng không thể có cái mà, đã và đang hoặc sẽ chấm dứt. Nhưng điều này không nên hiểu theo nghĩa phủ định hoàn toàn, nó chỉ có nghĩa như Lankāvatāra nhận xét: Tất cả các sự vật không có nguồn cội và cũng không thể miêu tả được, bởi vì chúng không thể được mô tả như cái hiện hữu hay cái phi hiện hữu hoặc vừa hiện hữu và không hiện hữu. Chúng chỉ là tương đối, do đó cuối cùng chúng đều không có thực. Vì vậy vô ngã không chỉ là cái phủ định, xét từ quan điểm thực nghiệm, sự tiếp nhận cái quan niệm về sự Hiện hữu hay Khẳng định. Dù quan niệm này vĩ đại như là núi Sumeru, cũng sẽ tốt hơn nhiều so với việc phải hiểu cái vô ngã như là “cái hư không”. Người nào duy trì trong cái cách tự mâu thuẫn sự tồn tại của “cái hư không” là một người theo chủ nghĩa hư vô tự chỉ trích. Trong bảy cái không, sự phủ định đơn thuần là tệ hại nhất (sarva-

jaghanyā). Cái tốt nhất là Paramārthāryajñānamahā-Shūnyatā là bản thân cái Tuyệt đối có thể được nhận thức bằng Kinh nghiệm Thuần túy, mà theo sau tri thức là tất cả các sự vật về cơ bản không thể diễn tả được (satvadharmānirabhilāpya-shūnyatā). Samādhirāja Sūtra dạy rằng: cái hiện hữu và phi hiện hữu, cái thuần khiết và không thuần khiết... là tiếng kêu của trí tuệ. “Trung Đạo” giúp- ta tránh được sai lầm của cả hai thái cực này, nhanh chóng đưa ta vượt qua được các quan điểm cực đoan và cả cái lung chừng.

Con đường thực tiễn nhờ đó mà trí năng có thể chuyển thành Kinh nghiệm Tâm linh, được thể hiện bằng bốn giai đoạn Thiền định (dhyāna), ba Samādhi, và mười bước Bồ tát hạnh địa. Thiền định là giai đoạn đầu tiên làm việc của trí năng (savitarka, savichāra) và khoái lạc (prīti, sukha). Trong giai đoạn thứ hai, trí năng nhường chỗ dần cho nhãn kiến (avitarka, avichāra) và khoái lạc trở thành hạnh phúc cao hơn (samādhijapṛīti-sukha-samprasāda). Trong giai đoạn thứ ba, trí năng ngừng lại (avichārā) và khoái lạc chấm dứt (nisprīti), lúc này chỉ còn niềm hạnh phúc cao hơn (sukhavihāra). Giai đoạn thứ tư, trí năng và kinh nghiệm hòa thành một; đau đớn và khoái lạc đã bị vượt qua (aduḥkhāsukha), lúc này con người đạt đến một thứ hạnh phúc vô song (vihāra). Trong bước Tập trung tư tưởng thứ nhất (shūnyatā-samādhi), chúng ta biết rằng hiện tượng không liên quan gì đến hiện thực tốt cùng (svabhāva-shūnya) và hiện thực cũng không vướng bận gì đến đa nguyên (prapañcha-shūnya). Trong bước thứ hai (ānimitta-samādhi) chúng ta biết được nguồn căn thực của tất cả sự vật và chúng ta biết rằng bản thân của hiện thực, thể hiện trong thế giới đa nguyên thông qua Vô minh. Bước thứ ba (apranihita-samādhi) chúng ta nắm bắt trực tiếp Hiện thực, lúc này nó đã vượt lên những phạm trù của trí năng. Trong Chặng đường thứ

nhất (pramuditā) một Bồ Tát, nhận thức được tính bất khả của trí năng và bắt đầu tìm hiểu tri thức thật với một niềm sung sướng lớn. Trong chạng thứ hai (vimalā), Ngài đạt được mười chánh nghiệp. Trong chạng thứ ba (prābhākārī) Ngài hiểu được tính nhị nguyên của chủ thể - khách thể và những phạm trù trí năng đều là không có thực. Trong chạng thứ tư (archismatī) tất cả hoài nghi và yêu cầu của trí năng được giải quyết. Trong chạng thứ năm (sudurjayā) Ngài hiểu được những quan điểm kinh nghiệm và tuyệt đối. Trong chạng thứ sáu (abhimukhī), cái tôi đã được chinh phục và nghiệp căn được hiểu một cách thông suốt. Trong chạng thứ bảy (dūrangamā), cái không với hai khía cạnh của nó hoàn toàn được nhận thức. Trong chạng thứ tám (achalā), tính nhị nguyên tuyệt đối của những biểu hiện bên ngoài và Hiện thực được hiểu rõ. Trong chạng thứ chín (sādhumatī), đạt đến mối quan hệ bất biến với Hiện thực. Trong chạng thứ mười (dharma-meghā), Ngài với cái Thực, cái Tuyệt đối đã hòa làm một và như là người thừa hưởng, Ngài được tôn là “Tri thức thuần khiết”. Sau đó Ngài trì hoãn nhập Niết bàn để giải phóng cho chúng sanh. Ngài mang khổ của chúng sanh trên con tàu lớn của Học thuyết về Chân lý, từ biển sóng dữ dội của vòng tuần hoàn sinh và tử đến bờ bến vĩnh hằng, hạnh phúc của Niết bàn. Ngài tưới một dòng nước mát trong lành của tri thức lên chúng sanh đang bị thiêu cháy bởi các khổ. Ngài thổi lên tiếng Kèn của Quy luật Chân lý và đánh dấu sự thành công của Học thuyết về Chân lý. Ngài đốt lên Ngọn đuốc của Chân lý Thiêng liêng, tưới những dòng Nước mát của Tôn giáo. Nếu ai không hiểu được chân lý, đó là lỗi của người đó, không phải lỗi của người thầy, giống như bệnh nhân không uống thuốc là lỗi của người bệnh chứ không phải lỗi của thầy thuốc hay của thuốc.

VI. SHŪNYAVĀDA: PHÉP BIỆN CHỨNG CỦA PHÁI TÁNH KHÔNG

Sư Nāgārjuna định nghĩa: Hiện thực là cái chỉ có thể nhận thức trực tiếp, cái thanh tịnh và Hạnh phúc Vô biên, nơi có tất cả những cái đa nguyên hòa vào nhau, các yêu cầu của trí năng được thỏa mãn, là cái Tuyệt đối Bất Nhị. Phật pháp phụ thuộc vào hai khía cạnh của Chân lý - kinh nghiệm và cái Tuyệt đối. Cái đầu là Samvrti hoặc Vyavahāra, cái thứ hai là Paramārtha. Những ai không biết hai quan điểm này không thể hiểu được giáo lý của Đức Phật. Samvrti là một loại vỏ bọc, che dấu chân lý thực. Nó là hiện thực khả thi, cái không thể thay thế tạm thời với thực tế, một sự thỏa hiệp cần thiết. Cuối cùng nó hoàn toàn không phải là chân lý. Tuy nhiên điều này chỉ có thể nhận thức theo quan điểm tuyệt đối. Mặc dù sự khác biệt này là bên trong và do tự bản thân tư duy có giới hạn, do đó, nó phải vượt qua được. Trí năng phải chuyển thành kinh nghiệm Tâm linh, nhưng sự khác biệt này hoàn toàn có giá trị trong lĩnh vực hiện tượng. Cái kinh nghiệm không thể bị chỉ trích vì logic của nó, như một người đang mơ không thể phê phán giấc mơ của mình. Sự phủ định thuần túy là điều không thể, cần phải giả định trước sự khẳng định. Ngay cả ảo giác, ảo tưởng, giấc mơ và sự phản hồi cũng đều hiện hữu. Cái biểu hiện bên ngoài không thể bị phủ nhận hoàn toàn, bởi vì chỉ đi từ cái thấp hơn thì ta mới có thể đi đến cái cao hơn.

Sư Nāgārjuna giải thích ý nghĩa của Shūnyatā (Pháp Không). Nó thể hiện ở hai mặt; trong lĩnh vực hiện tượng nó có tên là Svabhā-shūnyatā hay Nisvā bhāvatā, nghĩa là những biểu hiện bên ngoài không vướng bận vào hiện thực tốt cùng. Nó là Pratītya-samutpāda hay cái Tương đối, có nghĩa là tất cả những gì mà trí năng có thể nắm bắt được nhất thiết phải tương đối. Nó là Madhyama-mārga hay Trung Đạo giữa xác định và phủ định -

một Con Đường vượt lên cả xác định và phủ định. Bánh xe Nhân quả gồm 12 khâu, Bánh xe Nhân quả bắt đầu với Vô minh và kết thúc bằng Suy tàn và Chết chóc, rồi tiếp tục quay tròn đến khi nào nguồn căn của nó, Vô minh bị tiêu diệt. Điều này chỉ có thể bị tiêu diệt chỉ riêng bằng Tri thức. Tri thức này là tri thức của hiện thực. Vì vậy Shūnyatā, nếu xét theo mặt thứ hai của nó là bản thân của Hiện thực nơi mà tất cả các đa nguyên đều hợp nhất, tất cả phạm trù của trí năng thăng hoa. Nói một cách tổng quát thì hiện thực không phải là Shunya và cũng không phải là Ashunya, cũng không phải vừa Shunya và vừa Ashunya, hoặc cũng không phải cả hai. Nó được gọi là Shūnya chỉ từ quan điểm kinh nghiệm. Trong lĩnh vực hiện tượng, cái Tương đối chiếm vị trí cao nhất. Cái gì không phải là tương đối thì với trí năng như là không có gì cả. Tuy nhiên, điều đó không có nghĩa là chúng ta nên xem bản thân cái Tương đối như sự thật chân lý cuối cùng. Điều này có nghĩa là từ chối vượt lên trên hiện tượng. Cái tương đối bản thân nó là tương đối và phụ thuộc. Nó bị phụ thuộc vào cái Tuyệt đối, vì không có tuyệt đối nó sẽ không còn ý nghĩa. Các nhà Phật học thuyết giảng quan niệm Shūnyatā, nhằm cho phép chúng ta vượt lên tất cả những vướng bận của các phạm trù trí năng. Những ai hiểu quan niệm Shūnyatā theo ý nghĩa phạm trù trí năng, theo ý nghĩa khẳng định hay phủ định hoặc cả hai hay không phải cả hai là những người không thể cải thiện, vô vọng và tất yếu bị diệt vong. Đạo sĩ Chandrakīrti có trích dẫn một đoạn trong Kinh Ratnakūṭa-Sūtra để chứng minh điều này. Ví dụ: thầy thuốc kê đơn cho bệnh nhân bị táo bón một liều thuốc xổ cực mạnh. Sau khi tống tất cả những chất dơ bẩn ra khỏi bao tử của bệnh nhân, bản thân thuốc xổ cũng sẽ thoát ra ngoài. Nếu loại thuốc xổ cực mạnh đó bản thân nó không thoát ra ngoài mà ở lại trong bao tử, này Kashyapa còn nghĩ rằng bệnh nhân đó có lành bệnh không?

Quan niệm Shūnyatā, nếu hiểu sai ý nghĩa của bất cứ phạm trù trí năng nào đó, chắc chắn nó sẽ rung lên một hồi chuông báo tử về mặt triết học cho người hiểu lầm nó. Giống như con rắn độc, nếu ta bắt không cẩn thận thì nó sẽ cắn và giết chết ta bằng nọc độc của nó, cũng giống như tri thức sai lầm có thể dẫn đến sự tàn phá và thậm chí hủy diệt người sử dụng nó. Hãy biết rằng Shūnyatā không thể hiểu một cách đơn giản và không dễ nắm bắt. Đức Phật sau khi đắc đạo đã giữ im lặng và không còn thuyết giảng. Tuy nhiên, nếu hiểu đúng thì bản thân Shūnyatā chính là Niết bàn.

Sư Nāgārjuna dạy rằng: Con người do không hiểu hết ý nghĩa của Shūnyatā, thường buộc tội những người theo tư tưởng phái Tánh không là những người theo chủ nghĩa hư vô. Bởi vì những người đó hiểu Shūnyatā theo nghĩa hoàn toàn phủ định, nên họ đã vội vàng tuyên bố rằng chúng ta (những người theo tư tưởng phái Tánh không) đã phủ định tất cả mọi hiện tượng và hoàn toàn phủ nhận Tứ Diệu Đế, Sự Trói buộc của nghiệp căn và sự Giải Thoát khỏi vòng luân hồi, Đẳng cấp, Tôn giáo và ngay cả Phật, chúng ta sẽ không có chỗ cho sự thỏa hiệp thực tiễn một cách hợp lý. Chúng ta trả lời: Thậm chí những người này không hiểu một chút gì về ý nghĩa của Shūnyatā và tầm quan trọng của nó. Do hiểu sai Shūnyatā theo nghĩa đơn thuần là phủ định, họ đã phê phán nó một cách sai lầm và gán cho chúng ta những khiếm khuyết không thuộc về học thuyết này. Shūnyatā là sự phủ định tất cả nhưng quan điểm và bản thân nó không phải là một quan điểm. Nó là sự nhận thức bằng tư duy, ở mức độ cao hơn của ý thức biện chứng, bản chất của mâu thuẫn tương đối và sự bất lực trong việc khám phá cái Thực, nỗ lực vượt lên và hòa vào trong sự cảm nhận của tâm linh.

Nếu tất cả mọi sự vật là Ashūnya thì nó phải hiện hữu độc lập và hoàn toàn có thực. Như thế sẽ không có nghiệp căn, do đó không có sự sinh ra và cũng không có hủy diệt, không có trói buộc và cũng không có giải thoát, không có những chân lý cao thượng, không có giáo đoàn (Tăng già), không có tôn giáo và cũng không có Phật. Mọi sự vật vốn là thực sẽ vĩnh cửu và bất động. Như vậy, sẽ không có sự thay đổi, không chuyển động và không có thế giới. Những ai bảo vệ cái hiện thực hoàn toàn của các khách thể trần tục, sẽ xóa đi sự khác biệt giữa cái tương đối và cái tuyệt đối, kết quả là họ sẽ mất luôn cái hiện tượng. Họ phủ nhận Duyên Khởi bằng cách phủ nhận cái Tương đối; phủ định tất cả hiện tượng và các thực tiễn trần tục. Ngược lại, nếu mọi sự là Shūnya theo nghĩa phủ định hoàn toàn, thì thế giới này không biết nên gọi bằng gì thậm chí là một biểu hiện bên ngoài. Cũng giống như sừng của con thỏ là điều không thể hiện hữu. Phủ định hoàn toàn là điều không thể làm được, bởi vì về mặt logic cần phải giả định trước sự khẳng định. Hơn nữa, nếu mọi sự vật là Shūnya theo nghĩa tương đối, thì sẽ không có sự sinh ra và hủy diệt, không có trói buộc và không có giải thoát. Quan điểm này cũng phiến diện, bởi vì bản thân cái Tương đối là Tương đối, nó phụ thuộc vào cái Tuyệt đối. Nếu không có cái Tuyệt đối thì nó sẽ trở nên vô nghĩa.

Chúng ta giống như những môn đồ của phái Shūnyavāda, hiểu Shūnyatā theo nghĩa hai mặt của nó. Chúng ta biết rằng hiện tượng nhất thiết phải tương đối và cuối cùng không có thực; đồng thời, chúng ta cũng biết rằng Hiện thực là cái Tuyệt đối Bất Nhị nơi cái đa nguyên được hòa trộn. Do đó, chỉ có chúng ta và không phải là đối thủ của chúng ta thì mới có thể hiểu một cách đúng đắn, giải thích hiện thực và giá trị của tất cả những biểu hiện bên ngoài, cùng với những hàm ý mang tính trí

tuệ luân lý và tôn giáo của chúng. Chính chúng ta là người đã biết rằng cái Tương đối ngự trị tối cao trong thế giới hiện tượng, là người có thể nhận thức tầm quan trọng thực sự của Duyên Khởi và Tứ Diệu Đế.

Trong tác phẩm *Vigraha-Vyāvartanī*, Nāgārjuna đã đưa ra những phản đối mà theo ông những đối thủ chống lại Shūnyatā có thể nghĩ đến, sau đó ông phản bác lại tất cả các quan điểm phản đối đó. Những lý lẽ của một số người phản đối tư tưởng phái Tánh không là:

(I) Shūnyatā phủ nhận sự hiện hữu của tất cả pháp là không đúng:

(a) Bởi vì những lý lẽ biện minh cho sự hiện hữu của Shūnyatā cũng không có thực.

(b) Nếu chúng không phải là không có thực thì các lý lẽ biện minh đó đã phá vỡ các tiền đề của những người theo tư tưởng Shūnyavāda, bởi vì ít nhất họ cũng phải bảo vệ cái hiện thực của các lý lẽ của mình.

(c) Triết học của Shūnyatā, không có sự nhận thức để nó tự hình thành.

Sư Nāgārjuna đáp:

(II) Shūnyatā phủ định hiện thực cuối cùng của tất cả dharma là đúng:

(a) Bởi vì cái phi hiện thực cơ bản của lời nói và lý lẽ không chứng tỏ được Shūnyatā là không thực. Chúng ta không đề cập tới sự phủ định đơn thuần bằng quan niệm Shūnyatā; mà bằng Shūnyatā chúng ta muốn nói về Duyên Khởi hoặc cái Tương đối.

(b) Những lý lẽ của chúng ta không phá vỡ những tiền đề. Chúng ta không nói: Chỉ riêng lý lẽ này của chúng ta là đúng,

còn những lý lẽ khác là sai. Mà chúng ta nói: Tất cả lý lẽ cuối cùng là không có thực. Nói một cách chính xác, chúng ta không đưa ra chính đề để chứng minh, vì vậy không có lời lẽ và lý lẽ nào. Làm thế nào chúng ta có thể chịu trách nhiệm về những khuyết điểm lúc ấy? Tuy nhiên từ quan điểm kinh nghiệm chúng ta thừa nhận tính hiện thực của những lý lẽ, vì hiện tượng không thể bị chỉ trích bởi logic của chính nó.

(c) Tính hiệu lực của bản thân những *pramāṇa* không thể được tạo ra. *Pramāṇa* như ngọn lửa, không thể tự nó chứng minh. Nếu ngọn lửa có thể tự nhóm lên thì tự nó cũng sẽ cháy. Nếu ngọn lửa tự thấp sáng chính nó và các chủ thể khác thì chắc chắn bóng tối cũng sẽ tự bao bọc lấy nó và các khách thể khác. Một *pramāṇa* không thể được tạo ra bởi một *pramāṇa* khác, vì điều này sẽ dẫn đến sự thoái bộ vô hạn. Một *pramāṇa* không thể nào được chứng thực bởi một đối tượng của nhận thức (*prameya*). Những người chống đối thừa nhận rằng một *prameya* sẽ được chứng thực bởi *pramāṇa*. Nếu bây giờ người ấy thừa nhận rằng *pramāṇa* sẽ được chứng thực bởi *prameya*, lý lẽ của người ấy cũng sẽ đi đến chỗ nực cười như: một người cha sinh ra một người con, đến lượt người con sẽ sinh ra cha của mình. Và dĩ nhiên một *pramāṇa* không thể được chứng minh một cách bừa bãi. Vì lý do này, hiệu lực của *pramāṇa* có thể được chứng minh không phải vì tự bản thân chúng, cũng không phải vì các *pramāṇa* thức khác, mà cũng không phải bởi các *prameya* và không thể bởi ngẫu nhiên.

Hiện thực ở trên sự bất bẻ và không bất bẻ, chúng ta không phủ định sự vật nào cả. Không có gì có thể bị phủ định. Ngay cả lời buộc tội rằng những môn đồ của *Shūnyatā* phủ định mọi sự vật, là do những người phản đối chúng ta nghĩ ra. Tuy nhiên, tư tưởng triết học của chúng ta là nằm ngoài khẳng định

và phủ định. Phủ định mọi sự vật là do đối thủ của chúng ta nghĩ ra. Tuy nhiên, chúng ta sẽ vượt xa hơn sự khẳng định và phủ định.

Trong tác phẩm Ratnāvalī của Nāgārjuna, ông viết rằng giống như một người thầy ngữ pháp uyên bác có thể dạy từng chữ cái A, B, C; giống như Đức Phật cũng dạy theo khả năng tiếp thu của từng môn đồ. Đối với người bình thường Ngài dạy sự khẳng định để họ có thể tránh tất cả những điều ác. Đối với những môn đồ có trí tuệ kém hơn Ngài dạy sự phủ định vì vậy họ có thể nhận thức cái phi hiện thực của cái tôi. Cả hai sự khẳng định và phủ định đều dựa trên tính nhị nguyên. Với những môn đồ xuất sắc Ngài dạy khái niệm không, hạnh phúc, chân lý sâu sắc hơn, nỗi khiếp sợ của kẻ ngu muội nhưng là tốt đẹp cho người thông thái. Nāgārjuna phê phán chủ nghĩa Hư vô (nāstikya) bằng nhận xét rằng: sự phủ định dẫn đến địa ngục và sự khẳng định dẫn đến thiên đàng; chân lý bất nhị vượt lên khẳng định và phủ định sẽ dẫn đến sự giải thoát. Trí thức Thuần khiết này nơi sự khẳng định và phủ định, thiện và ác, thiên đàng và địa ngục hòa quyện vào nhau, được người thông thái gọi là Giải thoát. Từ quan điểm tuyệt đối chúng ta không có chính đề, không có luân lý, đạo đức và trí năng. Vì tất cả chúng nằm trong Trí thức Thuần khiết (bodhi) và trong cái Hiện thực. Như vậy, làm sao chúng ta lại có thể bị chỉ trích là những người theo phái hư vô? Phủ định chỉ có thể hiện hữu như là sự hủy diệt hay một phản đề của khẳng định. Tuy nhiên khi không có sự khẳng định, làm sao có thể có sự phủ định nào? Chỉ có sự tổng hợp là thực. Cả chính đề và phản đề là những biểu hiện bên ngoài. Vì vậy, vũ trụ cũng không thật mà cũng không phải không thật. Hãy hỏi những tín đồ đạo Sāṅkhyas, đạo Vaishe-sikas, Kỳ Na giáo, những người ủng hộ thuyết Linh hồn và những người theo phái Skandhavada; có phải họ đã tuyên bố thế giới là cái không hiện

hữu mà cũng không phải là không hiện hữu. Cái Thực vượt lên tất cả phạm trù của trí năng và hiện tượng là tương đối vì nó “không thực và cũng không thực”. Đây là Món quà cao quý của Tôn giáo của chúng ta, là Chân lý Sâu sắc và Cam lộ trong Giáo lý của Đức Phật.

Cái gì được gọi là thế giới hiện tượng hay vòng tuần hoàn sinh tử theo quan điểm kinh nghiệm, được quan sát bằng ống kính Quan hệ Nhân quả và sự Tương đối, chính cái thế giới đó được gọi là cõi Niết bàn hay cái Tuyệt đối theo quan điểm cơ bản, được hiểu theo nghĩa không phải là quan hệ Nhân quả và Tương đối. Trói buộc, nhìn nhận theo sub specie aeternitatic, là giải thoát. Cái Tuyệt đối là những biểu hiện bên ngoài của nó. Không có sự khác biệt mong manh nào giữa Luân hồi và Niết bàn. Những ai muốn mang giáo lý bất nhị của Phật giáo vào trong bốn phạm trù của trí năng, sẽ không thể nhận thức được Tathagata, bởi vì họ đã bị vướng vào trong tấm lưới của đa nguyên. Bản chất đích thực của tất cả khách thể, cũng như Niết bàn, đều nằm ngoài sự sinh ra và hủy diệt. Khi chân lý này được nhận thức, tính nhị nguyên của chủ thể - khách thể sẽ được vượt qua và tất cả các yêu cầu trí năng được đáp ứng. Trí năng chuyển thành nhận thức. Triết học được đồng nhất với sự im lặng. Theo quan điểm tuyệt đối, Đức Phật chưa bao giờ dạy cho ai, ở đâu, học thuyết nào cả. Ngài, vì thương các chúng sinh, đã tự hạ mức hiện tượng và thuyết pháp chân lý để giúp con người có khả năng vươn lên cao hơn tất cả những phạm trù trí năng, tổng khứ tất cả các đa nguyên và nhận thức trực tiếp hiện thực. Không thể nhận thức Hiện thực bằng cách phủ định các biểu hiện bên ngoài. Chúng ta chỉ có thể vươn lên cái cao hơn thông qua cái thấp. Chúng ta không thể đưa ra thậm chí một ý tưởng của cái Tuyệt đối mà không cần sự giúp đỡ của hiện tượng. Nếu

chúng ta không biết gì về cái Tuyệt đối, làm sao chúng ta cố gắng nhận ra nó? Như vậy, người nào nhận ra được chân lý của Shūnyatā sẽ nhận thức được ý nghĩa, tầm quan trọng và có thể giải thích được mọi sự vật. Ngược lại ai không nhận ra chân lý của Shūnyatā, không nhận thức được ý nghĩa và vai trò của một sự vật nào đó và không thể giải thích được gì.

Āryadeva nhận xét rằng, thế giới này như một khúc củi cháy dở di động, một sáng tạo huyền bí, một giấc mơ, một phản ánh, một tiếng vọng, một ảo tưởng một áng mây trôi qua. Tuy nhiên, ông cũng bảo vệ hiện thực kinh nghiệm của tất cả hiện tượng. Thuyết vị kỷ theo ông tốt hơn nhiều so với thuyết hư vô. Học thuyết của chúng ta không phải là hư vô. Thuyết hư vô chỉ cần nghe tên học thuyết của chúng ta là đã run sợ. Học thuyết của chúng ta là Nairatmya thực sự vì nó vượt lên trên cái tôi kinh nghiệm. Nó là nỗi khiếp sợ đối với những khái niệm sai lầm. Nó bất nhị và hạnh phúc tột cùng. Nó chỉ có thể được nhận ra bởi những vị Phật, tuy nhiên, nó có thể được thuyết giảng từ quan điểm hiện tượng. Người ta có thể giải thích một sự vật cho một người Mlechchha chỉ khi họ có thể nói được thứ ngôn ngữ của người Mlechchha. Tương tự, một người có thể giải thích Hiện thực chỉ khi người đó tự hạ cấp độ của tư duy và ngôn ngữ. Hiện thực vượt lên trí năng, người nào tìm cách để chứng minh rằng đó không phải là cái hiện hữu và cũng không phải là cái phi hiện hữu, hoặc không phải cả hai thì sẽ không bao giờ bị ai phản bác được.

Hiện thực, theo Āryadeva là Bản ngã Thuần khiết (chitta). Xét về bản chất thật sự của hiện thực, nó ở trên sự phân biệt, hoàn toàn thuần khiết, không có nguồn gốc, không ô uế và tự tỏa sáng. Bởi vì vô minh hiện ra như trí năng, giống như một phiến đá cẩm thạch trắng xuất hiện màu, do những đối tượng có

màu đặt cạnh nó. Viên Ngọc của Bản ngã dường như có vết do nhiễm bùn của Vô minh. Người thông minh phải lập tức chà rửa vết bùn ấy đi thay vì để nó lan ra. Vô minh (avidyā) thì sai lầm (bhrānti). Như khi ta hiểu bản chất của “vỏ sò” thì “vỏ sò ánh bạc” biến mất hay khi ta biết thế nào là “dây thừng” thì “dây thừng như con rắn” biến mất, tương tự khi tri thức xuất hiện thì vô minh cũng tan biến.

Triết gia Chandrakīrti hoàn toàn ủng hộ và thanh minh cho quan điểm triết học của Sư Nāgārjuna. Tông phái Prāsāṅgika-Mādhyamika của Buddhapañśī lên án các hệ thống logic, tông phái này được sự ủng hộ của triết gia Chandrakīrti, vốn phản đối tông phái Svatantra-Madhamika của Bhavaviveka. Trường phái thứ hai này muốn chứng minh hệ thống Shūnyavāda bằng phương pháp suy lý độc lập. Triết gia Chandrakīrti cho rằng các phương pháp của Mādhyamika là một trở lực hơn là trợ giúp cho những ai vốn chấp nhận cái giá trị gốc của logic học. Logic học chỉ cho chúng ta một giá trị mang tính phủ định. Tuy nhiên, chúng ta chỉ phản bác lý thuyết của những người chống đối chúng ta, nếu họ không chấp nhận các quan điểm trái ngược. Lý lẽ của chúng ta sẽ không trở thành cái khổng chế. Chúng không thể bắt giữ chúng ta. Chúng cho phép chúng ta diễn đạt điều gì đó. Cuối cùng mọi lý lẽ đều là không thực (asiddha) hoặc tự mâu thuẫn (viruddha). Như vậy, những người chống đối sẽ kêu lên rằng chính cái lý lẽ này là một lý lẽ, cuối cùng là không thực hoặc là tự mâu thuẫn. Triết gia Chandrakīrti trả lời: sự phản đối này có giá trị chỉ đối với những ai ủng hộ tính chất độc lập của sự suy lý. Nhưng đối với chúng ta, logic học chỉ có giá trị về phương diện hiện tượng. Chúng ta chỉ không thừa nhận các lý lẽ của những người chống đối chúng ta, vì không có chính đề để chứng minh. Chúng ta sẽ không chứng minh một cách quả quyết

rằng, tất cả lý lẽ đều không thực hay tự mâu thuẫn, vì một lý do đơn giản là chúng ta không thể làm như vậy. Chúng ta chấp nhận hiện thực kinh nghiệm của logic, nhưng nó là một hiện thực mà cuối cùng tự nó cũng trở nên suy yếu. Từ quan điểm tuyệt đối thì Hiện thực chính là sự im lặng. Nhưng chúng ta cần tự hạ mình xuống hiện tượng, để chỉ cho đối thủ thấy là chính đề của họ không thể nào chứng minh được, dù bằng chính phương pháp logic của họ. Chúng ta không có chính đề của riêng chúng ta, nên chỉ trình bày một cách tiêu cực tất cả lý lẽ cuối cùng đều không thực chỉ do sự tự mâu thuẫn. Thuyết hoài nghi, nghi ngờ mọi quan điểm đã cho thấy chính nó không phải là một quan điểm; sự phủ nhận mọi lý thuyết cho thấy chính nó cũng không phải là một lý thuyết.

Sự phản đối của các đối thủ dựa trên sự lẫn lộn giữa hai quan điểm mà chúng ta không ngừng biện hộ. Xét từ quan điểm tuyệt đối, chúng ta không có chính đề để chứng minh, không có niềm tin để xác định, không có sự khẳng định để bảo vệ, đơn giản vì cái Hiện thực nằm ngoài tính nhị nguyên, nằm ngoài mọi chính đề và phản đề, nằm ngoài mọi niềm tin và sự hoài nghi, nằm ngoài mọi khẳng định và phủ định. Chúng ta không bảo vệ niềm tin nào, vì lý do đơn giản chúng ta chẳng có gì để hoài nghi. Niềm tin và hoài nghi có tương quan với nhau. Một cái là chính đề, cái kia là phản đề. Cái này không thể có nếu thiếu cái kia. Bởi vì chúng ta không có sự nghi ngờ nào, nên chúng ta không thể có bất cứ lòng tin nào. Vì sao chúng ta phải cố gắng chứng minh bằng lý lẽ? Tại sao chúng ta phải tìm hiểu về con số, sự định nghĩa và đối tượng của Pramāṇa (sự nhận thức)? Chúng ta vượt lên tất cả các nhu cầu của tư duy hữu hạn. Từ quan điểm tuyệt đối chúng ta không thể nói liệu ta tin hay không tin vào những lý lẽ. Làm thế nào chúng ta có thể thốt lên

thậm chí chỉ một từ? Cuối cùng thì sự im lặng là triết lý cao nhất. Hiện thực không thể chịu đựng nổi bất kỳ tính đa nguyên hay tính nhị nguyên nào. Khi các vị thánh thuyết giảng về Hiện thực, họ không đưa ra lý lẽ của mình mà chỉ sử dụng trí tuệ như một cái gì hữu ích thiết thực, bằng các lý luận và phương pháp bình thường, họ đã làm cho những người khác hiểu được rằng cái Hiện thực nằm ngoài mọi phạm trù trí năng.

Chandrakīrti phê phán kịch liệt tông phái Svatantra-Vijñānavāda của Dinnāga. Ông cho rằng nỗ lực của những nhà lý luận Phật học nhằm cải thiện lý thuyết của phái Naiyāyika là vô ích. Dù sao đi nữa, logic học chỉ có cái hiện thực mang tính hiện tượng. Nếu việc nhận thức đối tượng phụ thuộc vào phương tiện nhận thức, thì những phương tiện của nhận thức (pramāṇa) này tự nó phụ thuộc vào cái gì? Nāgārjuna đã làm sáng tỏ điều này trong tác phẩm Vigrahavyāvarttanī, là một pramāṇa (phương tiện để nhận thức) được hình thành không phải bởi chính bản thân nó hay không phải bởi một pramāṇa nào khác, không phải bởi prameya hay không phải bởi ngẫu nhiên.

Dinnāga chủ trương tri thức là kết quả của tư duy xây dựng và cảm xúc thuần khiết. Lời nói mang tính tương quan, vì vậy chúng có thể chỉ cho chúng ta cái tổng quát (sāmānya), không phải là cái Thực - một chi tiết tạm thời duy nhất hay một sự vật tự thân (svalaksana), nó có thể được nhận thức nhờ tự ý thức (svasamvitti). Nó là cái Thực không diễn tả được. Chandrakīrti chỉ ra rằng, sự vật tự thân không thể tự ý thức. Ông trích dẫn một đoạn từ kinh Ratnachūda-paripṛchchā để kết luận rằng, ý thức không thể nhận thức được chính nó, giống như cạnh sắc của lưỡi kiếm không thể cắt được chính lưỡi kiếm hoặc ngón tay không thể nào chạm vào chính ngón tay được. Cả chủ thể và khách thể đều tương đối, do đó cuối cùng là không có thực. Nếu ngọn lửa

tự nó nhóm lên thì cũng có thể thiêu cháy chính nó. Hơn nữa, một svalaksana không thể cho là không diễn tả được (avāchya). Nó không giống như Shūnya của chúng ta. Đối với chúng ta Hiện thực không thể diễn tả được, vì không có phạm trù trí năng nào có thể diễn tả nó một cách thích hợp. Trí năng luôn đi cùng với sự phân đôi trong ý tưởng, buộc phải rơi vào tình trạng tự mâu thuẫn. Cuối cùng cả chính đề và phản đề đều không có thực. Diṇnāga muốn nói rằng, chúng ta nên quan niệm cả hai như là không thể mô tả và điều này là không thể. Hơn nữa, svalaksana không thể xem là một hiện thực tuyệt đối do tính tạm thời và tính đa nguyên của những cái được gọi là thực. Nó cũng tương đối như bất kỳ cái tổng quát nào. Thực tế nó dính đến mỗi quan hệ kép, cảm xúc và tư duy, cái “tự ngã” và “không tự ngã”. Một “sự vật tự ngã” sẽ mất hết ý nghĩa trừ phi nó tương phản với sự vật “không tự ngã”. Cả Svalaksana và Sāmānyalaksana đều tương quan với nhau. Và cái gì tương đối chỉ là biểu hiện bên ngoài, không phải là Hiện thực. Mặc dù, bên ngoài Diṇnāga dường như chấp nhận sự khác biệt giữa hiện tượng và tuyệt đối, bằng việc thừa nhận cái hiện thực tuyệt đối của svalaksana. Nhưng thật sự là ông đang phá hỏng sự khác biệt này, bởi cái phương pháp lý luận mang tính tiên nghiệm của ông. Svalaksana của ông không phải tuyệt đối mà chỉ tương đối, do đó Diṇnāga không lấy một hiện tượng hiện thực nào, bởi vì thiếu cái tuyệt đối, thì bản thân của hiện tượng sẽ không còn là hiện tượng. Sự khác biệt này là nền tảng và nó phải được duy trì, nếu không chúng ta sẽ mất ngay cả hiện tượng.

Xét từ quan điểm tuyệt đối, chúng ta xác nhận các hiện tượng chỉ là một hình thức bên ngoài, nhưng chúng ta không phá hỏng hiện thực kinh nghiệm của nó. Ngay cả Đức Phật cũng thuyết giảng học thuyết của mình từ quan điểm hiện tượng theo

logic thông thường của chúng ta. Cuối cùng thì không có cả Luân hồi và Niết bàn. Khi không có Luân hồi thì làm sao nó có thể bị hủy diệt? “Con rắn” không hiện hữu nằm trên một sợi dây thừng trong bóng tối sẽ không bị tiêu diệt, nhưng khi nằm ở ngoài ánh sáng chúng ta nhận ra con rắn chỉ là sợi dây thừng. Shūnyatā đã dạy để giúp chúng ta có khả năng vượt lên trên tất cả các phạm trù. Nếu ai đó hiểu sai Shūnyatā theo nghĩa một phạm trù thì trường hợp của người ấy là vô vọng. Nếu người bán nói với người mua: “Tôi không có gì để bán cho anh” và người mua trả lời: “Làm ơn bán cho tôi cái không có gì đó”, làm sao người mua ngốc nghếch đó bị thuyết phục về cái “không có gì” đó?

Triết gia Chandrakīrti nói rằng: Chúng ta không phải là những người theo thuyết hư vô, bởi vì học thuyết của chúng ta vượt lên tất cả cái khẳng định và phủ định. Chúng ta chỉ ra con đường bất nhị dẫn đến hạnh phúc của Niết bàn. Chúng ta không phủ nhận hiện thực kinh nghiệm của hiện tượng, đơn giản vì chúng ta cho rằng chúng cuối cùng là không có thực. Giả sử một người bị buộc tội ăn trộm, có một người không biết điều này, đã tố giác với tòa án rằng người kia là kẻ trộm với những chứng cứ do kẻ thù của gã trộm cung cấp. Một người khác bắt được kẻ trộm – *flagrante delicto* cũng đưa ra chứng cứ tương tự. Chứng cứ trong cả hai trường hợp là như nhau. Nhưng người làm chứng trước là một người nói láo cho dù hẳn ta đã nói lên sự thật một cách vô tình, trong khi đó người làm chứng sau là chân thật, vì anh ta biết sự thật và chủ định nói ra. Sự khác nhau giữa người theo thuyết Hư vô và người theo phái Mādhyamika là sự khác nhau giữa người trước và người sau. Hơn nữa, người theo thuyết Hư vô phủ nhận tất cả sự vật theo cách tự mâu thuẫn, trong khi đó người theo phái Trung Quán thừa nhận hiện thực

kinh nghiệm của tất cả sự vật. Chính từ quan điểm tuyệt đối mà người theo triết lý của phái Trung Quán đã tuyên bố hiện tượng là cái không có thực. Như vậy, học thuyết của phái Trung Quán vượt lên sự khẳng định và phủ định. Theo quan điểm này, Shūnyatā “không” chính là Niết bàn vì nó chẳng còn liên quan gì với đa nguyên.

Hiện thực là bất nhị, là hạnh phúc tốt cùng, ở ngoài tính đa nguyên, tư duy hữu hạn và chỉ có thể nhận thức trực tiếp. Tuy nhiên, nó không thể được nhận thức, bằng cách phủ định cái hiện tượng vốn được chấp nhận như một thực tiễn tất yếu. Như một người muốn xách nước anh ta phải có đồ đựng nước, tương tự ai muốn lên Niết bàn phải chấp nhận rằng hiện tượng là tương đối có thực. Cuối cùng không còn mức độ chân lý và hiện thực nào. Nhưng chân lý và hiện thực hiện hữu dưới dạng hiện tượng. Chandrakīrti so sánh hiện tượng với một cầu thang mà mỗi bậc thang ngày càng cao hơn, nhờ đó mà chúng ta bước lên Lâu đài của hiện thực.

Samvrti nghĩa là “cái vỏ bên ngoài”, che dấu bản chất thật sự của tất cả sự vật. Nó cũng có nghĩa là nguồn gốc lệ thuộc (paraspara-sambhvana) hay cái tương đối hoặc hiện thực thực tế (samketa). Nó là vô minh (avidyā) hay ảo tưởng (moha), chính cái ảo tưởng này che dấu hiện thực và tạo ra cái nhìn lệch lạc. Mặt thật là hiện thực và mặt giả là biểu hiện bên ngoài. Một người bị khiếm khuyết tầm nhìn, chỉ thấy sợi tóc đang bay trong không khí. Nhưng kinh nghiệm của anh ta không thể trái với kinh nghiệm của những người mắt tốt không thấy sợi tóc nào. Tương tự trí năng theo kiểu hiện tượng không thể trái với trí tuệ thanh tịnh. Chân lý kinh nghiệm chỉ là một phương tiện (upāya), chân lý tuyệt đối là đích cuối cùng (upeya). Triết gia Chandrakīrti (Nguyệt Xứng) còn phân biệt thêm hai khía cạnh trong bản thân hiện thực của hiện

tượng là thật dưới dạng hiện tượng (tathyasamvrti) và giả dưới dạng hiện tượng (mithyāsamvrti). Khi người có các cơ quan giác quan hoạt động hoàn hảo nhận thức sự vật là thực, các sự vật đó là thật dưới dạng hiện tượng; còn những sự vật được nhận biết bởi các giác quan khiếm khuyết hay chúng hoạt động không phù hợp, ví dụ sự vật trong giấc mơ, ảo tưởng, tóc trong không khí, hai mặt trăng... là giả dưới dạng hiện tượng. Như vậy Triết gia Chandrakīrti công nhận pratibhasa và Vyavahara của triết học Vedānta, bằng cách chèn Samvrti vào hai khái niệm này. Tuy nhiên, cuối cùng mọi sự vật hiện tượng đều không có thực, vì chúng chỉ mang tính tương đối. Từ quan điểm này, Hiện thực đồng nhất với sự im lặng. Nhưng do bản thân sự khác biệt giữa cái hiện tượng với cái tuyệt đối không mang tính tuyệt đối, Hiện thực thường được nhận biết và thuyết giảng theo các quan điểm mang tính hiện tượng.

Trong những khổ thơ đầy cảm hứng trong tác phẩm Bodhicharyāvatāra của Shantiveda, một triết gia vĩ đại cuối cùng của phái Tánh không, đã ca ngợi Bodhi-Chitta hay cái Bản ngã Thật sự mà nó là cái Ý thức Thuần khiết. Người nào muốn vượt qua những bất hạnh đa dạng của thế giới này, người nào muốn rũ bỏ vô số đau khổ của chúng sanh và người nào muốn hưởng thụ hạnh phúc vô biên, hãy luôn luôn hướng tư duy và suy nghĩ của mình về sự Giác ngộ Tối hậu. Sự nhận thức ra Bản ngã thật là Tri thức Thuần khiết, có thể lập tức biến một con người tội lỗi thành vị Phật Thuần khiết. Chúng ta phải thực hành những gì chúng ta học, chỉ tìm hiểu cũng chưa đủ. Một bệnh nhân sẽ không lành bệnh, nếu không uống thuốc mà chỉ đọc toa thuốc. Khi tất cả mọi chúng sinh cũng như bản thân tôi đều thích hạnh phúc, căm ghét sợ hãi và đau đớn thì điều khác biệt giữa “cái tôi” của tôi và “cái tôi” của họ, là tôi phải tự bảo vệ mình và

không bảo vệ ai cả. Chúng ta phải tri hoãn Niết bàn của mình để giải phóng cho người khác. Nếu chúng ta sẵn sàng hy sinh tất cả vì lợi ích của nhân loại, làm việc hăng say để cứu độ cho chúng sanh, thì đại dương hạnh phúc chờ đón chúng ta bằng một thứ hơn hẳn, cái gọi là khoái lạc ích kỷ và tự do cá nhân.

Chân lý có hai mặt, điều kiện và tuyệt đối. Cái tuyệt đối là cái siêu nghiệm vượt qua trí năng hữu hạn và cái điều kiện chính là trí năng hữu hạn. Cái điều kiện bị cái tuyệt đối phủ nhận, nhưng không có điều ngược lại. Ngay cả trong những vị thánh triết có đẳng cấp. Những người cao hơn luôn phủ nhận người thấp hơn. Những cấp độ này đại diện cho những giai đoạn khác nhau trong sự phát triển từ trí năng đến nhận thức tâm linh.

Chúng ta chỉ phủ nhận hiện thực tốt cùng của hiện tượng, mà không phủ nhận sự hiện hữu tương đối của hiện tượng. Tuy nhiên, không chỉ dừng lại ở đây, về sau chúng ta có thể vượt lên cả chính cái Tương đối. Bằng việc vượt lên cái tương đối là chúng ta vượt lên chính trí năng. Khi không còn sự khẳng định hay phủ định, thì trí năng không được sự hỗ trợ của phạm trù nào cả và hòa vào trong cái Tuyệt đối. Đức Phật đã dạy rằng học thuyết của Ngài nhằm giúp chúng ta có khả năng vượt qua mọi đau khổ, để trở thành một Bhiksus (Tỳ kheo: bhinnaklesho bhiksuh) và đạt đến Niết bàn. Tuy nhiên, khi tính nhị nguyên của chủ thể và khách thể chưa được vượt qua, thì cả Bhiksus và Niết bàn đều không thể nhận thức. Vô minh có hai lý do: Vô minh vì khổ (kleshāvarana) và Vô minh dưới dạng đối tượng che dấu cái Thực (jñeyāvarana). Shūnyatā là một phần đề của hai dạng Vô minh đó, nó là Tri thức Thuần khiết. Tại sao chúng ta phải sợ Shūnyatā, khi nó thật sự xua đi tất cả mọi nỗi sợ hãi.

Chương 7

Vijñānavāda

I. GIỚI THIỆU

Những người tin theo triết lý Shūnyavāda, được gọi là tín đồ Tánh không và cũng là tín đồ của Mādhyamika. Vì họ tu hành theo con đường Trung Đạo, giống như những người tin theo hệ thống triết lý Vijñānavada được gọi là môn đồ của phái Vijñānavada hay còn được gọi là tín đồ của phái Yogāchāra. Bởi vì, họ nhấn mạnh tầm quan trọng của Yoga đối với việc nhận thức ra Tri thức Thuần khiết (Bodhi) hay tuệ giác để trở thành Đức Phật bằng cách trải qua mười chặng đường (bhūmi) của Bồ Tát hạnh (Bodhisattvahood).

Hầu hết, người ta tin rằng Asanga là người sáng lập ra trường phái này. Nhưng triết gia Hara Prasad Shastri đã chứng minh rằng: do Sư Maitreyanatha, thầy của Asaṅga, chứ không phải Asaṅga là người sáng lập thật sự của phái Du Già. Tuy nhiên, ngay cả Maitreyanatha cũng không thể xem là người đặt nền móng cho phái này, vì chúng ta thấy triết lý ViJñānavada đã hiện diện trong Lankāvatāra và Ashvaghoṣa. Maitreyanatha chỉ là người đầu tiên diễn giải nó một cách có hệ thống. Danh tiếng của ông bị che khuất bởi người môn đồ tài năng của ông là Asaṅga. Phái ViJñānavada đạt tới đỉnh cao của nó dưới sự dẫn dắt của em trai Asaṅga là Vasubandhu, người duy nhất có vinh dự được gọi là “Đức Phật thứ hai”.

Asaṅga trong tác phẩm Mahāyānābhidharmasangīti-shāstra đưa ra bảy nét đặc trưng chính của phái Đại Thừa như sau:

1. Phật giáo Đại Thừa là học thuyết toàn diện.

2. Phật giáo Đại Thừa thể hiện một tình yêu bao trùm tất cả chúng sinh.

3. Phật giáo Đại Thừa đưa ra một nhân sinh quan, trí tuệ rộng lớn, bằng cách phủ nhận hiện thực căn bản của chủ thể cũng như của khách thể, chỉ thừa nhận duy nhất hiện thực của Ý thức.

4. Vị Thánh lý tưởng của Phật giáo Đại Thừa là Bodhisattva, người có năng lực tâm linh tuyệt vời trong việc cứu độ cho mọi chúng sinh.

5. Phật giáo Đại Thừa tin rằng Đức Phật bằng diệu pháp (upaya-Kaushalya) của Ngài, đã giảng dạy và giáo hóa theo tâm tính và khả năng linh hội của những hạng người khác nhau:

6. Mục đích cuối cùng của Phật giáo Đại Thừa là giúp con người ta tu thành Phật và điều này đạt được thông qua mười chặng đường của Bodhisattvahood.

7. Phật có thể thỏa mãn mọi nhu cầu tâm linh của chúng sinh.

Sư Asaṅga trong tác phẩm Mahāyānasamparigraha-shāstra đã trình bày mười nét đặc trưng cơ bản của phái Du Già.

1. Ālayavijñāna là thức căn bản vốn có trong mọi con người.

2. Có ba loại tri thức: ảo tưởng, tương đối và tuyệt đối.

3. Thế giới khách thể và cái tôi chủ thể chỉ là những biểu hiện của Ý thức toàn bộ (Alaya).

4. Nhấn mạnh sáu Ba la mật.

5. Để nhận thức được Phật pháp chúng ta phải vượt qua mười giai đoạn của Bồ Tát hạnh.

6. Phật giáo Đại Thừa cao hơn Phật giáo Tiểu Thừa; bởi vì Phật giáo Tiểu Thừa thiên về cá nhân, vị kỷ, hẹp hòi và nó đã hiểu sai Phật pháp.

7. Mục tiêu tu hành theo Phật giáo Đại Thừa là trở thành một với Pháp thân hoặc Phật thân thông qua Bồ đề.

8. Tính nhị nguyên của chủ thể - khách thể sẽ được vượt qua và đạt đến sự đồng nhất với Tri thức Thuần khiết.

9. Xét theo quan điểm tuyệt đối, hoàn toàn không có sự khác biệt giữa Luân hồi và Niết bàn. Niết bàn phải được ngộ ngay lập tức tại đây, bằng cách chấp nhận “cái đồng nhất” (Samatva) và vứt bỏ “cái đa nguyên” (Nānātva).

10. Hiện thực là Dharmakaya hay Pháp thân Thuần khiết của Đức Phật. Nó là Tri thức Thuần khiết và nhìn từ quan điểm Luân hồi, nó tự thể hiện như là Nirmanakaya hay hữu thân. Nhưng nhìn từ quan điểm Niết bàn, nó tự thể hiện như là Sambhogakaya hay là Diệu Lạc thân.

II. LANKĀVATĀRASŪTRA

Chúng ta đã thấy triết gia Ashvaghoa đã đồng nhất hóa Tathatā với Bodhi hoặc Ālayavijñāna, rồi lại đồng nhất Ālayavijñāna với Tathāgatagarbha. Phái Lankāvatāra cũng làm tương tự.

Phái Lankāvatāra cho rằng, tất cả các dharma đạo đức (ngoại trừ Ý thức), đều không thực. Chỉ có duy nhất Ý thức là chân lý đã được thiết lập mà Đức Phật thuyết giảng. Tất cả ba thế giới vật chất (kāma), dạng thức (rūpa) và vô hình (arūpa) là kết quả của sự sáng suốt hoặc các quan hệ tư duy. Không có khách thể bên ngoài nào hiện hữu trong hiện thực. Mọi cái hiện hữu là ý thức.

Mặc dù đôi khi Lankāvatāra có vẻ như ủng hộ học thuyết Chú quan thô thiển, nhưng thực ra nó hàm súc và có những biểu hiện sâu sắc hơn, nhằm ngăn chặn chúng ta rút ra kết luận như vậy. Thế giới bên ngoài là sự sáng tạo, không phải là ý thức cá nhân hay trí tuệ (manas, chitta hoặc vijñāna), mà là Ý thức Tuyệt đối (Ālaya hoặc Tathāgatagarbha). Sự nhầm lẫn này nảy sinh do

cách dùng từ “Manas”, “Chitta” và “Vijñāna” một cách không chặt chẽ trong phái Lankāvatāra.

Đầu tiên ý thức được chia thành ý thức cá nhân (pravṛtti-vijñāna) và Ý thức Tuyệt đối Như Lai tạng (Ālaya-vijñāna). Ý thức cá nhân lại được chia thành bảy vijñāna, trong đó, có sáu dạng ý thức của phái Sarvastivāda gồm chakṣu, ghṛāṇa, śrotra, jivha và kāya-vijñāna đại diện cho ngũ quan và Manovijñāna hoặc ý thức thông thường được nhận thức rõ, và dạng ý thức bình thường thứ bảy (Klista-Manovijñāna) đại diện cho Ý thức Liên tục, được bổ sung vào sáu cái trên. Đây là loại ý thức trung gian giữa sáu dạng ý thức với Như Lai tạng. Nhờ có năm dạng ý thức đầu tiên, ta mới hình dung được hay cảm nhận được một khách thể. Đồng thời, nhờ ý thức bình thường, ta mới xét đoán (tư duy) về khách thể; cũng nhờ vào dạng ý thức bình thường thứ bảy, mà ta mới nhận thức được khách thể. Đằng sau tất cả các dạng ý thức này là sự “thống nhất tổng hợp của nhận thức”, được gọi là Chitta.

Tóm lại, người ta tin rằng, Như Lai tạng là dòng ý thức luôn thay đổi. Nhưng trong trường phái triết học Lankāvatāra, nó lại được xem là kho ý thức cố định, bất tử và không bao giờ thay đổi, nằm bên dưới tính nhị nguyên của chủ thể - khách thể. Nó được xem là một cái vượt trên tính nhị nguyên chủ thể-khách thể (giāhya-grāhakavisamyukta), là cái nằm ở bên ngoài sự sinh ra, hiện hữu và hủy diệt (utpāda-sthiti-bhāgavarjya); bên ngoài tất cả đa nguyên của trí tưởng tượng (vikalpaprapañcārahita) và cái được nhận thức trực tiếp bằng Tri thức thuần khiết. Sức mạnh đằng sau sự sáng tạo là xu hướng không có khởi điểm do cái Vô minh về Như Lai tạng tạo ra, nhằm bộc lộ chính nó như là chủ thể và khách thể. Đặc điểm (āśraya) và khách thể (visaya) của khuynh hướng này là chính Ālaya. Do đó, sáng tạo là kết quả của xu hướng không có khởi điểm này, do

cái Vô minh gây ra dẫn đến đa nguyên (anādikāla-prapañcha-dausthulyavāsana). Ý thức cá nhân là biểu hiện của Ālaya. Chúng không đồng nhất và cũng không khác biệt với Ālaya. Như cục đất không đồng nhất và cũng không khác biệt với nguyên tử của đất, đồ trang sức bằng vàng không đồng nhất và cũng không khác với vàng. Nếu chúng đồng nhất với Ālaya thì khi chúng tan biến, Ālaya cũng tan biến theo; còn chúng khác với Như Lai tạng thì chúng không thể sinh ra từ đó. Ālaya là đại dương, Pravṛtti-vijñāna là những con sóng. Giống như những con sóng bị gió khuấy động nhảy múa trên đại dương; giống như ý thức cá nhân bị khuấy động bởi “gió” của những khách thể là kết quả sáng tạo của cái Vô minh, nhảy múa trên Ālaya. Những con sóng không đồng nhất, cũng không khác biệt với chitta Tuyệt đối hay Ālaya. Tính đa nguyên của những con sóng là sự thể hiện của đại dương, những vijñāna đa dạng là biểu hiện của Ālaya. Cuối cùng không có khác biệt mỏng manh nào giữa những vijñāna và Ālaya. Chỉ bằng sự hiểu biết mới so sánh Ālaya với đại dương, những vijñāna với những con sóng. Cuối cùng không thể mô tả Ālaya và nó vượt lên tất cả phạm trù của hiểu biết.

Ālaya còn được gọi là Tathagata-garbha hay cái cốt lõi của Tathagata, hàm chứa tất cả khả năng và kích thích mầm mống của tất cả các dạng vijñāna. Việc nhận xét rằng Ālaya tiến rất gần đến các giáo sĩ Bà La Môn hay Ātman của Upaniṣad. Bản thân Lankāvatāra cũng rất đau khổ khi phân biệt nó với Ātman của những người không theo Phật giáo (Tīrthika). Mahāmatti hỏi Bhagavān: “Thưa Ngài, Ngài công nhận rằng Tathāgatagarbha theo bản năng phải tỏa sáng hoặc tự soi sáng (prakṛti-prabhāsvara), phải hoàn toàn thanh khiết (ādi-vishuddha) và có mặt trong tất cả chúng sinh (sarva-sattva-dehāntar-gata). Đồng thời, phải bất tử (nitya), vĩnh cửu (dhruva), bất diệt (śāśhvata) và hoàn toàn hạnh

phúc (shiva). Nhưng thưa Ngài, vì sao nó lại không giống như Ātman của những người không theo Phật giáo”. Bhagavan trả lời: “Không, hỡi Mahamati, Tathāgatagarbha không giống như Ātman, vì nó vượt lên tất cả các phạm trù của tư duy hữu hạn (nirvikalpa). Nó không phải là sự khẳng định hay phủ định hoặc không phải cả hai hay không không phải cả hai; bởi vì, nó được nhận thức trực tiếp nhờ Kinh nghiệm Tâm linh (nirābhāsa-gochra), trong khi đó Ātman dẫn đến thuyết Vĩnh cửu vì nó gắn liền với sự khẳng định”.

Tuy nhiên, chúng ta có thể nhận thấy rằng Bhagovān của phái Lankāvatāra đã quên hay cố tình quên rằng Atman của Upaniṣad. Cái mà Tathāgatagarbha bắt nguồn cũng là Nirvikalpa, cũng là Nirābhāsaprajñā-gochara.

III. ASAṄGA

Trong tác phẩm Mahāyāna – Sūtrāṅkārā – Shāstra, Asaṅga đã tuyên bố rằng: Phật giáo Đại Thừa không thể nhận thức bằng tri thức tương quan (xét trong mối quan hệ với các yếu tố khác). Tri thức (Tarka) dựa trên những chủ đề Tôn giáo (āgama-nishrita). Nó cũng chỉ là cái tạm thời, không phải cái cơ bản; bởi vì cái gì hôm nay đúng thì ngày mai có thể sai, cái gì một số người cho là đúng thì người khác có thể xem là không đúng. Hiểu biết chỉ mang tính phiến diện, không bao trùm tất cả hoặc thông suốt, do nó không thể phản ánh tất cả mọi sự vật (avyāpi). Nó chỉ mang tính hiện tượng và không thực tế (sāmvrta). Điều này dẫn đến sự không thỏa đáng, những tranh luận nhằm nhĩ và các mâu thuẫn không thể giải quyết được, cuối cùng dẫn đến sự bất hạnh. “Tri thức làm tăng nỗi buồn phiền” (kheḍavān). Chỉ những kẻ không sáng suốt mới bám víu vào nó (bālāshraya). Nó không mang đến cho chúng ta Hiện thực.

Asaṅga cố gắng chứng minh rằng, tất cả sự vật ở dưới dạng hiện tượng vì tương đối nên chỉ mang tính tạm thời. Tất cả sự vật phát sinh từ nguyên nhân và các điều kiện nhất thiết đều là tạm thời. Nếu không mang tính tạm thời thì chúng không bao giờ hiện hữu. Khoảnh khắc có trước là nguyên nhân của khoảnh khắc tiếp theo. Nếu một sự vật là bất biến, thì làm sao sau đó nó lại chấm dứt và hiện hữu? Trong kinh sách có dạy rằng, những người tu Yoga nhận thức rằng Samskāras xuất hiện và chấm dứt trong chốc lát. Hơn nữa, nếu một sự vật được tạo ra, thì sau đó sẽ trở thành bất biến, nó trở nên như vậy do chính bản thân nó hay vì một nguyên nhân nào khác? Tự thân nó không thể trở thành bất biến vì sau đó nó chấm dứt hiện hữu. Nếu tự thân nó không thể bất biến thì làm sao có thể bất biến bởi một cái gì khác? Thay đổi là quy luật của vũ trụ này. Khách thể bên ngoài không thể hiện hữu bên ngoài tư duy. Cái tôi kinh nghiệm cũng không có thực, cũng như nước của dòng sông luôn luôn chảy. Trong mỗi thời điểm dòng nước mới lại thay thế cho dòng nước cũ. Trong cây đèn, ngọn lửa này lại tiếp tục ngọn lửa khác và không ngừng nghỉ; trên thế giới này không có gì là không tạm thời.

Một điều quan trọng mà chúng ta phải ghi nhớ là Asaṅga và Vasudbanhu chỉ tuyên bố rằng, hiện tượng phải mang tính tạm thời. Thậm chí tính tạm thời này không chạm được vào Hiện thực, vì Hiện thực vượt lên trên tất cả mọi phạm trù.

Những tín đồ Vijñānavāda đã phủ nhận tính hiện thực cơ bản của Bản ngã kinh nghiệm hay là cái tôi. Tất cả bất hạnh và đau khổ đều xuất phát từ ý niệm sai lầm của “cái Tôi” và “của Tôi”. Khi bản ngã không thật sự hiện hữu, làm sao nó có thể được xem là người nhìn thấy, nắm bắt, thực hiện hay hưởng thụ? Khi Đức Phật thuyết giảng sự hiện hữu của bản ngã, vì nó hấp dẫn đối với những suy nghĩ đơn giản để khuyến khích họ làm

điều thiện và tránh điều ác. Trong thực tế không có cái tôi. Nếu cái tôi hiện hữu thực sự thì con người sẽ đạt được sự giải thoát mà không cần phải nỗ lực hoặc không có sự giải thoát nào cả. Ý niệm về cái tôi do Vô minh không có khởi điểm mà nó phải vượt qua.

Một điều quan trọng cần phải ghi nhớ là Asaṅga và Vasubandhu chỉ tuyên bố rằng, bản ngã kinh nghiệm hay cái tôi đều không có thực. Ý thức thuần khiết hay Bản ngã Phổ quát không những được thừa nhận, mà còn được xem là Hiện thực duy nhất. Do bản chất tự nhiên của nó Tự Soi sáng, tất cả những gì không trong sạch cũng là hoàn toàn ngẫu nhiên.

Asaṅga cho rằng, cái Thực, thực chất là không nhị nguyên. Nó không phải là sự hiện hữu hay không hiện hữu, không phải là sự khẳng định hay phủ định, không phải đồng nhất hay dị biệt, không phải duy nhất hay đa dạng. Đồng thời, cũng không phải tăng hay giảm, không thuần khiết hay đen tối, không phải sinh ra hay mất đi. Mà nó nằm ngoài Vô minh và nằm ngoài sự hiểu biết.

Cái tôi không là thực cũng không phải không thực hay không cả hai thực và không thực, nó chỉ là một bhrama. Do đó, giải thoát chỉ là sự tiêu diệt ảo tưởng hay sự mê muội. Đáng tiếc là những người nhận thức trực tiếp chân lý của Duyên khởi lại quên điều đó và trông cậy vào một cái được gọi là cái tôi độc lập! Cái Vô minh này cắm rễ quá sâu, khiến con người trở nên hoàn toàn ngớ ngẩn và quay cuồng như quả cầu lông, từ khẳng định sang phủ định rồi lại từ phủ định qua khẳng định. Loại Vô minh nào lại ngăn cản chân lý và làm cho con người ta rơi vào khoảng không vô định, giữa hiện hữu và không hiện hữu? Thật ra, không có sự khác biệt hoàn toàn giữa Trói buộc và Giải thoát. Tuy nhiên, từ quan điểm hiện tượng, chúng ta cho rằng

bằng những việc làm tốt đẹp và tri thức đích thực, ta có thể ngăn chặn vòng tuần hoàn sinh tử và đạt đến sự giải thoát. Bồ Tát ban đầu nhận thấy rằng, khách thể bên ngoài chỉ là ảo tưởng và chỉ có trí tuệ mới là hiện hữu. Sau đó, Ngài ngộ ra rằng, trí tuệ cá nhân cũng chính là hư ảo như bất kỳ khách thể bên ngoài nào khác. Đến khi rũ bỏ tất cả tính nhị nguyên Ngài mới nhận thức trực tiếp được cái Tuyệt Đối, là sự thống nhất nằm bên dưới các hiện tượng.

Hiện thực Tối cao nơi có những phạm trù hợp nhất, loại bỏ tất cả những khiếm khuyết của tri thức như một loại thuốc cực mạnh đẩy lùi ảnh hưởng của chất độc. Khi hợp nhất với Hiện thực, Bồ Tát đã đạt đến Cảnh giới Sau cùng (chaturtha-dhyāna, giống như tūṛīya) và ở đó mãi mãi trong Brahman, Hạnh phúc vô biên. Ngài đủ năng lực để làm công việc giải thoát cho chúng sinh, như con chim đủ lông đủ cánh có thể vẫy vùng giữa bầu trời.

Khi bình đựng nước bị vỡ, ta không nhìn thấy ánh trăng phản chiếu bên trong nó. Tương tự ở những con người chưa thuần khiết, thì không nhìn thấy sự phản ánh của Phật pháp. Tuy nhiên, nếu hiểu rõ tính phi thực căn bản của cái tôi, của các dharma, và việc nhận ra rằng Hiện thực thực chất không-nhi nguyên thì một người thông thái sẽ nắm bắt được điều này và thừa nhận đó là Ý thức Thuần khiết. Sau đó sự nhận thức này sẽ được thăng hoa, còn trạng thái không mô tả được gọi là Giải thoát, nơi mà mọi nhu cầu hiểu biết được thỏa mãn và tất cả các phạm trù hòa quyện vào nhau. Đức Phật chưa bao giờ thuyết giảng Học thuyết của Ngài, vì đạo lý đó phải được nhận thức trực tiếp bằng Ý thức Thuần khiết. Tất cả hiện tượng được hòa quyện trong cái lõi hài hòa của Hiện thực, "không có biểu hiện bên ngoài nào quá thấp mà cái Tuyệt đối không nắm bắt được". Khi nhìn nhận thế giới này chỉ là tổng hòa của các lực lượng

(samskāras), hiểu rõ cái tôi và khách thể là không hiện hữu. Đồng thời, còn ý thức được sâu sắc rằng tất cả chỉ là khổ, một người thông thái sẽ bỏ lại đằng sau sự hiện hữu đau đớn, quái ác của cái tôi kinh nghiệm và sẽ nắm bắt được Linh hồn Phổ quát (Mahātman). Đi trên con đường đúng đắn, hiểu biết được học thuyết chân chính của Nairātmya và nắm bắt được rõ ràng ý nghĩa thực sự của Shunyatā, những người giác ngộ sẽ vượt lên trên sự hiện hữu cá nhân, nhận thức được Linh hồn thuần khiết (shuddhātman) và sẽ hòa làm một trong Linh hồn Phổ quát. Đây là Pháp thân thuần khiết của Đức Phật, được gọi là Linh hồn Tối cao (Paramātman). Dòng sông nối tiếp dòng sông đổ vào đại dương, nhưng đại dương vẫn không thỏa mãn và chẳng đầy lên; chư Phật tiếp bước chư Phật hòa vào Hiện thực, nhưng cái Tuyệt đối xem chừng chưa hài lòng và chẳng lớn lên được. Có những điều thật kỳ diệu! Những dòng sông khác nhau mang trong mình những dòng nước khác nhau, chảy qua những vùng đất khác nhau đều có một tên chung là “dòng sông”. Khi chúng đổ vào đại dương và hợp nhất trong đó, chúng không còn được gọi là “dòng sông” mà là “đại dương”. Tương tự như vậy, mỗi người có một quan điểm khác nhau gọi là “sự hiểu biết hữu hạn”, nhưng khi tất cả chúng hòa vào trong Phật pháp, chúng trở thành một là cái Tuyệt đối.

Các tín đồ phái Yogāchāra nhấn mạnh tầm quan trọng của Vihara và Bhumi những chặng đường trong Bồ Tát hạnh, chúng giúp một vị Bồ Tát trở nên thuần khiết như ngọn lửa tinh chế vàng. Nhờ đó sự hiểu biết lan man và rời rạc được chuyển hóa thành Kinh nghiệm Tâm linh.

IV. VASUBANDHU: TÍNH TUYỆT ĐỐI CỦA Ý THỨC THANH TỊNH

Trước đây Vasubandhu là môn đồ của trường phái Sautrāntika mặc dù ông viết tác phẩm Kosha theo tư tưởng của

tông phái Kāshmīra – Vaibhāsika một nhánh của trường phái phái Sarvāstivāda của Phật giáo Đại Thừa. Sau đó ông chuyển sang phái Vijñānavāda do tác động của anh trai ông là Asaṅga. Ngay cả trong tác phẩm trước đó của ông như “Abhidharmakosha” đã ảnh hưởng của Phật giáo Đại Thừa, cũng thể hiện rất rõ nét. Ở đây từ “Abhidharma” được đồng nhất với Tri thức Thuần khiết cùng với những giá trị của nó. Tác phẩm cho rằng hiện tượng như là “nước trong bình”, còn cái Tuyệt đối là đại dương mênh mông. Sự hiểu biết được thăng hoa trong cảnh giới Thiên định cuối cùng, ở đó thiền sư hòa làm một với cái thực. Tri thức Thuần khiết này được gọi là Shrāmanya hay Brāhmanya.

Trong tác phẩm Vijñāpti-Mātratā-Siddhi: Vimśatikā với những chú giải của mình, Vasubandhu chứng minh rằng Hiện thực là Ý thức Thuần khiết và những khách thể bên ngoài không hiện hữu bên ngoài tư duy, qua việc bác bỏ những ý kiến phản đối của các đối thủ. Trong tác phẩm Vijñāpti-Mātratā-Siddhi-Trimśikā, Vasubandhu đã phát triển hoàn chỉnh lý thuyết của mình.

Trong Phật giáo Đại Thừa, Vimśatika đã dạy chúng ta rằng, tất cả ba thế giới đều không hiện hữu bên ngoài tư duy. Trí tuệ, tư duy, ý thức và tri thức đều đồng nghĩa với nhau. Khách thể bên ngoài phụ thuộc vào tư duy, như nhìn thấy sợi tóc bay lơ lửng trong không khí hay cảm nhận về sự hiện hữu của hai mặt trăng. Đối phương nêu ra, nếu khách thể bên ngoài không hiện hữu, thì chúng ta không thể giải thích được sự xác định về mặt không gian (desha-niyama) và sự xác định về mặt thời gian (kāla-niyama) của chúng, tính vô định của dòng ý thức (santānāniyama) mà ta cảm nhận và hành động là kết quả của tri thức (krtya-kriyā). Nếu những biểu tượng này xuất hiện mà không cần có bất cứ sự hiện diện của những khách thể bên ngoài nào, thì làm sao một khách thể được nhìn thấy tại một nơi cụ thể và

vào một thời điểm cụ thể? Và làm thế nào tất cả mọi người và không chỉ riêng một người, có mặt tại nơi cụ thể đó vào thời điểm cụ thể cảm nhận được sự hiện hữu của khách thể cụ thể đó? Và làm thế nào hành động có kết quả có thể xảy ra? Nếu những vật như thức ăn, nước uống, áo quần, thuốc độc, vũ khí... chỉ thấy trong giấc mơ là thuần túy ảo tưởng và không dẫn đến hành động, điều đó không có nghĩa là thức ăn và nước uống thực sự không thể thỏa mãn cơn đói và khát. Như vậy khách thể bên ngoài phải hiện hữu.

Vasubandhu trả lời: Bốn sự vật do đối thủ đề cập không kiểm chứng được sự hiện hữu độc lập của khách thể bên ngoài, do chúng có mặt thậm chí cả trong giấc mơ và trong địa ngục, nơi không có một khách thể bên ngoài nào. Ngay cả trong giấc mơ những sự vật như thành phố, vườn, phụ nữ, đàn ông... được nhìn thấy tại một nơi cụ thể, vào một thời điểm cụ thể chứ không phải là mọi nơi, mọi lúc. Hành động có kết quả cũng có thể gặt hái được từ trong giấc mơ không có thực như, tiếng gầm của con cọp trong mơ cũng gây ra nỗi sợ hãi và làm gián đoạn giấc ngủ; hay giấc mơ tính dục dẫn đến hậu quả người nằm mơ xuất tinh và mồ hôi... Hơn nữa, tất cả những người đó, không chỉ một người trong số họ, mà ai có những việc làm xấu xa khi xuống địa ngục cũng thấy dòng sông mù... Như thế có tính vô hạn của dòng ý thức. Như vậy, trong mơ hay ở địa ngục tất cả bốn thứ này đều hiện diện, mặc dù không có các khách thể bên ngoài. Những kẻ canh giữ địa ngục không thể có thực, vì bản thân chúng không chịu đựng nổi thống khổ của địa ngục. Đối thủ cho rằng, những kẻ canh giữ địa ngục là sản phẩm của thế lực từ hành động của những người xuống địa ngục tạo ra. Tuy nhiên, thế lực đó hay ấn tượng (vāsanā) của hành động nằm trong ý thức, trong khi kết quả của nó bị đối thủ tưởng tượng sai

lắm là nằm ngoài ý thức. Làm sao có thể như vậy? Ấn tượng cũng như kết quả của việc làm phải nằm trong bản thân của ý thức. Do đó, chỉ có ý thức thì mới có hiện thực.

Ý thức biểu hiện chính nó vào trong chủ thể và khách thể. Xuất hiện từ mầm mống của nó và sau đó tự thể hiện thành khách thể bên ngoài. Vì vậy, Đức Phật dạy có hai cơ sở để nhận thức đó là bên trong và bên ngoài. Biết được điều này, người ta sẽ nhận ra rằng không có cái tôi và không có khách thể bên ngoài, cả hai chỉ là những biểu hiện của ý thức.

Ý thức Thuần khiết không thể diễn tả được Đức Phật nhận thức trực tiếp không thể bị phủ nhận. Nó không thể diễn đạt bằng sự hiểu biết. Khái niệm Ý thức Thuần khiết được hiểu bằng tư duy hữu hạn với sự giúp đỡ của phạm trù “hiện hữu”, cũng là không có thực. Bởi vì, nếu nó có thực, quan niệm về hiểu biết sẽ có thực và điều này sẽ hủy hoại học thuyết cho rằng chỉ có một mình Ý thức Thuần khiết hiện hữu. Ý thức Thuần khiết không thể bằng trí năng hiểu như một khách thể. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là Ý thức Thuần khiết không hiện hữu trong bản thân của nó. Nó có thể nhận thức trực tiếp bằng Kinh nghiệm Tâm linh vốn vượt lên tính nhị nguyên của chủ thể - khách thể.

Vasubandhi bác bỏ những lý lẽ khác của đối thủ. Ông cho rằng cảm nhận, không thể đảm bảo sự hiện hữu của các khách thể bên ngoài, vì ý thức là như nhau, ngay cả trong giấc mơ hay trong việc cảm nhận hai mặt trăng. Ký ức cũng không bao hàm cảm nhận của một khách thể bên ngoài mà chỉ là ý thức của nó. Đối thủ của ông cố gắng lý giải rằng, nếu không có sự khác biệt giữa trạng thái mơ và trạng thái tỉnh thì chúng ta phải biết, ngay cả khi chúng ta hoàn toàn tỉnh táo, rằng khách thể bên ngoài không hiện hữu theo cách chúng ta biết, những khách thể trong

mơ là không có thực. Trước sự phản đối này, câu trả lời của Vasubandhi là: Trước khi hoàn toàn tỉnh táo, chúng ta không thể biết được khách thể trong mơ là không có thực. Sự vật trong giấc mơ đối với người đang mơ là có thực như bất kỳ khách thể nào đối với chúng ta. Chỉ khi nào tỉnh thì chúng ta mới nhận thức được tính không có thực của khách thể trong mơ. Cũng giống như, chúng sinh đang ngủ mê trong vô minh. Họ không nhận thức được thế giới này thực sự không thực sự hiện hữu, do họ đang cuồng dại vì vô minh. Chỉ khi nào tri thức thực sự xuất hiện, thì sự thật về Hiện thực là Ý thức Thuần khiết mới có thể được nhận thức. Vasubandhi kết thúc tác phẩm "Vimśatikā" bằng cách chỉ ra tất cả khả năng của mình, đã chứng minh Hiện thực chính là Ý thức Thuần khiết. Tuy nhiên, vì Hiện thực này nằm ngoài sự hiểu biết lan man tự thân nó không thể được nắm bắt hoàn toàn và đầy đủ. Nó chỉ có thể được nhận thức bằng cách vượt lên tính nhị nguyên của chủ thể - khách thể bằng cách rời xa mọi phạm trù của hiểu biết và bằng sự hiểu biết thấu đáo Ý thức Thuần khiết để trở thành Đức Phật.

V. CÁI TUYỆT ĐỐI VÀ NHỮNG BIỂU HIỆN BÊN NGOÀI

Sthiramati trong Lời Bình luận về Trimśhika bảo chúng ta rằng, mục đích của Vasubandhu trong việc viết luận thuyết này là chỉ ra ý nghĩa thực sự của tính phi hiện thực căn bản của chủ thể (*pudgala-nairātmya*) và của khách thể (*dharma-nairātmya*). Có hai loại Vô minh: Loại thứ nhất là *Kleshavarana* (phiền não chướng) dẫn đến tất cả các loại khổ, do ý niệm sai lầm về hiện thực của chủ thể cá nhân; loại thứ hai là *Jñeyavarana* (sở tri chướng) đã che dấu bản chất thực sự của các khách thể, do ý niệm sai lầm về hiện thực của các khách thể bên ngoài. Tiêu diệt hai loại Vô minh này là mục đích của Trimśhika (Duy thức tam thập tụng thích). Một số nhà triết học chủ trương ngay cả các

khách thể bên ngoài như ý thức là cái thực hoàn toàn; trong khi đó một số người khác cho rằng ngay cả ý thức như khách thể bên ngoài, chỉ là tương đối và không có thực. Để đánh đổ hai quan niệm cực đoan (ekāntavāda) này là mục đích của luận thuyết này.

Một số học giả cho rằng triết lý của Shunyavada đã tuyên bố ngay cả ý thức cũng không có thực. Nhưng trong chương cuối, chúng tôi đã chỉ ra là sự thật không phải như thế. Một điều rất quan trọng cần phải nhớ rằng, chỉ có chủ thể cá nhân bị triết lý của Shūnyavada tuyên bố là không có thực. Vījñānavada cũng đồng ý với quan điểm này. Shunyavada phê phán tự ý thức nếu nó được hiểu theo nghĩa là ý thức của ý thức; như lửa không thể tự đốt cháy nó, cạnh của thanh gươm không thể cắt chính thanh gươm đó, đầu ngón tay cũng không thể chạm vào chính ngón tay đó. Ý thức của ý thức dẫn đến sự thoái bộ vô hạn. Nhưng Shūnyavāda bảo vệ tính hiện thực của Ý thức Thuần khiết. Bản thân Nāgārjuna đồng nhất Pranpancha-Shunya Tattva của ông với Bodhi hoặc Prajñā. Nếu Bodhi của Nāgārjuna, Chitta của Aryadeva và Bodhi-Chitta của Shāntideva không phải là Ý thức Thuần khiết hay Bản ngã Tự Tỏa sáng. Vậy cái Tuyệt đối của chúng là cái gì khác?

Theo Trimshikā Hiện thực là Ý thức Thuần khiết. Hiện thực (vijñāptimātra) này, do năng lực vốn đã có trải qua ba lần biến đổi. Trước tiên tự nó thể hiện như Alayavījñāna hay Vipaka, được xem là Kho ý thức nơi hiện diện mầm mống Như Lai tạng của tất cả hiện tượng. Tiếp đến A lại da thức này thể hiện nó xa hơn trong hai hình thức. Đầu tiên nó có dạng của một chủ thể cá nhân hay cái tôi (manana hoặc klista manovijñāna), bước thứ hai nó tự thể hiện dưới dạng những trạng thái tinh thần khác nhau và cái được gọi là khách thể bên ngoài (visaya-

vijñāpti). Đằng sau ba biến đổi này là nền tảng cố định của Ý thức Thuần khiết vĩnh cửu và không đổi.

Một điều quan trọng là ta cần lưu ý đến sự khác biệt giữa Ālaya của Lankāvatāra và Ālaya của Vasubandhu. Alayavijñāna của Lankāvatāra, được đồng nhất hóa với Tathagatagarbha hoặc Chitta Thuần khiết là đồng nhất với Vijñāptimātra của Vasubandhu. Cả hai đều là Ý thức Thuần khiết và là nền tảng cố định của tất cả hiện tượng, chủ thể cũng như khách thể, cuối cùng vượt lên tính nhị nguyên của chủ thể và khách thể. Ālayavijñāna của Vasubandhu chỉ là một biểu hiện dưới dạng hiện tượng của Ý thức Thuần khiết này. Nó chứa những mầm mống của tất cả hiện tượng, chủ thể và khách thể. Nó là dòng ý thức thay đổi liên tục như dòng nước (vartate srotasaughavat). Khi Phật pháp được nhận thức, dòng chảy của nó sẽ đến đích (tasya vyavrttirarhatve).

Bản ngã cá nhân (klista manovijñāna) phụ thuộc vào Ālaya và đi cùng với bốn loại khổ: tự ý niệm, tự đối mình, tự kiêu hãnh và tự ái. Nó sẽ dừng hoạt động khi ý niệm sai lầm về cái tôi bị hủy diệt và khi những phạm trù của trí năng bị vượt lên.

Biến đổi thứ ba, dạng thức của khách thể, trạng thái tinh thần (manovijñāna) và cái được gọi là khách thể bên ngoài (visaya-vijñāna), xuất hiện như sáu Vijñāna (thức) (sadvidha) gồm hai loại: thuần khiết (kushala) và không thuần khiết (akushala), đi cùng với những đau khổ khác nhau. Những vijñāna này, cũng có mối quan hệ với Ālaya như sóng với nước.

Vì vậy, chúng ta thấy chủ thể cũng như khách thể chỉ là những biểu hiện của Ālaya, tự nó chỉ là một biến thể của Ý thức Thuần khiết. Do đó, chúng ta phải công nhận rằng Ý thức Thuần khiết là Hiện thực duy nhất.

VI. TRISVABHĀVA

Nền tảng của triết lý Shūnyavāda còn được phái ViJñānavada gọi là Parinispanna. Samvrti của triết lý Shūnyavāda được tiếp tục chia thành Paratantra và Parikalpita (Biến kế sở chấp tính). Cái trước là cái tương đối còn cái sau là tướng tượng. Phái Lankāvatāra nhận xét rằng: Parikalpita là cái thuần ảo như sừng thỏ; người phụ nữ không có khả năng sinh đẻ, bông hoa của bầu trời, giấc mơ, ảo tưởng hay cảm nhận về hai mặt trăng... Paratantra là cái tương đối, nó phụ thuộc vào các nguyên nhân và các điều kiện dựa trên sự hiểu biết lan man, xảy ra trong lĩnh vực hiện tượng. Parinispāna là Paramārtha, cái hoàn toàn thực dựa trên kinh nghiệm tâm linh để vượt lên tính nhị nguyên của chủ thể - khách thể của sự hiểu biết và vượt lên cả tính đa nguyên của hiện tượng, và được gọi bằng nhiều tên gọi khác nhau như: Tathata, Tathagatagarha, AlayaviJñāna, AruaJñāna, SamyagJñāna hay Prajna. Sư Maitreyyanatha còn nhận xét rằng, Parikalpita là cái thuần ảo hay hoàn toàn không có thực (atyanta-shūnya); Paratantra là cái tương đối dựa trên sự hiểu biết (laukikagochara); Parinispāna là cái thực hoàn toàn dựa trên sự nhận thức trực tiếp (avikalpa-jñāna-gochara). Asaṅga cho rằng, cái tướng tượng chỉ là một tên gọi (nāma hoặc jalpa), cái tương đối cũng giống như một lỗi lầm (bhrānti), nó là một biểu hiện bên ngoài (tasmin na tadbhāvah), có điều kiện hay dưới dạng hiện tượng (samvrti). Đồng thời, nó bị tiếm nhiễm tính nhị nguyên của chủ thể - khách thể của trí năng (grāhyagrāhaka-laksana). Cả hai cái tướng tượng và tương đối đều không thể miêu tả được, bởi vì chúng không thể miêu tả là cái hiện hữu hay không hiện hữu. Chúng không hiện hữu vì chúng không hiện hữu thực sự, chúng không phải không hiện hữu vì chúng hiện hữu như một ảo giác hay như một biểu hiện bề ngoài. Cái Tuyệt đối cũng không miêu tả được, hiện hữu vượt qua sự hiểu

biết là hiện thực duy nhất. Vasubandhu còn quan sát rằng, cái tướng tượng được hình dung thuần túy bằng sự hiểu biết; cái tương đối xuất hiện từ các nguyên nhân và các điều kiện; cái tuyệt đối hiện hữu độc lập trong bản thân nó và bởi bản thân nó. Cả ba khía cạnh này là Nissvabhava ở ba cảm giác khác nhau. Cái tướng tượng không liên quan gì đến sự hiện hữu (Nissvabhava), do nó hoàn toàn không có thực (dù nó hiện hữu như là tên gọi hay một ảo giác). Cái tương đối không liên quan gì đến sự hiện hữu độc lập, vì cuối cùng nó cũng không hiện hữu (dù nó hiện hữu như một biểu hiện bề ngoài). Cái tuyệt đối không còn những cấu trúc tư duy, vì không thể nắm bắt nó bằng bất kỳ phạm trù nào của sự hiểu biết (dù nó hiện hữu độc lập và bằng chính nó có thể nhận thức trực tiếp thông qua kinh nghiệm tâm linh).

VII. ABHŪTAPARIKALPA

Cũng như tín đồ của phái Shūnyavāda các tín đồ Vijñānavāda cảnh báo chúng ta về quan niệm sai lầm của chủ nghĩa hư vô về shūnyatā. Shūnyatā không phải là sự phủ định hoàn toàn, mà phủ định của một vật nào đó trong sự vật nào đó. Chỉ một mình cái siêu tướng mới có thể bị phủ định. Cái bị phủ định là không có thực nhưng nền tảng hỗ trợ cho cái siêu tướng là có thật. Ý thức Thuần khiết với vai trò là cơ sở siêu nghiệm của mọi hiện tượng, là Hiện thực duy nhất, tất cả những hiện tượng siêu tướng đều không có thật. Điểm khác biệt duy nhất giữa tín đồ của phái Viññānavāda và tín đồ của phái Shūnyavāda là ở cấp độ. Các tín đồ của phái Viññānavāda đưa ra lời giải thích rõ ràng và chi tiết, còn các tín đồ của phái Shūnyavāda cho phép giữ lại ít nhiều hàm ý. Đây là những giá trị chủ yếu của phái Vijñānavāda, cố gắng xóa đi những hiểu lầm và từ bỏ những quan niệm lệch lạc về Tánh không. Các tín đồ của phái Vijñānavāda làm điều này theo quan điểm abhūtāparikalpa như Shūnyatā áp dụng cho cả hiện tượng và

bản chất. Chúng tôi đã giải thích trong chương trước, Shūnyatā khi áp dụng cho cái Tuyệt đối, có nghĩa là Prapancha-Shunyata hay cái “Tuyệt đối tự chứng minh không dính dáng gì đến tất cả đa nguyên của cấu trúc - tư duy”, khi áp dụng cho hiện tượng, có nghĩa là Svabhava – Shūnyatā hay “thế giới hiện tượng tương đối không dính dáng gì đến sự hiện hữu độc lập”. Tương tự Abhūtaparikalpa khi áp dụng cho cái Tuyệt đối, nghĩa là “Cơ sở Tiên nghiệm Thực của tất cả hiện tượng siêu tưởng” (abhūtasya-parikalpo sah); khi áp dụng cho hiện tượng, nghĩa là “thế giới hiện tượng trong tính nhị nguyên của chủ thể - khách thể thể hiện bởi năng lực tự sáng tạo của Ālaya. Thuật ngữ “abhūtaparikalpa” thường được dùng cho Ālayavijñāna, nó cũng được biết đến như āshraya hay nền tảng hỗ trợ nội tại của tất cả hiện tượng. Nó là dòng Ý thức cấu tạo năng động mà nó tự thể hiện, thông qua sức mạnh của nó đối với sự Vô minh siêu nghiệm và không có điểm khởi đầu, trở thành thế giới hiện tượng của nhị nguyên của chủ thể - khách thể. Nó còn được gọi là vikalpa và parantantra. Đồng nhất với nội dung nó là cái Tương đối; nhìn nhận trong cốt lõi của vấn đề thì nó là cái Tuyệt đối. Cái Tuyệt đối vốn hiện hữu sẵn trong hiện tượng cũng như siêu nghiệm đối với chúng. Abhutaparikalpa, như Ālaya, là tương đối. Nó là sợi dây liên kết giữa cái thực và cái không thực. Bản chất của nó là cái thực và nội dung là cái không thực. Từ “abhūtaparikalpa” còn được dùng cho cả ba svabhavas hay mức độ hiện hữu trong ba cảm nhận khác nhau. Cái Tuyệt đối (parimispāna) là abhutaparikalpa theo nghĩa là Hiện thực Tiên nghiệm không nhị nguyên mà hoàn toàn tự do trong toàn bộ nhị nguyên và không có một sự đối ngẫu nào, tự nó không liên quan gì đến siêu tưởng, nhưng tự cho phép nó trở thành siêu tưởng một cách gián tiếp (abhūtasya parikalpo yasmin sah). Cái Tương đối (paratantra) là abhutaparikalpa theo nghĩa Ý thức xây dựng đóng vai trò như

cơ sở nội tại xây dựng thế giới hiện tượng của tính nhị nguyên của chủ thể - khách thể thông qua sức mạnh của nó. Cái Tưởng tượng (parikalpita) là abhūtaparikalpa theo nghĩa tính nhị nguyên của chủ thể - khách thể không có thực vốn là siêu tưởng (abhūtaś chāsau panikalpitah). Tất cả những chủ thể cá nhân cũng như các khách thể trong cả ba thế giới được tuyên bố là tưởng tượng. Chỗ dựa của chúng là Alaya nội tại, được xem là hiện thực tương đối (paratantra). Hiện thực Cơ sở Tiên nghiệm nơi Alaya bị biến dạng, do tất cả những đặc tính ngoại lai của nó và sau đó vượt lên (āshrayaparāvṛtti) là Hiện thực thuyết đối (pariniṣpanna).

Vasubandhu cho rằng, khi ta nhận thức được cái không có thực của các khách thể bên ngoài, thì cái chủ thể cá nhân cũng trở thành không có thực, vì chủ thể và khách thể có mối liên hệ tương quan, cái này không thể tồn tại nếu thiếu cái kia. Khi tính nhị nguyên của chủ thể - khách thể bị vượt qua người ta sẽ sống trong cái lời hài hòa của cái Tuyệt đối. Cho đến khi nào ý thức cá nhân vẫn chưa nhận thức được sự thống nhất thiết yếu của nó với Ý thức Thuần khiết, chứng tỏ sự hiểu biết tiếp tục gia tăng tính nhị nguyên của chủ thể - khách thể. Cuối cùng thậm chí câu nói "Hiện thực là Ý thức Thuần khiết" cũng không có thực, vì nó là sự thể hiện của bản thân trí năng. Trí năng không thể nắm bắt Hiện thực bằng phạm trù tồn tại của nó. Tuy nhiên, điều này không nên hiểu là hiện thực không tồn tại trong bản thân nó, do nó có thể nhận thức trực tiếp thông qua Kinh nghiệm mà nó vượt lên tính nhị nguyên của chủ thể - khách thể. Trí thức muốn nắm bắt cái Tuyệt đối như một khách thể, nhưng nó không làm được điều này. Ý thức Thuần khiết này vượt lên sự hiểu biết và tất cả các phạm trù của nó, cũng như tính đa nguyên của thế giới hiện tượng. Nó là Pháp thân Thuần khiết và

không bị hoen ố (anāsraṇḍa dhātuh), ở bên kia tư duy hữu hạn (achintyah), là điều thiện (kuṣṭalah), vĩnh cửu (dhruvah), hạnh phúc tốt cùng (sukhah), giải thoát (vimukti), là thể xác Đức Phật của sự Hiện hữu Thuần khiết (dharmakāya).

VIII. ĐÁNH GIÁ CHUNG

Nói chung người ta tin rằng, Vijñānavāda là quan điểm chủ nghĩa thô thiển, nó phủ nhận cái Hiện thực của những khách thể bên ngoài và xem chúng là cơ sở dự đoán các dạng ý thức (Viññānas) tạm thời. Nó phủ nhận sự hiện hữu của Bản ngã, chủ trương rằng không có gì vượt qua và cao hơn những ý tưởng tạm thời. Đồng thời, nó còn bảo vệ học thuyết sự thay đổi liên tục, cho rằng Hiện thực chỉ là một dạng ý thức Viññānavāda cá nhân tạm thời. Chúng tôi tin rằng sự trình bày của mình về phái Viññānavāda sẽ giáng một đòn chí tử vào tất cả những ý niệm sai lầm và có liên quan. Do không có tác phẩm mẫu mực nào về phái Viññānavāda, nên chúng tôi không tìm thấy bất kỳ bài viết nào viết về những học thuyết này. Một điều thật trớ trêu là triết lý phái Shūnyāyavāda bị chỉ trích là chủ nghĩa Hư vô. Tư tưởng của phái Viññānavāda, chủ nghĩa Duy tâm Tuyệt đối, lại bị chỉ trích là chủ nghĩa chủ quan khi tán thành học thuyết Sự Thay đổi Liên tục của Vũ trụ.

Chúng tôi đã chỉ ra việc áp dụng lý thuyết về tính tạm thời được phái Viññānavāda dành riêng cho hiện tượng. Chỉ hiện tượng là tạm thời và trong lĩnh vực này tính tạm thời mới được nhấn mạnh. Tuy nhiên tính tạm thời không chạm vào Hiện thực. Nói một cách chính xác Hiện thực vượt lên tất cả những phạm trù của hiểu biết. Nó không tạm thời và cũng không vĩnh cửu. Nhưng từ quan điểm hiện tượng nó phải được mô tả như cơ sở vĩnh cửu, bất tử và cố định của tất cả hiện tượng. Chúng tôi cũng nêu ra rằng, chỉ có cái tôi kinh nghiệm, chủ thể cá nhân

hay cái tôi mới được phái ViJñānavada tuyên bố là không có thực. Bản thân Ý thức Thuần khiết là hiện thực duy nhất, còn được gọi bằng những tên khác nhau như AlayaviJñāna trong Lankāvatāra, Tathagatagarbha, Chittamatra và Vijnaptimatra, được mọi người hoàn toàn xác nhận. Ý thức Thuần khiết vượt lên thuyết nhị nguyên luận của chủ thể và khách thể cũng như tính đa nguyên của hiện tượng. Nó cũng giống như Bản ngã Tự Tỏa sáng.

Triết lý của phái ViJñānavada không thể xem là Chủ nghĩa chú quan. Nó không phải là ý thức cá nhân (klista manovijñāna) liên quan đến những ý tưởng chức năng tạm thời khác, mà chúng tạo ra thế giới bên ngoài. Thế giới bên ngoài được xem là một biểu hiện hay biến thể của Ý thức Tuyệt đối. Khi xem thế giới bên ngoài là không có thực, điều này có nghĩa là nó không hiện hữu độc lập và nằm bên ngoài ý thức. Thật ra, trạng thái mơ và trạng thái tỉnh được đặt ngang bằng nhau, nhưng nó không được quên rằng Parikalpita là khác với Paratantra. Cả hai về căn bản là không có thực và hiện hữu bên trong Ý thức. Chúng không thể phá vỡ cái vòng cứng rắn của ý thức. Chủ thể và khách thể nhảy múa bên trong vòng này nhưng không thể bước qua. Tính khách quan của thế giới bên ngoài không bị phủ nhận. Những đối tượng biểu hiện như khách thể, đối với chủ thể cũng sẽ cảm nhận được chúng. Chỉ duy nhất tính khách quan của chúng không rời khỏi Ý thức, vì sự khác biệt giữa chủ thể và khách thể nằm bên trong bản thân Ý thức. Cuối cùng ý thức cũng vượt lên tính nhị nguyên của chủ thể - khách thể. Ý thức nội tại có trong tất cả các hiện tượng, nó cũng là nền tảng tiên nghiệm vĩnh cửu của tất cả hiện tượng.

Triết gia MM. Pt. Vidhushekhara Bhattacharya đưa ra một điểm thú vị, ông nhận xét rằng Ý thức Thuần khiết của Vasubandhu không hoàn toàn bất biến (kūtaśtha nitya) mà chỉ

tương đối (āpeksika-nitya). Ông phân biệt giữa “tuyệt đối bất biến” và “tương đối bất biến”; gọi cái đứng trước là “Nitya” và cái đứng sau là “Dhruva”. Ông cho rằng Vasubandhu trong tác phẩm Trimshikā, Kārikā sử dụng từ “Dhruva” và không phải là “Nitya” cho Vijñaptimatra của ông. Do đó, nó chỉ là tương đối bất biến hoặc “kéo dài” như một dòng chảy hay một ngọn lửa, có thể gọi là “Pravahanitya” hay “Santatinitya”.

Pt. Bhattacharya hoàn toàn chính xác khi nói rằng, Ý thức Tuyệt đối chỉ là bất biến tương đối. Chính Vasubandhu đã làm rõ điều này, ông cho rằng Ālaya là sự biểu hiện dưới dạng hiện tượng duy nhất của Ý thức Thuần khiết và như một dòng chảy (srotasaughavat). Nó có thể gọi một cách chính xác là “Satati – nitya”. Tuy nhiên, có lẽ Pt. Bhattacharya không phân biệt nổi giữa Alayavijñāna của Vasubandhu từ Vijñaptimātra của ông. Chắc chắn ông đã phạm phải sai lầm khi nói rằng Vijñaptimatra cũng bất biến tương đối. Sự phân biệt của ông giữa Nitya và Dhruva không phải là tuyệt đối, vì những từ này thường được dùng như những từ đồng nghĩa trong Phật giáo cũng như trong Vedānta. Những từ như “Dhruva”, “Nitya”, “Ajara”, “Amara”, “Shashvata”, “Kutasha”... thường dùng như những từ đồng nghĩa. Vasubandhu dùng từ “Dhruva” ở đây là theo nghĩa bất biến tuyệt đối. Vijñaptimatra hay Ý thức Thuần khiết vốn là hiện thực duy nhất, nên không “kéo dài” mà là “bất biến tuyệt đối”. Nhà bình luận về Vasubandhu, Sthiramati khi giải thích Kārikā trong đó Vijñaptimātra được xem là “Dhruva”, chỉ rõ rằng từ “Dhruva” có nghĩa là “Nitya”. Điều này cũng đủ để chứng minh những sai lầm trong luận điểm của Pt. Bhattacharya. Sthiramati nhận xét công khai rằng Vijñaptimātra là vĩnh cửu và bất biến, nó là hạnh phúc tột cùng; vì cái gì đã bất biến là hạnh phúc tột cùng và cái gì tạm thời là bất hạnh.

Do đó hệ thống tư tưởng của phái Vasubandhu là chủ nghĩa Duy tâm Tuyệt đối. Chúng ta có thể nhận xét rằng, trong Advaita Vedānta, vijñaptimātra nhường chỗ cho Brahman hay Ātman; Như Lai tặng nhường chỗ cho Ishvara; ý thức bình thường thứ bảy nhường chỗ cho Jīva; khách thể bên ngoài nhường chỗ cho Jagat và Parināma nhường chỗ cho Vivarta.

Chương 8

Svatantra – Vijñānavāda

I. GIỚI THIỆU

Trường phái này được gọi là Svatantra-Vijñānavāda hoặc Svatantra-Yogāchāra hay Sautrantika-Yogachara. Nó thừa nhận chân lý siêu hình của phái Vijñānavāda, cho rằng Hiện thực là Ý thức Thuần khiết và muốn hỗ trợ nó với những lý lẽ logic độc lập. Nó muốn kết hợp chủ nghĩa Duy tâm siêu hình của phái Vijñānavāda với cái logic và nhận thức luận của thuyết Duy thực Phê phán của trường phái Sautrantika. Chúng ta có thể gọi nó là Trường phái Logic của Phật giáo.

Học trò của Vasubandhu – Dignāga là người sáng lập trường phái này và sáng lập ra Logic Ấn Độ Trung đại. Cũng như Gotama là nhà sáng lập Logic Ấn độ Cổ đại và Ganggesha sáng lập Logic Ấn Độ Hiện đại. Được sáng lập do Dignāga, trau chuốt toàn diện bởi Dharmakīrti và phát triển gần như hoàn thiện do Śāntarakṣita, trường phái này đạt đến cực điểm trong thời kỳ Kamalashīla, người thầy vĩ đại cuối cùng của Phật giáo ở Ấn Độ.

Logic Phật giáo là sự kết hợp của logic, nhận thức luận và siêu hình học. Nó là logic, vì nó liên quan đến tam đoạn luận (parārthānumāna), suy luận (svārthānumāna) và nội dung của Từ ngữ (apoha). Nó là nhận thức luận vì nó tiến hành khảo sát thấu đáo cảm nhận giác quan (pratyakṣa), của giá trị tri thức (prāmāṇya) và các Phương tiện Nhận thức (pramāṇa). Nó là siêu hình học bởi vì nó thảo luận cái bản chất thực của giác quan và của tư duy và nó thừa nhận Hiện thực là siêu logic.

Nāgārjuna viết một luận thuyết logic *Vigrahavyavarttani*. Asaṅga giới thiệu Nyāya vào Phật giáo. Vasubandhu viết hai luận thuyết logic là *Vadavidhi* và *Vadavidhana*. Chúng tôi ngạc nhiên khi nghe Dīpaṅga nói rằng, *Vadavidhi* không phải là tác phẩm của Vasubandhu. Sự tò mò của chúng tôi được nhà bình luận Jnendrabudhi giải thích thỏa đáng. Ông chỉ ra rằng, nó không phải là điều mà Varibandhu đưa ra trong những năm trưởng thành của ông; điều đó được soạn ra khi ông vẫn chưa là một Vaibhasika. Trong tác phẩm "*Vadavidhana*", Vasubandhu có nhiệm vụ sửa đổi hệ thống trình bày của mình. Dīpaṅga tiến hành hoàn thiện những giáo huấn logic của thầy mình là Vasubandhu và sáng lập ra Trường phái Logic học.

Một điều rất quan trọng cần phải ghi nhớ, mặc dù Trường phái Logic học thừa nhận học thuyết căn bản của phái ViJñānavada chủ trương Hiện thực là Ý thức Thuần khiết. Nó loại bỏ tính bền vững của ý thức phái ViJñānavada hạn chế việc áp dụng lý thuyết. Tạm thời chỉ dành cho hiện tượng, tuyên bố công khai Hiện thực phải là Ý thức bất biến. Trường phái Svatantra-ViJñānavada thừa nhận rằng, Hiện thực là Ý thức Thuần khiết; nhưng nó phổ cập lý thuyết về tính Tạm thời và công bố rằng ngay cả Ý thức Thuần khiết này cũng chỉ là tạm thời. Ông thừa nhận có đồng ý với Vasubandhu ở khía cạnh siêu hình học, Dīpaṅga bằng lòng giữ lại trên mặt bằng logic, dưới danh nghĩa là hỗ trợ Chủ nghĩa Duy tâm Tuyệt đối bằng những lý lẽ logic độc lập. Ông đã thực sự nỗ lực làm hồi sinh lại lý thuyết về tính tạm thời một cách tinh tế. Bản thân ông cũng rất bận rộn với việc đưa logic học đứng dậy, nhằm biến đổi Chủ nghĩa Duy tâm Tuyệt đối của Vasubandhu, bằng cách hợp nhất nó theo một cách nào đó với Chủ nghĩa Duy thực phê phán. Mặc dù những tín đồ của phái Svatantra - ViJñānavada, Dīpaṅga, Dharmakīrti và

Shāntarakṣita tất cả đều nói là tôn kính Vasubandhu, bằng việc thừa nhận rằng khi nghiên cứu hiện thực cuối cùng, họ đều theo bước chân của Vasubandhu. Tuy nhiên, điều mà họ thực sự làm là hủy hoại toàn bộ siêu hình học của Vasubandhu qua việc hạ cấp độ Ý thức bất biến xuống chỉ còn là Vijñāna tạm thời hay cá biệt tạm thời duy nhất mà họ gọi là Svalaksana. Ālayavijñāna và Vijñaptimātra bị họ bỏ qua hoàn toàn.

Đáng tiếc là tác phẩm chính “Pramāna-Samuchchaya” của Diṇnāga không còn bản gốc bằng tiếng Phạn. Chỉ có chương đầu của nó được phục hồi qua tiếng Phạn từ bản tiếng Tây Tạng do Ngài R. Rangaswamy Iyenger biên soạn. Pramāna Vartika của Dharmakīrti và Tattva – Sangraha của Shāntarakṣita còn lại bản gốc.

Naiyāyika và Mīmāṃsaka là hai đối thủ chính của Phật giáo vào thời đó. Diṇnāga đã quyết liệt phê phán Nyāya – Sūtras của Gotama và Nyāya – Bhāṣya của Vatsyayana. Uddyotakara trong tác phẩm Nyāya – Vārtika, bác bỏ những lời buộc tội của Diṇnāga và bảo vệ vị trí của Nyāya. Dharmakīrti trong tác phẩm Pramāna – Vartika đã đánh đổ tất cả những lý lẽ của Uddyotakara theo một cách không thương tiếc đến một tín đồ Advaita lỗi lạc như Vachaspati Mishra, mãi tận sau này mới dám bình luận về Uddyotakara trong tác phẩm Nyāya-Vārtika-Tātparyā-Tikā của ông để “cứu những con bò lý lẽ già cỗi của Uddyotakara ra khỏi vũng bùn phê phán của Phật giáo”. Sự tấn công của Dharmakīrti vào phái Mīmāṃsā cũng mang sức tàn phá đến độ nó kích thích Kumarila viết tác phẩm Shloka – Vartika đồ sộ để đả kích Phật giáo và bảo vệ phái Mīmāṃsā. Sự tấn công của những người theo tư tưởng phái Naiyāyika và phái Mīmāṃsaka, dẫn đến sự ra đời các tác phẩm của Shāntarakṣita và Kamalashīla. Shāntarakṣita trong tác phẩm Tattva – Sangraha và Kamalashīla trong tác phẩm Pañjikā đã bác bỏ toàn bộ tất cả lời buộc tội của những nhà tư

tưởng Naiyāyika. Đặc biệt là của Uddyotakara, Mīmāṃsakas và Kumarila đã phê phán tất cả các trường phái thịnh hành khác vào thời đó. Tuy nhiên, cuối cùng Phật giáo cũng không chống đỡ nổi sự công kích dữ dội của đạo Bà-la-môn, nhanh chóng bị đánh bật khỏi vùng đất khai sinh ra nó. Bản thân Śāntarakṣita buộc phải quy ẩn ở Tây Tạng, nơi mà ông gọi học trò của mình là Kamalashila cùng đến. Kamalashila là học giả vĩ đại cuối cùng của Phật giáo ở Ấn Độ, mặc dù sau này vẫn còn rải rác một số học giả tiếp tục viết về Đạo Phật. Như vậy, tông phái Svatantra Vijñānavāda, sau khi cho ra đời triết học phong phú qua việc khẳng định và phê phán, đã đi đến chỗ suy tàn và nó chính thức chấm dứt triết lý Phật giáo ở Ấn Độ.

Bây giờ, giữ lại những tư tưởng cơ bản này trong đầu khi chúng ta tiếp tục liên quan đến trường phái này. Song chúng ta vẫn chú trọng đến khía cạnh siêu hình học hơn là khía cạnh logic học của nó.

II. SỰ HỒI SINH CỦA HỌC THUYẾT VỀ TÍNH TẠM THỜI

Trường phái Logic học cho rằng cảm xúc và tư duy là hai nguồn tri thức khác nhau về căn bản. Cảm xúc phản ánh cái duy nhất, tạm thời, hiện hữu và hiện thực tối hậu (svalaksana). Tư duy nhận thức một chuỗi những khoảnh khắc, bằng cách tạo ra những mối quan hệ và hình tượng (sāmānyalakṣana). Tương ứng với chúng, chúng ta có hai nguồn tri thức, đó là cảm nhận và suy luận. Cảm nhận cho chúng ta sự phản hồi trực tiếp, sinh động và cụ thể của khách thể. Còn suy luận chỉ cho chúng ta các cấu trúc tư duy gián tiếp, mơ hồ và trừu tượng.

Tri thức đúng là tri thức thành công hay có hiệu quả. Tính tạm thời được đồng nhất với chuyển động hay sự thay đổi, hiệu quả đồng nhất với sự hiện hữu. Cái thực (hiện hữu) là cái có khả năng; cái không thực (phi hiện hữu) là cái không có khả

năng trong mối quan hệ nhân quả. Dharmakirti nhận xét cái hiện hữu căn bản là cái có khả năng. Cái không có khả năng là cái không thực, chúng ta không cần phải quan tâm xem nó có hiện hữu hay không hiện hữu, như cô dâu tương lai chẳng có gì phải quan tâm đến vẻ đẹp hay xấu của một thái giám. Ngọn lửa thực là ngọn lửa đốt cháy, nấu chín và tỏa ra ánh sáng. Một ngọn lửa không đốt cháy, không nấu chín hay không tỏa ra ánh sáng là không có thực. Cái hiện hữu căn bản là “sự vật trong chính nó” cá biệt tạm thời. Nó là cái “đây”, “này”, “bây giờ”, “thời điểm có hiệu lực”. Nó không thể diễn tả được và không nói được bằng lời, vì nó bị biến dạng do tất cả hình ảnh khách thể hóa. Tất cả sự vật khác chỉ là cái hiện thực gián tiếp, vay mượn hay loại hai. Tất cả những quan hệ tư duy đều hư cấu và giả tạo, chúng là một điều đối trá của sự tưởng tượng.

Hiện hữu là có khả năng và có khả năng là thay đổi. Không thay đổi là không có khả năng và không có khả năng là không có thực. Hiện thực đòi hỏi phải có sự chuyển động hoặc thay đổi, nó tức thời và có động lực. Chỉ có thay đổi không ngừng là hiện hữu. Chuyển động không gì khác ngoài bản thân là vật chuyển động, còn có khả năng nghĩa là bản thân sự vật có khả năng; hiện hữu là bản thân một sự cá biệt mang tính tạm thời duy nhất. Chuyển động, thay đổi, có khả năng, hiện hữu chỉ là tên gọi cho sự vật trong bản thân nó một cách tạm thời. Tương tự, không hiện hữu cũng chỉ là một tên gọi của sự vật bị tiêu diệt. Hiện hữu và không hiện hữu là hai mặt khác nhau của cùng một hiện thực.

Chúng ta biết rằng hiện thực là chuyển động và chuyển động cũng không thể xảy ra. Chuyển động chỉ là ảo tưởng, vì sự vật là tạm thời nên không có thời gian để chuyển động. Chuyển động là một chuỗi những cái bất động. Những sự lóe sáng của

năng lượng nối đuôi nhau cho ta ảo tưởng về chuyển động. Trong dòng sông mỗi một thời điểm lại tiếp nhận một dòng nước mới. Trong cây đèn, một chuỗi các ngọn lửa khác nhau cho ta ảo tưởng về một ngọn lửa duy nhất. Sự mâu thuẫn rõ ràng được giải quyết, khi cho rằng chuyển động không phải là một điều gì vượt quá hay vượt trên vật chuyển động. Bản thân sự vật là chuyển động.

Tính nhân quả không phải là một sản phẩm có thực. Nó chỉ là sự phụ thuộc lẫn nhau mang tính chức năng. Nguyên nhân không gây ra kết quả, vì nó không có thời gian làm điều đó. Nguyên nhân đơn thuần chỉ đi trước hậu quả và kết quả theo sau nguyên nhân. Sự vật không phát sinh từ bản ngã cũng không phát sinh từ vô ngã hay cả hai hay không phải cả hai. Chúng không bao giờ được tạo ra. Kết quả chỉ phụ thuộc theo chức năng và nguyên nhân của nó. Do đó, tất cả dharmas (pháp) không hoạt động và không có lực lượng (*nirvyāpārāḥ akiñchit-karāḥ sarvadharmāḥ*). Dường như mâu thuẫn với Hiện thực là khả năng và tất cả những thành phần lại không hoạt động được thì được giải quyết bằng việc chấp nhận rằng không có cái gì có khả năng có thể vượt qua hay cao hơn sự hiện hữu, rằng bản thân sự hiện hữu là nguyên nhân khả năng (*sattaiva vyaprtih*).

Dharmakīrti cho rằng mọi vật đều mang tính tạm thời. Bất cứ cái gì được sinh ra đều phải bị hủy diệt. Cái gì xuất hiện rồi nhưng sau đó chấm dứt xuất hiện được gọi là tạm thời, nên Hiện thực là sự thủ tiêu. Thay đổi tự thân nó hiện hữu và luôn luôn như vậy. Hiện thực là cái tạm thời. Do đó, sự thủ tiêu hay tiêu diệt không cần phải có một nguyên nhân nào. Bởi vì, sự thủ tiêu không có nguyên nhân, nó tự động theo sau mọi sự vật. Sự thủ tiêu không có nghĩa là tiêu diệt một thực thể xác định. Vì vậy phải loại bỏ quan điểm cho rằng một thực thể xác định bị

tiêu diệt. Do đó, khi chúng ta nói một sự vật bị hủy diệt, điều chúng ta thực sự muốn hàm ý là sự vật chỉ mang tính tạm thời.

Tương tự Shāntarakṣita cũng nhận xét rằng, tất cả sự vật được tạo ra nhất thiết phải tạm thời, vì chúng không phụ thuộc vào bất cứ một nguyên nhân nào để hủy diệt nó. Chúng luôn ở mọi nơi, độc lập với bất kỳ nguyên nhân nào liên quan đến việc hủy diệt chúng. Cái được gọi là nguyên nhân hủy diệt hoàn toàn không có khả năng và không có lực lượng. Tất cả thực thể được tạo ra là bị hủy diệt. Do đó, sự hủy diệt không phụ thuộc vào bất cứ nguyên nhân nào ngoài lý do là nó được tạo ra.

Shāntarakṣita và Kamalashila cho rằng, sự hủy diệt không phải là thực thể và cũng không phải là phi thực thể. Sự hủy diệt có hai loại: Thứ nhất nó có nghĩa là “đặc tính tạm thời của một sự vật” (ksana-sthiti-dharma-rūpavināsha). Đây là đặc tính không cố định tiên nghiệm. Thứ hai nó có nghĩa là “sự phân hủy” (dhvamsa-rūpa-nāsha), là sự thủ tiêu kinh nghiệm (theo quan điểm kinh nghiệm). Bản thân một thực thể, vì nó hiện hữu chỉ trong một khoảnh khắc, nên được gọi là “sự hủy diệt”. Sự hủy diệt này có nguyên nhân, chỉ có sự phân hủy là không có nguyên nhân. Khi chúng ta thừa nhận rằng, tính không bất biến tiên nghiệm có một nguyên nhân, ý muốn nói một thực thể tự nó là nguyên nhân của sự hủy diệt, bởi vì khi một thực thể tạm thời được sinh ra hàm chứa một điều là nó bị hủy diệt. Không có nguyên nhân nào khác dẫn đến sự hủy diệt của nó. “Đặc tính di liền ngay sau sự vật” (vastvanantarabhāvitva) không thuộc vào sự hủy diệt này, vì sự hủy diệt này sinh ra cùng với sự hình thành của chính sự vật tạm thời đó. Hơn nữa, sự phân hủy cũng không có nguyên nhân. Khi chúng ta nói rằng, có sự thủ tiêu kinh nghiệm của một sự vật là hàm ý sự vật không hiện diện ở đó. Sự hủy diệt này không mang theo sự khẳng định của bất cứ sự vật nào.

Sự vật chỉ hiện hữu trong chốc lát được gọi là tạm thời. Ksana không phải là một khoảnh khắc thời gian. Nó là đặc tính của thực thể bị hủy diệt ngay sau khi được sinh ra. Bản chất của một sự vật biến mất sau khi hiện hữu, gọi là "Ksana". Sự vật có bản chất này gọi là "Ksanika". Thực tế hoàn toàn không có sự khác biệt giữa đặc tính tạm thời và sự vật được xem là sở hữu đặc tính tạm thời. Bản thân đặc tính tạm thời cũng là một sự vật tạm thời. Sự khác biệt này hoàn toàn là một sản phẩm của trí năng, một sự sáng tạo của ngôn ngữ. Dù cuối cùng là không có thực, sự khác biệt này cần phải được kiểm chứng trong thế giới kinh nghiệm, vì cách dùng từ ngữ phụ thuộc vào ý thích bất chợt thuần túy của người nói.

Chỉ có sự vật tạm thời hiện hữu vì một mình nó mới có thể có khả năng hiện hữu. Một thực thể bất biến không có khả năng, nên không có thực. Một thực thể bất biến sẽ sản sinh tất cả kết quả của nó cùng một lúc, vì khi có nguyên nhân và khả năng thì không có lý do gì khiến các hậu quả của nó phải trì hoãn. Nếu cho rằng một thực thể bất biến có thể sản sinh ra lần lượt các kết quả do sự liên kết của nó với các sự vật phụ thuộc (kramina salkārimah), một câu hỏi được đặt ra là liệu những vật phụ thuộc đó vận hành theo cơ chế sản sinh ra một biến thể riêng biệt (atishaya) trong nguyên nhân bất biến hay chúng vận hành một cách độc lập. Trong trường hợp trước, liệu biến thể riêng biệt đó có đồng nhất hay khác với nguyên nhân bất biến? Nếu nó đồng nhất thì chính là biến thể riêng biệt này, chứ không phải thực thể bất biến là nguyên nhân; nếu nó khác thì làm sao nó liên quan đến thực thể bất biến? Trong trường hợp sau, làm thế nào một nguyên nhân bất biến có thể bỏ qua sự hoạt động độc lập của những vật phụ thuộc? Hơn nữa, mối quan hệ giữa nguyên nhân bất biến và những vật phụ thuộc của nó, không thể do bản

chất của việc đồng nhất (tādātmya) hay của sự sản sinh (tadutpatti), bởi vì những vật phụ thuộc khác với nguyên nhân bất biến. Nó cũng không phải là do bản chất cố hữu (samavāya), vì điều đó chỉ là bản chất bổ trợ (upakāra). Hơn nữa, nếu bản chất của nguyên nhân bất biến cùng với những vật phụ thuộc của nó như nhau, khi không có chúng thì những vật phụ thuộc cũng bất biến và sau đó lập tức mô phỏng lại sự vật hoặc chúng vô dụng.

Naiyāyika và Mīmāṃsaka phản đối rằng nếu sự vật là tạm thời, thì lý thuyết về karma sẽ bị ném xuống sông xuống biển. Hành động do người này làm, nhưng hậu quả của nó thì người khác gánh chịu. Hơn nữa, làm thế nào giải thích sự nhận biết khi không có người cảm nhận, ai có thể so sánh hiện tại và quá khứ? Làm thế nào một nguyên nhân tạm thời vốn không kéo dài đến khi kết quả được sinh ra lại có thể sinh ra kết quả? Tại sao sự trói buộc hay giải thoát có thể thuộc vào một thực thể tạm thời? Như vậy, mọi nỗ lực để giải thoát có phải đều vô ích?

Shāntarakṣita và Kamalashila trả lời: Đồng nhất chỉ có nghĩa là tương tự, như nhau. Nhận biết là do ký ức và ký ức là do sự tưởng tượng sai lầm. Nếu một thực thể bây giờ được cảm nhận tương tự như nó được cảm nhận trước kia, thì vấn đề khó khăn là làm thế nào một nhận thức quá khứ có thể hiểu được nhận thức hiện tại? Sai lầm này là do trí năng. Chúng ta nói rằng “một ngọn lửa” thì sẽ không có nghĩa, mà nó là một chuỗi những ngọn lửa khác nhau xuất hiện và biến mất sau mỗi thời điểm. Tuy nhiên, chúng ta vẫn gọi chung nó là “một ngọn lửa”, điều này không chỉ là quy ước. Hơn nữa, khái niệm “người thực hiện” hay “người hưởng thụ” chỉ có thể chấp nhận trong mối quan hệ với giả định “sự kết hợp của một chuỗi hay dãy”. Sự kết hợp này chỉ là một sự sáng tạo của hiểu biết, nó không có thực. Công thức của nhân quả là “nếu cái này được sinh ra thì

cái kia cũng sẽ được sinh ra". Trạng thái đi trước sinh ra những trạng thái kế tiếp sau đó. Nguyên nhân biến mất sau khi nó sinh ra hậu quả chứ không phải trước khi nó sinh ra kết quả, nó biến mất ở thời điểm thứ hai. Tính hiệu lực của nguyên nhân chấm dứt ngay sau khi kết quả sinh ra. Kết quả được sinh ra bởi tính hiệu lực của nguyên nhân (khả năng do nguyên nhân mà có) ở thời điểm thứ nhất, trước khi sinh ra kết quả tính hiệu lực chưa chấm dứt. Vaibhasikas cho rằng, kết quả được sinh ra ở thời điểm thứ ba, theo quan điểm của họ là kết quả được sinh ra khi tính hiệu lực của nguyên nhân chấm dứt. Nhưng theo quan điểm của chúng tôi nguyên nhân xuất hiện trong thời điểm thứ nhất, sinh ra kết quả ở thời điểm thứ hai và ngay sau đó nguyên nhân chấm dứt hiện hữu. Nguyên nhân và kết quả không thể được sinh ra đồng thời, vì nguyên nhân xuất hiện ở thời điểm thứ nhất trước khi kết quả được tạo ra. Nguyên nhân không sinh ra kết quả liên quan đến nó, nếu như vậy thì giống như hai mảnh của một cái nẹp, kết quả sinh ra sẽ dính chặt vào nguyên nhân. Nếu như thế, giống như người yêu luôn gắn chặt vào người mình yêu, vì lý do này nguyên nhân và kết quả có thể xem là xuất hiện đồng thời. Không có cơ chế hình thành nguyên nhân nào tách biệt khỏi nguyên nhân. Bản thân của nhân quả là tính hiệu lực. Tính nhân quả là sự ưu tiên không thay đổi (ānataryaniyama) và sự hiện hữu là tính hiệu lực (sattaiva vyāptih). Sự hiện hữu đơn thuần của nguyên nhân là cơ chế hoạt động nhân quả có hiệu quả

Nguyên nhân hiện hữu, tất yếu sẽ kéo theo kết quả. Tính nhân quả là sự xác định của những trạng thái đi sau do trạng thái đi trước. Tóm lại, không có người thực hiện, không có người hưởng thụ và cũng không có ai nhận thức hay nhớ gì cả. Cái hiện hữu chỉ là một chuỗi những trạng thái tinh thần thay đổi;

“Tính thuần nhất” của chuỗi này là một ảo tưởng. Mỗi ksana là một cái duy nhất hiện hữu tạm thời. Con người mãi mê trong những ý niệm sai lầm của “linh hồn” nên không cảm nhận được chân lý. Tuy nhiên những ai nhận thức được đầy đủ chân lý căn bản này, sẽ hiểu rõ tất cả mọi sự vật đều ở trong một dòng chảy không ngừng, những thời điểm đi trước tiếp tục quyết định những thời điểm kế tiếp một cách không đổi, khi nắm bắt được điều này họ sẽ có những hành vi tốt đẹp. Vì vậy, trói buộc chỉ có nghĩa là chuỗi những trạng thái đau đớn do vô minh, còn sự yên nghỉ giải thoát là việc chấm dứt những chuỗi này với sự sáng suốt, hệ quả của trạng thái tinh thần nhờ vào tri thức đúng.

Thật vậy, lý thuyết về tính Tạm thời đã khước từ tất cả thực thể bất biến siêu hình như Vật chất Nguyên thủy, Bản ngã, Thượng đế...

III. PRĀMĀNĀ

Tương ứng với hai loại của Prameyas hay khách thể của nhận thức, là cái Cá biệt duy nhất trực tiếp tạo ra trong cảm xúc thuần khiết hay ý thức thuần khiết, cái Phổ quát mơ hồ gián tiếp được tạo ra trong cấu trúc tư duy gồm có hai loại pramāna hay phương tiện nhận thức là: cảm nhận (pratyaksa) và suy luận (anumāna).

Giải thích về sự cảm nhận

Theo Nyāya, cảm nhận là nhận thức không mơ hồ, sinh ra do cảm xúc giác quan với đối tượng bên ngoài. Đối với những tín đồ của phái Svatantra – ViJñānavada, khách thể không hiện hữu bên ngoài tư duy. Vì vậy, Dinnāga định nghĩa cảm nhận là trạng thái không vướng bận đến mọi quyết định của tư duy, của tên gọi và của cái phổ quát. Tính từ “không ảo tưởng” (abhrānta) do Asaṅga sử dụng bị Dinnāga bỏ qua, vì hàm nghĩa thừa và không cần thiết, chỉ cần “không mang tính xây dựng” là chuyển tải đầy đủ ý nghĩa “không vướng bận đến mọi quyết định của tư

duy" (kalpanāpodha). Phái Vaishesika cho rằng, một khách thể phải hội đủ năm điều có thể xác nhận thực sự gồm: phổ quát, đặc thù, quan hệ, phẩm chất và hoạt động; để được cảm nhận cần có hai thời điểm, thời điểm thứ nhất gồm cảm xúc thuần túy (ālochana-mātra) và thời điểm thứ hai là sự quyết định. Phái Naiyayita phát triển quan điểm này vào trong khái niệm cảm nhận không xác định (nirvikalpa) mơ hồ và xác định rõ ràng. Dignāga chỉ trích năm điều này, xem chúng là ảo tưởng của trí năng. Khách thể duy nhất của cảm nhận là sự-vật-trong-chính-nó mang tính tạm thời bị biến dạng, do các mối quan hệ của nó. Dharmakirti sử dụng lại tính từ "không ảo tưởng" trong định nghĩa về cảm nhận, vì ông nghĩ rằng cần phải loại bỏ các ảo giác do giác quan tạo ra, như cảm nhận về hai mặt trăng ra khỏi ảo tưởng của tư duy. Vì vậy, ông định nghĩa cảm nhận là trạng thái không vướng bận tất cả đều quyết định ở tư duy và ảo tưởng. Śāntarākṣita và Kamalashīra đồng ý với Dharmakirti và định nghĩa cảm nhận là trạng thái không vướng bận đến ảo tưởng, sự xác định mà nó chỉ mang nội dung khái niệm.

Giải thích về suy luận

Mối liên kết không thể tách rời hoặc là Vyāpti là thành phần trung tâm của suy luận. Khi suy luận, một khách thể được nhận biết qua "nhân/mác" của nó hay một "thuật ngữ trung gian" có giá trị bởi ba đặc tính:

1. Nó hiện diện trong đối tượng khảo sát (anumeya).
2. Nó cũng hiện diện trong cái giống như đối tượng khảo sát.
3. Nó không có mặt trong cái không giống như đối tượng khảo sát.

Từ suy luận này đến suy luận khác là tam đoạn luận. Tam đoạn luận Nyāya gồm năm thành phần: 1. Luận điểm; 2. Lý do;

3. Ví dụ trong mối liên kết không tách rời được; 4. Áp dụng và 5. Kết luận. Diṇṇāga và các học trò của ông đã chống lại luận điểm, lý do và kết luận chỉ giữ lại hai thành phần là: ① ví dụ trong mối liên kết không tách rời được hay quy luật tổng quát và ② áp dụng bao hàm lý do và kết luận.

Giáo sư Dhruva chỉ ra rằng không thể xem Diṇṇāga là người phát minh ra Vyapti, vì học thuyết này do các học giả Nyāya và Vaisheshika đưa ra trước thời kỳ của Diṇṇāga.

Điều quan trọng cần lưu ý là đối với Diṇṇāga và học trò của ông, giá trị của suy luận chỉ mới ở mặt bằng hiện tượng. Suy luận không liên quan đến hiện thực căn bản, chỉ nhận xét mà không mô tả được và nằm bên ngoài tất cả quyết định của tư duy. Diṇṇāga nhận xét: “Toàn bộ vấn đề của người khảo sát và đối tượng khảo sát phụ thuộc vào mối quan hệ của chất lượng với cái sở hữu của chất lượng, một mối quan hệ bị gán bởi tư duy; nó không liên quan đến sự hiện hữu bên ngoài và không hiện hữu”. Vachaspati Mishratrich một giáo đồ Phật giáo nhận xét như sau: “Những mối quan hệ này, được xem như những hiện thực khách quan như người buôn bán không công bằng, mua hàng mà không trả tiền”.

Suy luận là công việc của trí năng. Dù cuối cùng nó không liên quan gì đến hiện thực, song trong thế giới hiện tượng ảnh hưởng của nó là điều không chối cãi được. Bác bỏ ý kiến của Bhartrhari khi ông cho rằng, suy luận có thể không có hiệu quả do sự khác biệt về điều kiện, không gian và thời gian; một suy luận chỉ đúng với một số người và sai với những người khác có trình độ hiểu biết cao hơn, Shāntarakṣita nhận xét rằng một sự suy luận đúng không bao giờ làm mất hiệu lực. Tương tự, Dharmakīrti cũng bình luận rằng có lửa thì mới có khói. Shāntarakṣita cho rằng, những ai phủ nhận giá trị của suy luận là

tự mình rơi vào mâu thuẫn, vì chỉ cần phủ nhận là họ đã giả định/đặt giả thuyết cho giá trị của suy luận, khi họ muốn ý định của mình sẽ được suy luận ra từ những câu đối.

Phê phán những Pramāna khác

Các môn đồ của phái Svatantra – ViJñānavada chỉ bảo vệ giá trị của cảm nhận và suy luận. Tất cả những Pramāna khác hoặc có thể rút ra từ hai cái này hoặc hoàn toàn không phải là Pramāna. Luận chứng bằng Lời (shabda) chỉ có giá trị, nếu nó có thể được kiểm tra độ chuẩn mực của lý do. Phép loại suy (upamāna) là sự kết hợp của cảm nhận và ký ức. Sự gợi ý (arthāpatti) có thể dễ dàng hạ xuống thành Suy luận, ví dụ:

Chúng ta có thể nói tất cả những người béo không ăn ban ngày, mà ăn vào ban đêm (tiền đề chính).

Devadatta là một người béo không ăn ban ngày (tiền đề phụ).

Vì vậy, Devadatta là người béo và ăn vào ban đêm (kết luận).

Sự phủ định (abhāva) hoặc là không có thực thể hoặc là nó nằm trong Cảm nhận. Những Pramāna khác hoàn toàn không phải là Pramāna.

Phê phán kinh Veda

Mīmāṃsaka bảo vệ quan điểm và cho rằng kinh Veda là vĩnh cửu. Từ ngữ, ý nghĩa và mối liên hệ của chúng tất cả đều vĩnh cửu. Những lời dạy và điều cấm kỵ là tất cả những gì chúng ta cần. Trước và sau đó không có tác phẩm nào như kinh Veda, do đó nó không có tác giả và vĩnh cửu. Dharmakīrti, Śāntaraksita và Kamalashila kịch liệt phê phán quan điểm này. Mīmāṃsaka cho rằng sự vô minh, ghen tỵ và thù ghét... là nguyên nhân không đáng tin cậy ở từ ngữ do con người tạo ra; do đó từ ngữ của con người không đáng tin cậy. Phật giáo phản bác rằng tri thức, không ghen tỵ và không thù ghét... là nguyên

nhân đáng tin cậy ở từ ngữ của con người; do đó từ ngữ của con người đáng tin cậy. Chỉ có con người mới có thể nói lại hoặc viết lại hay hiểu từ ngữ. Bản thân kinh Veda không thể bộc lộ hết ý nghĩa của nó. Thật lạ khi có người có thể ủng hộ quan điểm hoàn toàn ngu ngốc, cho rằng vì chúng tôi không nhớ ai là tác giả của kinh Veda, nên kinh Veda không phải là tác phẩm của con người. Sự xấu xa thay cái bóng đen mịt mù của vô minh bao trùm cả thế giới này! Quan điểm này chỉ có giá trị đối với những người mù đi theo những người không hiểu biết gì về logic. Theo logic này, thì những tác phẩm khác mà tác giả của chúng không được biết đến đều có thể xem là tác giả vô danh. Để có thể hoàn toàn tin cậy ta sẽ gán cho chúng lời lẽ của những người bên ngoài không chính thống. Chúng ta không thể truy ra nguồn gốc xuất xứ của tác phẩm, cho những phong tục kinh khủng của Mlechchas hay Parasikas, như việc kết hôn với chính mẹ hay em của mình do không còn nhớ nguồn gốc xuất thân. Hơn nữa, nếu Mimāṃsaka nghĩ rằng, ông có quyền gán những nghĩa riêng biệt cho những từ gốc như "Svarga", "Urvashi"... mà chúng xuất hiện trong kinh Veda, thì ai có thể kiểm tra chúng tôi nếu chúng tôi tuyên bố rằng câu hỏi này của kinh Veda - "Ai muốn lên thiên đường phải chịu hy sinh" có nghĩa là "người ấy nên ăn thịt chó" hay "Đức Phật là người toàn trí toàn đức"? Lý lẽ cho rằng một số câu trong Veda là đúng, vì vậy toàn bộ Veda là đúng hoàn toàn thì lý lẽ đó là hoàn toàn sai, bởi vì vài câu ngay cả của một người hoàn toàn đáng tin vẫn có thể sai, trong khi đó vài câu của người không đáng tin lại có thể đúng. Chỉ có những từ đúng của những người đáng tin mà chúng không mâu thuẫn với kinh nghiệm của chúng ta thì mới được thừa nhận như là Āgama. Nếu Mimāṃsaka thực sự muốn thiết lập quyền lực của kinh Veda, ông ta nên cố gắng chứng minh rằng kinh Veda là một tác phẩm của một tác giả kiệt xuất

nào đó có tầm nhìn hơn hẳn người thường, là người vượt lên trên tất cả sự ngu muội. Những từ ngữ chính xác chứa đựng chân lý và điều tốt đẹp, bắt nguồn từ những người có trí tuệ cao siêu và khoan dung độ lượng sẽ bảo đảm tính giá trị của tác phẩm.

Ảnh hưởng của suy luận trong thế giới này là điều không thể chối cãi. Một suy luận có cơ sở chắc chắn không thể bị bỏ qua một bên bởi cái gọi là “Từ ngữ biểu lộ”. Những từ ngữ của Shastra, chân lý của cái được chứng minh bằng lý lẽ và những từ ngữ đúng của bất kỳ người đáng tin cậy nào kể cả người ấy, đều có giá trị như nhau. Dharmakirti nhận xét: Với những sự vật mà chân lý của chúng có thể chứng minh bằng cảm nhận hay suy luận, thậm chí nếu chúng ta không hiểu biết Shāstra cũng hoàn toàn không có hại. Những sự vật mà chân lý của chúng không thể kiểm chứng bằng cảm nhận hay suy luận, thì cho dù là Shāstra cũng bất lực. Ai đặt ra quy luật là đối với mọi sự vật nên tham khảo lại Shāstra, không có căn cứ của Shāstra thì ta không nên suy luận do có khói nên có lửa. Do ai mà những người ngay thẳng vô tội, tự mình không thể phân biệt chân lý hay giả dối, bị lừa dối tin rằng, để đánh giá mọi sự vật họ phải dựa vào Shāstra? Do ai mà những gông cùm khủng khiếp này lại trói buộc những con người vô tội? Như người chồng chính mắt nhìn thấy vợ của mình đi với người đàn ông khác. Đến khi ông ta quả trách vợ, người vợ đã khóc than với bạn bè rằng: “Ôi! Các người ơi, xem những lời nói diên rồ của thằng chồng tôi, nó tin vào cặp mắt lỗi của nó mà từ chối tin vào lời nói của người vợ trung thành này!” Tin một cách mù quáng vào mỗi từ của Shāstra thậm chí không có lợi cho cảm nhận như tin vào người đàn bà lăng loàn và nghi ngờ chính cặp mắt mình.

IV. PHÊ PHÁN CÁC PHẠM TRÙ CỦA NYĀYA- VAISHESIKA

Vật chất (dravaya) không giống và cũng không khác với những tính chất của nó. Khi chúng ta cảm nhận sự vật gì như bộ quần áo, thì chúng ta chỉ thấy những tính chất của nó như màu sắc, chiều dài, độ rộng, độ dày và láng... chúng ta không nhìn thấy vật chất nguyên liệu nào. Cũng không có cái “toàn bộ” hay “khách thể hợp thành” nào tách khỏi thành phần. Chỉ có thành phần hiện hữu bởi vì chúng ta chỉ cảm nhận thành phần, thuộc tính và tính chất của sự vật. Không thấy yếm bò, sừng và móng... thì chúng ta không thấy “con bò”. Nếu mười mẫu vàng được đun thành một miếng, thì trọng lượng của chúng cũng không thay đổi (10 mẫu = 1 miếng). Nếu “toàn bộ” có những gì ngoài các thành phần thì trọng lượng của miếng vàng phải tăng lên. Và nếu “toàn bộ” không có gì vượt qua hay trên những thành phần, thì mười mẫu vàng khác nhau phải gọi là miếng vàng.

Hơn nữa, nếu có những nguyên tử vĩnh cửu, thì do chúng luôn như nhau. Tất cả mọi vật sẽ được sinh ra từ chúng hoặc bây giờ hoặc không bao giờ, hoặc tất cả cùng một lúc hoặc chẳng có gì. Người bình thường tưởng tượng một “khối” và “khách thể hợp thành” là “cái toàn bộ”; những người không hiểu bản chất thực của hiện thực, thì dựa trên “khối” này để giả định nguyên tử. Tóm lại, từ “vật chất” và từ “nguyên tử” chỉ là quy ước, chúng ta cũng có thể đặt tên cho một kẻ ăn mày là “Thượng đế”.

Sáu phạm trù và những thuộc tính của chúng không thể liên quan với nhau. Quan hệ giữa chúng không thể là sự liên kết vốn chỉ giới hạn cho vật chất và không là đặc tính cố hữu. Khi “vật chất” không hiện hữu thì tính chất phụ thuộc vào nó cũng không hiện hữu. Cũng thế, mối quan hệ của tính cố hữu nhờ đó mà chất lượng được cho là có quan hệ tới chất liệu là điều hoang đường.

Phạm trù của hành động (karma) cũng không có thực, vì sự vật là tạm thời nên nó không có thời gian chuyển động. Nếu sự vật là bất biến, thì chúng cũng không thể vận động. Nếu sự vận động là bản chất của vận chuyển, thì không thể có sự ngừng lại. Nếu sự vận động là bản chất sự không vận chuyển thì không thể có sự vận động. Shāntaraksita nhận xét, nếu một vật chuyển động tại thời điểm này và không chuyển động tại thời điểm khác, thì nó sẽ là hai sự vật khác nhau. Vì vậy, cho dù sự vật là tạm thời hay bất biến, trong cả hai trường hợp đều không có sự vận động.

Bởi vì không có “vật chất” nào lại không phải là cá biệt riêng lẻ (vishesa), do đó chúng chỉ là những thời điểm và các giai đoạn.

Đặc tính cố hữu (samavāya) được giả định là mối quan hệ giữa các thành phần và cái toàn bộ, nó được xem như là vĩnh cửu, vì nguyên nhân của nó không được biết đến. Tuy nhiên, thành phần không hiện hữu lại tách rời cái toàn bộ và không có cái toàn bộ nào vượt quá hay cao hơn thành phần của nó. Nếu áo quần khác với sợi dệt thì nó cũng sẽ xuất hiện trong mảnh gổm; còn áo quần không khác với sợi dệt, thì sợi dệt sẽ được gọi là áo quần. Hơn nữa, nếu đặc tính cố hữu là vĩnh cửu thì tất cả mọi sự vật sẽ trở thành vĩnh cửu.

Việc bác bỏ những phạm trù của vật chất, của tính chất và của vận động bao hàm sự bác bỏ phạm trù “Tổng quát” (sāmānya) được giả định là nằm trong ba phạm trù trên. Cái Tổng quát chỉ là một sự bịa đặt của tưởng tượng. Diṇnāga nhận xét: “Thật là khéo léo khi cái tổng quát ở tại một địa điểm có thể, không cần chuyển động khỏi chỗ đó, có mặt trong một sự vật gần xuất hiện ở một nơi hoàn toàn khác. Nó tham gia với sự vật này (bây giờ mới hiện hữu) tại nơi của sự vật, mà vẫn chưa

thoát ra khỏi sự vật ở địa điểm kia. Điều này rất tuyệt, không phải vậy sao? Nó không đi đến đó – và nó chưa từng ở đó trước kia; nhưng về sau nó lại ở đó – dù nó không đa dạng và không rời bỏ vị trí mà nó hiện hữu trước đó. Thật là một “chuỗi khó khăn!” Từ ngữ theo Dharmakīrti chỉ phụ thuộc vào cách sử dụng. Hiện thực là con bò cá thể, “con bò tổng quát” là một điều bịa đặt của tưởng tượng. Tính hiện thực của những cá thể hoàn toàn không bị đồng dạng được bao phủ bởi cái tổng quát tưởng tượng. Vì vậy, cái tổng quát là kết quả của sự “che phủ” (samvrti) và hiểu biết, đây chỉ là điều cần thiết trong thực tế. Nếu mỗi cá thể được gán cho một cái tên, tất cả những tên của chúng sẽ nhiều vô số kể. Cuốn sách này cũng không thể nào hoàn thành được. Hơn thế, điều đó sẽ vô ích. Vì vậy, để phân biệt những cá thể giống nhau của cái gọi là cộng đồng với những cá thể của những cộng đồng khác, người khôn khéo sẽ dùng đến những tên quy ước và đặt ra một cái tên tổng quát. Tương tự Śāntaraksita cũng cho rằng cái tổng quát chỉ là một quy ước. Người ta dùng thuật ngữ “bò” (go) để nói đến đối tượng phục vụ cho mục đích lấy sữa... Như thế, quy ước liên quan đến thuật ngữ được thiết lập, chỉ đơn thuần là một tên gọi.

Hiện thực là cái duy nhất và sự vật trong bản thân nó là riêng biệt, cả hai không đồng nhất một cách tuyệt đối. Trí năng, từ ngữ và khái niệm đều không chạm nổi vào nó. Toàn bộ vấn đề của đối tượng được khảo sát và người khảo sát, của vật chất và tính chất, của thống nhất và khác biệt, đều thuộc về hiện thực kinh nghiệm, không thuộc sự vật tự thân mang tính tạm thời hoàn toàn. Hiện thực không thống nhất cũng không phân biệt. Nó không thể là khách thể của sự hiểu biết lan man. Hiện thực là một sự vật tự thân riêng biệt. Làm thế nào mà trí năng có thể hiểu được hết tính đa dạng của nó? Nó không thể hiểu

qua tên gọi hay khái niệm, vì nó vượt lên trên ngôn ngữ và trí năng. Không khách thể của tư duy hữu hạn nào vượt qua nổi sự kiểm duyệt kỹ càng cuối cùng. Vì trí năng không chạm nổi vào Hiện thực nên những nhà thông thái phát biểu rằng, càng kiểm tra khách thể của trí năng một cách biện chứng thì càng không nắm được gì cả.

V. SỰ TRÌNH BÀY HỌC THUYẾT APOHA

Diṇnāga cho rằng tất cả từ ngữ, tất cả tên gọi và tất cả khái niệm nhất thiết đều tương đối, do đó không có thực. Một từ chỉ có thể miêu tả bằng cách phủ định. Nó có thể diễn đạt ý nghĩa bằng cách phủ nhận ý nghĩa đối nghịch, như một “con bò” nghĩa là nó “không phải con bò”. Tên gọi cho chúng ta cái tổng quát hoàn toàn tương tượng, vì vậy tên gọi chỉ là ảo tượng và phủ nhận. Chúng không chạm được vào Hiện thực vốn là cái có thực và khẳng định dù cuối cùng hiện thực vượt lên cả khẳng định và phủ định. Hơn thế nữa, bao gồm tất cả các phạm trù của trí năng! Dharmakīrti cũng khẳng định rằng, sự vật trong bản thân nó nằm ngoài ngôn ngữ và trí năng, còn tên gọi cũng như khái niệm là sự tưởng tượng thuần túy. Chúng chỉ có thể diễn đạt bản thân chúng thông qua sự phủ định. Śāntarakṣita cũng cho rằng những ý niệm nhận thức và diễn giải bằng từ ngữ đều không có cơ sở trong thực tế. Cơ sở duy nhất của chúng là sự tưởng tượng thuần chủ quan. Bản chất đích thực của sự hiện hữu duy nhất này là khách thể của một từ ngữ không bao giờ được hiểu một cách rõ ràng. Không phải sự vật trong bản thân nó, không phải cái tổng quát, không phải mối quan hệ với cái tổng quát hay một cái gì đó sở hữu cái tổng quát, không phải hình thức nhận thức khách thể có thể thực sự được gọi là hàm ý của từ ngữ. Sự vật trong bản thân nó không thể biểu thị bằng từ

ngữ, vì nó nằm ngoài tất cả các quy ước, ngôn ngữ và trí năng; còn những dạng khác chỉ là sự lừa dối của tưởng tượng.

Naiyāyikas và Mīmāṃsakas cho rằng, những nhà Phật học khi xem từ “con bò” biểu thị cho việc thừa nhận “sự phủ định của không phải con bò” nói chung, bằng chính cách diễn đạt này, tính hiện thực của “con bò” như một thực thể. Như vậy, cái không hiện hữu bao hàm cái hiện hữu, sự phủ định cần thiết làm tiền giả định của cái khẳng định. Việc nhận biết ý nghĩa của từ ngữ luôn là xác định, nó không bao giờ là bản chất của Apoha. Nếu phủ định của phủ định khác với nó thì nó là một sự vật xác định; nếu không thì con bò cũng trở thành giống như không phải con bò.

Shāntarakṣita và Kamalashila khi bác bỏ những ý kiến phản đối trên, đã đưa ra nhận xét: Phủ định có hai loại: (1) Phủ định tương đối hay loại trừ (paryudāsa) và (2) phủ định tuyệt đối hay phủ nhận (nisedha). Trong đó, phủ định tương đối cũng chia ra làm hai loại: (a) Sự khác nhau về ý tưởng (buddhyātma) và (b) sự khác nhau của khách thể (anthātma). Sự vật hoàn toàn không đồng nhất, tuy nhiên trên cơ sở những khả năng (niyata-shakti) nhất định được định nghĩa chặt chẽ. Một số trong chúng trở thành cơ sở cho khái niệm của tính tương tự. Trên cơ sở này, xuất hiện sự phản hồi (pratibimbaka) trong nhận thức cái nào bị hiểu sai là “đối tượng/khách thể”. Apoha là khái niệm về sự phản hồi này. Vai trò chức năng biểu thị của từ ngữ, chỉ ở chỗ sản sinh sự phản hồi này. Khi phản hồi được nhận thức, sự “loại trừ các khách thể khác” sẽ đi theo sau nhờ sự hàm ý (sāmarthya). Ý niệm về “khách thể khác” không phải là một phần của sự phản hồi. Như vậy, chỉ phủ định tương đối được nhận thức trực tiếp, còn phủ định tuyệt đối thì được nhận thức gián tiếp thông

qua sự hàm ý. Như chúng ta thấy không có khẳng định nào mà thiếu phủ định.

Apoha là sự biểu thị của từ ngữ, cái tổng quát xác định là sự sáng tạo sai lầm của trí năng. Nói một cách chính xác, từ ngữ không đồng nghĩa và cũng không không-đồng nghĩa, vì chúng không biểu thị sự thống nhất hay đa nguyên. Thực tế thống nhất và đa nguyên, chỉ thuộc về những sự vật có thực. Loại trừ được nhận thức bằng nội dung khái niệm, nó là kết quả của sự thiếu hiểu biết do quy ước. Chỉ những nội dung khái niệm này khác nhau và không phải sự vật. Sự vật trong bản thân chúng không thống nhất và cũng không đa dạng, chỉ có nội dung của khái niệm thì mới khác nhau. Khách thể “con bò” và “không phải con bò” là hai hiện thực tách biệt, được thiết lập rõ ràng và xác định. Chỉ có từ ngữ vốn là không có thực, vì nó phụ thuộc vào ý thích sử dụng bất chợt thuần túy của con người. Từ ngữ không nhận biết khách thể bên ngoài, chúng chỉ nhận biết sự phản hồi của chúng. Do ảnh hưởng của sự vô minh, từ ngữ hiểu sai sự phản hồi bên trong chúng là những khách thể bên ngoài. Đây là tất cả những gì chúng có thể làm được. Từ ngữ không chạm nổi khách thể, không có khách thể nào có thể được biểu thị đầy đủ Apoha. Từ ngữ chỉ phản ánh những cá thể, do đó nó có thể biểu thị bằng từ ngữ, nhưng từ ngữ không thể phản ánh những cái tổng quát. Vậy những cái tổng quát không thể biểu thị bằng từ ngữ hay loại bỏ từ ngữ, và ngay cả khi chúng bị loại trừ chúng cũng không thể trở thành cái có thực. Khi sự vật này loại trừ sự vật khác, nó được gọi là Apoha. Tuy nhiên với điều này, sự vật không thể trở thành phủ định và Apoha cũng không trở thành xác định thực sự. Như thế “con bò” là một sự phủ định của “không phải con bò”. Nó là một thực thể xác định và khác với không phải con bò. Từ quan điểm hiện tượng, những Apohas

được thừa nhận là xác định, do đó không thể xem chúng như là những phi thực thể. Nhưng từ quan điểm tột cùng không có khách thể nào không thể được biểu thị bằng Apoha, vì không có cái gì biểu thị và cũng không có cái gì được biểu thị. Sự vật hiện hữu tạm thời và tất cả những việc như thế này đều không thể xảy ra.

VI. PHÊ PHÁN PRAKRTI CỦA SĀṆKHYA

Sāṅkhya bảo vệ sự hiện hữu của một Prakrti, Pradhana hay Avyakta vĩnh cửu. Vì tất cả sự vật riêng lẻ đều bị hạn chế và có giới hạn, chúng bao hàm một nguyên nhân chung, vì một vật vĩnh cửu tự chuyển hóa vào trong nhiều vật tiến hóa khác nhau. Đồng thời, vì có sự khác biệt giữa nguyên nhân và kết quả, sự thống nhất của vũ trụ hướng vào một nguyên nhân đơn giản. Do đó, kết quả phải hiện hữu trước và trong nguyên nhân. Năm lý do được dẫn chứng cho học thuyết Satkāryavāda: (1) Cái không hiện hữu như hoa sen bầu trời không thể được tạo ra; (2) Nguyên nhân luôn luôn có hàm ý; (3) Mọi vật không thể được sinh ra bởi mọi vật; (4) Một mình cái có khả năng có thể sản sinh ra cái có khả năng; (5) Kết quả là bản chất của nguyên nhân.

Shāntaraksita và Kāmalashila phê phán học thuyết này như sau: Lý lẽ mà Sāṅkhya dẫn chứng để chống lại Asat-karyavada có thể khuyến khích một sức phản kháng tương tự để chống lại Satkāryavada của họ. Chúng tôi có thể nói rằng kết quả không tồn tại trước trong nguyên nhân vì: (1) cái hiện hữu không thể được sinh ra vì sự sinh ra đó là một sự lặp lại thừa thãi và vô ích nếu sữa đông tồn tại trước ở trong sữa thì sữa cũng có mùi vị sữa đông; (2) do không có gì được tạo ra, không thể có cái hàm ý của nguyên nhân và như vậy (3) không có nguyên nhân chuyên biệt; (4) không có nguyên nhân có khả năng và (5) không có bản chất hay sự hoạt động không có nguyên nhân.

Đối với chúng ta Asat-kāryavāda (Nhân trung vô quả) cũng dùng sai thuật ngữ, chúng ta không tán thành việc tạo ra một phi thực thể. Cái được tạo ra là bản thân sự vật, trước khi được sinh ra, nó không hiện hữu. Bản thân hiện thực là nhân quả có hiệu quả. Việc sinh ra “trở thành một sự vật”, nó không liên quan gì đến hiện hữu hay không hiện hữu, mà chỉ liên quan đến khái niệm không-hiện hữu. Mầm mống của khái niệm này, là do một vật chỉ hiện hữu trong một thời điểm, nên trong thời điểm trước đó nó là cái không hiện hữu. Sự sinh ra là “bản chất riêng” của sự vật chỉ hiện hữu trong một thời điểm. Cho dù tất cả mối quan hệ với quá khứ và tương lai. Trong thực tế không có thực thể không hiện hữu nào có thể được sinh ra; do đó, quan điểm cho rằng cái không hiện hữu có thể được sinh ra, hoàn toàn là ảo tưởng.

Hơn nữa, ngay cả khi ba tính chất được thừa nhận cũng không chứng minh được sự hiện hữu của Prakrti vĩnh cửu. Một cái vĩnh cửu không có khả năng và không bao giờ có thể là một nguyên nhân. Vậy thì sự sáng tạo sẽ xảy ra đồng thời. Nếu các vật phụ thuộc được thừa nhận, thì chúng không phải là vật chất vĩnh cửu, là các nguyên nhân hoặc chúng vô dụng. Hơn thế, một điều rất phi lý là Prakrti chỉ biết thực hiện mà không hưởng thụ. Vì vậy, theo quan điểm chúng tôi, mọi sự vật không thể được sinh ra ngoài mọi sự vật, vì khả năng nằm trong các nguyên nhân có sự thay đổi khác nhau. Do đó, không cần phải viện dẫn đến Prakrti, chúng ta vẫn có thể giải thích tính đa dạng trong kết quả và nguyên nhân bằng sự đa dạng trong những khả năng.

VII. PHÊ PHÁN VỀ ISHVARA

Dharmakirti cho rằng, Ishvara vĩnh cửu không thể xem là nguyên nhân của thế giới này. Theo Chaitra đó là vũ khí gây ra vết thương và thuốc chữa lành nó. Cả hai thứ, vũ khí và thuốc

đều được xem là những nguyên nhân, vì chúng mang tính tạm thời và có khả năng thực hiện thành công một hành động. Ishvara không có tính tạm thời và cũng không có hiệu lực. Nếu đối thủ thích lấy một thực thể thụ động và không có hiệu lực như Ishvara làm nguyên nhân của thế giới này, thì tốt hơn người ấy nên xem cành cây khô là nguyên nhân của vũ trụ này. Ishvara vĩnh cửu, vì vậy Ngài không thể thay đổi, nếu thay đổi thì Người không thể là một nguyên nhân. Hơn nữa, thật khó hiểu tại sao một Ishvara vĩnh cửu lại phải giành lấy quyền trở thành nguyên nhân chỉ riêng tại một thời điểm Người bắt đầu công việc sáng tạo. Một kết quả phát sinh từ sự phối hợp của nhiều nguyên nhân và điều kiện. Nếu có sự vật nào khác với sự phối hợp đặc biệt và bị hiểu sai là nguyên nhân của kết quả đó, thì chắc chắn dẫn đến sự thoái bộ vô hạn. Chúng ta phải tìm nguyên nhân của bản thân Ishvara, sau đó một nguyên nhân khác của nguyên nhân này và tiếp tục như thế đến vô cùng. Lý lẽ của đối thủ cho rằng, Sáng tạo hàm chứa người sáng tạo, cũng như gôm bao hàm người thợ gôm và được Dharmakīrti trả lời bằng cách chỉ ra rằng, mặc dù kết quả giả định trước nguyên nhân, tuy thế tất cả kết quả không giả định trước cho cùng một nguyên nhân. Nếu không từ sương mù chúng ta sẽ suy ra lửa và ngay cả tổ kiến cũng có thể xem là tác phẩm của một người thợ gôm. Năng lực sinh ra một kết quả nằm trong sự phối hợp của những nguyên nhân, không nằm trong sự vật vĩnh cửu như Thượng Đế. Shāntarakṣita và Kamalashīla cũng chỉ ra rằng, khi không có khách thể hợp nhất trong thế giới này, làm sao có một Đấng Toàn Năng, người được xem là sinh ra chúng? Điều này như chứng minh rằng, một tổ kiến là sự sáng tạo của thợ gôm. Ngay cả những khách thể như nhà cửa, cầu thang, cửa, tháp... cũng do nhiều người làm và những người này có những ý nghĩ khác nhau. Nếu đối thủ chỉ muốn nói là trên một phương diện

nào đó tất cả hậu quả đều được giả định trước một nguyên nhân thông minh, thì chúng ta sẽ không tranh cãi; vì chúng ta cho rằng vũ trụ đa dạng này là kết quả của những hành động thông minh. Chúng ta chỉ bác bỏ khái niệm Đấng sáng tạo Thông minh và Vinh cửu của họ. Một cách logic, Đấng Sáng tạo vinh cửu của họ phải có nguyên nhân của bản thân, Ngài và nguyên nhân này phải có nguyên nhân khác và tiếp tục đến vô cùng. Hơn nữa, Thượng Đế là một phi thực thể như bông sen bầu trời và không có năng lực tạo ra gì cả, hoặc là toàn bộ sự sáng tạo xảy ra đồng thời. Nếu Thượng Đế lệ thuộc vào các vật phụ thuộc, thì Ngài sẽ không độc lập, nếu không sự sáng tạo sẽ xảy ra đồng thời.

Tại sao Thượng Đế phải sáng tạo ra thế giới này? Nếu Ngài bị người khác quyết định, Ngài không được tự do. Nếu Ngài được gợi ý từ lòng trắc ẩn, Ngài sẽ làm cho thế giới này hoàn toàn hạnh phúc và không phải là đầy rẫy bất hạnh, nghèo đói, buồn phiền và đau đớn. Trước khi sáng tạo chẳng có khách thể nào khiến Ngài phải trắc ẩn. Hơn nữa, nếu Ngài được hướng dẫn trong việc sáng tạo và hủy diệt thế giới này bằng hành động tốt hay xấu của con người, thì Ngài sẽ không được tự do. Nếu Ngài sáng tạo thế giới thông qua thể thao, thì Ngài không chỉ là chủ nhân của những trò vui tạo ra mà còn lệ thuộc vào bản năng vui nhộn của Ngài. Nếu sự sáng tạo tùy vào bản chất hay sự hiện hữu của Ngài, thì việc tạo ra này phải xảy ra cùng một lúc. Nếu không có năng lực tạo ra lúc ban đầu, thì Ngài không thể có được nó về sau, như con nhện lần lượt giăng tơ nhện từ bản năng tự nhiên của nó. Thượng Đế cũng tạo ra thế giới này dần dần theo bản năng tự nhiên của Ngài, điều này hoàn toàn sai lầm, vì con nhện không sinh ra mạng nhện theo bản năng tự nhiên của nó. Cái tạo ra chính là tơ được nhả từ miệng nó do sự khao khát muốn ăn côn trùng. Nếu nói rằng sự

sáng tạo này bắt nguồn từ Thượng Đế một cách không cố ý, thì làm sao có thể Thượng đế là thông minh? Ngay cả một người đánh cá cũng suy nghĩ hai lần trước khi hành động.

Lý lẽ của Prakṛti và Ishvara cũng bác bỏ tính nhân quả chung mà Yoga thừa nhận.

Không có sự sáng tạo nào tình cờ mà không có nguyên nhân. Ngay cả hoa sen và nhụy của nó, độ sắc của gai, vẻ đẹp của lông chim công... đều có nguyên nhân từ hạt giống, đất và nước...

VIII. PHÊ PHÁN BRAHMAN

Nếu cho rằng Brahman trong bản thân nó là một sự thống nhất không phân biệt được và xuất hiện đa dạng chỉ vì Vô minh, thì chúng tôi xin đề xuất, như ý kiến của Shāntaraksita và Kamalashila rằng, sự thống nhất này không được chứng minh bằng cảm nhận hay suy luận. Hơn nữa, Brahman không thể tự nó tạo ra nhận thức, vì ý thức là sự liên tục và tạm thời. Do đó, Brahman như đứa con của người phụ nữ không có khả năng sinh đẻ. Ngoài ra, nếu Brahman là cốt lõi của Ý thức Thuần khiết, thì Vô minh và kết quả trói buộc của nó không thể xảy ra. Tất cả mọi người không cần nỗ lực cũng sẽ được giải phóng. Mặt khác, nếu Vô minh được xem là bản chất thiết yếu của Brahman, thì không thể có sự giải thoát. Hơn nữa, Vô minh không thể nhìn nhận như một cái gì tách khỏi và độc lập với Brahman, bởi vì như vậy thì thuyết Nhất nguyên luận sẽ bị tiêu diệt. Đồng thời, sẽ không phù hợp khi mô tả Vô minh như một điều “không thể diễn tả được”, hay thậm chí một cái gì có thể được mô tả là “không hiện hữu và cũng không phải không hiện hữu”, bởi vì để trở thành một thực thể Vô minh phải hiện hữu hoặc không hiện hữu. Hơn nữa, do Brahman chỉ là một, nên sự trói buộc của một nghĩa là trói buộc của tất cả và giải thoát một là giải thoát cho tất cả.

Ngược lại, đối với chúng tôi, Vô minh là một sự sắp xếp hay một sức mạnh của sự gán ghép sai lầm. Trói buộc là một chuỗi nhận thức dơ bẩn và ô uế do Vô minh mà ra, còn giải thoát là chuỗi những nhận thức trong sạch, tinh khiết của Tri thức đúng.

IX. PHÊ PHÁN BẢN NGÃ (ĀTMAN)

(a) *Về bản ngã của những môn đồ của Upaniṣads*: Các nhà Advaitins -người theo thuyết bất nhị, trung thành với Upaniṣad, cho rằng, ý thức vĩnh cửu là hiện thực duy nhất xuất hiện như chủ thể và khách thể một cách mờ ảo. Shāntarakṣita nhận xét rằng quan điểm này chỉ chứa đựng một sai sót rất nhỏ, đó là Bản ngã Thuần khiết được Ý thức Thuần khiết xem là vĩnh cửu. Chúng ta chỉ cảm nhận những nhận thức thay đổi, vì vậy ngoài chúng ra không có nhận thức vĩnh cửu. Nếu chỉ có một ý thức vĩnh cửu, thì những nhận thức đối nghịch làm sao được giải thích? Tất cả chúng cần phải được nhận thức cùng một lúc. Nếu hiện thực tốt cùng là một ý thức vĩnh cửu, thì tất cả sự khác biệt giữa tri thức sai và đúng, giữa trói buộc và giải thoát sẽ bị xóa sạch. Tất cả những gì các nhà Yoga thực hiện để có được tri thức đúng và sự giải thoát, sau đó sẽ trở thành không có ích.

(b) *Về bản ngã của Nyāya – Vaishesika*: Trường phái này chủ trương ý tưởng của chúng ta phải có một bản ngã, mà nó biết được những ý tưởng đó và trong nó là tất cả dục vọng, cảm xúc và ý tưởng của chúng ta. Shāntarakṣita và Kamalashila chỉ ra rằng tri thức không đòi hỏi người sử dụng tri thức phải tỏa sáng nó, dục vọng, đam mê, cảm xúc và ý tưởng cũng không đòi hỏi vật chứa chúng như những sự vật thông thường, vì những đối thủ xem chúng là bất động. Bản thân ý thức khi kết hợp với ý niệm về Cái Tôi, được gọi là Bản ngã. Nó chỉ là hiện thực ở dạng hiện tượng. Cuối cùng nó cũng không biểu thị gì cả. Đam mê, cảm xúc và ý tưởng là tạm thời và sinh ra theo trình tự như hạt

giống vật chất, giá (mầm) và dây leo... chúng không cần một bản ngã cố định nào.

(c) *Về bản ngã của Mīmāṃsā*: Kumarila đã cho rằng, giống như con rắn vẫn là con rắn, dù nó có thể cuộn tròn và đôi khi ở tư thế thẳng; cũng tương tự như Bản ngã là cốt lõi thiết yếu của Ý thức Thuần khiết và vĩnh cửu, dù nó có thể trải qua nhiều giai đoạn cảm xúc, ý chí và tư duy. Tự ý thức chứng minh sự hiện hữu của Bản ngã và bác bỏ lý thuyết Không có linh hồn. Đối với điều này những nhà Phật học phản đối rằng, nếu Bản ngã được xem là một ý thức vĩnh cửu thì tất cả nhận thức phải xem là một và vĩnh cửu. Kumarila trả lời rằng sự đa dạng của nhận thức là do sự đa dạng của các khách thể. Giống như ngọn lửa có bản chất là cháy, nó chỉ có thể đốt cháy những khách thể dễ bắt lửa khi đưa vào nó; hoặc gương hay pha lê dù nó có khả năng phản xạ hình ảnh, thì chỉ có thể phản xạ hình ảnh những khách thể được đặt trước nó. Cũng giống như Bản ngã, dù nó là bản chất tự nhiên của ý thức và vĩnh cửu, nhưng nó chỉ nắm bắt được những dữ liệu cảm quan của các khách thể do giác quan cảm nhận được. Những nhà Phật học đã phản bác lại rằng, nếu nhận thức bị ảnh hưởng bởi những chức năng thay đổi của các cơ quan giác quan và khách thể giác quan, thì chúng không thể xem là một và vĩnh cửu. Hơn nữa, tính đa dạng của nhận thức trong giấc mơ và ảo giác nơi không có bản sao khách quan nào, thì sẽ không giải thích được. Hơn nữa, nếu lửa đốt cháy tất cả những khách thể dễ bắt lửa, thì toàn bộ thế giới này chỉ còn là một đồng tro tàn. Ngoài ra, gương hay pha lê bản thân nó tạm thời chỉ là công cụ để tạo ra ảnh ảo. Vì vậy, nếu cảm xúc, ý chí và tư duy... đồng nhất với Bản ngã thì Bản ngã sẽ không cố định; còn chúng khác với Bản ngã thì làm sao sự thay đổi của chúng ảnh hưởng đến Bản ngã? Hơn nữa, dẫn chứng về con rắn là không đúng, vì con rắn chỉ cuộn tròn tạm thời như vậy. Nếu nó bắt

biến như Bản ngã thì nó sẽ không bao giờ thay đổi. Tóm lại Bản ngã hay ý niệm về cái tôi do vô minh không có điểm khởi đầu. Không có người nắm bắt được ý niệm về cái "Tôi", nên không có người sử dụng kiến thức. Nhận thức chỉ dựa vào ý niệm sai lầm của ký ức và nó không thể chứng minh sự hiện hữu của Bản ngã.

(d) *Về bản ngã của Sāṅkhya*: Sāṅkhya cũng cho rằng Bản ngã là ý thức thuần khiết và vĩnh cửu, khác với budhi hay khả năng nhận thức. Để chống lại quan điểm này những nhà Phật học đưa ra ý kiến: nếu Bản ngã chỉ hưởng thụ những cái được phản ánh trong budhi, thì sự phản ánh này sẽ đồng nhất hay khác với Bản ngã? Nếu đồng nhất thì Bản ngã cũng sẽ thay đổi với những phản ánh đó, còn không thì Bản ngã không thể hưởng thụ được chúng. Hơn nữa, nếu hành động thuộc về budhi còn kết quả thuộc về Bản ngã, thì vai trò của khổ gián tiếp tiếp tục duy trì. Ngoài ra, nếu cho rằng Prakṛti và Puruṣa kết hợp với nhau như người đui và người què, và rằng Prakṛti gây hậu quả cho Puruṣa theo ý muốn của nó, thì làm thế nào cảm xúc mạnh mẽ lặp đi lặp lại nhiều lần về một sự vật, hiện hữu khi không có mặt sự vật đó. Tại thời điểm được hưởng, nếu không có sự thay đổi trong Puruṣa, thì nó sẽ không vĩnh cửu, và nếu không có sự thay đổi trong nó, nó không thể là người được hưởng và Prakṛti không thể giúp gì cho nó. Hơn nữa, nếu Prakṛti thay đổi sao cho phù hợp với "khát khao muốn thấy" của Bản ngã, thì làm sao có thể gọi Prakṛti là không có Ý thức. Nếu cho rằng Prakṛti chỉ biết chuẩn bị nhiều món ăn ngon miệng nhưng không biết ăn chúng, thì đây là điều rất phi lý.

Như vậy trí năng, ý chí, ý thức, tri thức, khả năng tri giác và câu văn tất cả chúng đều đồng nghĩa. Nếu Ý thức được mô tả như Bản ngã thì điều đó cũng không có hại. Chúng ta chỉ chống lại cái được gọi là *vĩnh cửu*.

(e) *Về bản ngã của Jainas*: Jaina cũng như Mīmāṃsaka cho rằng Bản ngã là Ý thức, nhưng họ xem nó là sự Đồng nhất trong sự khác biệt. Là vật chất (dravya) nó đồng nhất và hướng nội; (anugamātmaka) là “những nhân tố liên tục” (paryāya), nó đa dạng và hướng ngoại (vyavrittimat); như một nhân sư (Nara-Simha), dù là một nhưng nó có bản chất kép. Tuy nhiên quan điểm này rất phi lý, đồng nhất thuần túy hoặc khác biệt thuần túy mới có thể duy trì được về mặt logic. Cả hai mặt đối nghịch không thể hiện hữu đồng thời trong cùng một thực thể. Nhân sư cũng không phải là bản chất kép, anh ta chỉ là một tập hợp những nguyên tử thoáng qua.

Dharmakīrti nhận xét những môn đồ Jainas sơ đẳng, đã không biết xấu hổ khi đưa ra những nhận xét không có nghĩa và đối nghịch. Ông cho rằng Hiện thực có cả hiện hữu và không hiện hữu, vừa thống nhất vừa đa nguyên, cả hướng nội và hướng ngoại. Nếu như vậy thì sữa đông vừa là sữa đông vừa là lạc đà. Như vậy nếu ai đó bảo ăn sữa đông, anh ta nên chạy theo để ăn con lạc đà!

(f) *Về bản ngã của Vātsīputrīyas*: Shāntarakṣita nhận xét những tín đồ theo Hīnayānist mặc dù họ tự xưng là Phật tử, nhưng họ lại đặt bản ngã dưới danh xưng là Pudgala và tuyên bố nó không đồng nhất cũng không khác biệt với năm skandhas, nó không thực và cũng không phải không thực, cho nên nó “không diễn tả được”. Họ nên biết rằng Pudgala cũng như hoa sen bầu trời; nó hoàn toàn không có thực. Để là một thực thể “sự vật hoặc phải thực hoặc không thực”. Chỉ có những phi thực thể như hoa sen - bầu trời mới gọi là “không diễn tả được”. Hiệu lực hay hành động thành công là định nghĩa của sự hiện hữu. Chỉ có sự vật tạm thời là có hiệu lực, do đó chúng có thực. Cái không diễn tả được không thể gọi là thực thể hiện hữu. Những nhân vật vĩ

đại như Vasubandhu (Thế Thân Bồ tát)... đã giải thích thành công những điểm dường như mâu thuẫn này bằng cách chỉ ra những giáo lý mâu thuẫn rõ ràng này của Phật bao dung do kỹ năng hoàn hảo của Ngài, ông chỉ giảng dạy sự hiện hữu của Pudgala để loại bỏ những ý niệm sai lầm của sự không hiện hữu.

X. PHÊ PHÁN KHÁCH THỂ VÀ GIẢI THÍCH HỌC THUYẾT HIỆN THỰC LÀ Ý THỨC THUẦN TÚY

Diṇnāga trong tác phẩm Alambana-pariksa của ông đã phê phán những thành tố của Vaibhasikas và Vaihesikas, những lý lẽ của ông cũng giống như những lý lẽ được Vasubandhu sử dụng trong Vimśatikā. Ý thức là thực thể duy nhất, cái gọi là khách thể không tồn tại độc lập và ở bên ngoài ý thức. Ý thức tự chứng tỏ là chủ thể cũng như khách thể, cái gọi là khách thể bên ngoài chỉ là “khía cạnh có thể nhận thức” (grāhya-bhāga) hay “tình trạng khách thể” (ālambana-pratyaya) của ý thức. Tính khách quan của nó không thể phủ nhận, vì nó được hiện diện như là khách thể của chủ thể có ý thức. Chỉ có điều tính khách thể của nó không thể thoát ra ngoài ý thức. Những đối thủ đã phản bác rằng nếu khách thể là một phần của ý thức và hiện diện đồng thời với ý thức, thì làm sao khách thể là một tình trạng của ý thức? Diṇnāga đã trả lời bằng cách chỉ ra khách thể mà bản chất của nó là ý thức, đó chỉ là khía cạnh nhận thức được của ý thức, hiện diện như thể một vật thể bên ngoài và có vai trò như là một điều kiện của ý thức, bởi vì sự kết hợp bất biến của nó với ý thức và cũng bởi vì sự truyền lực liên tục. Giác quan chỉ là lực trong ý thức, lực này tác động như là một căn nguyên phụ để tạo điều kiện cho ý thức tự chứng tỏ. Lực này không phải là một sự vật nào đó đối lập với ý thức, vì nó ở ngay bên trong ý thức. Như vậy, khách thể chỉ là khía cạnh nhận thức được của ý thức,

giác quan chỉ là lực của ý thức tiếp tục khẳng định lẫn nhau không biết tự bao giờ.

Dharmakīrti cũng khẳng định rằng, một khách thể không có gì ngoài một sự hiện hữu tương đối, và sự hiện hữu tương đối này chẳng có gì hơn là sự lệ thuộc vào căn nguyên và điều kiện. Hình thể, trong đó ý thức tự khẳng định bởi căn nguyên và điều kiện được gọi là một “khách thể”. Trí tuệ đa dạng, vì sự khác biệt trong điều phối (samskāra) trí tuệ và lực (vāsanā), chứ không phải vì cái gọi là sự phong phú của khách thể bên ngoài. Khi chứng tỏ được ý thức tự hiện diện như một khách thể, Dharmakīrti nói rằng chính ông cũng không biết qua sự ngu ngốc nào một khách thể bên ngoài lại được coi như một thực thể. Đối với những người có nhãn quan bị che chắn bởi ma thuật, những mảnh gốm tròn trông giống như những đồng tiền, thạch anh trông giống như kim cương! Chỉ khi những triết gia như những con voi, che mắt họ khỏi thực thể tối thượng, để bước xuống mặt bằng hiện tượng, họ mới coi khách thể bên ngoài như là một sự cần thiết thực tiễn. Hiện thực là Ý thức thuần khiết, bên trong thì nó tự chứng tỏ như là chủ thể và bên ngoài là khách thể. Nhưng sự phân biệt giữa bên trong và bên ngoài ở trong phạm vi của chính ý thức. Ý thức là một sự thống nhất, sự chứng tỏ là chủ thể và khách thể do đó chỉ là vẻ bề ngoài, không phải là thực thể. Khía cạnh chủ thể và khách thể của ý thức có mối liên hệ tương hỗ. Không thể có cái này mà không có cái kia. Thực thể là Ý thức thuần khiết không có tính hai mặt cuối cùng vượt lên trên tính hai mặt của chủ thể và khách thể. Mọi thứ có thể xác định, đặt dưới các phạm trù của trí năng chỉ là một hình thể, không thể vượt ra khỏi tính hai mặt chủ thể - khách thể. Do đó, các hình thể được xem là không có thực vì chúng không thể xác định được. Chỉ qua sự ngu dốt mà

Ý thức thuần khiết không có tính hai mặt hiện diện như là hai mặt chủ thể - khách thể. Cũng giống như khách thể bên ngoài, chủ thể bên trong là không có thật. Đó là ý niệm Cái Tôi và căn nguyên của mọi sự đau khổ. Bản ngã thực là ý thức tự tỏa sáng, mọi sự bất minh đều ngẫu nhiên.

Shataraksita và Kamalashīla tự gọi mình là Nirākāra-Vijnānavādins hay là những người ủng hộ Ý thức Vô hình. Shataraksita thẳng thắn thú nhận cho rằng Ý thức thuần khiết là thực thể tối cao đã được thiết lập rõ ràng bởi Acharyas kiệt xuất giống như Vasubandhu trong Vijnaptimātratā-siddhi và như Dignāga trong Alambanaparīkṣa, về mặt thực thể tối cao, ông đang đi theo cùng một con đường. Ý thức hiện diện như là một thực thể vô hình (anirbhāsa) hay hữu hình (sanirbhāsa) hoặc với một vật thể khác (anyanirbhāsa). Sự thật là nó không bao giờ nhận thức được bất cứ khách thể bên ngoài nào, vì lý do đơn giản là khách thể như thế không thực sự tồn tại. Ý thức không cần bất cứ một điều gì khác cho việc nhận thức. Ý thức về bản ngã có nghĩa là tính chất phi vô thức tất yếu của ý thức. Nó còn có nghĩa là tri thức về bản chất tự tỏa sáng. Phản bác của Kumarila cho rằng, dù nhận thức có tính tỏa sáng nó vẫn cần một khách thể bên ngoài cho chức năng nhận thức của nó, được trả lời bằng cách chỉ ra rằng không có sự phân biệt giữa nhận thức và chức năng của nó, rằng nhận thức có nghĩa là ý thức về khách thể, và do đó, nó chẳng cần bất cứ chức năng nào lẫn bất cứ khách thể bên ngoài nào.

Ý thức cuối cùng vượt qua tính hai mặt chủ thể - khách thể. Nó độc nhất và không cần chủ thể nhận thức hay một khách thể được nhận thức. Về bản chất, nó tự tỏa sáng. Sự phản bác của Bhadanta Shubhagupta cho rằng, để chứng tỏ ý thức là thực thể tối cao, lý luận đưa ra ý thức về bản chất là ý thức,

điều này không có gì là lý luận, được trả lời bằng cách chỉ ra rằng, bản chất ý thức là tự tỏa sáng và không có khách thể bên ngoài nào có thể được xem như tự tỏa sáng. Vì vậy, khách thể bên ngoài không có thực, nó chỉ là khía cạnh có thể nhận thức được của ý thức. Trong vô minh, điều này hiện diện như thể một vật thể nào đó ở bên ngoài. Dù là một phần của ý thức, nó cũng trở thành một tình trạng của ý thức, bởi vì nó liên kết bất biến với ý thức. Ý thức Thuần khiết tự tỏa sáng, tự bản chất nó là cốt lõi của nhận thức thực sự và tất cả các tạp chất đến từ bên ngoài. Do đó, về bản chất, ý thức là tự nhận thức, vì nó tự tỏa sáng và không chịu bất cứ một sự áp đặt nào. Ý thức thực sự vượt qua tính hai mặt chủ thể - khách thể. Cả chủ thể lẫn khách thể đều không phải là thực thể tối cao nhất. Đó đó Đức Phật đã cho rằng, ý thức không bị ràng buộc bởi hai sự lầm lạc này. Ai sẽ tán thành một ý niệm sai lầm về ý thức trừ phi người đó lẫn lộn giữa tính lưỡng diện và sự xác định? Ý thức thuần khiết này thực sự là Bản ngã Thuần khiết. Nhận thức thực sự ở tại nhận thức về Bản ngã Thuần khiết (vishuddhātma-darshana) này. Nó hiện diện khi được biết đến rằng Thực thể Tối cao là Ý thức Thuần khiết và không lẫn các tạp chất đến từ bên ngoài. Đây là Chân lý cao siêu nhất được Đức Phật dạy và Người Truyền giảng Chân lý. Đó là căn nguyên của tất cả sự thịnh vượng và điều Tốt Lành lớn nhất. Đó chính là Dharma (pháp), vì những người thông sáng đã công bố như vậy để trở thành Dharma (pháp), từ đó sẽ mang lại kết quả thịnh vượng và sự tốt lành cao cả. Điều này không được nhận thức bởi Keshava phi Phật giáo (của Gitā – Chí Tôn ca) và các loại khác.

XI. GIẢI THÍCH CỦA ĐỨC PHẬT

Với tất cả sự sùng bái đối với tôn giáo, Dharmakīrti tôn vinh Đức Phật, là đáng mà ông ta tuyên bố là Ý thức Thuần

khiết vượt lên trên tất cả mọi trí tuệ (vidhuōtakalpanājāla). Từ đây hào quang của ý thức được tỏa ra mọi hướng (samantasphuranatvit); là sự Tồn tại Thanh khiết (dharmakāya), hạnh phúc thanh khiết và sâu xa (gambhīrodarā-mūrti ví dụ như sambhogakaya); và là đấng đầy tình thương cho tất cả Sāmantabhadra, ví dụ như nirmanakaya. Nhưng trong sự tuân thủ nghiêm ngặt với những lý luận sắc bén của ông ta, ông phải nói rằng Đức Phật là đấng tin tưởng tuyệt đối, không phải vì Ngài toàn trí mà vì Ngài sở hữu trí tuệ thực sự. Ngài đã thông suốt và đề ra những phương cách để đạt tới trí tuệ thật sự, nhận thức được điều nào tốt và điều nào xấu. Như vậy, Dharmakīrti phủ nhận sự toàn trí ngay cả đối với Đức Phật. Ngài đáng được tin tưởng, bởi vì Ngài sở hữu một trí tuệ thật sự (jñāvavān), tràn đầy tình thương (kārunikah) và lòng bao dung, độ lượng (dayāvān). Những lời thuyết giảng của Ngài không sai, vì Ngài nhận ra trí tuệ thật và con đường đúng, đã thuyết giảng cho tất cả mọi người để thực hành. Một người đáng tin tưởng không nên toàn trí lẫn viển thị. Sự toàn trí trong thế giới này là bất khả và nếu viển thị là tiêu chuẩn của chân lý, thì tất cả chúng ta hãy tôn thờ loài chim kên kên.

Shāntaraksitā khác với Dharmakīrti về quan điểm này, mạnh mẽ tuyên bố Đức Phật là Đấng toàn trí. Phái Mīmāṃsaka lý luận rằng, một Đấng toàn trí là điều không thể có. Không ai có thể biết được tất cả các nguyên tử và các sợi tóc của thân thể mình, vậy thì làm sao có thể cho rằng mình biết tất cả mọi thứ? Dĩ nhiên, người ta có thể gọi một người là “Biết tất cả” (sarvavit) khi ông ta biết ý nghĩa của từ “Tất cả” (sarva). Hơn nữa, nếu Đức Phật là toàn trí, thì tại sao lại không phải là Kapila? Và nếu cả hai là toàn trí, tại sao lại có sự khác biệt trong thuyết giảng của họ? Có những người thông minh biết nhiều hơn người khác

về một điều gì đó, nhưng không thể là về tất cả mọi điều. Qua luyện tập người ta có thể nhảy 4,5m trên không, nhưng chắc chắn không thể nhảy cao hơn 7,3m dù có luyện tập bao nhiêu lần đi nữa. Người ta nói rằng, Đức Phật cũng giống như Chitāmani Jewel, khi ngài ngồi thiền ngay cả những bức tường cũng tự do công bố những lời dạy của ngài. Những lời nói vô lý chỉ có thể được những người có niềm tin mù quáng tin tưởng. Chúng ta cần lý lẽ chứ không phải là những tin đồn cuồng tín.

Những phản bác của Phái Mīmāṃsaka được Shāntarakṣita và Kamalahīka trả lời như sau:

Thật sai lầm khi nói rằng, vì không thể nhận biết được Đấng toàn trí do đó ngài không tồn tại. Chỉ là sự không nhận thức được không thể chứng minh được sự không tồn tại của một thực thể. Cho dù sự tồn tại của Ngài không thể chứng minh được thì *chỉ có nghi ngờ* về sự tồn tại của Ngài, chứ không thể khẳng định về sự không tồn tại của Ngài. Chúng ta luôn giữ quan điểm cho rằng Đấng toàn trí tồn tại. Ngài không thể nhận biết được bởi những người bình thường. Làm sao một người có thể nhận biết được Đấng Toàn trí trừ phi chính người đó trở thành Toàn trí. Chỉ có những bậc thánh mới có thể trực tiếp nhận biết được ngài, hoặc là Đấng toàn trí Tự Toả sáng, Ngài đã nhận thức được chính mình.

Chúng ta không chỉ dựa vào kinh kệ để đề ra sự hiện hữu của Đấng Toàn trí. Khi xuất hiện một luận điểm, tại sao lại phải trông cậy vào những chứng cứ bằng văn bản? Thực sự Đấng toàn trí không có gì khác ngoài trình độ cao nhất của tri thức; như con thiên nga con đế vương không thể bước ra khỏi tổ, nhưng qua tập luyện nó có thể bay vượt đại dương. Tương tự như vậy, một người có được trí tuệ thật sự qua thường xuyên luyện tập Yoga có thể trở thành Phật. Đức Phật vì lợi ích của

chúng ta, đã công bố học thuyết Nairātmya, là Con Đường duy nhất để tới Cực Lạc và làm kinh sợ các tà thuyết. Những ai đã nhận thức được chân lý này sẽ không bị hư hỏng do những lỗi lầm nào, bởi vì lỗi lầm và chân lý giống như bóng tối và ánh sáng đối lập với nhau. Khi không có lỗi lầm và không có những phụ thuộc, tất cả “sự che phủ” của vô minh sẽ bị dỡ bỏ, kết quả là Đấng Toàn trí giác ngộ và Sự Đồng Nhất với Đức Phật được giác ngộ. Khi chân lý mà Ý thức, là thực thể duy nhất và sau cùng, thì không có khách thể (dharma-nairātmya) và chủ thể (pudgala-nairātmya) được nhận thức thì vòng luân hồi sinh và tử cũng sẽ chấm dứt. Tình trạng này gọi là Apavarga.

Đức Phật từ bi là người bạn thực sự của tất cả, Ngài đã thuyết giảng một học thuyết đúng đắn cho tất cả chúng sanh mà không có sự phân biệt nào. Những người Brāhmaṇa sáng suốt đã bày tỏ sự tôn kính đối với Đức Phật toàn trí. Những Brāhmaṇa thực sự là những người đã rũ bỏ tất cả các tội lỗi bằng cách thực hiện những lời giảng của Nairātmya, họ tìm thấy trong tôn giáo được thành lập bởi nhà Hiền triết Khai sáng. Những người Brāhmaṇa giả mạo, không thể bào chữa cho các quan điểm sai lạc của mình bằng những lý lẽ đúng đắn, quay về với quyền lực của kinh Veda. Ngược lại, Đức Phật tin tưởng vào quyền năng của Ngài trong việc thuyết giảng học thuyết đúng đắn qua những luận cứ hợp lý, không chế sự ngạo mạn của những kẻ phản bác giống như những con voi điên. Lời phán của Ngài vang lên dõng mãnh như tiếng gấm của một con sư tử qua những lý lẽ sau: “O Bhiksus, chấp nhận lời dạy của ta không phải chỉ vì kính trọng ta, mà là sau khi đã thử thách chúng qua lý lẽ, như vàng được công nhận là thật bởi những người sáng suốt sau khi nung, cất và mài trên đá thử”.

Chương 9

Sāṅkhya

I. GIỚI THIỆU

Sāṅkhya là một trong những hệ thống cổ xưa nhất của triết học Ấn Độ. Chúng ta tìm thấy những tham khảo về học thuyết Sāṅkhya-Yoga có mặt trong Upaniṣad, ví dụ như trong Chhanyoga, Prashna, Katha; đặc biệt là trong Shvetashvatara, Mahabharata, Gīta, Smṛti và Purāṇas. Bādarāyana là tác giả của Vedānta-sūtra, liên tục nhắc đến quan điểm hoặc là Sāṅkhya có thể được xem như là giáo điều của Upaniṣad hoặc bác bỏ nó. Ngoài ra, thực hiện việc bác bỏ Sāṅkhya trên cơ sở lý luận trong Tarkapada. Shankaracharya coi đây là “đối thủ chính” của Vedānta, cho rằng dù Sāṅkhya và Yoga được các nhà thông thái chấp nhận như là con đường dẫn tới Đức hạnh Cao cả. Tuy thế, những hệ thống này bênh vực thuyết nhị nguyên nên không được Shruti ủng hộ. Những từ ngữ này được dùng trong Shruti và Smṛti theo nghĩa tương ứng là tri thức, hành động với những từ như Mahat, Avyakta... được dùng theo nghĩa là danh xưng và hình thể. Sự thật là Bādarāyana và Shankara kiên quyết bác bỏ quan điểm cho rằng Sāṅkhya không dính dáng tới Upaniṣad, dù được các nhà thông thái chấp nhận, bởi vì Sāṅkhya ủng hộ thuyết nhị nguyên, một số nhà tư tưởng thuộc Sāṅkhya đã cho rằng đó là những giáo điều của Upaniṣad. Dù không thể nói điều gì với sự chắc chắn tuyệt đối, có thể là Sāṅkhya từ lúc bắt đầu đã đặt cơ sở trên Upaniṣad và chấp nhận Đấng Tối cao. Nhưng sau này, do chịu ảnh hưởng của Jaina và tư tưởng Phật giáo, đã bác bỏ thuyết nhất nguyên về Đấng tối cao, chấp nhận thuyết Đa nguyên về tâm linh và thuyết Duy vật vô thần. Chính vì những quan điểm này mà Badarayana và Shankara đã bác bỏ Sāṅkhya. Điều này

cũng giải thích vì sao một vài tín đồ Sāṅkhya về sau này, như Vijnānabhikṣu trong thế kỷ thứ XVI đã cố gắng hồi phục thuyết hữu thần trước đây trong Sāṅkhya.

Truyền thuyết coi Kapila như là người sáng lập của hệ thống này. Nhưng tác phẩm Sāṅkhya pravachana-sūtra được cho là của ông thường được các học giả cho là một công trình của thế kỷ XIV sau công nguyên, vì trước đó nó không được các tác giả thuộc các trường phái khác nhắc đến. Đồng thời, nó còn phê phán các hệ thống đối địch và muốn phục sinh thuyết hữu thần. Cho đến nay, khi nói về thuyết hữu thần, chúng ta luôn giữ quan điểm là Sāṅkhya nguyên thủy có tính hữu thần. Nhưng công trình này đã bị bỏ qua, thay vào đó là tác phẩm Kārikā của Īśhvarakṛṣṇa được những tác giả khác nhắc đến, nó đã phê phán các hệ thống khác đi ngược lại công trình này và được xem chính là của Kapila. Khi chính Īśhvarakṛṣṇa nói về Kapila, Āsuri và Pāṇchashikha, có thể đây là những nhân vật lịch sử mà các công trình của họ đã biến mất. Chắc chắn Kapila đã nổi danh trước Đức Phật, ông đã soạn thảo Sāṅkhya-sūtra, nhưng rất tiếc tác phẩm này đã biến mất từ lâu. Tác phẩm Sāṅkhya-Kārikā của Īśhvarakṛṣṇa có thể là tác phẩm cổ xưa nhất hiện có, cũng là tác phẩm phổ biến nhất của hệ thống này. Ngoài ra, chúng ta có tác phẩm Sāṅkhya-Kārikā-bhāṣya của Gaudapada, tác phẩm Tattva-Kaumudī của Vachaspati Mishra và tác phẩm Sāṅkhya-pravachana-bhāṣya của Viṇāna-bhikṣu.

Từ Sāṅkhya được rút ra từ "Sāṅkhya" có nghĩa là tri thức đúng như là con số. Kinh Gitā dùng từ này với ý nghĩa là tri thức, Mahabharata đã sử dụng như vậy ở những tác phẩm khác. Sāṅkhya có nghĩa là triết học của những tri thức đúng (samyak khyāti hoặc jñāna). Hệ thống này có tính trí tuệ và lý thuyết nổi trội. Tri thức đúng là tri thức của sự tách biệt Puruṣa từ Prakṛti.

Yoga là đối chiếu của Sāṅkhya, có nghĩa là hành động và thực hiện, chỉ cho chúng ta biết làm thế nào mà những lời dạy có tính lý thuyết và siêu hình của Sāṅkhya lại có thể trở thành hiện thực qua thực hành. Như vậy, Sāṅkhya-Yoga hình thành một hệ thống hoàn chỉnh, cái trước là lý thuyết, trong khi cái sau là mặt thực hành của lời dạy. Sāṅkhya cũng có nghĩa là triết học của những con số, bởi vì nó giải quyết hai mươi lăm phạm trù. Là một ngành triết học của những con số, có thể nó đã ảnh hưởng đến triết học Pythagore.

Īshvarakṛṣṇa (thế kỷ thứ V sau công nguyên) là đại diện của Sāṅkhya cổ điển, đã tự tách rời khỏi Upaniṣad dưới ảnh hưởng của Jina và đạo Phật. Tuy nhiên, những lời dạy của kinh Veda về chủ nghĩa cực đoan mà Sāṅkhya cổ điển kết hợp, đã tự khẳng định hoàn toàn trong Īshvarakṛṣṇa. Chúng ta đã biết chủ nghĩa cực đoan tiềm ẩn trong Jaina, khẳng định trong Phật giáo Đại Thừa và chúng ta cũng sẽ thấy nó tiềm ẩn trong Īshvarakṛṣṇa như thế nào.

Sāṅkhya duy trì một chủ nghĩa hai mặt rõ ràng giữa Purusas và Prakṛti, tiếp tục gìn giữ tính đa thần của Purusas, không đề cập đến Thượng Đế. Đó là một chủ nghĩa duy linh đa thần, duy vật vô thần và chủ nghĩa lưỡng diện không khoan nhượng.

II. THUYẾT NHÂN QUẢ

Trước hết, chúng ta hãy xem xét thuyết Nhân quả của Sāṅkhya, trong đó, lấy chủ thuyết về Prakṛti làm cơ sở. Những câu hỏi cơ bản cho bất kỳ thuyết nhân quả nào là: Kết quả có tồn tại trước nguyên nhân vật chất của nó không? Những ai trả lời phủ định câu hỏi này được gọi là Asatkaryavadins, còn trả lời khẳng định thì được gọi là Satkaryavadins. Theo những người đi trước, kết quả là một sự sáng tạo mới và một sự khởi đầu thực sự. Kết quả (kārya) không tồn tại trước (asat) trong nguyên

nhân vật chất của nó. Nếu không nó sẽ vô nghĩa khi nói rằng nó được làm ra hay sinh ra, như cái bình đã tồn tại trong đất sét, vải đã tồn tại trong sợi, phó mát tồn tại trong sữa. Vậy tại sao người thợ gốm lại khẳng định là mình đã làm ra chiếc bình từ đất sét, và tại sao sợi lại không thực hiện được vai trò của vải, tại sao sữa lại không có hương vị của phó mát? Hơn nữa, sự sản xuất của chúng sẽ là sự ra đời lập lại, mà điều này thì vô nghĩa. Phái Nyāya, phái Vaishesika, Hīnayāna Buddhim, Thuyết Duy vật và một số tín đồ của Mīmāṃsā đã tin tưởng vào Asatkāryavāda, cũng được biết tới như là Ārambhavāda, đó là quan điểm cho rằng sự sinh ra là một sự khởi đầu mới. Thuyết Duy vật tin tưởng vào Svabhāvavāda (thuyết nhân quả cho rằng mọi thứ đều tự nảy sinh ra). Hīnayāna Buddhim tin vào Anitya-paramānuvāda (thuyết nhân quả và cho rằng các nguyên tử không là vĩnh cửu), hoặc Ksanabhangavāda và vào Nyāya-Vaishesika và một số tín đồ của Mīmāṃsa đã tin tưởng vào Nitya-paramānu-kāranavāda. Nhưng các Satkāryavadins lại tin rằng kết quả không phải là một sự sáng tạo mới, mà chỉ là một sự thể hiện rõ ràng cái tiềm ẩn có trong nguyên nhân vật chất của nó. Ở đây, một câu hỏi quan trọng khác đã nảy sinh: Có phải kết quả là sự biến đổi thật sự hay là một diện mạo không có thực của nguyên nhân? Những ai tin rằng kết quả là sự biến đổi thật sự của nguyên nhân thì được gọi là Parināmavādin (parināma: sự biến đổi thật sự); còn những ai tin rằng nó là một diện mạo không có thực thì gọi là Vivartavadin (vivarta: hình dạng không có thật). Sāṅkhya, Yoga và Rāmānuja tin tưởng vào tông phái Parināmavāda. Quan điểm của Sāṅkhya-Yoga được gọi là Prakṛti-parināma-vāda, trong khi quan điểm của Rāmānuja được gọi là Bhrama- Parināmavāda. Shūnyavāda, Vijñānavāda và Shankara tin tưởng vào Vivartavāda. Những quan điểm này tuân tự được gọi là Shūnyatā-vivarta-vādā, Vijñāna-vivarta-vāda và Brahma-vivarta – vāda. Quan điểm của đạo Jīna và Kumarina

được gọi là Sadasatkāryavāda, vì theo những quan điểm này kết quả vừa có thật và vừa không có thật trước khi nó được sản sinh ra. Có thật khi nó đồng nhất với nguyên nhân và không có thật khi nó là một sự thay đổi phương thức, dù sau cùng cả hai đều có khuynh hướng thiên về Parināmavāda.

Sāṅkhya tin tưởng vào Satkāryavada, tất cả những kết quả vật chất là sự biến đổi (parināma) của Prakṛti. Chúng tồn tại trong sự bảo bọc vĩnh cửu của Prakṛti, chỉ bước ra khỏi nơi đó vào thời điểm sáng tạo và trở lại vào thời điểm phân hủy. Không có sự sản sinh mới và hoàn toàn tiêu hủy. Sản sinh có nghĩa là phát triển hoặc thể hiện (āvirbhāva); tiêu hủy có nghĩa là che phủ hay phân hủy (tirobhāva). Sản sinh là tiến hóa; tiêu hủy là thoái hóa. Sāṅkhya đưa ra năm lý lẽ để ủng hộ Satkāryavada:

(1) Nếu kết quả không tồn tại trước nguyên nhân, nó chỉ là sự tưởng tượng như chiếc sừng thỏ hay hoa trên trời và chẳng bao giờ được sản sinh (asadakaranāt).

(2) Kết quả chỉ là sự thể hiện nguyên nhân vật chất của nó, bởi vì nó có quan hệ bất biến (upādānagrahanat).

(3) Mọi vật không thể được sản sinh từ bên ngoài vạn vật. Điều này có nghĩa là kết quả trước khi (sarvasambhavābhāvāt) thể hiện, đã tiềm ẩn trong nguyên nhân vật chất của nó.

(4) Chỉ những nguyên nhân có năng lực mới sản sinh cái mà nó có năng lực sản sinh. Điều này có nghĩa là kết quả trước khi thể hiện, đã tiềm ẩn trong nguyên nhân vật chất của nó, sản sinh chỉ là sự thể hiện tiềm năng (shaktasya shakyakaranāt). Nếu không phải như vậy thì pho mát cũng có thể làm ra từ nước, vải từ lau sậy và dầu từ những hạt cát.

(5) Kết quả là bản chất nguồn gốc vật chất của nó, và như vậy, đồng nhất với nó. Khi những trở ngại trong tiến trình thể

hiện được loại bỏ, thì kết quả tự nhiên sẽ sinh ra từ nguyên nhân của nó. Kết quả và nguyên nhân là các giai đoạn tiềm ẩn, thể hiện của cùng một qui trình. Cũng giống như vải được chứa trong sợi, dầu trong hạt chứa dầu, phó mát trong sữa. Kết quả tồn tại trước và trong nguyên nhân vật chất (karanabhāvāt) của nó.

III. PRAKRTI

Thuyết nhân quả là một sự biến đổi thật sự của nguyên nhân vật chất, dẫn đến khái niệm Prakrti như là cội nguồn của thế giới vật thể. Tất cả những kết quả trên trần gian đều tiềm ẩn trong cái nguyên nhân có sẵn này, bởi vì cần phải tránh sự thoái lui vô tận. Đó là tiềm năng của thiên nhiên "Nơi nuôi dưỡng tất cả các thế hệ". Là cội nguồn có sẵn, được gọi là Prakrti; là nguyên tắc đầu tiên của Vũ trụ này, nó được gọi là Pradhāna; là tình trạng không thể hiện của tất cả các kết quả, nó được biết tới như là Avyakta; là một thứ cực kỳ huyền ảo và không thể nhận biết được, chỉ có thể suy đoán qua sản phẩm của nó, nó được gọi là Anumāna. Đồng thời, là nguyên tắc không có trí tuệ và không ý thức, nó được gọi là Jada; và năng lực luôn luôn hoạt động vô tận, nó được gọi là Shakti. Mọi vật được sinh ra đều có nguyên nhân, bị lệ thuộc, tương đối, phong phú và nhất thời khi chúng tùy thuộc vào sự sinh và tử hay sản sinh và tiêu diệt; nhưng Prakrti thì có sẵn, độc lập, tuyệt đối, độc nhất và vĩnh viễn, vượt qua sự sản sinh và tiêu hủy. Sự cực kỳ huyền ảo của Prakrti khiến nó không minh bạch và không thể nhận biết, chúng ta chỉ suy đoán sự hiện diện của nó qua sản phẩm. Sự vận động đã có sẵn trong nó dưới hình thức của Rajas, là nguyên nhân của thế giới tinh vật, nó không có ý thức. Toàn bộ thế giới vật thể tiềm ẩn trong lòng Prakrti, sự tiến hóa là sự hiển lộ minh bạch của thế giới vật thể này, trong khi đó tan rã là sự quay trở về của thế giới này với Prakrti. Sāṅkhya tin rằng ý thức

không thể được coi như là cội nguồn của thế giới tinh vật, như Vedānta. Phật giáo Đại Thừa tin tưởng, vì một nguyên lý thông minh không thể tự biến vào thế giới vô minh. Mặt khác, những nguyên tử của các nguyên tố vật chất cũng không thể được xem như cội nguồn của thế giới này, như Charakas, Nyāya, Vaishesika, Jaina, đạo Phật Tiểu Thừa và Mīmāṃsā đã tin tưởng một cách sai lầm. Bởi vì họ không thể giải thích được những sản phẩm huyền ảo của vật chất như trí tuệ, tinh thần và cái tôi (những sản phẩm này khác với ý thức thuần túy tùy thuộc riêng Purusa và được xem như những cơ quan nội tại). Hơn nữa, sự thống nhất của vũ trụ hướng về một cội nguồn đơn độc, trong khi những nguyên tử thì được phân tán và phong phú. Không thông suốt, không rõ ràng, sẵn có, luôn luôn hoạt động, không thể nhận biết, vĩnh viễn và chỉ một mình Prakṛti là cội nguồn sau cùng của thế giới vật thể đã tiềm tàng trong lòng của nó.

Sāṅkhya đưa ra năm chứng cứ có sự tồn tại của Prakṛti như sau:

(1) Tất cả những sự vật riêng lẻ trên thế giới này đều bị hạn chế, phụ thuộc, có điều kiện và hữu hạn. Sự hữu hạn không thể là cội nguồn của vũ trụ. Theo lý luận, chúng ta phải đi từ cái hữu hạn đến cái vô hạn, từ cái hạn chế đến cái không hạn chế, từ *peros* tới *aperos*, từ cái nhất thời đến cái vĩnh cửu, từ nhiều đến chỉ có một. Đó chính là Prakṛti không có hạn định, không hạn chế, vĩnh cửu và có ở khắp nơi, là nguồn cội của vũ trụ này (*bhedānām parimānat*).

(2) Tất cả mọi thứ trên thế gian đều có những đặc tính chung nhất định, cho nên chúng có thể dẫn tới hạnh phúc, đau khổ và lãnh đạm. Như vậy, phải có một cội nguồn chung bao gồm ba Gunas, từ đó tất cả mọi thứ trên thế gian nảy sinh (*samavayāt*).

(3) Tất cả mọi kết quả nảy sinh từ hoạt động của nguyên nhân có năng lực. Sự tiến hóa có nghĩa là sự thể hiện của tiềm năng, cho đến thời điểm đó và trở thành hiện thực. Hoạt động sản sinh ra tiến hóa là thuộc tính trong nguồn gốc của thế giới, nguồn gốc này là Prakrti (kāryatah pravrttescha).

(4) Kết quả khác với nguyên nhân, như vậy kết quả hạn chế không thể được coi như nguyên nhân của chính nó. Kết quả là sự thể hiện và nguyên nhân là tình trạng tiềm ẩn của cùng một qui trình. Do đó, các kết quả được quy về một cội nguồn của thế giới nơi chúng tiềm tàng (kāranakāryavibhāgāt).

(5) Sự thống nhất của vũ trụ quy về một cội nguồn duy nhất và cội nguồn này là Prakrti (avibhāgat vaishvarūpyasya).

Prakrti được coi là thể thống nhất của ba Gunas được giữ quân bình, bao gồm Sattva, Rajas và Tamas. Chúng là thành tố của Prakrti, và qua đó là thành tố của vật thể trên thế gian. Huyền ảo và không thể nhận biết được, sự tồn tại của nó được suy đoán qua kết quả tương ứng với hạnh phúc, đau khổ và lãnh đạm. Mặc dù chúng được gọi là Gunas, chúng không có những đặc tính hay thuộc tính giống như Nyāya- Vaishesika Gunas. Chúng tự có những đặc tính như nhẹ nhàng, hoạt động, nặng nề... Chúng cực kỳ tinh khiết và cũng là những nguyên tố luôn luôn biến đổi. Chúng tạo thành Prakrti là cái không có ở bên ngoài chúng. Chúng không có những đặc tính của Prakrti là cái thực chất và sở hữu; mặt khác chính chúng tạo lại thành Prakrti. Chúng là những yếu tố, thành tố hay nguyên tố của Prakrti. Chúng được gọi là Gunas, bởi vì chúng là những nguyên tố của Prakrti. Nếu chúng đứng riêng được gọi là sự tồn tại độc lập, vì chúng phụ thuộc vào đoạn kết của Purusa hay do chúng bện vào nhau như ba sợi dây, để hình thành sợi dây thừng Prakrti là cái trói buộc Purusas.

Sattva theo nghĩa đen là có thực hoặc tồn tại và có nhiệm vụ thể hiện vật thể trong ý thức. Nó được gọi là tinh hoa và tạo ra hạnh phúc. Nó nhẹ và sáng, nổi lên trên (laghu) và phát quang (prakāshaka). Đặc tính của ánh sáng, năng lực phản chiếu, hướng thượng, thích thú, hạnh phúc, mãn nguyện và cực lạc tất cả đều xuất phát từ đó. Màu của nó là màu trắng. Rajas theo nghĩa đen là sự dơ bẩn, độc ác và cũng là nguyên tắc của sự vận động. Hoạt động không ngơi nghỉ, nỗ lực đến phát sốt, sự kích thích man rợ là những kết quả của nó. Nó di động (chala) và kích thích (upastambhaka) đem lại đau đớn. Màu của nó là màu đỏ. Tamas theo nghĩa đen là sự tối tăm và cũng là nguyên tắc của quán tính. Nó đem lại sự thờ ơ, lãnh đạm, ngu dốt, lười biếng, lầm lẩn, điên loạn, thụ động và tiêu cực là kết quả của nó. Nó nặng nề (guru) và bao phủ (varanaka), như vậy nó đối lập với Sattva và cả Rajas khi nó cầm giữ hoạt động. Màu của nó là màu đen. Bộ ba Gunas đã tạo nên Prakrti này không bao giờ chia cách. Chúng xung đột nhưng luôn hợp tác và hòa lẫn với nhau. Chúng có thể so sánh với dầu, bắc và lửa của đèn, dù đối lập nhưng chúng vẫn hợp tác để tạo ra ánh sáng cho ngọn đèn. Chúng không thể nhận biết và suy đoán từ kết quả của chúng. Tất cả mọi thứ được hình thành từ ba Gunas này và những sự khác biệt của chúng, do sự kết hợp khác biệt của những Gunas này. Bản chất của một vật thể được quyết định bởi ưu thế của một Gunas đặc thù. Vật thể được gọi là tốt, xấu hay xoàng xoàng; thông minh, hoạt động hay lười biếng; tinh khiết, ô uế hay trung tính là do ưu thế tương ứng của Sattva, Rajas hay Tamas. Khi những Gunas được giữ ở trạng thái thăng bằng, thì trạng thái này được gọi là Prakrti. Sự tiến hóa của vật thể trần gian không xảy ra ở trạng thái này. Những Gunas này được cho là luôn luôn thay đổi, chúng không thể tĩnh tại dù chỉ trong phút chốc. Những thay đổi thuộc hai loại là đồng nhất hoặc

sarūpa-parināma và dị thể hoặc virūpa-parināma. Ở trạng thái phân hủy (Pralaya) của thế giới, các Gunas thay đổi một cách đồng nhất nghĩa là Sattva thay đổi thành Sattva, Rajas thành Rajas và Tamas thành Tamas. Thay đổi này không làm xáo trộn sự thăng bằng của Gunas, trừ phi sự thăng bằng bị xáo trộn và một Gunas chiếm ưu thế hơn so với hai cái kia, sự tiến hóa không thể xảy ra. Tiến hóa bắt đầu khi có thay đổi dị thể trong Gunas và một cái chiếm ưu thế so với hai cái kia, đem đến sự chấn động lớn trong lòng Prakṛti.

Bản chất của những Gunas này được nói đến rất hay trong hai câu thơ Hindi của Rasalīna. Thi sĩ nói rằng đôi mắt của người yêu có màu trắng, đỏ và đen; chứa đầy rượu tiên, sự say sưa, và độc dược với kết quả là một khi chúng đắm vào trái tim của người yêu, thì người ấy sẽ được biết đến hoan lạc của cuộc sống, nỗi thống khổ của việc không nghỉ ngơi và sự bất động của cái chết. Sự hồi tưởng đến người yêu mang đến cho anh ta niềm vui và làm cho cuộc sống đáng yêu hơn; sự chia cắt gây ra nỗi đau đớn cùng cực và làm cho anh ta bồn chồn. Tình yêu mãnh liệt khiến cho anh ta quên hết mọi điều, trở nên bất động, bất tỉnh và gần như đã chết. Sattva có màu trắng và cũng giống như rượu tiên, đem đến sự hoan lạc; Rajas có màu đỏ và giống như sự say mê, đem lại đau đớn; Tamas có màu đen và giống như độc dược, đem lại sự hôn mê. Īshvarakṛṣṇa nói "Chúng ta cúi chào Prakṛti", "màu đỏ-trắng-đen" người mẹ chưa sinh và "người nuôi dưỡng và thu nhận tất cả các thế hệ" Đó là ý niệm Prakṛti trong Sāṅkhya.

IV. PURUSA

Thực thể khác của hai thực thể cùng hiện diện, cùng vĩnh cửu của Sāṅkhya là Purusa, là cái chủ yếu của ý thức thuần túy. Purusa là linh hồn, bản ngã, tinh thần, chủ thể và người được

biết. Nó không phải là thân xác, giác quan, bộ não, trí tuệ (Manas), cái tôi (Ahankāra) và cũng không phải là trí năng (Buddhi). Nó không phải là chất liệu có phẩm chất của ý thức mà ý thức là tinh chất của nó. Tự nó thuần khiết và là cũng Ý thức siêu việt. Nó là tri thức tối cao và căn bản của tất cả các tri thức. Nó là chủ thể thuần túy và không thể trở thành một khách thể của tri thức. Đồng thời, nó còn là chứng cứ thâm lặng, sự đơn độc được giải phóng, nhà tiên tri trung lập, sự vĩnh cửu bình yên. Ngoài ra, nó vượt khỏi thời gian và không gian, vượt khỏi thay đổi và hoạt động; tự tỏa sáng và chứng tỏ; tự có, vĩnh viễn và tràn ngập khắp nơi. Nó là một thực thể không thể nghi ngờ, nguyên lý của tri thức, tất cả mọi nghi ngờ và phủ định trước sự tồn tại của nó. Nó được gọi là nistraigunia, udāsinā, akartā, kevala, madhyastha, sāksi, drastā, sadāprakāśhasvarūpa và jñāta.

Sāṅkhya đưa ra năm chứng cứ về sự tồn tại của Purusa:

(1) Tất cả mọi khách thể hỗn hợp tồn tại vì lợi ích của Purusa. Thân xác, giác quan, tinh thần và tri thức là tất cả phương tiện để nhận thức mục đích của Purusa. Bộ ba Gunas, Prakṛti và thân xác tinh vi tất cả được xem là để phục vụ cho mục đích của Bản ngã. Tiến hóa là có cứu cánh hay mục đích. Prakṛti tự tiến hóa để phục vụ cho mục đích của Purusa. Chứng cứ này là có cứu cánh (saṅghātaparārthatvāt).

(2) Tất cả mọi khách thể bao gồm có ba Gunas, theo lý luận tiền giả định của sự tồn tại của Purusa là chứng cứ của những Gunas này và tự vượt qua chúng. Ba Gunas bao hàm ý niệm là cái vượt qua chúng. Chứng cứ này là theo lý luận (triguṇādiviparyayāt).

(3) Phải có một sự thống nhất tổng hợp siêu việt của ý thức thuần túy, để phối hợp tất cả các kinh nghiệm. Tất cả các tri thức đều phải giả định sự tồn tại của bản ngã. Bản ngã là nền

tảng (adhīsthāna) và cũng là tiền đề cơ sở của tất cả các tri thức thực nghiệm. Tất cả mọi sự khẳng định và phủ định đều giả định nó. Không có nó, kinh nghiệm không thể trở thành kinh nghiệm, chứng cứ này căn cứ vào bản thể (adhīsthānāt).

(4) Prakṛti vô tri không thể biết đến những sản phẩm của nó. Nên phải có một nguồn gốc thông minh để biết đến những sản vật trên thế gian của Prakṛti. Prakṛti hưởng thụ khoái lạc (bhogyā), vì vậy phải có vật ban khoái lạc (bhoktā). Tất cả mọi khách thể của thế gian đều có đặc tính cung cấp khoái lạc, đau khổ và hoang mang. Những đặc tính này chỉ có ý nghĩa của nguồn gốc ý thức để nhận biết chúng. Như vậy, Puruṣa phải tồn tại, luận chứng này dựa trên nguyên tắc (bhoktrbhāvāt).

(5) Có những người muốn giải thoát khỏi những đau khổ của trần gian, ao ước được giải phóng và được tự do bao hàm sự tồn tại của một người nỗ lực để đạt được sự giải phóng. Sự khao khát tiền giả định người khao khát. Chứng cứ này có tính chất thần bí và tôn giáo (kaivalyārtham pravṛtteh).

Không giống như Advaita Vedānta, Jaina, Mīmāṃsā và Sāṅkhya đã tin vào tính đa thần của Puruṣas. Giống như các thực thể sống của Jaina, những linh hồn của Rāmānuja, những đơn tử của Leibnitz, các Puruṣa của Sāṅkhya, phụ thuộc vào thuyết đơn thần định tính và thuyết đa thần định lượng. Các Bản ngã đều giống nhau về bản chất, chỉ khác nhau về số lượng. Bản chất của chúng là ý thức. Cực lạc được xem như khác với ý thức, là sản phẩm của sattvaguna. Sāṅkhya đưa ra ba luận chứng sau cho việc chứng minh tính đa nguyên của các Puruṣas:

(1) Các linh hồn có những cơ quan cảm giác và vận động khác nhau, thông qua sự phân biệt giữa sinh và tử. Nếu chỉ có một Puruṣas, sự sinh tử của nó sẽ có nghĩa là sự sinh hay tử của tất cả và bất cứ một kinh nghiệm riêng biệt nào về khoái lạc,

dau dớn hay lãnh đạm của nó cũng được chia sẻ đồng đều cho tất cả. Bởi vậy linh hồn phải có nhiều.

(2) Nếu bản ngã chỉ có một, sự nô lệ của nó sẽ có nghĩa là sự nô lệ của tất cả. Hoạt động của nó cũng làm cho tất cả hoạt động và giấc ngủ của một hần đã ru tất cả vào giấc ngủ.

(3) Dù những linh hồn được giải phóng đều giống nhau và chỉ khác về số lượng khi tất cả đều vượt qua bộ ba Gunas. Tuy nhiên, những linh hồn bị trói buộc cũng khác nhau về chất lượng, vì trong một số Sattva chiếm ưu thế, trong khi ở một số khác ưu thế là Rajas, và trong một số khác, Tamas. Bởi vậy chúng khác biệt.

V. TIẾN HÓA

Chúng ta thấy rằng, Prakṛti về bản chất được coi là năng động. Nếu sự vận động không phải là thuộc tính cố hữu của Prakṛti, nó không thể được trao cho Prakṛti bởi bất cứ ai từ bên ngoài; nếu sự vận động đã ngừng nghỉ trong Prakṛti, thì nó không thể tái xuất hiện. Do đó, Prakṛti luôn luôn thay đổi. Ngay cả trong sự phân hủy có sự thay đổi thuần nhất (sarūpa hoặc sajātīya parināma) trong Prakṛti, khi toàn bộ ba Gunas ở trong trạng thái quân bình. Chỉ khi có sự thay đổi dị thể Rajas chuyển động làm cho Sattva và Tamas rung chuyển, tình trạng quân bình sẽ bị đảo lộn và tiến hóa xuất hiện. Sattva là nguồn gốc của sự thể hiện, Rajas là nguồn gốc của hoạt động trước đó được kiểm soát, Tamas là nguồn gốc của sự không thể hiện và không hoạt động. Nhưng khi Rajas nguồn gốc của hoạt động bị rung chuyển cũng làm cho hai nguồn gốc kia rung chuyển, qui trình sáng tạo được bắt đầu. Sự sáng tạo không phải là một sáng tạo mới của thế giới vật thể, mà chỉ là sự thể hiện của chúng, nó chỉ làm hiện rõ cái đã tiềm tàng trước đây. Tiến hóa được xem như có tính tuần hoàn, không phát triển theo đường thẳng. Không có

sự liên tục phát triển theo một hướng, nhưng các giai đoạn luân phiên của tiến hóa (sarga) và phân hủy (pralaya) lại theo một thứ tự tuần hoàn. Tiến hóa cũng được xem là có tính cứu cánh, không máy móc và không mù quáng. Tiến hóa xảy ra để phục vụ mục đích của Purusa, Prakrti, Gunas, giác quan, tinh thần, bản ngã, trí tuệ và thân xác tinh tế tất cả đều phục vụ mục đích của Purusa. Mục đích này hoặc là kinh nghiệm (bhoga) thế gian hoặc là giải phóng (apavarga). Purusa cần có Prakrti cho sự hưởng thụ lạc thú cũng như sự giải phóng, cho luân hồi cũng như cho bản chất tỏa sáng của linh hồn. Tiến hóa cung cấp những khách thể hưởng lạc thú cho Purusa, hoạt động cho sự giải phóng của Purusa bằng cách tạo cho Purusa khả năng phân biệt giữa chính mình và Prakrti.

Có câu hỏi: Tiến hóa xảy ra như thế nào? Câu trả lời dĩ nhiên là khi xuất hiện sự vận động không đồng nhất và rajas đã làm đảo lộn sự quân bình của Gunas. Nhưng sự quân bình bị đảo lộn như thế nào? Sāṅkhya đã không trả lời câu hỏi này một cách thỏa đáng. Sai lầm cơ bản của Sāṅkhya là đã phân biệt Prakrti và Purusa như là những thực thể tuyệt đối và độc lập. Sự thật chủ thể và khách thể là hai khía cạnh của cùng một thực thể, đã giữ chúng lại với nhau nhưng vượt qua chúng. Tất cả các thuyết đa nguyên hiện thực, dưới bất kỳ nhãn hiệu nào cũng không thể trả lời được câu hỏi này một cách thỏa đáng. Nếu Prakrti và Purusa là những thực thể phân biệt và độc lập một cách tuyệt đối, thì chúng không bao giờ có thể liên kết với nhau, cũng không có bất cứ một ngôi thứ ba nào có thể liên kết chúng được. Và nếu chúng không thể liên kết thì tiến hóa không thể xảy ra. Sāṅkhyas nói rằng, sự đảo lộn thăng bằng của Gunas để khởi lên sự tiến hóa khả thi do tiếp xúc giữa Prakrti và Purusa. Purusa không có Prakrti thì sẽ bị què quặt, còn Prakrti không có

Purusa thì cũng đui mù. Cũng như “Lý thuyết không có thực hành thì trống rỗng và thực hành không có lý thuyết thì đui mù” và “Ý niệm không có nhận thức thì trống rỗng và nhận thức không có ý niệm thì đui mù”. Prakṛti cần có Purusa để được biết đến, được trông thấy và được thụ hưởng (darshanārtham). Purusa cũng cần có Prakṛti để thụ hưởng (bhoga) và có tự do, cũng để tự phân biệt với Prakṛti, cho nên nó đạt được sự giải thoát (apavarga) để phân biệt giữa chính nó và Prakṛti và đạt được sự giải phóng (kaivalyārtham). Nếu Prakṛti và Purusa giữ tình trạng phân biệt, thì đó là sự phân hủy. Để sáng tạo, chúng phải có sự liên kết, giống như một người què và người mù có thể cộng tác với nhau, người què ngồi trên vai người mù và chỉ đường cho anh ta và cả hai có thể đi đến nơi. Mặc dù chẳng có ai trong hai người có thể làm được việc đó một mình; tương tự như Purusa không hoạt động và Prakṛti không thông minh hợp tác với nhau để phục vụ cho mục đích, sự liên kết này đã đảo lộn sự thăng bằng của Gunas và dẫn tới tiến hóa. Nhưng làm thế nào cả hai thực thể độc lập và đối lập thực sự tiến tới sự tiếp xúc? Sāṅkhya nhận ra khó khăn này và để né tránh Sāṅkhya đã cho rằng không có tiếp xúc thực sự giữa Prakṛti và Purusa. Như vậy, chỉ cần Purusa gắn gũi với Prakṛti (purusa-sannidhi-mātra) cũng đủ để đảo lộn sự quân bình của Gunas và dẫn đến tiến hóa. Nhưng tại nơi đây Sāṅkhya lại rơi vào một khó khăn khác. Purusa luôn luôn gắn gũi với Prakṛti, (vì Purusa luôn bất động không thể di chuyển), tiến hóa sẽ không bao giờ dừng lại và sự phân hủy sẽ không thể xảy ra. Lúc đó sự tiến hóa, sẽ không có sự khởi đầu, ngay cả ý niệm Prakṛti như là tình trạng quân bình của ba Gunas cũng sẽ không thể có. Sāṅkhya tự thấy mình ở trong tình thế tiến thoái lưỡng nan hoặc là không tiếp xúc và do đó không có tiến hóa, hoặc không có quân bình và do đó không có Prakṛti và không có

phân hủy. Để tránh những khó khăn này, Sāṅkhya đã thừa nhận lý thuyết tương tự tiếp xúc (samyo- gābhāsa). Dĩ nhiên, không có tiếp xúc (samyo- ga) thật sự giữa Purusa và Prakṛti, chỉ có một sự tương tự như tiếp xúc và chính sự tương tự này đã dẫn tới tiến hóa. Purusa được phản ánh trong tri thức (budhi), đã đồng nhất một cách sai lầm với phản ánh của mình trong tri thức. Đây là sự phản ánh của Purusa đã tiến tới sự tiếp xúc với Prakṛti, không phải là chính Purusa. Nhưng Buddhi hay Mahat được coi như là sự tiến hóa đầu tiên của Prakṛti, làm sao nó có thể xuất hiện trước tiến hóa để nhận được phản ánh của Purusa? Để lần tránh khó khăn này, người ta nói rằng Purusa được phản ánh trong chính Prakṛti. Nếu như vậy, thì sự giải phóng và sự phân hủy sẽ không thể có, bởi vì Prakṛti luôn luôn ở đó và là bản chất chủ yếu của Purusa để đồng nhất Purusa với phản ánh của Purusa trong Prakṛti. Purusa sẽ không bao giờ có tự do và ngay cái mục đích mà vì nó tiến hóa khởi sự sẽ bị đánh bại. Hơn nữa, phản ánh luôn luôn hiện diện ở đó, sẽ không có sự phân hủy, vì vậy không có sự quân bình của Gunas và không có Prakṛti. Nếu sự tương tự của tiếp xúc đủ để đảo lộn thế quân bình, thì sự tiến hóa tự nó sẽ trở thành một sự tương tự của tiến hóa, chỉ là một diện mạo (vivarta) và không phải là một sự biến thể (parināma) thực sự của Prakṛti. Như vậy, chúng ta nhận thấy rằng để bảo vệ cho sai lầm ban đầu về việc coi Purusa và Prakṛti là những thực thể độc lập và tuyệt đối, Sāṅkhya đã phạm phải hết sai lầm này đến sai lầm khác.

VI. NHỮNG SỰ TIẾN HÓA

Sản phẩm đầu tiên của sự tiến hóa được gọi là Mahat, sự vĩ đại. Đó là phôi thai của thế giới vật thể mệnh mông này, bao gồm tri thức, bản ngã, và tinh thần. Tự bản chất nó là vũ trụ. Nhưng nó cũng có một khía cạnh tâm lý, trong đó, nó được gọi

là buddhi hay trí thức. Buddhi được phân biệt với ý thức. Riêng Purusa là ý thức thuần khiết. Buddhi hay trí thức, tiến hóa của Prakṛti là vật chất. Nó được hình thành từ những chất liệu tốt nhất và bởi vậy có thể phản ánh rõ ràng ý thức của Purusa, giống như một chiếc máy vô tuyến có khả năng thu sóng trên không. Về việc phản ánh của Purusa ở bên trong, nó hiển nhiên trở thành ý thức và thông minh. Giác quan, tinh thần và bản ngã hoạt động cho buddhi hay trí giác, trí giác hoạt động trực tiếp cho Purusa. Những chức năng của nó được cho là sự xác định và quyết định. Nó xuất hiện khi Sattva chiếm ưu thế. Những thuộc tính nguyên thủy của nó là đạo đức (dharma), trí thức (jñāna), độc lập (vairāgya) và năng lực (aiśvarya). Khi nó bị ô nhiễm bởi Tamas, những thuộc tính này bị thay thế bởi những đối lập của chúng. Trí nhớ và sự hồi tưởng được lưu trữ trong Buddhi. Mahat cung cấp Ahankāra. Nó là nguồn gốc của cá tính. Chức năng của nó là tạo ra xúc cảm - bản ngã (abhimāna). Nó đem lại ý niệm "Tôi" và "của Tôi". Nó là cảm xúc - bản ngã riêng biệt. Purusa đồng nhất chính mình một cách sai lầm với cái tôi này và coi mình như là đại diện cho hành động, người ao ước của những ao ước và người phấn đấu cho những mục tiêu, người xử lý và thụ hưởng những ý tưởng, tình cảm, ý chí, và những khách thể vật chất. Ahankāra được cho là thuộc ba loại:

(1) VaiKārikā hay sattvika khi Sattva chiếm ưu thế. Là vũ trụ, nó sinh ra manas, năm giác quan và năm cơ quan vận động. Là tâm linh, nó sinh ra những hành động tốt.

(2) Bhutadi hay Tāmasa, khi Tamas chiếm ưu thế. Là vũ trụ, nó sinh ra năm thành phần huyền ảo (tan-mātrās). Là tâm tính, nó dẫn tới những hành động lãnh đạm, vô dụng, hay lười biếng.

(3) Taijasa hay Rajasa, khi Rajas chiếm ưu thế. Là vũ trụ, nó cung cấp năng lượng, nhờ đó, Sāttvika và Tāmāsa sinh ra những tiến hóa tương ứng. Là tâm linh, nó sinh ra những hành động xấu.

Manas (Ý) hay tinh thần, phát sinh từ Sāttvika Ahaṅkāra là giác quan trung tâm và huyền ảo. Nó có thể tiếp xúc với nhiều giác quan cùng một lúc. Theo trường phái Nyāya-Vaiśeṣika, Manas vĩnh cửu, cực nhỏ và không thể đồng thời tiếp xúc với nhiều giác quan. Theo Sāṅkhya, nó không vĩnh cửu cũng không cực nhỏ. Nó hình thành từ nhiều phần tử và có thể đồng thời tiếp xúc với nhiều giác quan. Sāṅkhya quy cho Manas chức năng quan trọng trong việc tổng hợp những dữ liệu tri giác thành những nhận thức xác định, truyền chúng lại cho bản ngã, và chuyển những mệnh lệnh của bản ngã tới những cơ quan vận động.

Ngoài Manas, Sāttvika Ahaṅkāra, năm giác quan và năm cơ quan vận động. Năm giác quan (jñānendriya) có những chức năng thị giác, vị giác, xúc giác và thính giác.

Sāttvika Ahaṅkāra sản sinh ra năm giác quan và năm cơ quan hành động bên cạnh Manas. Năm giác quan là các chức năng nhìn, ngửi, nếm, sờ và nghe. Theo Nyāya-Vaiśeṣika, năm giác quan này được rút ra từ năm yếu tố của vật chất tổng thể. Nhưng theo Sāṅkhya, năm giác quan là các chức năng của trí óc và được rút ra từ Ahaṅkāra. Năm cơ quan hành động (karmendriya) là các chức năng nói, hiểu, cử động, bài tiết và tái sản xuất.

Buddhi, Ahaṅkāra và Manas thể hiện ba khía cạnh tâm lý như biết, muốn và cảm giác hay cảm nhận, nỗ lực và ưa thích. Sāṅkhya gọi chúng là vật chất và rút chúng ra từ Prakṛti. Chúng tỏa sáng thông qua ánh sáng của Puruṣa và rõ ràng là có ý thức. Tất cả ba cái được gọi là các cơ quan bên trong hay là antahkarana

và hơi thở (prānas) của sự sống được gọi là những biến tướng của nó. Năm giác quan và năm cơ quan hành động tất cả được gọi là mười cơ quan bên ngoài hay Bahyakarana. Chúng là mười ba karanas hay cơ quan của Sāṅkhya.

Từ Tāmasa Ahaṅkāra đã phát sinh năm điều cần thiết tinh tế được gọi là Tanmātrās hay là “những vật ở bên trong bản thân nó”. Đây là các điều cần thiết phải thấy, ngửi, nếm, sờ và nghe. Không giống như những cái của Nyāya-Vaiśeṣika, chúng không được rút ra từ các yếu tố tổng thể. Đúng hơn là những yếu tố tổng thể này phát sinh từ những cái này. Nó không phải là những tính chất và dấu hiệu phân biệt đặc trưng của các yếu tố tổng thể, cũng không phải là các chức năng của giác quan, mà là sự cần thiết tinh tế sản sinh ra các yếu tố tổng thể cũng như các tính chất của nó. Từ sự cần thiết phải nghe; đã phát sinh ra các yếu tố không khí (ākāśa), cùng với tính chất âm thanh. Sự cần thiết phải sờ cùng với nghe; đã phát sinh các yếu tố không khí cùng với tính chất nghe và sờ. Từ sự cần thiết tinh tế về màu sắc hay nhìn thấy cùng với sự cần thiết phải nghe và thấy; đã phát sinh những yếu tố lửa hay ánh sáng cùng với tính chất nghe, sờ và màu sắc. Từ sự cần thiết phải nếm cùng với nghe, sờ và màu sắc; đã phát sinh yếu tố nước cùng với các tính chất nghe, sờ, màu sắc và nếm. Cuối cùng, từ sự cần thiết phải ngửi cùng với nghe, sờ, màu sắc và nếm; đã phát sinh yếu tố đất cùng với các tính chất nghe, sờ, màu sắc và ngửi.

Tiến hóa là sự hoạt động của hai mươi bốn nguyên tắc này cùng với Purusa, người chỉ là khán giả và ở ngoài hoạt động của sự tiến hoá, hai mươi lăm phạm trù của Sāṅkhya.

Trong hai mươi lăm nguyên tắc này, Purusa cũng không phải là nguyên nhân hay kết quả. Prakṛti chỉ là nguyên nhân và không phải là kết quả; Mahat, Ahaṅkāra và năm sự cần thiết tinh

tế là cả nguyên nhân và kết quả. Trong khi đó năm giác quan, năm cơ quan vận động, năm yếu tố tổng thể và Manas chỉ là kết quả. Điều này có thể được mô tả trong bảng sau:

1. Prakrti

2. Mahat

3. Ahankāra

4. Manas 5-9. Giác quan 10-14. Cơ quan vận động 15-19. Tan-mātrās 20-24. Mahābhūtas. (Cái thứ 25 là Purusa, không hề được chạm tới bởi sự tiến hóa này).

Sự tiến hóa là theo thuyết cứu cánh. Mọi thứ hoạt động là để phục vụ cho mục đích của Purusa, mặc dù nó không có ý thức. Cũng như một cái cây không có trí tuệ thì cho trái, nước chảy theo chiều dốc của đất, cái giũa bằng sắt bị hút bởi nam châm, hoặc sữa chảy ra từ vú của bò mẹ để nuôi bê con; cũng giống như khuynh hướng phục vụ cho mục đích của Purusa không có ý thức, dù nó là hưởng thụ hay là giải thoát. Prakrti là nhà hảo tâm của Purusa. Mặc dù Purusa không chủ động, lãnh đạo và không có tính chất; nhưng Prakrti có đạo đức và hào phóng, có đầy đủ các tính chất và lòng tốt, không ngừng làm việc bằng nhiều phương tiện trong một tinh thần vô tư đối với việc nhận thức Purusa, không có lợi ích gì cho bản thân nó. Prakrti làm việc để giải phóng cho Purusa. Có thuyết cứu cánh nội tại trong Prakrti. Mặc dù Purusa cũng không phải là nguyên nhân hay kết quả, nhưng một cách tương đối nó là Ngài, người được xem như là nguyên nhân đủ cũng như là nguyên nhân cuối cùng của sự tiến hóa, mặc dù Sāṅkhya xem Prakrti như là nguyên nhân quan trọng và đủ. Ngài giống như Thượng đế của Aristotle, là người đề xuất thờ ơ và ở ngoài sự tiến hóa. Thượng đế là tri thức thanh tịnh, như Purusa không chủ động tham gia vào sự tiến hóa. Ngài là điểm đích để tạo thành sự tiến đến và

tạo thành vận động do sự xuất hiện của Ngài. Gunas thường khác nhau nhưng luôn hợp tác với nhau; giống như dầu, bắc và lửa của đèn đã thắp sáng toàn bộ mục đích của Purusa và trình bày với buddhi hay là tri thức. Tất cả các cơ quan hoạt động để nhận biết được điểm đích của Purusa và không phải vì mục đích nào khác. Cơ thể tinh tế cũng hoạt động vì mục đích của Purusa. Toàn bộ sự tạo thành có khuynh hướng tiến đến sự nhận thức các mục đích của Purusa một cách không ý thức. Sự tạo thành sẽ tiếp tục cho đến khi tất cả Purusa được giải thoát. Vì vậy, toàn bộ sự tiến hóa của Prakṛti, ngay từ sự tiến hóa đầu tiên Mahat cho đến sự tiến hóa cuối cùng, các yếu tố tổng thể là cho mục đích giải phóng từng Purusa riêng biệt.

VII. TRÓI BUỘC VÀ GIẢI THOÁT

Cuộc sống trên trái đất này có ba loại đau khổ. Loại đầu tiên được gọi là ādhyātmika, tùy thuộc vào các nguyên nhân tâm lý bên trong, bao gồm tất cả sự chịu đựng về tinh thần và thể xác. Loại thứ hai gọi là ādhibhautika, thì tùy thuộc vào các nguyên nhân bên ngoài như con người, động vật, chim, gai... Loại thứ ba gọi là ādhidaivika, tùy thuộc vào các nguyên nhân siêu nhiên như hành tinh, yếu tố, ma, quỷ... Ở đâu có Gunas ở đó có khổ đau. Thậm chí cái được gọi là hạnh phúc cũng dẫn đến khổ đau, cuộc sống trên thiên đường đều tùy thuộc vào Gunas. Mục đích của con người là thoát khỏi ba loại khổ đau và chịu đựng này. Sự giải thoát có nghĩa là chấm dứt hoàn toàn tất cả sự chịu đựng là *summum bonum*, mục đích cao nhất của cuộc sống (Apavarga hoặc Purusārtha).

Purusa là ý thức tự do và thuần khiết. Nó thụ động, lãnh đạm và không có tính chất gì. Nó còn vượt lên trên thời gian và không gian, thưởng và trừng phạt, nô lệ và tự do. Chỉ khi nó sai lầm, thì sự phản chiếu của nó trong Buddhi về chính bản thân

nó và xác định bản thân nó một cách sai lầm với bộ phận bên trong – trí tuệ, bản ngã và tinh thần thì khi đó nó được gọi là bị ràng buộc. Nó là bản ngã, và không phải là Purusa bị ràng buộc. Khi Purusa nhận thấy bản chất thuần túy của nó, nó được giải thoát, mà thực ra là nó luôn là như thế. Vì thế, nô lệ thì tùy thuộc vào sự không hiểu biết hay không phân biệt giữa bản chất và phi bản chất, giải thoát thì tùy thuộc vào tri thức đúng hay sự phân biệt giữa bản chất và phi bản chất. Sự giải thoát không thể có được bởi các hành động. Nghiệp chương, tốt hay xấu hay không tốt hay xấu là chức năng của Gunas, dẫn đến nô lệ và không có sự giải thoát. Các hành động tốt có thể dẫn đến thiên đàng và hành động xấu có thể là địa ngục nhưng, thiên đàng và địa ngục đều giống nhau, giống như thế giới ngôn từ này thì tùy thuộc vào khổ đau. Nó không chỉ là tri thức dẫn đến sự giải thoát, vì nô lệ tùy thuộc vào sự không hiểu biết, sự không hiểu biết có thể loại trừ bởi sự hiểu biết. Jiva phải nhận thấy bản thân mình như là Purusa thuần khiết thông qua sự phân biệt giữa Purusa và Prakrti. Hành động và kết quả, thưởng và phạt, hạnh phúc và khổ đau tất cả thuộc vào cái không phải của bản thân. Tri thức là “Tôi không là (không là bản ngã), mà “không có gì là của tôi”, mà “cái tôi là không thực” khi được suy ngẫm thường xuyên, nó trở nên thuần khiết, hiển nhiên, tuyệt đối và dẫn đến giải thoát.

Sāṅkhya thừa nhận cả Jīvanmukti và Videhamukti. Khi tri thức đúng xuất hiện, con người sẽ được giải thoát, thậm chí con người có thể bị trói buộc do nghiệp chương. Dựa trên động lực của hành động trong quá khứ, cơ thể tiếp tục hiện hữu một thời gian, cũng như bánh xe của một người làm gốm tiếp tục quay một thời gian vì động lực trước đó, ngay cả khi người làm gốm đã rút tay ra khỏi. Như một vị thánh được giải thoát, mặt dù

vẫn mang một thân xác, không có cảm giác liên hệ gì với thân thể, không có nghiệp chương mới nào tích lũy, vì tất cả nghiệp đã mất đi sức mạnh nguyên nhân. Sự giải phóng cuối cùng và tuyệt đối, sự cô lập tách rời thân xác hoàn toàn tự động và có được sau khi chết. Sự giải thoát của Sāṅkhya là trạng thái hoàn toàn cô lập, thoát khỏi mọi khổ đau, sự trở về của Purusa với bản chất thuần khiết của nó là ý thức. Không có hạnh phúc, sung sướng hay cực lạc ở đây, bởi vì hạnh phúc là tiền đề của khổ đau và có liên quan đến nó. Hạnh phúc là kết quả của Sattva Guna và sự giải thoát vượt qua tất cả Gunas.

Sankhya tin rằng sự trói buộc và giải thoát giống như nhau, đều chỉ là hiện tượng. Sự trói buộc của Purusa là một hư cấu, nó chỉ là cái tôi, sản phẩm của Prakrti bị ràng buộc, chỉ có cái tôi được giải thoát. Purusa trong sự cô lập hoàn toàn, không bị trói buộc và giải thoát chạm đến. Nếu Purusa thật sự bị ràng buộc, thì nó không thể có được sự giải thoát thậm chí sau khi sanh hàng trăm lần, bởi vì sự trói buộc thật sự không bao giờ bị hủy diệt. Đó là Prakrti bị trói buộc và Prakrti được giải thoát. Īshvarakṛṣṇa thành thật nói rằng: Purusa thực ra không bị ràng buộc hoặc được giải thoát hay luân hồi; sự trói buộc, giải thoát và luân hồi đều thuộc về Prakrti dưới nhiều dạng. Prakrti ràng buộc bản thân với bảy dạng của nó. Không có gì tốt và tinh tế hơn Prakrti, nó không ngại rằng nó không bao giờ xuất hiện lại trước Purusa đó, người đã từng “thấy” nó trong màu sắc thật của nó. Cũng như là một cô gái nhảy rời khỏi sân khấu sau khi làm vui lòng khán giả, tương tự như Prakrti cũng rời khỏi sau khi thể hiện nó với Purusa.

VIII. THƯỢNG ĐẾ

Sankhya nguyên thủy theo thuyết nhất nguyên và thuyết hữu thần. Nhưng Sāṅkhya cổ điển, theo ảnh hưởng của chủ nghĩa

Duy Vật, Jaina và đạo Phật sơ kỳ trở thành thuyết vô thần. Nó là trường phái chính thống vì nó tin vào quyền lực của Veda. Nó không thiết lập sự không hiện hữu của Thượng đế. Nó chỉ thể hiện rằng Prakrti và Purusa là đủ để giải thích vũ trụ này, vì thế không cần lý do gì phải có một giả thuyết về Thượng đế. Một số nhà bình luận đã cố gắng phủ nhận sự hiện hữu của Thượng đế, trong khi những người viết Sāṅkhya về sau như Vijñānabhikṣu đã cố gắng phục hồi sự cần thiết phải công nhận Thượng đế. Những người phủ nhận sự hiện hữu của Thượng đế có những lý luận sau: nếu Thượng đế bị ảnh hưởng bởi những động cơ ích kỷ và không tự do, thì Ngài sẽ không tạo ra thế giới khổ đau và bất hạnh này. Một là Thượng đế không công bằng và ác độc, hai là Ngài không tự do và toàn quyền. Nếu Ngài bị chi phối bởi quy luật của karma, Ngài không tự do, nếu không, Ngài là bạo chúa. Hơn nữa, Thượng đế là tri thức thuần khiết, thế giới vật chất này không thể sản sinh ra từ Ngài. Các kết quả được ngấm hiểu là có trong những nguyên nhân của nó, thế giới vật chất này tùy thuộc vào sự thay đổi, cần phải có một nguyên nhân không có trí tuệ và luôn thay đổi, không tùy thuộc vào Thượng đế và không biến đổi. Hơn nữa, sự hiện hữu vĩnh viễn của Purusa thì không nhất quán với Thượng đế. Nếu chúng là những phần của Thượng đế, thì chúng phải có một số quyền lực thần thánh. Nếu chúng được tạo thành bởi Thượng đế, thì chúng phụ thuộc vào sự hủy diệt. Vì vậy, không có Thượng đế.

IX. ĐÁNH GIÁ CHUNG

Hãy để chúng tôi tiếp tục đưa ra một số đánh giá quan trọng của hệ thống Sāṅkhya. Tính hợp lý của hệ thống Sāṅkhya giống như Jaina, buộc nó bao trùm cả thuyết Nhất nguyên duy tâm hay chủ nghĩa Tuyệt đối; nhưng giống như đạo Jaina nó bám vào, thuyết Đa nguyên duy linh và thuyết Duy thực nhị

nguyên. Điều sai lầm cơ bản của Sāṅkhya khi xem Prakṛti và Puruṣa như là những hiện thực hoàn toàn riêng biệt và độc lập. Do đó, Prakṛti và Puruṣa của Sāṅkhya chỉ là sự trừu tượng lấy ra từ ngữ cảnh của kinh nghiệm cụ thể. Khách thể và chủ thể là tương đối, không độc lập và tuyệt đối. Kinh nghiệm luôn luôn thể hiện chúng với nhau, giống như hai mặt của một đồng tiền, chúng là hai mặt của một hiện thực. Để đào một vực thẳm giữa chúng là làm suy yếu cả hai, đó là những gì Sāṅkhya đã làm. Tính hợp lý của Sāṅkhya yêu cầu nó duy trì một hiện thực tận cùng của Puruṣa tiên nghiệm và xem Prakṛti như quyền lực không thể tách rời của nó. Khi Puruṣa này được thể hiện trong quyền lực của Prakṛti thì nó trở thành bản ngã thực nghiệm, còn Jiva là hiện tượng. Thuyết Đa nguyên tùy thuộc vào Jiva này, không phụ thuộc vào Puruṣa tiên nghiệm. Chủ thể và khách thể, Jiva và Prakṛti là hai mặt của Puruṣa - là nền tảng tiên nghiệm của chúng. Đó là Puruṣa duy trì thuyết Nhị nguyên thực nghiệm giữa Prakṛti và Jiva, cuối cùng vượt qua nó. Mỗi Jiva là một Puruṣa tiềm năng, sự giải phóng bao gồm trong việc thực hiện tiềm năng này. Đây là triết học mà logic của Sāṅkhya chỉ ra, và hàm ý khắp cả trong Sāṅkhya, nhưng bên ngoài lại bị bác bỏ bởi Sāṅkhya với một kết quả không thể tránh được và không may là Sāṅkhya đã đưa chính bản thân mình vào một mớ mâu thuẫn.

Nếu Prakṛti và Puruṣa là tuyệt đối và độc lập, nó sẽ không bao giờ tiếp xúc được với nhau, vì vậy cũng không thể có sự tiến hóa nào cả.

Như Shankara đã chỉ ra, Prakṛti không có tri thức và Puruṣa thì thờ ơ và không có nguyên tắc thứ ba, không *tertium quid* và không thể có sự liên hệ giữa hai cái. Đồng thời, cũng không có mối quan hệ thực sự không có vẻ như là mối quan hệ, không chỉ là sự hiện diện của Puruṣa, chúng ta đã nhận thấy ở

trên có thể giải thích sự tiến hóa. Sāṅkhya nhận thấy sai lầm, nhưng để bảo vệ bảo vệ sai lầm đầu tiên nó lại phạm từ sai lầm này đến sai lầm khác.

Sāṅkhya bàn về Prakṛti làm cho nó trở nên trừu tượng, sự trống rỗng của sự vật thuần túy. Trạng thái ban đầu của Prakṛti không phải là sự hài hòa, mà là sự căng thẳng của ba Guṇas. Các Guṇas tiến đến một trạng thái vượt quá bản thân chúng. Trạng thái này tạo nên sự hài hòa cho các Guṇas và vượt qua chúng. Prakṛti không thực hiện điều đó, do đó nó không có thực, hiện thực chỉ là Puruṣa. Hơn nữa, Prakṛti cũng không có ý thức và không có tri thức, Vậy làm thế nào nó có thể giải thích thuyết cứu cánh ở bên trong sự sáng tạo? Nếu Prakṛti không có ý thức và mù quáng, thì tiến hóa phải là máy móc và mù, không thể có sự tự do của ý muốn. Và nếu Prakṛti và tất cả tiến hóa của nó từ Mahat thành Mahābhūtas có khuynh hướng phục vụ cho mục đích của Puruṣa, nó cũng không có ý thức và không độc lập. Hơn nữa, nếu Prakṛti bị mù và không có tri thức, thì nó không thể phát triển thế giới này theo sự hài hòa, trật tự, thiết kế và mục đích. Đá, gạch và vữa không thể tạo nên mô hình một căn nhà; chỉ có đất sét thì không thể tạo nên cái nổi. Làm cách nào Prakṛti có thể giải thích sự thúc đẩy ban đầu, cái đẩy đầu tiên, *elan vital* làm mất sự cân bằng của các Guṇas? Lý luận rằng Prakṛti hoạt động không có ý thức để giải phóng Puruṣa, cũng như dòng sữa vô thức chảy ra để nuôi con bê thì không thể bảo vệ được, bởi vì có một con bò cái và một tình mẫu tử trong con bò cái đối với con bê. Cũng không thể cho rằng sự biến tướng của Prakṛti có thể so sánh như cỏ biến thành sữa. Cỏ có thể trở thành sữa chỉ khi nó được ăn bởi một con bò sữa, nó không thành sữa khi không được ăn hay do một con bò được ăn. Sự so sánh giữa người mù và người què cũng lệch lạc, vì

người mù và người què đều có trí tuệ, có khả năng hoạt động và lên các kế hoạch để thực hiện những mục đích thông thường; trong khi Prakrti thì không có ý thức, Purusa thì lãnh đạm và cả hai đều không có những mục đích chung. Sự so sánh giữa nam châm và sắt thì cũng lệch lạc bởi vì sự kề cận của Purusa là vĩnh viễn, sẽ không có sự phân hủy. Vì vậy, sẽ không có sự giải thoát, chính trạng thái của Prakrti cũng là trạng thái cân bằng của các Gunas, không có được vì sự hiện diện của Purusa sẽ không bao giờ cho phép trạng thái cân bằng. Hơn nữa, hành động được xem là phụ thuộc vào Prakrti, còn sự thụ hưởng thì phụ thuộc vào Purusa. Điều này đánh đổ quy luật luân lý của karma và đưa ra trách nhiệm trải nghiệm một cách gián tiếp. Purusa khuôn khổ không chịu đựng những lỗi lầm của mình. Prakrti thực hiện các hành động và Purusa phải hái trái của nó cho dù tốt hay xấu. Giống như Prakrti biết cách làm món ăn ngon nhưng không biết thưởng thức nó.

Mặc dù Prakrti được gọi là tuyệt đối và độc lập, nhưng có một số ghi nhận về thuyết tương đối trong khái niệm Prakrti. Như một bộ ba Gunas, nó đề cập đến Nistraigunya Purusa như là một hiện thực tiên nghiệm. Ở mỗi bước, nó thể hiện sự phụ thuộc của nó vào Purusa. Nó không thể phát triển thế giới này, bởi vì chính bản thân nó cũng không bị ảnh hưởng bởi Purusa, dù sự ảnh hưởng đó tùy thuộc vào mối quan hệ tiếp xúc thật sự hoặc tương tự như mối quan hệ tiếp xúc hay chỉ là sự hiện diện. Làm cách nào Prakrti mang tính tuyệt đối như thế? Một Prakrti tuyệt đối là một sự mâu thuẫn về từ ngữ. Nếu nó là tuyệt đối tại sao nó lại quan tâm phục vụ cho mục đích của Purusa? Có phải nó không làm cho nó phụ thuộc vào Purusa? Nếu nó có ý thức và mù, thì làm cách nào nó có thể phục vụ cho mục đích này? Mặc dù Sāṅkhya gọi Prakrti là không thuộc về con người,

nhưng sự mô tả Prakrti của nó thì đầy những ghi nhận về con người. Prakrti được ví như một cô gái nháy; nó là giống cái đoan trang và rộng lượng; nó là nhà hảo tâm của Purusa, phục vụ cho mục đích của Purusa theo tinh thần vô tư hoàn toàn không có vụ lợi đối với nó. Tuy nhiên nó bị mù, nó cực kỳ thanh tú, e thẹn và không thể có trong mắt của Purusa; nó có bảy màu của cầu vồng và muốn lôi cuốn Purusa. Làm thế nào Prakrti có thể tuyệt đối và không mang tính chất con người? Purusa không bị nô lệ, giải thoát và sự luân hồi dừng đến. Đó là Prakrti ràng buộc bản thân nó và giải thoát nó và luân hồi. Prakrti được nói rằng sẽ biến mất bởi vì Purusa đó đã thấy nó, mặc dù nó tiếp tục hiện hữu cho những người khác. Có phải điều này cho Prakrti mang tính tương đối? Nếu nó "biến mất", thì làm cách nào nó có thể tuyệt đối và vĩnh viễn? Tại sao không thắng thần đánh đồng Prakrti với Avidya? Một là bảo vệ trạng thái số nhiều của Prakrti hay đánh đồng nó với Avidya. Những mô tả này về Prakrti thể hiện rõ rằng, Vedānta đã được *ngắm hiểu* trong Sāṅkhya.

Trong Sāṅkhya đã tạo ra một sự nhầm lẫn giữa Purusa, chủ thể theo tiên nghiệm và Jiva bản ngã thực nghiệm, sản phẩm của sự phản ánh Purusa trong Buddhi hay Mahat. Sāṅkhya nhấn mạnh một cách đúng đắn rằng, Purusa là ý thức thuần túy và nền tảng của tri thức bình hoạn, nó cũng vượt quá sự nô lệ, giải thoát và luân hồi. Purusa thực sự không có gì để làm với phạm vi hoạt động của Prakrti. Nó chỉ là một khán giả, không phải là những *nhân vật trong vở kịch*. Nó không bị làm méo mó bởi hành động, tự chứng minh và tỏa sáng. Nó là một chủ thể tiên nghiệm thể hiện như bản ngã hiện tượng. Chúng ta không thể rút ra ý thức từ Prakrti hay vấn đề hoặc là một tính chất. Bản thân thì không phải là vật chất nhưng là chủ thể. Nó không phải là cái một mình, nhà tiên tri không thấy được sự tuyệt đối tiên

nghiệm. Nhưng Sāṅkhya sớm quên vị trí của nó và giới hạn Purusa cuối cùng thành bản ngã hiện tượng. Một số bằng chứng trong việc ủng hộ sự hiện hữu của Purusa là những bằng chứng cho bản ngã hiện tượng. Purusa được gọi là người hưởng thụ và Prakṛti là người bị hưởng thụ. Nhưng nếu Purusa là một chủ thể tiên nghiệm, thì làm sao nó có thể là một người hưởng thụ? Nếu nó là thụ động, lãnh đạm và không năng động, làm cách nào mà nó thụ hưởng? Hơn nữa, làm cách nào hiện thực tiên nghiệm có thể được chia ra thành nhiều cái thực? Làm cách nào có thể có một số nhiều của các chủ thể tiên nghiệm, Purusas?

Đĩ nhiên, không ai phủ nhận số nhiều của bản ngã thực nghiệm Jivas. Nhưng tính số nhiều của bản ngã, những linh hồn thực nghiệm, không dẫn dắt chúng tôi đến tính số nhiều của những bản thân tiên nghiệm, Purusa. Thực ra, tất cả những lý luận được đưa ra bởi Sāṅkhya để chứng minh số nhiều của Purusa, thực ra là những lý luận để chứng minh số nhiều của Jiva mà không có cái nào đã từng bị từ chối. Sāṅkhya chứng minh số nhiều của Purusa bằng những lý luận hơi hợt và nông cạn đã cho rằng: nếu chỉ có một Purusa thì sự sinh ra, chết đi, nô lệ, giải thoát, trải qua hạnh phúc, khổ đau hay lãnh đạm của một con người sẽ dẫn đến những kết quả như thế cho tất cả các trường hợp, quên hết học thuyết của bản thân nó rằng Purusa không là chủ thể của sự sinh ra hay chết hay nô lệ hay giải thoát hay bất kỳ hành động nào. Nhận thấy được khiếm khuyết quan trọng này, các nhà bình luận như Vachaspati, Gaudapada và Viṣṇanabhikṣu đã bảo vệ hiện thực của một Purusa mà thôi. Nếu Sāṅkhya có thể giới hạn tất cả khách thể thành một Prakṛti, thì tại sao nó không thể giới hạn tất cả những linh hồn thực nghiệm thành một Purusa với một lý luận tương tự? Và tại sao Prakṛti và Purusa thực nghiệm không thể giới hạn thành Purusa tuyệt

đối với lý luận tương tự? Hơn nữa, nếu tất cả các Purusa là nhất thiết phải tương tự, nếu bản chất của tất cả là ý thức thuần khiết, làm cách nào chúng có thể thật sự là nhiều cái được? Những khác nhau và sự phân biệt đã tạo nên tính cách riêng. Nếu tất cả Purusa đều phải giống nhau, không có nghĩa lý gì trong việc phải tuyên bố số nhiều của nó một cách định lượng. Con số nhiều là hoàn toàn vô nghĩa.

Một khiếm khuyết khác trong Sāṅkhya là khái niệm của nó về giải thoát. Giải thoát được xem như là sự chấm dứt tiêu cực của ba loại khổ đau, không phải là trạng thái cực lạc tích cực. Sāṅkhya có cảm giác rằng, cực lạc là một sản phẩm của Sattva Guna, không thể hiện hữu trong sự giải thoát là một trạng thái ở ngoài Gunas. Nhưng Sāṅkhya quên rằng cực lạc trong sự giải thoát không phải là hạnh phúc thực nghiệm có từ Sattva. Cực lạc này chỉ là tiên nghiệm theo tính chất, vượt qua cả khổ đau và hạnh phúc. Những gì liên quan đến khổ đau là hạnh phúc thực nghiệm và không là cực lạc tiên nghiệm. Kaivalya bị phủ nhận khi đưa ra một ảnh hưởng của Hinayana Nirvana. Có phải Purusa được giải thoát, các phần tử được cách ly vĩnh viễn không đại diện cho hàng loạt những nhân cách xấu? Nếu giải thoát là một sự hủy diệt (nāsmi, nāham) nhân cách con người và không phải là sự tuyệt hảo của nó, thì lý tưởng của sự giải thoát không được khuyến khích. Nó phải được thay thế bởi một lý tưởng của sự hiện hữu hạnh phúc vĩnh viễn, tích cực trong sự che chở của cái Tuyệt đối.

Vì vậy, Sāṅkhya nên để Prakṛti của nó đi vào Avidya, quyền năng của Purusa không thể tách rời. Prakṛti-parinama-vada của nó vào Purusavivarta-vada; cái được gọi là Purusa thực nghiệm của nó vào Jiva hiện tượng; Kaivalya tiêu cực của nó vào Moksa hạnh phúc tích cực, và thay vào đó bảo vệ số

nhiều Purusa và tạo thành một vực thẳm không thể vượt qua được giữa chủ thể và khách thể, nên nhận ra Purusa tuyệt đối, chủ thể tiên nghiệm cho ra đời một cuộc sống và ý nghĩa của chủ thể và khách thể thực nghiệm, đồng thời liên kết chúng lại với nhau, và cuối cùng vượt qua chúng.

Yoga

I. GIỚI THIỆU

Patanjali là người sáng lập nên truyền thống của hệ thống Yoya. Từ “Yoga” theo nghĩa đen là “sự đoàn kết”, có nghĩa là sự đoàn kết tinh thần của những linh hồn riêng biệt với linh hồn vũ trụ, được sử dụng theo nghĩa của Vedānta. Gita định nghĩa Yoga là trạng thái mà không có gì cao hơn hoặc xứng đáng để nhận thấy, và chắc chắn chắc chắn nơi một người không bao giờ run sợ bởi nỗi đau lớn nhất; Yoga là trạng thái thoát khỏi tất cả những khổ đau và bất hạnh. Theo Patanjali, Yoga không có nghĩa là đoàn kết mà đó là sự cố gắng để đạt được sự tuyệt hảo thông qua sự điều khiển của cơ thể, cảm giác, trí óc và thông qua sự phân biệt giữa Purusa và Prakrti.

Yoga có mối quan hệ sâu sắc với Sāṅkhya. Gita gọi chúng là một. Yoga có nghĩa là hành động tinh thần và Sāṅkhya có nghĩa là tri thức. Sāṅkhya là lý thuyết, Yoga là thực hành. Đối với tất cả mục đích thực tiễn, Sāṅkhya và Yoga có thể được xem như là các mặt lý thuyết và thực tiễn của một hệ thống. Yoga phần lớn chấp nhận siêu hình học và nhận thức luận của Sāṅkhya. Nó chỉ ra con đường thực tiễn bằng cách theo con đường của một người có thể đạt được Viveka-jñāna, vì chỉ có nó mới có thể dẫn đến sự giải thoát. Yoga chấp nhận ba pramāṇa là nhận thức, suy luận và chứng thực của Sāṅkhya cùng với hai mươi lăm nguyên lý siêu hình. Yoga tin vào Thượng đế như là một Bản ngã tối cao khác với những bản ngã khác. Do đó, nó được gọi là “Seshvara Sāṅkhya” hay “Sāṅkhya hữu thần”, khác với Sāṅkhya cổ điển là nirishvara hoặc vô thần.

Kinh Yoga được chia ra thành bốn phần. Phần đầu tiên được gọi là Sāmadhipada, nói về bản chất và mục đích của sự tập trung. Phần thứ hai là Sādhana-pāda, giải thích về các phương tiện để nhận thấy kết quả này. Phần thứ ba là Vibhūtipāda, bàn về quyền lực trên mức bình thường có thể đạt được thông qua Yoga. Phần thứ tư là Kaivalyapada, mô tả bản chất sự giải thoát và hiện thực của bản ngã tiên nghiệm.

II. CHITTA VÀ VRTTIS CỦA NÓ

Patatijala yoga cũng được biết như là Raja Yoga. Yoga được định nghĩa là việc chấm dứt sự biến đổi của Chitta. Sự chấm dứt này thông qua sự Thiền định hay tập trung được gọi là Yoga (yogah samādhīh). Chitta có nghĩa là ba bộ phận bên trong của Sāṅkhya-buddhi hay trí thức, Ahāṅkara hay là cái tôi và Mana hay trí tuệ. Chitta giống như Antahkarana, nó là mahat hay buddhi bao gồm Ahaṅkāra và Mana. Chitta là sự phát triển đầu tiên của Prakṛti và điểm mạnh của Sattva, nó ở trong trạng thái không có ý thức của nó. Nhưng vì tốt nhất và gần nhất với Purusa, nó có quyền lực để phản ánh Purusa và vì thế thể hiện như thể nó có ý thức. Khi nó có mối liên hệ với bất kỳ khách thể nào, thì nó sẽ giả định "hình thức" của khách thể đó. Hình thức này được gọi là Vṛtti hoặc biến đổi. Ánh sáng của ý thức xuất phát từ Purusa và thấp sáng "hình thức" này được gọi là "jñāna". Purusa thực chất là ý thức thuần khiết và không chịu sự giới hạn của Prakṛti. Nhưng nó xác định sai bản thân nó với sự phản ánh của nó trong Chitta và có vẻ như là sẽ trải qua sự thay đổi và biến tướng. Vì vậy, Chitta là phương tiện vật chất để thể hiện tinh thần. Như là trong trái banh bằng sắt nung đỏ, lửa không có dáng hình cầu và sắt lạnh thì thể hiện nóng; tương tự như sự thể hiện của nó trong Chitta, Purusa có vẻ thay đổi và Chitta thì có ý thức. Cũng như mặt trăng có vẻ di chuyển khi nhìn hình phản

chiếu trong sóng chuyển động, sóng có vẻ như tỏa sáng. Tương tự Purusa có vẻ như trải qua sự biến đổi và Chitta như là có ý thức do phản chiếu của Purusa vào nó. Khi Purusa nhận thấy rằng, nó hoàn toàn bị cô lập và chỉ là khán giả thụ động ở bên ngoài vở kịch của Pakrti, nó sẽ chấm dứt xác định bản thân nó với sự phản chiếu của nó trong Chitta, kết quả là ánh sáng bị tắt đi và sự biến tướng của Chitta rơi xuống mặt đất. Chấm dứt sự biến tướng này của Chitta thông qua Thiền định được gọi là "Yoga". Đó là sự quay trở lại của Purusa về với sự hoàn thiện ban đầu của nó.

Sự biến tướng của Chitta có năm loại: (1) Nhận thức đúng (pramāṇa), (2) nhận thức sai (viparyaya), (3) nhận thức hay trí tưởng tượng bằng lời (vikalpa), (4) không có nhận thức hay ngủ (nidrā) và (5) trí nhớ (smṛti). Nhận thức đúng có ba loại: (a) Cảm nhận (pratyakṣa), khi Chitta thông qua các giác quan tiếp xúc với các vật thể bên ngoài, giả định hình thức của nó hay tiếp xúc với các trạng thái tinh thần bên trong; (b) sự suy luận (anumāṇa), khi Chitta nhận thấy bản chất chung của sự vật; và chứng thực bằng lời. Viparyaya là tri thức sai tuyệt đối giống như dây thừng - con rắn. Vikalpa chỉ là nhận thức bằng lời như là cái sừng của con thỏ. Nidrā được gọi là không có sự nhận thức. Tuy nhiên nó là sự biến tướng tinh thần, vì sau khi ngủ con người nói rằng "Tôi ngủ say và không biết gì cả", phải có sự biến tướng tinh thần nào đó để ủng hộ sự không có tri thức này. Smṛti là sự thu thập những kinh nghiệm trong quá khứ thông qua những ấn tượng còn để lại.

Thực ra Purusa là ý thức thuần khiết và tiên nghiệm vĩnh viễn. Đó là Chitta với sự phản chiếu Purusa trong nó hay Purusa được phản chiếu trong Chitta, là bản ngã hiện tượng hay Jiva. Nó tùy thuộc vào sự sinh ra, chết đi, luân hồi; tùy thuộc vào tất

cả các kinh nghiệm đau khổ, hạnh phúc và tưởng tượng của bản thân nó, như là một người đại diện và hưởng thụ. Có năm loại mà nó phụ thuộc vào (klesha) đó là: (1) Vô minh (avidyā), (2) chủ nghĩa vị kỷ (asmitā), (3) sự gắn bó (rāga), (4) sự ác cảm (dvesa), (5) bám vào cuộc sống và nỗi sợ chết theo bản năng (abhinivesha). Sự trói buộc của bản ngã tùy thuộc vào việc xác định sai lầm với sự biến tướng và giải thoát tinh thần. Như vậy, có nghĩa là chấm dứt của sự xác định sai lầm này thông qua sự phân biệt đúng đắn giữa Purusa và Prakrti, chấm dứt hệ quả sự biến tướng tinh thần. Nó là mục đích của Yoga để đưa ra kết quả này.

Có năm mức của đời sống tinh thần (chittabhūmi), sự khác nhau ở các mức tùy thuộc vào trạng thái chiếm ưu thế của những Gunas khác nhau. Mức thấp nhất được gọi là Ksipta hay không nghỉ ngơi; vì ở đây trí óc không có nghỉ ngơi do sự quá độ của Rajas, được tung lên như quả cầu lông giữa những đối tượng cảm giác khác nhau. Mức thứ hai được gọi là Mūḍha hay mê muội; trí óc ở đây có Tamas chiếm ưu thế và có khuynh hướng vô minh, ngủ và hôn mê. Mức thứ ba được gọi là Viksipta hay mất trí; ở đây Sattva chiếm ưu thế, nhưng đôi khi Rajas cũng khẳng định bản thân nó. Mức thứ tư được gọi là Ekagra hay tập trung; trí óc ở đây hoàn toàn bị thống trị bởi Sattva, Rajas và Tamas; trí óc trở nên tập trung vào khách thể của việc Thiền định. Mức thứ năm là mức cao nhất được gọi Niruddha hay bị giới hạn; ở đây sự biến tướng bị giữ lại mặc dù vẫn còn ấn tượng tiềm tàng của nó. Ba mức ban đầu của nó không có ích gì cho cuộc sống Yoga, chỉ có hai mức cuối là có ích.

III. ASTANGA YOGA

Yoga ủng hộ việc kiểm soát cơ thể, cảm giác và trí óc. Nó không muốn giết cơ thể. Mặt khác nó còn khuyến cáo sự hoàn thiện của nó. Một trí óc lành mạnh cần một thân thể lành mạnh.

Sự quyến luyến và đam mê làm xao lãng bản thân và tâm trí. Chúng phải được chiến thắng. Để vượt qua chúng, Yoga cho chúng ta 8 con đường của sự rèn luyện trí óc.

(1) Yama: Có nghĩa là sự tránh né và bao gồm năm lời thề của đạo Jain. Đó là sự tránh né làm tổn thương thông qua suy nghĩ, lời nói hay hành động, từ sự giả dối, từ sự trộm cắp, từ sự đam mê và dâm dăng và từ tính tham lam.

(2) Niyama: Là văn hóa bản thân, bao gồm sự thanh khiết bên ngoài và bên trong, sự thỏa mãn, sự khổ hạnh, sự nghiên cứu và sự hiến dâng cho Thượng đế.

(3) Āsana: Có nghĩa là tư thế sẵn sàng và thuận lợi. Có nhiều loại tư thế giúp đỡ về mặt thể xác cho việc Thiền định. Đó là sự rèn luyện trí óc của cơ thể.

(4) Prāṇāyāma: Có nghĩa là kiểm soát hơi thở và điều hòa việc hít vào, giữ lại và thở ra. Nó có lợi cho sức khỏe và cho việc tập trung trí óc. Nhưng nó phải được thực hiện theo sự hướng dẫn của chuyên gia nếu không sẽ có những phản ứng phụ không tốt.

(5) Pratyāhāra: Kiểm soát các cảm giác và chủ yếu là việc loại trừ cảm giác ra khỏi các khách thể. Các cảm giác của chúng ta có một khuynh hướng tự nhiên là đi ra khỏi các khách thể. Chúng phải được kiểm tra và hướng vào mục đích bên trong, đó là quá trình hướng vào nội tâm.

Năm cấp này được gọi là những giúp đỡ bên ngoài đối với Yoga (bahiranga sādhanā), trong khi ba cấp còn lại được gọi là những giúp đỡ bên trong (antaranga sādhanā).

(6) Dhāraṇā: Đó là điều chỉnh tâm trí về những khách thể của thiền định, như đầu mũi, điểm giữa của lông mày, vị trí của

trái tim hay hình ảnh của thần thánh. Trí óc phải vững vàng như ánh lửa không lung linh của ngọn đèn.

(7) Dhyāna: Có nghĩa là thiền định, chủ yếu là dòng suy nghĩ không bị quấy rối xung quanh đối tượng của thiền định (pratyayaikatānātā). Đó là một tư duy vững vàng không có sự gián đoạn.

(8) Samādhi: Có nghĩa là sự tập trung, đây là bước cuối cùng của Yoga. Ở đây trí óc hoàn toàn được hấp thu đối tượng của thiền định. Trong dhyāna hành động của việc thiền định và đối tượng của thiền định vẫn là riêng biệt. Nhưng ở đây chúng trở thành một. Nó là phương tiện cao nhất để nhận thức sự chấm dứt các thay đổi của tinh thần, là sự kết thúc. Đó là trạng thái nhập định mà ở đó sự liên hệ với thế giới bên ngoài bị phá vỡ, do đó con người phải đi qua trước khi được giải thoát.

Sāmādhi có hai loại: Ý thức hay samprajñāta và trên ý thức hay là asamprajñāta. Trong cái trước, ý thức của khách thể hiện hữu, trong cái sau nó vượt quá khả năng của con người. Cái trước là Ekagra và cái sau là Niruddha. Trong cái trước trí óc vẫn còn tập trung vào đối tượng của thiền định. Người thiền định và đối tượng của việc thiền định bị ngắt đoạn, tuy nhiên sự nhận biết về đối tượng của thiền định vẫn hiện hữu. Trạng thái này có bốn loại:

(a) Savitarka: Khi Chitta tập trung vào một đối tượng tổng thể của thiền định như là chóp mũi hay điểm giữa của lông mày hoặc hình ảnh của thần thánh.

(b) Savichāra: Khi Chitta tập trung vào một đối tượng tinh tế hơn của thiền định như là tanmātrās.

(c) Sānanda: Khi Chitta tập trung vào một đối tượng tinh tế hơn của thiền định sẽ tạo ra niềm vui như những cảm giác.

(d) Sāsmīṭā: Khi Chitta tập trung vào thực chất của bản ngã được xác định thông qua bản thân. Ở đây chúng ta có trạng thái tham thiền nhập định có ý thức.

Asamprajñāta Sāmādhi là sự tập trung trên - ý thức, khi người thiền định và đối tượng của thiền định hoàn toàn hợp nhất lại, thậm chí không có sự nhận thấy đối tượng của việc Thiền định. Ở đây không có sự biến tướng về mặt tinh thần mới phát sinh. Nó được kiểm tra (niruddha), mặc dù những ấn tượng tiềm tàng vẫn có thể tiếp tục. Nếu lửa được giới hạn trong một nhiên liệu cụ thể nào đó, thì nó chỉ đốt cháy nguyên liệu đó mà thôi; nhưng khi nhiên liệu đó bị đốt cháy hoàn toàn, thì ngọn lửa cũng lụi tàn. Tương tự như trong sự tập trung có ý thức, thì tâm trí chỉ tập trung vào đối tượng của thiền định mà thôi, sự biến tướng phát sinh chỉ với đối tượng của thiền định; nhưng sự tập trung trên ý thức thì biến tướng này cũng chấm dứt. Đó là hình thức cao nhất của Yoga, là sự diên cuồng siêu phàm, trạng thái cực kỳ huyền bí khó có thể mô tả và cũng khó đạt được. Thậm chí đối với những người đạt được điều này cũng không thể giữ nó dài lâu. Ngay lập tức hoặc sau một thời gian rất ngắn, cơ thể vỡ ra và họ đạt được sự giải thoát hoàn toàn.

Yoga tạo ra những sức mạnh trên-mức-bình-thường. Nhưng phải tránh né chúng, và phải chú ý là chỉ nên để sự giải thoát là lúc kết thúc cuộc đời. Điều lý tưởng là Kaivalya, sự độc lập tuyệt đối, cuộc sống tự do và vĩnh viễn của Purusa, thoát khỏi Prakṛti.

IV. THƯỢNG ĐẾ

Yoga chấp nhận sự hiện hữu của Thượng đế. Sự quan tâm của Patañjali vào Thượng đế có vẻ như thực tế, những người theo Yoga về sau cũng quan tâm một cách lý thuyết đến Ngài và đã cố gắng chứng minh sự hiện hữu của Ngài như là một sự suy xét mang tính triết học rất cần thiết. Patañjali định nghĩa Thượng

đế như một loại đặc biệt của Purusa, người luôn thoát khỏi khổ đau, hành động, kết quả và ấn tượng. Ngài được tự do vĩnh viễn và không bao giờ bị ràng buộc hay có bất kỳ khả năng nào bị ràng buộc. Ngài vượt lên trên quy luật của karma, thông suốt, toàn năng và hiện diện khắp mọi nơi. Ngài là sự tuyệt hảo về hiểu biết, tri thức thuần khiết nhất, là thầy giáo của rsis (sa pūrvasāmapī guruh) và thầy của Veda. "Aum" là biểu tượng của Ngài. Sự hiến dâng cho Thượng đế là một trong những cách chắc chắn nhất để đạt được sự tập trung. Các bằng chứng về sự hiện hữu của Ngài là: (a) Veda bảo với chúng ta rằng Thượng đế hiện hữu; (b) qui luật tính liên tục bảo chúng ta rằng phải có mức giới hạn cao nhất của tri thức và sự hoàn thiện, đó là Thượng đế; (c) Thượng đế chịu trách nhiệm về sự liên hệ và tách ra của Purusa và Prakrti; (d) sự dâng hiến cho Thượng đế là cách chắc chắn nhất để có được sự tập trung và được giải thoát.

Nhưng Thượng đế của Yoga không phải là người tạo ra, bảo vệ hay hủy diệt thế giới này. Ngài chỉ là một Purusa đặc biệt. Ngài không thưởng hay phạt các linh hồn. Vô số Purusas và Prakrti, tất cả những gì vĩnh viễn và tuyệt đối, ở đó để giới hạn Ngài. Ngài không thể ban phát sự giải thoát, chỉ có thể lấy đi những chướng ngại vật trong sự tiến bộ của những người dâng hiến. Ngài không có gì để tác động trực tiếp đến sự nô lệ và giải thoát của Purusas. Sự không hiểu biết ràng buộc và phân biệt giữa Prakrti và Purusa là giải thoát. Tận cùng của sự sống không phải là sự hợp nhất với Thượng đế đó là sự tách biệt Purusa ra khỏi Prakrti. Khái niệm đó về Thượng đế chắc chắn là không thỏa đáng.

Hệ thống Yoga của Patañjali không nên bị nhầm lẫn với ảo thuật, cơn giận dữ và sự thối miên bản ngã. Đó là một hệ thống vĩ đại của kỷ luật linh hồn, đã được tìm thấy trong tất cả các

trường phái của Triết học Ấn Độ ngoại trừ Charvaka. Nó được tìm thấy ở phần siêu hình của Sāṅkhya, tạo ra cho chúng ta một con đường thực tiễn của sự thanh khiết và tự chủ, để có thể nhận biết được bản chất thật của con người.

Chương 11

Vaishesika

I. GIỚI THIỆU

Hệ thống Vaishesika là kế tiếp của Sāṃkhyavê nguồn gốc và cổ xưa hơn Nyāya. Nó có trước và chắc chắn là không thể có sau đạo Phật và Jaina. Từ “Vishesa” có nghĩa là đặc trưng, tính chất hay sự phân biệt. Vì vậy, triết học Vaishesika là chủ nghĩa Hiện thực Đa nguyên. Nó nhấn mạnh rằng sự đa dạng là linh hồn của vũ trụ. Phạm trù Vishesa hay đặc trưng đều liên quan đến chiều dài của hệ thống này, được xem như là thực chất của sự vật.

Người tạo lập ra hệ thống này là Kanāda, người được biết đến dưới các tên Kanabhuk, Ulūka và Kāshyapa. Hệ thống này cũng gọi ngài là Kanāda hay Auluka darshana. Ngài được gọi là Kanāda, bởi vì ngài thường sống như một người khổ hạnh dựa vào hạt ngũ cốc lượm được trên đồng. Kana (thêm vào nghĩa “ngũ cốc”) cũng có nghĩa là một phần hay một chi tiết, từ Kanāda cho rằng con người sống dựa vào triết học của tính cá biệt - vishesa.

Prashastapāda đã viết tác phẩm Padārthadhar-masangraha cổ điển, được gọi là Bhāṣya hay là Bài bình luận về kinh Vaishesika của Kanāda, đây là một tài liệu độc lập quý giá. Nó đã được Udayana và Shridhara bình luận. Sau đó Vaishesika hòa nhập cùng với Nyāya, là phái chấp nhận bản thể học của Vaishesika và phát triển nó theo tinh thần nhận thức luận. Vì vậy, Shivāditya, Laugāksi Bhāskara, Vishvanātha và Annambhatta đã bàn luận về cùng hai hệ thống.

II. PADĀRTHA

Hệ thống Vaishesika được xem như có ích cho sự nghiên

cứu của tất cả hệ thống. Công việc chính của nó là bàn về các phạm trù và trình bày chủ nghĩa Đa nguyên Nguyên tử của nó. Một phạm trù được gọi là padārtha và toàn bộ vũ trụ bị giới hạn thành sáu hay bảy padārtha. Padārtha theo nghĩa đen có nghĩa là “nghĩa của một từ” hay “khách thể được biểu hiện bởi một từ”.

Tất cả khách thể của tri thức hay tất cả những thứ có thật đến từ padārtha. Padārtha có nghĩa là một khách thể được suy nghĩ (jñeya) và được đặt tên (abhidheya). Các phạm trù của Aristotle là các trạng thái khẳng định và thể hiện sự phân loại hợp logic của điều đã được khẳng định. Các phạm trù của Kant là các khuôn mẫu của sự hiểu biết mà các sự vật phải trải qua nó trước khi có thể nhận thức được. Các phạm trù của Hegel là những giai đoạn năng động trong sự phát triển của suy nghĩ được xác định với hiện thực. Các phạm trù của Vaishesika, không giống với tất cả các phạm trù đó. Trong khi phạm trù của Aristotle chỉ là sự phân loại hợp lý của những điều đã được khẳng định, các phạm trù của Vaishesika là sự phân loại trừu tượng của tất cả các khách thể hay những gì có thật. Giống như các phạm trù của Kant, chúng không chỉ là khuôn mẫu của sự hiểu biết; các phạm trù của Hegel, chúng cũng không phải là các giai đoạn năng động trong quá trình phát triển của suy nghĩ. Các phạm trù của Hegel là triết học của chủ nghĩa Duy tâm Tuyệt đối, Đồng nhất trong khác biệt năng động và cụ thể. Hệ thống Vaishesika là chủ nghĩa hiện thực đa nguyên, một triết lý của sự đồng nhất và khác biệt, điều này nhấn mạnh rằng điểm mấu chốt của hiện thực là ở chỗ sự khác biệt. Nó chỉ là hàng loạt những thứ có thể biết được, bảng liệt kê của những cái có thực đa dạng mà không có sự tổng hợp lại.

Ban đầu Vaishesika tin vào sáu phạm trù và cái thứ bảy được thêm vào sau đó, đó là abhāva hay sự phủ nhận. Mặc dù bản thân Kanāda nói về abhāva, nhưng ông không gán cho nó tính chất của một phạm trù, mà nó chỉ được Vaishesika nêu lên về sau. Vaishesika chia tất cả những cái hiện hữu là các khách thể của tri thức thành hai loại: bhava hay sự sống và abhāva hay không phải là sự sống. Sáu phạm trù thuộc bhava và cái thứ bảy thuộc abhāva. Tất cả các tri thức cần phải chỉ ra một khách thể vượt xa nó và độc lập với nó. Tất cả những cái đó là có thực rơi vào loại khách thể của tri thức, được gọi là padārtha. Bảy padārtha là : (1) vật chất (dravya), (2) tính chất (guna), (3) hành động (karma), (4) sự tổng quát hóa (sāmānya), (5) sự đặc trưng (vishesa), (6) tính cố hữu (samavāya) và (7) không là sự sống (abhāva).

III. DRAVYA

Thực thể hay dravya được định nghĩa là cơ sở để hành động và tính chất gắn liền, là nguyên nhân vật chất cùng hiện hữu của những vật hợp thành được sản sinh ra từ đó. Thực thể biểu thị cho sự tự hiện hữu, cái bản chất tuyệt đối và độc lập của sự vật. Phạm trù thực thể ngay lập tức sẽ bộc lộ chủ nghĩa Hiện thực Đa nguyên của hệ thống này. Thực thể là cơ sở của tính chất và hành động. Không có thực thể chúng ta không thể có tính chất và hành động, bởi vì nó không thể lơ lửng trong không khí mà phải được chứa ở đâu đó. Thực thể là cơ sở của tính chất và hành động, thực thể hay tiềm năng, hiện tại hoặc tương lai. Thực thể không thể được định nghĩa tách rời với tính chất và hành động. Thực thể cuối cùng là vĩnh cửu, độc lập, riêng biệt, không giới hạn và rất nhỏ. Tất cả những thực thể tổng hợp (avayavidravaya) được tạo thành từ nhiều phần, phát sinh từ những thực thể đơn giản tạm thời và không cố định, tùy thuộc vào sự sản sinh và hủy diệt. Thực thể đơn giản cuối cùng

là những nguyên nhân vật thực thể của các chất tổng hợp luôn vĩnh cửu, không phụ thuộc vào sự sản sinh và hủy diệt. Dravya có chín chất, bao gồm vật chất hữu hình cũng như những chất mang tính tinh thần. Triết học Vaisheshika là đa nguyên và hiện thực nhưng không duy vật, vì nó công nhận những chất thuộc tinh thần. Chín chất đó là: (1) đất (prthiva), (2) nước (Ap), (3) lửa (tejas), (4) không khí (vāju), (5) thính không (ākāsha), (6) thời gian (kāla), (7) không gian (dik), (8) tinh thần (ātman), (9) trí óc hay bộ phận bên trong (manas).

Đất, nước, lửa và không khí không phải là những khách thể tổng hợp tạm thời được tạo ra từ nó mà là những yếu tố cuối cùng, những nguyên tử này thống nhất vĩnh viễn trên cả sự cảm nhận, riêng biệt và rất nhỏ. Thính không không là nguyên tử, nhưng nó vĩnh cửu và vô hạn. Năm chất này được gọi là các yếu tố (bhūta) và vật chất. Mỗi chất có một tính chất riêng biệt, tính chất này dùng để phân biệt nó với những cái khác. Tính chất riêng biệt của đất, nước, lửa, không khí và thính không tương ứng với mùi, vị, màu, xúc giác và âm thanh được cảm nhận bởi năm cảm giác bên ngoài. Các cảm giác bên ngoài được tạo thành bởi những yếu tố riêng biệt, mà những tính chất cụ thể được cảm nhận từ chúng - cảm giác về mùi được tạo thành bởi yếu tố của đất... Các yếu tố là cơ sở của những tính chất này. Giống như thính không, thời gian và không gian là cái duy nhất (eka), vĩnh viễn (nitya) và tỏa khắp (vibhu). Chúng là những thực thể không cảm nhận được và vô hạn, không phải là những bộ phận hợp thành và không chia nhỏ ra được. Chúng thường được cho là do nhiều bộ phận hợp thành. Thời gian là nguyên nhân của sự nhận thức của chúng ta về quá khứ, hiện tại, tương lai, "trẻ hơn" và "già hơn". Không gian (dik) là nguyên nhân trong sự nhận thức của chúng ta về "Đông" và

“Tây”, “đây” và “đó”, “gần” và “xa”; khác với tinh không (ākāsha) là cơ sở của tính chất và âm thanh. Có vô số linh hồn và mỗi linh hồn là một thực thể thuộc tinh thần độc lập, riêng biệt, vĩnh viễn và tỏa khắp. Đó là cơ sở của tính chất và ý thức. Ý thức không phải là thực chất của bản ngã, cũng không là một tính chất không thể tách rời của bản ngã. Nó được xem như là một tính chất ngẫu nhiên của bản ngã, bởi vì bản ngã không có tính chất này trong suốt giấc ngủ sâu. Tính chất của ý thức phải ở đâu đó, nó không phải là tài sản của bản ngã hay các cảm giác hoặc trí óc, mà nó ở trong bản ngã. Những tính chất quan trọng khác mà bản ngã có được là ước mong (ichchhā) và ý muốn (yatna).

Jñāna, ichchhā và yatna tương ứng như với nhận thức, ước mong và ý muốn. Bản thân sự việc là thực thể có những tính chất được biết một cách trực tiếp thông qua cụm từ “Tôi biết”, “Tôi hạnh phúc”, “Tôi muốn làm điều này”... Trí óc (manas) cũng được xem như là thực thể, là cảm giác bên trong (antarindriya). Nó thuộc nguyên tử, nhưng không giống như bốn dravya nguyên tử đầu tiên và cũng không phải là nguồn gốc của các hợp chất. Nó là nhiều thứ và mọi cái là vĩnh viễn và không cảm nhận được. Mỗi bản ngã có một trí óc, nó là một bộ phận thông qua đó bản ngã tiếp xúc với các vật thể. Sự hiện hữu của nó được suy ra từ việc là bản ngã phải cảm nhận các trạng thái bên trong của nhận thức, mong ước và ý muốn thông qua một cảm giác bên trong, cũng như là nó cảm nhận các vật thể thông qua các cảm giác bên ngoài. Hơn nữa, trong cảm nhận về các khách thể bên ngoài, trí óc có tính chọn lựa và chủ động. Chúng ta không thể cảm nhận được màu sắc, xúc giác, mùi, vị và âm thanh cùng một lúc, mặc dù tất cả các cảm giác bên ngoài có thể tiếp xúc với các khách thể của chúng. Cảm nhận đòi hỏi phải có

sự tập trung, chủ động xoay chuyển trí óc về các đối tượng của sự cảm nhận. Do đó, trong cảm nhận, bản thân phải cố định manas đối với đối tượng cảm nhận mà cảm giác bên ngoài đã tiếp xúc với nó. Vì thế, manas là một thực thể, thuộc nguyên tử và không có bộ phận tạo thành, có thể tiếp xúc với một giác quan mỗi lúc. Chúng là chín thực thể của Vaishesika. Tất cả chúng là hiện thực khách quan. Đất, nước, lửa, không khí, manas là những nguyên tử và vĩnh viễn. Bốn chất đầu tiên sản sinh ra các hợp chất; còn manas thì không. Đất, nước, lửa, không khí và thỉnh không là năm yếu tố tổng thể. Những thứ này và mana (ý) là vật chất, còn linh hồn là tinh thần. Thời gian và không gian là hình thức khách quan và chủ quan của kinh nghiệm. Bầu trời, không gian, thời gian và linh hồn tỏa khắp mọi nơi và vĩnh viễn. Nguyên tử, trí óc và linh hồn là vô hạn về số lượng. Thỉnh không, không gian và thời gian là cái duy nhất.

IV. GUNA

Phạm trù thứ hai là guna hay tính chất. Không giống như thực thể, nó không thể hiện hữu một cách độc lập bởi chính bản thân nó và không có tính chất hay hành động. Nó thuộc về một thực thể và phụ thuộc vào sự hiện hữu trên thực thể đó, không phải là nguyên nhân chủ yếu của bất cứ vật gì. Nó được gọi là hiện thực độc lập bởi vì nó có thể được cảm nhận (prameya), được nghĩ (jñeya) và được đặt tên (abhidheya) một cách độc lập với thực thể mà nó thuộc về. Vì vậy, các tính chất được gọi là những thực thể khách quan, chúng không nhất thiết vĩnh viễn, bao gồm cả tính chất vật chất và tinh thần. Chúng có tính chất tĩnh và vĩnh viễn của thực thể, trong khi hành động, có đặc điểm động và nhất thời của một thực thể. Do đó, một tính chất khác với cả thực thể và hành động. Kanāda đã định nghĩa nó là "những gì thuộc một thực thể, không có tính chất hay hành

động, không sản xuất bất kỳ hợp chất nào, không phải là nguyên nhân của sự liên kết hay tách rời như một hành động"

Kanāda đề cập đến mười bảy tính chất mà Prashastapada đã thêm vào bảy tính chất nữa. Trường phái Nyāya-Vaishesika đã công nhận hai mươi bốn tính chất này. Không cần thiết phải đề cập đến tất cả chúng, vì sự quan trọng của chúng không mang nhiều tính triết học. Chúng bao gồm tính vật chất lẫn tinh thần. Mùi là tính chất của đất, vị là tính chất của nước, màu là tính chất của lửa, xúc giác là tính chất của không khí, âm thanh là tính chất của tinh không. Ngoài ra, các tính chất nhận thức, hạnh phúc, đau khổ, ước muốn, sự căm ghét, sự đam mê là các tính chất thuộc bản ngã.

V. KARMA

Phạm trù thứ ba là Karma hay hành động. Nó giống như tính chất, thuộc về và có ở trong một thực thể, không thể hiện hữu tách biệt nó. Trong khi một tính chất mang đặc điểm tĩnh và cố định của một thực thể, thì có một hành động mang tính năng động và nhất thời của nó. Không giống với tính chất, một hành động là nguyên nhân của sự kết hợp và tách rời. Hành động bao gồm có năm loại: (1) chuyển động lên (utksepāna), (2) chuyển động xuống (avaksepāna), (3) co lại (ākūñchana), (4) dãn ra (prasāraṇa) và (5) sự di động (gamana).

VI. SĀMĀNYA

Phạm trù thứ tư là Sāmānya hoặc tính tổng quát. Đó là một khái niệm nhóm, tính chất nhóm hay sự tổng quát, đây là tính chất chung của sự vật trong cùng một nhóm. Nó là tính cách phổ biến của những đồ vật chịu ảnh hưởng của nhóm giống nhau. Sāmānya thì giống "sự tổng quát" hơn là "loại". Loại đại diện cho nhóm đó và bao gồm các phân nhóm hay loài. Sāmānya không đại diện cho nhóm, mà là đặc tính chung của những cá

thể, không bao gồm phân nhóm. Nó là sự tổng quát mà những cá thể khác nhau được đề cập đến, vì thuộc một nhóm nào đó. Nó là một mặc dù có nhiều cá thể mà nó hiện hữu trong. Nó là vĩnh viễn, mặc dù những cá thể mà nó hiện hữu trong đó đều tùy thuộc vào sự sống và chết, sinh và diệt. Nó phổ biến đối với nhiều cá thể. Nhóm tính chất của người đàn ông nói chung được gọi là “tính chất đàn ông” hay “bản chất con người” có hiện hữu trong tất cả những người đàn ông. Tương tự như “tính chất con bò” có ở trong tất cả các con bò. Kanada gọi tính tổng quát và tính đặc trưng là có liên quan đến suy nghĩ. Nhưng điều đó không có nghĩa cái tổng thể và cái đặc trưng chỉ là các khái niệm chủ quan trong trí óc của chúng ta. Cả hai là những hiện thực khách quan và hệ thống là một thực thể đáng tin cậy.

Thế giới này chứa hiện thực khách quan cũng nhiều như chi tiết. Nó không phải là một khái niệm nhóm chủ quan trong trí óc của chúng ta, mà là một thực thể khách quan mãi mãi bất diệt được chia sẻ bởi những chi tiết riêng biệt, tương ứng với một ý tưởng tổng quát hay một khái niệm nhóm tổng thể trong trí óc của chúng ta. Vũ trụ hiện hữu trong thực thể, tính chất và hành động gồm có hai loại: cao hơn và thấp hơn. Cái tổng quát cao hơn đó là “hữu thể” (sattā), bao gồm tất cả mọi thứ nhưng bản thân nó thì không bao gồm trong bất cứ cái gì. Mỗi cái tổng quát khác thì thấp hơn bởi vì nó bao gồm một số sự vật bị giới hạn và không thể bao gồm tất cả các thứ. Cái tổng quát này không thể hiện hữu trong cái tổng quát khác, nếu không thì một cá thể có thể trong cùng một lúc là một người đàn ông, một con bò và một con ngựa. Chỉ có cái tổng quát hiện hữu trong tất cả cá thể của một nhóm. Những gì chỉ hiện hữu trong một cá thể, giống như tính chất của thỉnh không hiện hữu trong thỉnh không thì không phải là cái tổng quát. Sự liên kết ở chỗ những thực thể

mà nó kết hợp, nhưng nó không phải là cái tổng quát bởi vì nó không vĩnh cửu. Những thứ không phải là hữu thể thì vĩnh cửu và thuộc vào nhiều sự vật, nhưng nó không là cái tổng quát bởi vì nó không vốn có ở trong chúng.

Ba quan điểm về chủ nghĩa Hiện thực, thuyết Khái niệm và thuyết Duy danh mà chúng ta đã quen thuộc với Logic Tây phương xuất hiện trong Triết học Ấn Độ tương ứng với các trường phái của Nyāya-Vaishesika, Jaina, Vedānta và đạo Phật. Apohavāda của đạo Phật là thuyết duy danh. Theo nó, vũ trụ chỉ là cái tên và không có thực. Một con bò được gọi là “con bò”, không vì nó chia sẻ tính tổng quát “con bò” mà vì nó khác với tất cả các khách thể “không phải là con bò”. Vì vậy, một con bò có nghĩa không phải “không phải là con bò”. Không có cái tổng quát là cái có thực, nó chỉ là cái tên với một ý nghĩa phủ định. Những trường phái khác phản đối quan điểm này, nhưng Jaina và Vedānta lại tin vào thuyết khái niệm. Họ cho rằng cái tổng quát không chỉ là cái tên. Nhưng họ không giống những nhà hiện thực không bảo vệ hiện thực khách quan và độc lập của cái tổng quát vượt qua và ở trên các chi tiết. Cái tổng quát hiện hữu ngoài trí óc của chúng ta trong những chi tiết, nhưng nó không ở trên những chi tiết. Về vấn đề hiện hữu nó đồng nhất với những chi tiết. Trường phái Nyāya-Vaishesika là người ủng hộ chủ nghĩa Hiện thực đã tin rằng, cả cái chi tiết và cái tổng quát là có thật một cách tách biệt.

VII. VISHESA

Phạm trù thứ năm là Vishesa hay tính chất riêng. Nó cho phép chúng ta cảm nhận sự vật này không giống với sự vật khác. Mỗi cá nhân là một cá thể, vật đơn lẻ và cái duy nhất, khác với tất cả những cái khác. Nó có tính duy nhất của nó, để cái tạo nên tính chất riêng. Nó đối lập với tính tổng quát. Tính

tổng quát là bao gồm, tính riêng biệt là độc nhất. Tính tổng quát hình thành trên cơ sở của sự đồng hóa, tính riêng biệt hình thành sự phân biệt. Cần phải nhớ rằng những khách thể tổng hợp của thế giới này mà chúng ta gọi là những khách thể “đặc trưng”, theo Nyāya-Vaisheshika thì không phải là “những cá thể” có thực. Các khách thể tổng hợp có thể được phân biệt dễ dàng với những cái khác, vì sự khác nhau ở các bộ phận của chúng. Vì vậy, không có khách thể tổng hợp nào, từ một cặp đến một khách thể to đùng nào, là một cá thể. Chỉ trong trường hợp các thực thể vĩnh cửu đơn giản, nếu không giống nhau thì cần phải công nhận phạm trù Vishesa để phân biệt chúng với những cái khác. Ví dụ một nguyên tử thì tương tự với nguyên tử khác của cùng một nguyên tố và một linh hồn thì tương tự với linh hồn khác. Làm cách nào để ghi nhận tính hiện thực riêng biệt của chúng? Nyāya-Vaisheshika là một trường phái của chủ nghĩa hiện thực đáng tin cậy, bảo vệ không chỉ về mặt lượng mà cả về mặt chất của chủ nghĩa đa nguyên. Một nguyên tử khác với nguyên tử khác không chỉ là sự hiện hữu về mặt lượng mà cả về chất. Phạm trù Vishesa hay tính riêng biệt được phát minh để bảo vệ quan điểm này, và tên của phái Vaisheshika được rút ra từ điều này. Mỗi thực thể, có đặc tính cơ bản của riêng nó, một cái duy nhất được rút ra từ cái riêng của nó được gọi là “tính riêng biệt” hay Vishesa (đi). Vì vậy, Vishesa là sự khác biệt (vyāvartaka) của các thực thể vĩnh cửu (nityadravyavrtti), mà chúng giống nhau ở mặt khác. Có vô số Vishesa vĩnh cửu. Chúng phân biệt các thực thể nơi mà nó gắn liền với những chất khác, cũng để phân biệt chính bản thân nó với từ các tính chất riêng biệt khác. Mặc dù giống như tính chất và hành động chúng gắn liền với các thực thể, nhưng chúng lại là một phạm trù riêng biệt. Vaisheshika nhấn mạnh chủ nghĩa đa nguyên hiện thực. Các nguyên tử, linh hồn, không gian, thời gian và manas tất cả đều có tính chất

riêng của nó

VIII. SAMAVĀYA

Phạm trù thứ sáu là Samavāya hay mối liên hệ vĩnh cửu không thể tách rời, gọi là “tính cố hữu”. Nó khác với sự kết hợp hay samyoga là mối liên hệ có thể tách rời, mang tính nhất thời và là một tính chất (guna). Samavāya là một phạm trù độc lập (padārtha), Kanāda gọi nó là mối liên hệ giữa nguyên nhân và kết quả. Prashastapāda định nghĩa nó là mối liên hệ hiện hữu giữa các sự vật không thể tách rời, đứng với cái khác trong sự liên hệ với cái chứa nó và cái được chứa, là cơ sở của ý kiến “cái này trong cái kia”. Samavāya liên hệ với những sự vật, được nối liền và không thể tách rời (ayutasiddha), đây là mối liên hệ “không thể tách rời”. Nó là vĩnh cửu bởi vì sự sản sinh của nó sẽ kéo theo một sự thoái lui vô tận. Nó không thể cảm nhận được và suy ra từ mối liên hệ không thể tách rời giữa hai sự vật. Những sự vật được nối liền không thể tách rời như là: cái thành phần và cái tổng thể, tính chất và thực thể, hành động và thực thể, cá thể và tổng quát, cái Vishesa và thực thể vĩnh cửu.

Samavāya được tìm thấy trong những cái này. Cái tổng thể có từ các thành phần cấu tạo; tính chất có từ thực thể của nó; một hành động có từ thực thể của nó; cái tổng quát có từ các thành phần riêng biệt của một loại giống nhau; tính riêng biệt có từ thực thể vĩnh cửu của nó. Samavāya là mối liên hệ duy nhất và vĩnh cửu hiện hữu giữa hai vật được nối liền không thể tách rời.

IX. ABHĀVA

Phạm trù thứ bảy là Abhāva hay là không hiện hữu. Kanāda không đề cập đến nó như là một phạm trù riêng biệt, nó được thêm vào sau đó. Sáu phạm trù đầu tiên là khẳng định. Phạm trù này là phủ định. Những phạm trù khác được xem như là tuyệt đối, nhưng phạm trù này chỉ mang tính tương đối trong

khái niệm của nó. Sự phủ định tuyệt đối là sự không thể có được, là một ý tưởng giả tạo. Sự phủ định cần thiết giả định một số khẳng định nào đó. Vaishesika là một nhà hiện thực, đã tin rằng chỉ có tri thức là khác với sự vật được biết đến là hiện hữu độc lập với tri thức đó, cần thiết viện dẫn đến vật thể khác, tương tự như tri thức của sự phủ nhận khác với những vật bị phủ nhận, và cần phải viện dẫn đến một vật thể nào đó bị phủ nhận. Không có một khách thể và nhận thức về sự không có của nó thì khác nhau. Không hiện hữu gồm có bốn loại: (1) tiền không hiện hữu (*prāgabhāva*), (2) không hiện hữu tiếp theo (*pradhvamsābhāva*), (3) không hiện hữu hỗ tương (*anyonyābhāva*) và (4) không hiện hữu tuyệt đối (*atyantābhāva*). Loại thứ nhất là sự không hiện hữu của một sự vật trước khi nó được sản sinh ra. Loại thứ hai là sự không hiện hữu của một sự vật sau khi bị hủy diệt. Loại thứ ba là sự không hiện hữu của một sự vật như là một vật khác với nó. Loại thứ tư là ý kiến giả, không có sự liên hệ giữa hai sự vật trong quá khứ, hiện tại và tương lai. Một cái nổi không hiện hữu trước khi nó được sản xuất ra hay sau khi nó bị đập bể, cũng không phải là một miếng vải hay là “một cái nổi lỏng”. Tiền phủ định không có sự bắt đầu nhưng có một kết thúc. Nó kết thúc khi sự vật được sản sinh ra. Phủ định tiếp theo có một bắt đầu nhưng không có kết thúc. Nó bắt đầu khi sự vật bị hủy diệt và không có kết thúc vì cùng một sự vật không thể được tái sinh. Sự phủ định hỗ tương là sự loại trừ và đối lập với sự đồng nhất. Nó không có bắt đầu và không có kết thúc. Phủ nhận tuyệt đối là một ý kiến giả, như cái sừng của con thỏ, đứa con của người phụ nữ vô sinh, hoa của bầu trời... là những ví dụ cổ điển. Sự phủ định tương hỗ hay *anyonyābhāva* có nghĩa là sự không hiện hữu của một sự vật *như là* sự vật khác – “S không phải là P”. Ba sự phủ định khác – đầu tiên, tiếp theo và tuyệt đối được gọi là không hiện hữu của sự tương quan hay

Samsargābhāva ngầm đề cập đến sự không hiện hữu của sự vật nào đó *trong* sự vật khác – “*S không ở trong P*”. Nếu tiền phủ định bị phủ nhận, thì tất cả các sự vật sẽ không có sự bắt đầu. Nếu sự phủ định tiếp theo bị phủ nhận thì tất cả các sự vật sẽ trở nên vĩnh cửu; hay sự phủ định hỗ tương bị phủ nhận thì tất cả các sự vật trở nên không phân biệt được; hoặc sự phủ định tuyệt đối bị phủ nhận thì tất cả sự vật sẽ luôn hiện hữu và ở mọi nơi. Quan điểm không hiện hữu dựa trên khái niệm bản thể học của Vaishesika.

X. THUYẾT NGUYÊN TỬ

Chúng ta cùng xem xét thuyết Nguyên tử của Vaishesika. Nó không giống như Sarikhya-Yoga, Nyāya-Vaishesika tin vào học thuyết Asatkāryavada có nghĩa là kết quả không hiện hữu trước nguyên nhân của nó. Kết quả là sự bắt đầu và một sự sáng tạo mới. Nó giả định một nguyên nhân, nhưng nó không bao hàm trong nguyên nhân cũng như không đồng nhất hóa với nguyên nhân. Học thuyết cũng được biết đến với tên là Ārambhavāda hoặc Paramānukāranavāda. Chúng tôi nhận thấy rằng, các khách thể vật chất của thế giới này được tạo thành bởi các phần, tùy thuộc vào sự sản sinh và hủy diệt. Chúng có thể được phân chia thành nhiều phần nhỏ hơn. Bằng suy luận hợp lý này, chúng ta phải chấp nhận phần tử nhỏ nhất của sự vật mà không thể chia nhỏ ra được nữa. Phần tử không thể chia nhỏ ra được nữa và vĩnh cửu được gọi là nguyên tử (paramānu). Tất cả những sự vật được sản sinh ra bởi sự kết hợp của nhiều nguyên tử. Do đó, sự tạo thành có nghĩa là sự kết hợp của nhiều nguyên tử theo những tỷ lệ khác nhau và hủy diệt có nghĩa là giải thể sự kết hợp đó. Nguyên nhân vật chất của vũ trụ, không được tạo thành cũng như không bị hủy diệt. Nó là những nguyên tử vĩnh cửu, chỉ là sự kết hợp giữa những nguyên tử được sinh ra

và bị hủy diệt. Sự kết hợp này không hình thành bản chất thật sự của nguyên tử hay nó không hiện hữu trước và trong chúng. Vì thế, Nyāya-Vaiśeṣika đã ủng hộ Asatkāryavada.

Các nguyên tử bao gồm có bốn loại: đất, nước, lửa và không khí. Tinh không hay ākāśha không phải là nguyên tử. Nó là duy nhất và hiện hữu ở mọi nơi, và cung cấp phương tiện để kết hợp tất cả các nguyên tử. Các nguyên tử khác nhau cả về chất và lượng. Mỗi nguyên tử có đặc tính riêng của nó và hiện hữu như một thực thể riêng biệt. Các nguyên tử đất, nước, lửa và không khí cũng khác nhau về chất. Tính chất của chúng cũng vĩnh cửu. Các nguyên tử không khí là cái tốt nhất trong tất cả và có tính chất xúc giác. Các nguyên tử lửa có chất xúc giác và màu sắc; nguyên tử nước có chất xúc giác, màu sắc và vị giác; nguyên tử đất có chất xúc giác, màu sắc, vị giác và mùi. Ngoài ra, tất cả những nguyên tử này có tốc độ, số lượng và sự khác biệt... Tính chất của các sản phẩm tổng hợp, tùy thuộc vào tính chất của nguyên tử. Các nguyên tử có những tính chất cơ bản và tính chất thứ cấp, được xem là có hình cầu (parimandala). Chúng cùng vĩnh cửu với những linh hồn và các nguyên nhân vật chất của thế giới này. Chúng không hoạt động và không di chuyển trong bản thân chúng. Trong khi giải thể, chúng vẫn không hoạt động. Chuyển động truyền cho chúng Năng Lực Vô hình (adrsta) của thưởng (dharma) và phạt (adharma) mà nó hiện hữu trong những linh hồn riêng lẻ và muốn hái quả dưới hình thức thụ hưởng sung sướng hay chịu đựng đau khổ. Chúng vượt trên sự cảm giác. Các nguyên tử kết hợp trong tiến trình hình học, chứ không phải trong tiến trình số học; gia tăng bằng cấp số nhân chứ không phải bằng cấp số cộng. Khi sự vận động gán cho chúng bằng Năng Lực Vô hình, chúng bắt đầu rung (parispanda) và ngay lập tức biến thành những cặp. Một cặp

được sản sinh bởi sự kết hợp của hai nguyên tử. Các nguyên tử là nguyên nhân cố hữu của nó; sự kết hợp là nguyên nhân không cố hữu và Năng Lực Vô hình là nguyên nhân đầy đủ của nó. Một nguyên tử thì không thể phân chia được, có hình cầu và không thể nhận thấy. Một cặp (dvyanuka) thì nhỏ (anu), ngắn (hrasva) và không thấy được. Ba cặp hình thành một cặp ba (tryanuka), cặp ba thì lớn (mahat), dài (dīrgha) và có thể thấy được. Tiếp tục chuỗi hình học cho đến khi những yếu tố tổng hợp như đất, nước, lửa và không khí ra đời.

Thuyết nguyên tử của Vaishesika không có tính duy vật, vì trường phái Vaishesika công nhận tính hiện thực của các chất thuộc tâm linh, linh hồn, Thượng đế và cả Quy Luật về Karma. Các nguyên tử là nguyên nhân vật chất của thế giới này mà Thượng đế đã hỗ trợ bằng Năng Lực Vô hình, là nguyên nhân có khả năng. Thế giới vật chất bao hàm trật tự luân lý. Sự tiến hóa là do Năng Lực Vô hình bao gồm thưởng và phạt của các linh hồn cá nhân muốn hưởng kết quả dưới hình thức thụ hưởng sung sướng hay chịu đựng đau khổ mà linh hồn phải trải qua.

Thuyết nguyên tử của Vaishesika phù hợp với thuyết nguyên tử của người Hy Lạp. Leucippus và Democritus xem nguyên tử như là những phần vật chất cuối cùng không thể phân chia, không có phần tạo thành, không thấy được, nó vĩnh cửu và cũng là nguyên nhân vật chất của vũ trụ vật lý này. Nhưng khi tiến xa hơn thì rất khó có được sự thống nhất. Thứ nhất, Leucippus và Democritus chỉ bảo vệ sự khác nhau giữa định lượng hay số lượng trong nguyên tử, xem chúng giống nhau về lượng. Vaishesika bảo vệ sự khác nhau cả về chất và lượng trong nguyên tử. Các nguyên tử của đất, nước, lửa và không khí có những tính chất khác nhau. Thứ hai, các nhà nguyên tử Hy Lạp xem nguyên tử không có tính chất thứ cấp

trong khi Vaishesika xem chúng có tính chất thứ cấp. Thứ ba, những nhà nguyên tử Hy Lạp tin rằng nguyên tử thì nhất thiết phải hoạt động và di chuyển là tính chất cố hữu của chúng, nhưng Vaishesika lại xem nguyên tử là không có hoạt động và không chuyển động. Chuyển động truyền cho chúng bằng một Năng Lực Vô hình. Thứ tư, quan điểm của người Hy Lạp cho là nguyên tử được cấu thành từ linh hồn, trong khi Vaishesika phân biệt giữa linh hồn và nguyên tử, xem chúng như là những thực thể khác nhau vĩnh viễn và mỗi thực thể có những đặc tính riêng của nó. Thứ năm, quan điểm của người Hy Lạp cho là duy tâm và sự tiến hóa được xem như máy móc, trong khi quan điểm của Vaishesika bị chi phối bởi quy luật linh hồn và luân lý. Về sau Vaishesika thành thật công nhận Thượng đế là nguyên nhân có hiệu lực.

Khái niệm của Jaina về nguyên tử, giống như những khái niệm của Người Hy Lạp và Vaishesika, xem nó là phần tử duy nhất, vĩnh cửu và không thể phân chia của các yếu tố vật chất. Nhưng nó khác với quan điểm của Vaishesika và nó giống với quan điểm của Hy Lạp cho rằng, không có những sự khác biệt về chất giữa các nguyên tử. Các nguyên tử là đồng nhất, có thể phân biệt được do những yếu tố không đồng nhất từ những sự kết hợp khác nhau. Hơn nữa, những người theo Jaina không xem tính chất của nguyên tử là bất biến trong khi Vaishesika thì công nhận điều này.

XI. THƯỢNG ĐẾ

Vaishesika tin vào quyền năng của Veda và trong quy luật luân lý của Karma. Kanāda đã không đề cập đến Thượng đế một cách rộng rãi. Cách ngôn của ông cho rằng, “Quyền năng của Veda thì tùy thuộc vào thế giới vạn vật của Ngài” được các nhà bình luận diễn giải theo nghĩa Veda là Thế giới của Thượng đế.

Nhưng cụm từ “Tadvachana” cũng có nghĩa Veda là Thế giới của những người thấy. Nhưng tất cả những tác giả vĩ đại của hệ thống Vaishesika và Nyāya, bao gồm Prashastapada, Shridhara và Udayana theo thuyết hữu thần một cách rộng rãi. Một vài người trong số họ như Udayana đã đưa ra những lý luận cổ điển để chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế. Vì thế, chúng tôi không thể xem người sáng lập ra Vaishesika như là một người theo thuyết hữu thần. Hơn nữa, Kanāda tin vào thuyết duy linh và làm cho thế giới vật chất này tin vào trật tự luân lý. Veda có quyền năng nhưng nó không vĩnh cửu và không có tác giả. Đó là Chữ của Thượng đế và điều đó làm cho nó có quyền năng. Thượng đế là chúa tể, thông suốt mọi thứ, vĩnh cửu và hoàn thiện. Ngài bị chi phối bởi Quy Luật của Karma đại diện cho Năng Lực Vô hình của sự thưởng và phạt. Năng Lực Vô hình không có ý thức và cần có Thượng đế như là người giám sát và điều khiển. Ngài là nguyên nhân có hiệu quả của thế giới, mà nguyên tử vĩnh cửu là nguyên nhân của vật chất. Các nguyên tử và linh hồn cùng hiện diện và vĩnh cửu với Thượng đế. Ngài không thể tạo ra chúng, chỉ cho nguyên tử sự vận động và để cho trái bóng lăn. Ngài chịu trách nhiệm cho cú đẩy đầu tiên, động lực ban đầu và các nguyên tử kế tiếp kết hợp.

XII. TRÓI BUỘC VÀ GIẢI THOÁT

Vaishesika xem sự trói buộc là do sự ngu dốt và giải thoát là do hiểu biết. Linh hồn do ngu dốt mà thực hiện các hành động. Các hành động dẫn tới thưởng và phạt, phụ thuộc vào sự yêu hay ghét, nhằm đạt được hạnh phúc và tránh khổ đau. Nếu hành động tuân theo lời giáo huấn của kinh Veda, thì chúng dẫn đến thưởng. Nếu hành động bị cấm bởi kinh Veda, thì chúng dẫn đến sự trừng phạt. Sự thưởng và phạt của những linh hồn cá thể tạo nên quyền lực luân lý vô hình, cái adrsta.

Theo quy luật Karma, một người gặt hái thành quả của các hành động mà người đó đã làm dù tốt hay xấu đều phải theo Karma mà họ đã làm. Cái Adrsta này được Thượng đế dẫn dắt, truyền sự chuyển động cho nguyên tử, dẫn đến việc tạo thành sự thụ hưởng sung sướng và chịu đựng đau khổ của các linh hồn riêng lẻ. Linh hồn tiếp tục hoạt động thì nó sẽ bị ràng buộc. Để loại trừ sự ràng buộc, linh hồn phải ngưng tạo ra hành động. Sự giải thoát phải đến từ sự hiểu biết. Khi hành động ngưng lại, thì thưởng và phạt mới không tích lũy nữa, cũng sẽ dần dần hết đi. Linh hồn được tách ra khỏi gông xiềng của trí óc và thân thể, nhận thức được bản chất thuần khiết của riêng nó. Đó là sự giải thoát chấm dứt hoàn toàn mọi khổ đau. Linh hồn cá nhân được nhìn nhận là một thực thể và tri thức, hạnh phúc... được xem như là những tính chất tình cờ mà nó có thể có được khi thể hiện. Vì vậy, trong sự giải thoát, những tính chất này không thể hiện hữu, bởi vì linh hồn ở đây không nối liền với trí óc (mana) và thân thể. Sự giải thoát là chấm dứt tất cả cuộc sống, ý thức, hạnh phúc cùng với mọi khổ đau và các tính chất. Nó là bản chất không có tính chất, không xác định được, thuần khiết của linh hồn con người, như là thực thể thuần khiết không có tất cả các tính chất. Linh hồn được giải thoát vẫn giữ tính chất riêng biệt của nó, như là không biết, không cảm thấy và không làm việc gì.

XIII. ĐÁNH GIÁ CHUNG

Bây giờ chúng ta tiến hành đánh giá hệ thống Vaishesika. Thuyết Đa nguyên Hiện thực của Vaishesika không phải là một triết học tổng hợp. Nó chỉ là một sự giải thích những tư tưởng chung và phân tích khoa học. Vaishesika chỉ cho chúng ta một danh sách những phạm trù mà không hề có sự tổng hợp chúng. Jaina, Sāṅkhya -Yoga, đạo Phật phái Đại Thừa và Vedānta đã ghi

nhận sự tiến bộ của Nyāya-Vaishesika về vấn đề này. Thuyết Đa nguyên nguyên tử không phải là triết lý cuối cùng, đó là một giai đoạn quan trọng trong sự phát triển của triết học Ấn Độ. Nó nhấn mạnh tư tưởng khoa học và một sự tiến bộ trong quan điểm duy vật.

Vaishesika cho chúng ta bảy phạm trù, xem chúng như là những tồn tại khách quan cuối cùng và các cái thực độc lập. Nhưng chúng ta được biết, tính chất và hành động không thể hiện hữu khi thiếu một thực thể, cho nên phải phụ thuộc vào nó. Làm cách nào chúng ta có thể nâng tính chất và hành động lên cùng một trạng thái của thực thể? Tính tổng quát, đặc trưng và tính nội tại đều cần thiết phải liên hệ đến khái niệm, tùy thuộc nhiều hơn vào tư duy và không thể nâng lên đến mức của thực thể. Sự không hiện hữu thì rõ ràng là tương đối, có liên hệ với sự hiện hữu và vì thế không thể được xem như là tuyệt đối. Do đó, phạm trù cơ bản duy nhất đó là thực thể. Thực thể này cũng không thể được biết đến nếu không có tính chất, mối liên hệ và giới hạn của bản thân nó "Tôi biết không là cái gì", chỉ là một cái không gì cả. Hơn nữa, thực thể này được chia ra làm chín loại vĩnh cửu. Trong chín loại này, tinh không được cho là phương tiện duy nhất cung cấp cho sự kết hợp nguyên tử và làm cơ sở cho tính chất của âm thanh; còn không gian và thời gian là thuộc về trực giác và trí óc, chỉ là một bộ phận nguyên tử bên trong. Vì vậy, chỉ còn nguyên tử của đất, nước, lửa, không khí và linh hồn. Thật là vô lý khi bảo vệ những sự khác biệt về chất trong nguyên tử. Do đó, sự phân chia siêu hình thực sự của những cái có thực cần phải có những nguyên tử vật chất và những linh hồn. Đạo Jain và Sāṅkhya, đại diện cho sự tiến bộ của Nyāya-Vaishesika bằng cách đưa những thực thể vật chất theo một phạm trù chung của Pudgala và Prakṛti tương ứng, mặc dù họ

bảo vệ thuyết đa nguyên linh hồn thay vì những lý luận của họ. Các nguyên tử theo quan điểm vật chất vĩnh cửu phải được thống nhất thành một phạm trù chung. Về vấn đề linh hồn ở trong đạo Jain và Sāṃkhya thì tốt hơn là ở trong Nyāya-Vaiśeṣika; trong đó linh hồn chỉ là thực thể và không phải là một chủ thể, ý thức không phải là thực chất của nó mà chỉ là tính chất ngẫu nhiên.

Việc chấp nhận phủ định như là một phạm trù riêng biệt và việc nhận thức tính nội tại, là hai tiến bộ vĩ đại của Vaiśeṣika. Nhưng tính chất kinh nghiệm, nguyên tử và đa nguyên tổng quát của hệ thống đã làm mất đi vai trò quan trọng của nó. Vấn đề của sự phủ định là một vấn đề rất quan trọng của nhận thức luận và siêu hình học hiện đại. Vaiśeṣika đã nhận thấy sự thật quan trọng cho rằng sự khẳng định và phủ định, hiện hữu và không hiện hữu, chính đề và phản đề đều giá trị lẫn nhau. Nhưng nó không hòa giải chúng trong một sự tổng hợp. Nó cảm thấy không cần phải vượt qua sự mâu thuẫn. Hiện thực là một hệ thống khi tất cả những mâu thuẫn được hòa giải và tính hai mặt bị phủ nhận. Thuyết Đa nguyên Hiện thực trói buộc Vaiśeṣika vào sự phân tích khái niệm chung, không cho phép nó tiến đến chân lý cao hơn. Trường hợp tương tự như vậy đối với tính cố hữu. Tính cố hữu hay mối liên hệ hữu cơ không thể tách rời được, là điểm mấu chốt của hệ thống Vaiśeṣika. Bộ phận và tổng thể, cái riêng biệt và cái tổng quát, tính chất và thực thể đều có sự liên hệ và không thể tách rời. Logic của Vaiśeṣika nhằm vào vấn đề là cái tổng thể không chỉ là tổng cộng của các bộ phận tạo thành, mà là cái gì đó cao hơn nó. Đó là cái Tổng quát Cụ thể, một cái thống nhất trong khác biệt, một tổng hợp để để hòa giải các chính đề và phản đề trong lòng của nó. Tính cố hữu thực ra là sự kết dính với nhau. Đó là mối quan hệ hữu cơ và nội tại. Vì vậy, sự quan trọng của nó chỉ

có thể nhận biết được bởi chủ nghĩa Duy tâm Tuyệt đối. Chủ nghĩa Hiện thực Đa nguyên cá thể không thể đạt được đỉnh cao này. Vaishesika không xem tính cố hữu như mối liên hệ hữu cơ và nội tại hay sự kết dính thật sự. Trong Vaishesika, tính cố hữu chỉ là mối liên hệ vĩnh cửu, không thể tách rời một phần và không trở thành nội tại, hữu cơ và liên lạc. Vaishesika cho rằng, mặc dù tính chất không thể hiện hữu khi thiếu thực thể, dù một sản phẩm tổng hợp không thể hiện hữu khi thiếu các bộ phận cấu thành; nhưng thực thể có thể hiện hữu khi không có tính chất, cái tổng thể có thể hiện hữu mà không có những chi tiết.

Trong tính cố hữu của Vaishesika, chỉ có một thuật ngữ tùy thuộc vào cái khác và không thể tách rời khỏi nó, còn thuật ngữ kia vẫn độc lập và tách rời khỏi từ trước. Nhưng thực ra cả hai thuật ngữ phải được xem như là phụ thuộc vào nhau, không thể tách rời và cần phải thống nhất ở một mức độ cao hơn.

Sự phủ nhận và tính cố hữu, phải là cốt lõi của chủ nghĩa Duy tâm Tuyệt đối, không thể phát triển bởi Vaishesika hiện thực và đa nguyên. Nhưng nó đã phát triển khái niệm của tính đặc trưng hay tính cá thể cuối cùng, mà từ đó nó nhận được tên của nó, phù hợp với logic của nó. Nếu nó đã làm như thế, nó có thể ném một ít ánh sáng vào vấn đề cá tính hóa, một vấn đề gây mệt mỏi cho Triết học. Nhưng ở đây Vaishesika đã không đánh giá đúng khái niệm này. Nó chỉ gợi ý một cách nhẹ nhàng. Mỗi nguyên tử và mỗi linh hồn có tính duy nhất của chính nó. Nhưng cái gì tạo nên tính duy nhất đó? Vaishesika đã không trả lời.

Shaikara đã chỉ ra những mâu thuẫn trong các phạm trù của Vaishesika. Sự phản đối của ông đối với khái niệm của Vaishesika về Samavāya là cơ bản và có thể được chú ý ở đây. Trước hết, việc phân biệt rằng sarhyoga là một tính chất và Samavāya là một phạm trù là không hợp lý, bởi vì cả hai đều là

mối quan hệ, một cái thì có thể tách rời và cái kia thì không thể tách rời. Hơn nữa, tính cố hữu khác với hai vật mà nó có liên quan, đặt ra nhu cầu cần phải có tính cố hữu khác để liên hệ nó với chúng và tính cố hữu thứ hai này yêu cầu phải có tính cố hữu thứ ba và tiếp tục như thế *cho đến vô cùng*. Hơn nữa, nếu Samavāya không khác với những điều kiện mà nó liên hệ thì nó gắn liền ở đâu? Nếu nó gắn liền với điều kiện đầu tiên, thì nó không thể liên hệ với điều kiện thứ hai; còn nó liên hệ với điều kiện thứ hai thì nó không thể liên hệ với điều kiện thứ nhất; và Sāmavaya cũng như thế, không có liên hệ ở cả hai điều kiện vì nó không thể được chia ra. Vì thế tính cố hữu là không thể có.

Các phạm trù của Vaishesika chỉ là các giả định, nếu chúng ta tiến hành với các giả định thì có thể giả định bất kỳ phạm trù nào mà chúng ta thích thay vì cái thứ sáu hoặc thứ bảy.

Thuyết nguyên tử của Vaishesika cũng có nhiều khiếm khuyết. Sự khác nhau về chất trong nguyên tử không thể được ủng hộ. Nếu nguyên tử của đất có những tính chất to lớn nhất và các nguyên tử của không khí có những tính chất nhỏ bé nhất, thì phải có sự khác nhau giữa trọng lượng và độ lớn. Nếu các nguyên tử có những tính chất như mùi, vị, xúc giác, màu sắc..., thì làm cách nào nó có thể vĩnh cửu? Và nếu các tính chất của nguyên tử là vĩnh cửu và không thể tách rời khỏi chúng; thì tại sao cho rằng những tính chất của linh hồn có thể được tách rời ra khỏi chúng khi được giải thoát, tại sao cho rằng thực thể có thể giữ lại mà không có tính chất? Hơn nữa, nếu nguyên nhân chuyển tính chất của nó sang kết quả, thì tại sao nguyên tử không chuyển tính chất hình cầu của nó sang cặp hai, và tại sao cặp hai không chuyển tính chất nhỏ bé và ngắn của mình sang gốc cặp ba... cái được xem là to và dài? Vả lại, nếu kết quả không tồn tại trước nguyên nhân thì mọi thứ có thể được sản sinh từ bất

kỳ vật gì hoặc kết quả có thể trở thành như cái sừng của con thỏ vì nó không tồn tại. Hơn nữa, theo giả thuyết của Vaishesika, thì không có sự tạo thành và không có sự phân hủy. Những nguyên tử thì năng động hay thụ động hay cả hai hoặc không có cái nào cả? Nếu năng động, thì sự tạo thành sẽ trở nên thường xuyên; nếu thụ động, thì sự tạo thành sẽ không thể xảy ra. Nếu là cả hai, thì chính khái niệm này đã mâu thuẫn, vì năng động và thụ động đối nghịch nhau như là ánh sáng và bóng tối, không thể kết hợp được. Nếu không là cái gì cả thì hành động phải đến từ tác nhân bên ngoài. Vậy tác nhân này thấy được hay không thấy được? Nếu không thấy được, thì nó không thể hiện diện trước sự tạo thành, nó phải luôn luôn hiện diện gần nguyên tử, sự tạo thành cũng sẽ trở nên thường xuyên. Nếu sự kề cận của năng lực vô hình bị từ chối, thì sự tạo thành là không có thể. Vì vậy, trong tất cả các trường hợp không thể có sự tạo thành từ các nguyên tử. Không thể giải thích thế giới này, nó tùy thuộc vào những luận điểm vật chất thụ động, không cảm nhận được, vĩnh viễn và trừu tượng. Cần phải tổng hợp chúng lại và giới hạn chúng thành một nguồn chung.

Số phận của những linh hồn con người thì đứng yên. Linh hồn con người được xem như là thực thể và ý thức là tài sản ngẫu nhiên của nó. Linh hồn được xem như một khách thể. Khách thể thật sự phá hủy chủ thể. Linh hồn không có ý thức, chỉ được xem như là nền tảng để có được ý thức, mà đôi khi nó có thể trút bản thân nó vào đó, khi linh hồn tiếp xúc với cơ thể, giác quan và manas. Bất kỳ nguyên tử nào cũng có thể dễ dàng làm điều đó, giống như nguyên tử chúng được xem là vô số, mỗi cái có đặc tính riêng của nó. Phạm trù quan điểm của Charvaka đã giới hạn linh hồn thành sản phẩm của vật chất, khái niệm linh hồn trong Vaishesika là vô lý nhất, làm giảm giá

trị toàn bộ lĩnh vực của triết học Ấn Độ. Thậm chí cả trường phái Đại Thừa của đạo Phật, mặc dù nó giới hạn linh hồn thành dòng ý tưởng tạm thời, vẫn nguyên vẹn vì không bị tác động bởi ý thức.

Số phận của Thượng đế thì cũng không khá hơn. Ngài không phải là người tạo ra vũ trụ này. Vô số nguyên tử, vô số linh hồn vĩnh cửu và hiện diện cùng với Ngài, để giới hạn, xuyên tạc hào quang và sự vĩ đại của Ngài. Ngài đã bị giới hạn thành người giám sát, thậm chí khi là người giám sát, bàn tay và bàn chân của Ngài bị xiềng xích bởi quy luật của Karma, thể hiện bản thân nó như là Adrsta. Đơn giản là Ngài phải truyền đạt lực từ năng lực vô hình sang nguyên tử và rút nó đi khi giai đoạn hủy diệt đến. Bản thân Ngài, nếu không có adrsta, thì không thể tạo ra sự chuyển động cho nguyên tử. Thực ra Ngài không có cái gì quan trọng để làm với linh hồn. Đó là năng lực vô hình của sự thưởng và phạt của linh hồn bắt đầu sự tạo thành. Hệ thống Vaishesika có thể giết một Thượng đế dễ dàng.

Những linh hồn được giải thoát không hòa nhập chúng trong Thượng đế, thậm chí không chia sẻ tri thức, hạnh phúc và sự đồng cảm với Ngài. Bhakti không có chỗ trong hệ thống này, bởi vì Thượng đế không có quyền lực để giúp đỡ hay làm hại. Vaishesika không bảo vệ bất kỳ mối liên hệ bên trong nào. Các nguyên tử, linh hồn và Thượng đế cùng liên hệ bên ngoài với nhau. Mặc dù Thượng đế được xem như là nguyên nhân có hiệu lực của thế giới này, nhưng thực ra Ngài không phải như thế, năng lực vô hình mới là nguyên nhân có hiệu lực thực sự. Nếu nó được nói rằng, Năng Lực Vô hình là vô thức cần phải có sự hướng dẫn của một người có ý thức và Thượng đế chính là người đó. Chúng ta có thể thuyết phục rằng, Thượng đế được xem như là linh hồn cao nhất. Nếu linh hồn được giải thoát

không có tri thức, thì Thượng đế cũng không có tri thức hoặc Ngài được xem như là bị ràng buộc vĩnh cửu, bởi vì chỉ trong trói buộc linh hồn mới có tri thức

Khái niệm của Vaishesika về sự giải thoát như là trạng thái thật sự của linh hồn không bị tất cả những tính chất làm cho linh hồn thành không là gì cả. Nguồn gốc của sự sai lầm nằm ở chỗ xem chủ thể là khách thể. Xem linh hồn chỉ là thực thể, cuối cùng cũng làm nó tiêu tan. Linh hồn không là gì cả nếu nó không phải là một chủ thể và ý thức cũng không là tính chất của nó. Thực vậy, bản chất của linh hồn không phải là trí tuệ hay sự hiểu biết có kinh nghiệm, có liên quan hay phân tích, mà cũng không phải là hạnh phúc trong sự giải thoát giống như hạnh phúc trần gian. Trí tuệ không mạch lạc giả định ý thức nền tảng, chủ thể tiên nghiệm và hạnh phúc trong sự giải thoát giống như là vượt quá hạnh phúc và khổ đau kinh nghiệm. Chân lý này đã bị Vaishesika bỏ quên và kết quả là chúng ta cho rằng trạng thái hóa đá như là sự giải thoát. Một vị thánh Vaisnava đã nói: Sinh ra là một con chó sói trong khu rừng đáng yêu của Vrndāvana còn hơn là mong muốn sự giải thoát của Vaishesika. Shaiikara gọi Vaishesika là người bán sự hủy diệt của thế giới này, ngược lại với Hinayani Bauddha thì Vaishesika là “người hủy diệt toàn bộ”. Shriharsa lên án triết học của Vaishesika như là triết học cú vọ của Auluka Darshana thực sự.

Nyāya

I. GIỚI THIỆU

Nhà hiền triết Gotama là người sáng lập ra trường phái Nyāya. Ông cũng được biết dưới các tên Gautama và Aksapāda. Nyāya nghĩa là lý luận và đề nghị rằng hệ thống chủ yếu là trí tuệ, phân tích, lập luận và nhận thức luận. Nó cũng được gọi là Tarkashāstra hay khoa học của sự lý luận. Pramāṇashāstra hay khoa học của sự lập luận và nhận thức luận; Hetuvidyā hay khoa học của nguyên nhân; Vāda vidyā hay khoa học của sự tranh luận và Ānvīksiki hay khoa học của sự nghiên cứu nghiêm túc.

Kinh Nyāya của Gotama được Vātsyāyana bình luận trong tác phẩm Nyāya-bhāṣya của ông. Trong Uddyotakara này có viết Vārtika của ông, được Vāchaspati bình luận trong tác phẩm Tatparya-tika của mình. Nyāya - kusumāñjali của Udayana và Nyāya - mañjarī của Jayanta là những tác phẩm quan trọng khác của trường phái này. Navya-Nyāya hay trường phái hiện đại của logic Ấn Độ bắt đầu với sự tạo lập thời đại Tattva-chintāmaṇi của Gaṅgeśha. Vāsudeva, Raghunātha, Mathurānātha, Jagadisha và Gadādhara là những nhà logic học xuất sắc của trường phái này.

II. NYĀYA VÀ VAISHESIKA

Nyāya là một hệ thống của chủ nghĩa Đa nguyên Nguyên tử và chủ nghĩa Hiện thực Logic. Nó là đồng minh của hệ thống Vaishesika được xem như là "Samānatantra" hay tương tự như triết học. Vaishesika phát triển siêu hình học và bản thể học; Nyāya phát triển Logic học và nhận thức luận. Cả hai giống nhau trong việc xem cuộc sống trần gian là đầy những khổ đau và trói buộc của linh hồn, xem giải thoát là sự chấm dứt hoàn toàn của khổ đau như là sự chấm dứt cuối cùng của cuộc đời. Cả hai đồng ý rằng, trói buộc vì không hiểu rõ hiện thực và sự giải thoát tùy

thuộc vào tri thức đúng về hiện thực. Vaishesika đón nhận sự phê bày của hiện thực và Nyāya đón nhận sự phê bày của tri thức đúng của hiện thực. Hầu hết Nyāya chấp nhận siêu hình học của Vaishesika. Nhưng có những điểm quan trọng khác nhau giữa chúng có thể được lưu ý.

Trước tiên, trong khi Vaishesika công nhận có bảy phạm trù và phân loại tất cả những cái có thật vào chúng. Nyāya công nhận mười sáu phạm trù và bao gồm cả bảy phạm trù của Vaishesika, một trong số đó được gọi là Prameya hay cái có thể biết, phạm trù thứ hai trong số mười sáu phạm trù. Phạm trù thứ nhất là Pramāna hay các ý nghĩa của tri thức có giá trị. Điều này rõ ràng là đưa ra đặc tính logic và nhận thức luận nổi bật của hệ thống Nyāya. Phạm trù thứ hai, trong khi Vaishesika chỉ công nhận hai Pramāna là tri giác, suy luận và đưa sự so sánh và quyền hạn bằng lời nhập vào suy luận thì Nyāya công nhận cả bốn cái là riêng biệt – tri giác, suy luận, sự so sánh và quyền hạn bằng lời.

III. TRI THỨC VÀ TRI GIÁC

Tri thức (jñāna) hay sự hiểu biết (buddhi) được định nghĩa là sự thấu hiểu (upalabdhi) hay ý thức (anubhava). Nyāya là hiện thực và tin rằng tri thức khám phá cả chủ thể và khách thể rất khác biệt với chính bản thân nó. Tất cả tri thức là một sự phát hiện hay một sự thể hiện của khách thể (arthaprakāśho buddhih). Như là một cái đèn chiếu sáng một vật thể cụ thể được đặt trước nó, nên tri thức khám phá tất cả khách thể xuất hiện trước nó. Tri thức có thể là có giá trị hay không có giá trị. Tri thức có giá trị (pramā) được định nghĩa là sự hiểu đúng một khách thể (yathārthānubhavaḥ). Đó là sự thể hiện một khách thể như chính bản thân nó. Nyāya bảo vệ thuyết tương ứng (parataḥ prāmānya). Tri thức có giá trị, thì phải phù hợp với hiện thực. Tri thức có

giá trị được sản sinh bởi bốn phương tiện có giá trị của tri thức như tri giác, suy luận, so sánh và chứng thực. Tri thức không có giá trị bao gồm trí nhớ (smṛti), sự nghi ngờ (saṃśaya), sai lầm (viparyaya) và lý luận dựa trên giả thuyết (tarka). Trí nhớ không có giá trị, vì nó không phải là sự nhận biết bằng giác quan mà sự nhận biết thông qua cái đại diện. Khách thể được nhớ tới không được thể hiện trực tiếp với linh hồn, mà chỉ được hồi tưởng một cách gián tiếp. Sự nghi ngờ là sự không chắc chắn trong nhận thức. Sai lầm là sự hiểu sai vì nó không tương ứng với khách thể thực. Lý luận dựa trên giả thuyết là tri thức không có thực, như “Nếu không có lửa thì làm sao có khói”. Khi bạn thấy một sợi dây thừng như một sợi dây thừng, bạn có một tri thức đúng. Nếu bạn không chắc chắn đó là sợi dây thừng hay con rắn, thì bạn có sự nghi ngờ. Nếu bạn nhớ lại sợi dây thừng mà mình thấy, thì bạn có trí nhớ. Nếu bạn nhầm sợi dây thừng với con rắn, thì bạn có sai lầm.

Tri thức được sản sinh trong linh hồn khi nó tiếp xúc với cái không phải là linh hồn. Nó là tài sản ngẫu nhiên của linh hồn được sản sinh trong nó bởi khách thể. Nếu các điều kiện sản sinh là đúng, thì tri thức có giá trị; nếu chúng khiếm khuyết, thì tri thức không có giá trị. Một người có một cái nhìn đúng khi thấy con ốc xà cừ màu trắng, còn người đàn ông bị bệnh vàng da thì thấy nó màu vàng. Sự thích hợp với khách thể là bản chất của chân lý. Nếu tri thức tương ứng với khách thể của nó, thì nó có giá trị; nếu không tương ứng, thì nó không có giá trị. Tri thức có giá trị tương ứng với khách thể của nó, sẽ dẫn đến hành động thành công. Tri thức không có giá trị không tương ứng với khách thể của nó và dẫn đến sự thất bại và thất vọng.

Lửa phải cháy, đun nóng và tạo ra ánh sáng. Nếu nó không có chức năng như thế, thì nó không phải là lửa. Tri thức

thực chất chỉ là sự thể hiện của các khách thể. Vấn đề nó có giá trị hay không có giá trị là vấn đề tiếp theo và tùy thuộc vào sự tương ứng với khách thể của nó. Sự thật và sự giả dối là đặc tính bên ngoài của tri thức. Chúng được hiểu rõ bởi tri thức tiếp theo. Chúng phát sinh và được hiểu chỉ khi tri thức đã phát sinh. Chúng cũng không là bản chất mà cũng không phải là tự hiển nhiên. Sự có giá trị hay không có giá trị của tri thức phát sinh sau khi tri thức phát sinh và chúng được biết sau khi tri thức phát sinh và chúng cũng phát sinh. Sự tương ứng là nội dung và hành động thành công là thử nghiệm của sự thật. Vì vậy, thuyết Nyāya về tri thức là hiện thực và thực tiễn. Hiện thực được xem là bản chất và thực tiễn được xem là kiểm chứng chân lý. Tri giác, suy luận, sự so sánh hay phép loại suy và chúng thực bằng lời là bốn loại tri thức có giá trị. Sau đây chúng ta xem xét từng loại.

Gotama định nghĩa tri giác như là “nhận thức không-không đúng được sản sinh ra từ sự giao tiếp của các giác quan với các khách thể, không có liên hệ với cái tên và được định nghĩa đúng”. Định nghĩa này về tri giác loại trừ tri giác thần thánh và Yoga mà nó không được sản sinh ra bởi sự giao tiếp của các giác quan với các khách thể. Vì vậy, Vishvanātha đã định nghĩa tri giác là “Sự nhận thức trực tiếp và tạm thời không rút ra từ phương tiện của bất kỳ nhận thức khác”. Định nghĩa này bao gồm tri giác bình thường cũng như không bình thường; loại trừ tính cố hữu, sự so sánh và chứng thực. Tri giác là một loại tri thức và thuộc tính của bản ngã. Tri giác thường bao gồm các giác quan, các khách thể, manas, bản thân và sự tiếp xúc hỗ tương của chúng. Bản ngã tiếp xúc với các manas, manas tiếp xúc với các giác quan và các giác quan tiếp xúc với các khách thể. Việc tiếp xúc với các khách thể là không thể được, trừ khi trước tiên manas tiếp xúc với các giác quan, và việc tiếp xúc của các manas

với các giác quan là không thể được trừ khi bản ngã tiếp xúc với các manas. Vì thế, sự tiếp xúc khách thể - cảm giác thì phải giả định sự tiếp xúc manas - cảm giác và bản thân manas tự tiếp xúc. Các giác quan được rút ra từ các yếu tố mà tính chất cụ thể của nó là mùi, vị, màu, xúc giác và thính giác được chúng biểu thị ra. Các manas là vật môi giới giữa bản ngã và các giác quan. Các khách thể bên ngoài, thông qua các cảm giác và các mana, tạo nên một ấn tượng đối với bản ngã. Vì vậy, lý thuyết là hiện thực.

Naiyāyika bảo vệ hai giai đoạn của tri giác. Cái đầu tiên được gọi là mơ hồ hay nirvikalpa, cái thứ hai là xác định hay savikalpa. Chúng không phải là hai loại của tri giác, mà là các giai đoạn trước và sau trong quá trình phức tạp giống nhau của tri giác. Hai giai đoạn này được nhận biết bởi Gotama trong định nghĩa của ông về tri giác được trích ở trên. Tri giác là “không có liên hệ với một cái tên” (avyapadeshya) có nghĩa là “mơ hồ” và nếu nó “được định nghĩa đúng” (vyavasāyātmaka) thì có nghĩa là “xác định”. Tất cả tri giác là xác định, nhưng nó phải đi trước bằng một giai đoạn sớm hơn khi không xác định được. Nyāya nhận biết yếu tố cơ bản về tri thức vốn được cho là sự đóng góp của Kant cho triết học phương Tây, đó là tri thức liên quan đến sự cảm nhận bằng xúc giác và quan niệm. Tri giác không có khái niệm là mù quáng và khái niệm mà không có tri giác thì trống rỗng. Tri giác là một quá trình phức tạp của kinh nghiệm liên quan đến sự cảm nhận bằng cảm xúc và quan niệm. Tất cả tri giác mà chúng ta có là xác định, vì nó là tri thức cảm nhận hay sự phán đoán cảm nhận. Cảm xúc là vật chất và khái niệm, là một hình thức của tri thức. Bộc lộ cảm xúc hay hiểu đơn giản là tri giác nirvikalpa; phán đoán bằng tri giác hay sự hiểu biết theo quan hệ là tri giác savikalpa. Nyāya tránh sai lầm của thuyết Bạc thang Tâm linh mà chúng ta có trước tiên là cảm giác - kinh

nghiệm, khái niệm rồi đến phán đoán. Tri giác là một quá trình nhận biết bằng giác quan và đại diện, mà ở đó chúng ta không thể nhận biết trực tiếp từ sự phán đoán liên hệ. Tri giác mơ hồ hình thành vật chất được tạo hình do tri giác xác định, nhưng chúng không thể phân biệt được chỉ trong tư duy và không thể chia được trong hiện thực. Tri giác của nirvikalpa là sự hiểu trực tiếp, sự nhận biết trần trụi, cảm xúc – kinh nghiệm trực tiếp mà không được phân biệt, không có sự liên hệ và không có sự đồng hóa, phân biệt, phân tích và tổng hợp. Ý thức của cái “đó” thì chưa được xác định bởi ý thức của “cái gì”. Nhưng vì “cái đó” không thể được biết như là một cái tách biệt từ “cái gì”, “thực thể” không thể được biết tách rời khỏi “tính chất” của nó. Ngay lập tức chúng ta tiến đến tri giác savikalpa, khi chỉ sự nhận biết “cái đó”, “cái gì” và “tính cố hữu” của chúng như là một cái gì đó không thể phân biệt được, không có liên quan, ngỡ ngàng và không rõ ràng. Đồng thời, chúng được chuyển sang tri thức phân biệt, có liên quan, khái niệm và liên quan đến sự đồng hóa, phân biệt, phân tích và tổng hợp. Ví dụ: Khi chúng ta đi từ ánh sáng ban ngày vào chỗ tối trong rạp xi-nê để xem trình diễn, trước tiên chúng ta sẽ không thấy ghế hay khán giả một cách rõ ràng, mà chỉ có cảm giác lơ mơ rồi từ từ các vật thể ở đó mới hiện rõ. Cảm giác – kinh nghiệm lơ mơ của vật thể trong phòng là tri giác không rõ ràng, trong khi tri giác rõ ràng của chúng là tri giác xác định. Hiểu đơn giản về một vật thể là một thứ gì đó như “cái đó” là tri giác không rõ ràng, trong khi tri giác rõ ràng cùng với các thuộc tính của nó là tri giác xác định. Chúng ta thấy trong bóng tối một vật trắng nằm trên đường và khi lại gần thì thấy đó là sợi dây thừng; chúng ta thấy một vật thể màu trắng chuyển động ở đằng xa và khi lại gần chúng ta thấy đó là con bò trắng. Giai đoạn đầu là tri giác mơ hồ và giai đoạn sau là tri giác xác định. Chúng ta đang vội vã đi đâu đó và muốn tắm

xong trước khi bắt đầu đi. Chúng ta không biết rằng nước có lạnh không và tắm có làm ta tỉnh táo không, mặc dù chúng ta có thể cảm nhận được sự mát mẻ của nước và tính chất làm sáng khoái của tắm. Chúng ta cảm nhận được nước và sự mát mẻ của nó nhưng không liên hệ hai cái lại với nhau. Tri giác mơ hồ thể hiện đơn thuần vật thể mà không có đặc tính. Đối với tri giác xác định chúng ta liên hệ thực thể với tính chất của nó. Cảm giác đối với tri thức mơ hồ là tâm lý, nhưng tri thức của nó là logic. Nếu chỉ là sự nhận thức và sự hiểu biết đơn thuần, chúng ta *cảm nhận được* cảm nhận mơ hồ, chúng ta *cảm nhận* nó, nhưng khi chúng ta cố gắng *biết* nó như là “sự nhận biết đơn thuần” thì nó đã chuyển sang khái niệm và trở thành xác định. Vì thế, tất cả tri giác của chúng ta là một nhận thức xác định và cũng là sự phán đoán theo tri giác. Chúng ta có thể phân biệt tri giác mơ hồ với tri giác xác định chỉ trong suy nghĩ mà không phải trong hiện thực. Vì thế mặc dù chúng ta cảm thấy tri giác mơ hồ như là một trạng thái tâm lý của cảm giác – kinh nghiệm và tri giác của nó, thậm chí nó cũng là kết quả của phép suy luận logic. Chúng ta cảm nhận nó trực tiếp bằng một sự hiểu biết, chứ không phải là sự nhận biết. Sự hiểu biết đơn thuần dựa trên sự liên hệ, không thể được nhận biết. Vì sự nhận biết, nó được suy ra sau đó khi khái niệm đã chuyển cảm giác đơn thuần sang sự phán đoán tri giác.

Vatsyāyana nói rằng, nếu một khách thể được nhận thức với tên của nó thì chúng ta có tri giác xác định; nếu nó được nhận thức không có tên của nó, thì chúng ta có tri giác mơ hồ. Jayanta Bhatta nói rằng, tri giác mơ hồ hiểu biết về chất, tính chất, hành động và cái tổng thể như là những thứ riêng biệt, không rõ ràng và không có sự liên hệ nào với cái tên. Gangesha Upādhyāya định nghĩa tri giác mơ hồ như là sự hiểu biết không có liên hệ

của một khách thể thì không có tất cả sự liên hệ đến tên, giống, dấu hiệu phân biệt đặc trưng... Annam Bhatta định nghĩa nó như là sự hiểu biết tạm thời về một khách thể cũng như tính chất của nó, mà không có tri thức về sự liên hệ giữa chúng. Thực thể và tính chất, “cái đó”, “cái gì” được cảm nhận riêng biệt và không được hiểu rằng những tính chất này vốn có ở trong chất đó hay “cái gì” tạo nên đặc trưng của “cái đó”. Tri giác mơ hồ là “sự hiểu biết sơ sài đơn thuần” mà William James gọi là “chưa có kinh nghiệm không nói thành lời kinh nghiệm”, trong khi tri giác xác định là sự hiểu biết có liên quan.

Hơn nữa, tri giác có thể là bình thường (laukika) hay bất thường (alaukika). Khi các giác quan tiếp xúc với các khách thể hiện diện trước chúng một cách bình thường, thì chúng ta có tri giác Laukika. Nếu sự tiếp xúc của giác quan với các khách thể theo một cách bất thường (có nghĩa là nếu các khách thể không hiện diện trước các giác quan một cách bình thường mà được chuyển đến chúng bằng một phương tiện bất thường), thì chúng ta có tri giác Alaukika. Tri giác bình thường có hai loại: bên trong và bên ngoài. Đối với tri giác bên trong, trí óc (manas) là bộ phận bên trong tiếp xúc với trạng thái và tiến trình tâm lý như nhận biết, yêu mến, ý muốn, mong muốn, đau khổ, ghét bỏ... Tri giác bên ngoài xảy ra với năm giác quan bên ngoài tiếp xúc với các khách thể bên ngoài. Nó có 5 loại là nhìn, nghe, xúc giác, vị giác, và khứu giác được tạo bởi các giác quan riêng biệt nhìn, nghe, sờ và ngửi khi chúng tiếp xúc với các khách thể bên ngoài. Các giác quan bên ngoài bao gồm những yếu tố vật chất như đất, nước, lửa, không khí và thỉnh thoảng; do đó mỗi cảm xúc đều mang tính chất đặc trưng yếu tố của nó. Do đó, giác quan ngửi bao gồm các nguyên tử của đất và nhận thức mùi là tính chất cụ thể của đất...

Tri giác khác thường có ba loại: Sāmānyalaksana, jñānalaksana và yogaja. Tri giác Sāmānyalaksana là tri giác của những cái tổng quát. Theo Nyāya, những cái tổng quát là một nhóm riêng biệt của những cái thật. Chúng vốn có trong những cái cụ thể thuộc những nhóm khác nhau về những cái tổng thể khác nhau vốn có ở trong nó. Một cá nhân thuộc về một nhóm cụ thể, bởi vì cái tổng thể của nhóm đó vốn có ở trong nó. Do đó, một con bò trở thành một con bò, bởi vì nó có tính con bò tổng thể ở trong nó. Thông thường chúng ta chỉ nhận thức những cái đặc trưng, chứ không phải cái tổng thể. Chúng ta nhận thức những con bò cụ thể mà chúng ta không nhận thức một “con bò tổng thể”. Do đó, Nyāya cho rằng cái tổng thể được nhận thức một cách khác thường. Khi nào chúng ta nhận thức được một con bò cụ thể thì trước tiên chúng ta phải nhận thức “tính cách con bò tổng thể” vốn có ở trong nó. Loại thứ hai của tri giác khác thường, được gọi là tri giác jñānalaksana. Nó là tri giác phức tạp thông qua sự liên tưởng. Đôi khi cảm giác khác nhau sẽ được liên tưởng với nhau và hình thành một tri giác thống nhất. Ở đây một khách thể không được thể hiện trực tiếp với một giác quan, nhưng được phục hồi trong trí nhớ thông qua sự nhận biết trong quá khứ của nó và nhận thức thông qua sự đại diện. Ví dụ: Tôi nhìn thấy một hoa hồng đang nở từ xa và nói rằng, “Tôi *thấy* một hoa hồng tỏa hương”. Nhưng làm cách nào hương thơm có thể nhìn thấy được? Nó chỉ có thể được *ngửi*. Hương thơm có thể được nhận thức bởi khứu giác chứ không phải thị giác là cơ quan chỉ có thể nhận thức màu sắc. Ở đây, nhận thức thị giác về một hoa hồng hiện lại trong trí nhớ về mùi, bằng cách liên tưởng những gì đã được nhận thức trong quá khứ thông qua mũi. Vì vậy, nhận thức về hoa hồng có mùi thông qua mắt, được gọi là tri giác jñānalaksana hay tri giác được khôi phục trong trí nhớ thông qua nhận thức (jñāna) về một khách thể trong quá khứ. Các ví dụ

khác của nó là: “Một mẫu gỗ đàn hương *như* có mùi”, “nước đá *trông* có vẻ lạnh”, “đá *trông* có vẻ cứng”, “trà *trông* có vẻ nóng”... Lý thuyết về ảo giác, được Nyāya chấp nhận gọi là “Anyathākhyāti”, dựa trên loại này của tri giác. Khi chúng ta hiểu nhầm một sợi dây thừng thành một con rắn, ý tưởng con rắn được nhận thức trong quá khứ nhập vào trong trí nhớ thông qua tri giác bất thường Jñānalaksana này và bị nhầm lẫn với khách thể (ví dụ, dây thừng) cái được đưa ra trực tiếp với giác quan. Khi một cái vỏ sò bị nhầm thành bạc, ý tưởng về bạc được cảm nhận ở quá khứ trong một cửa hàng (āpanastha) (hay nơi nào khác), làm sống lại trong trí nhớ thông qua tri giác jñānalaksana và bị nhầm lẫn với khách thể (ví dụ, vỏ sò) được trực tiếp đưa ra với giác quan. Ấn tượng trong quá khứ đại diện cho khách thể đối với trí óc của chúng ta. Lỗi sai là tùy thuộc vào sự tổng hợp sai của các khách thể được trình bày và đại diện. Khách thể được đại diện bị nhầm lẫn với cái trình bày. Từ “anyatha” có nghĩa là “khác đi” và “nơi khác”, cả hai giác quan này được đưa ra một tri giác sai. Khách thể trình bày được cảm nhận khác đi và khách thể đại diện tồn tại ở một nơi nào khác. Cái vỏ sò và bạc, sợi dây thừng và con rắn đều có thật mang tính cách riêng biệt; chỉ có sự tổng hợp là không có thật. Vỏ sò và sợi dây thừng được trình bày một cách trực tiếp như “cái này” (khi chúng ta nói: “*dây là bạc*” hay “*dây là con rắn*”), trong khi bạc và con rắn tồn tại ở một nơi khác và được làm sống lại trong trí nhớ thông qua tri giác Jñānalaksana. Loại thứ ba của tri giác khác thường được gọi là tri giác yogaja. Đây là tri giác thuộc về trực giác và tạm thời của tất cả các khách thể quá khứ, hiện tại, và tương lai; có bởi Yogins thông qua sức mạnh của thiền định. Nó giống như KevalaJñāna của Jaina, Bodhi của những người theo đạo Phật, Kaivalya của Sāṅkhya-Yoga và Aparokṣānubhūti của giáo đồ Vedānta. Nó thuộc về trực giác, trên giác quan và cả sự liên hệ.

IV. SỰ SUY LUẬN

Loại thứ hai của tri thức là anumā, suy luận hay liên hệ; nghĩa của nó được gọi là anumana hay sự suy luận. Nó được định nghĩa rằng, sự nhận thức này giả định nhận thức khác. Nó là trung gian, gián tiếp và phát sinh thông qua một “điểm”, “điều kiện ở giữa” (linga hoặc hetu) được nối liền không thay đổi với “điều kiện chính” (sadhya). Đó là tri thức (māna) phát sinh sau (anu) tri thức khác. Cùng xảy ra không thay đổi (vyāpti hoặc avinābhāvanīyama) là trọng tâm của sự suy luận. Sự hiện diện của điều kiện ở giữa trong điều kiện phụ được gọi là paksadharmatā. Sự kết hợp không thay đổi của điều kiện ở giữa với điều kiện chính được gọi là vyāpti (sự kết hợp không thể tách rời). Tri thức paksadharmatā được Vyapti (sự kết hợp không thể tách rời) làm cho có giá trị, gọi là parāmarsha. Sự suy luận được định nghĩa là tri thức phát sinh thông qua parāmarsha; nghĩa là, tri thức về sự hiện diện của cái chính trong cái phụ thông qua cái ở giữa trong cái phụ (paksadharmatā) và được kết hợp không thay đổi với cái chính (vyāpti). Như Tam đoạn luận của Aristotle, suy luận của những người Ấn Độ có ba điều kiện: Cái chính, cái phụ và cái ở giữa được gọi tương ứng là sadhya, paksa và linga hay hetu. Chúng ta biết rằng, khói thuốc thì có mối liên hệ không thay đổi đối với lửa (vyāpti), nếu thấy khói trên ngọn đồi thì chúng ta kết luận rằng chắc hẳn có lửa trên đồi. Trong đó, đồi là điều kiện phụ; lửa là điều kiện chính; khói là điều kiện ở giữa. Từ sự hiện diện của khói ở trên đồi được xem như nơi nào có khói, thì chúng ta suy ra ngay là có lửa trên đồi. Đây là suy luận Logic của Ấn Độ không tách rời phép diễn dịch khỏi phép quy nạp. Suy luận là một quá trình phức tạp liên quan cả hai. Logic Ấn Độ cũng phản đối quan điểm logic của người phê bình chữ nghĩa. Nó nghiên cứu tư tưởng và không phải chỉ riêng hình thức của tư tưởng. Logic hình thức và logic vật chất được quyền

lại ở đây. Hình thức bằng lời hình thành phần không cần cho tính toàn bộ của suy luận. Điều này trở nên rõ ràng khi chia suy luận thành svārtha và parārtha. Trong cái trước chúng ta không yêu cầu trình bày chính thức của các thành phần khác nhau của suy luận. Đó là một quá trình tâm lý. Cái sau, parārtha là thuyết tam đoạn luận, phải được trình bày thành ngôn ngữ và điều này được thực hiện chỉ để thuyết phục người khác. Có năm thành phần trong tam đoạn luận của Nyāya. Cái đầu tiên được gọi là Pratijñā hay mệnh đề. Đó là sự trình bày logic sẽ được chứng minh. Cái thứ hai là Hetu hay “lý do” tuyên bố để thành lập mệnh đề. Cái thứ ba được gọi là Udāharana, sự xảy ra cùng lúc phổ biến với một ví dụ. Cái thứ tư là Upanaya hay sự áp dụng xảy ra cùng lúc phổ biến cho trường hợp hiện tại. Cái thứ năm là Nigamana hay kết luận được rút ra từ các mệnh đề trước đó. Năm mệnh đề này của tam đoạn luận ở Ấn Độ, được gọi là các thành phần hay avayavas (sự cấu tạo). Sau đây là tam đoạn luận điển hình của Nyāya:

- (1) Đồi này có lửa (pratijñā).
- (2) Bởi vì nó có khói (hetu).
- (3) Cái gì mà có khói thì có lửa ví dụ như cái lò (udāharana).
- (4) Đồi này có khói chắc chắn có liên hệ với lửa (upanaya).
- (5) Vì thế đồi này có lửa (nigamana).

Nếu chúng ta so sánh nó với tam đoạn luận của Aristotle chỉ có ba mệnh đề, thì chúng ta sẽ thấy tam đoạn luận Nyāya tương ứng với kiểu Barbara (AAA) của Hình thái đầu tiên là kiểu mạnh nhất. Mặc dù thuyết tam đoạn luận Nyāya có năm mệnh đề và Aristotle có ba mệnh đề, nhưng các điều kiện trong cả hai thì chỉ có ba: Sadhya hay cái chính; paksa hay cái phụ và

hetu hay cái ở giữa. Trong năm mệnh đề, hai cái có vẻ thừa, chúng ta có thể loại bỏ một là hai cái đầu hoặc hai cái sau vì chúng giống nhau. Cái đầu tiên xảy ra cùng lúc với cái thứ năm và cái thứ hai xảy ra cùng lúc với cái thứ tư. Nếu chúng ta bỏ đi hai cái cuối, thì ba mệnh đề đầu tiên sẽ phù hợp tương ứng với kết luận, tiền đề phụ và tiền đề chính. Hay chúng ta bỏ hai cái đầu, thì ba mệnh đề cuối phù hợp với tiền đề chính, tiền đề phụ và kết luận của tam đoạn luận Aristotle. Do đó, nếu chúng ta bỏ hai phần đầu tiên của tam đoạn luận Nyāya đã có trong hai phần cuối, thì chúng ta thấy nó giống tam đoạn luận Aristotle trong hình thái thứ nhất:

(1) Tất cả những thứ có khói thì có lửa (tiền đề chính).

(2) Đồi này có khói (tiền đề phụ).

(3) Vì thế đồi này có lửa (kết luận).

Và thuyết tam đoạn luận điển hình của Aristotle có thể được phát biểu dưới hình thức Nyāya:

(1) Socrate vĩ đại.

(2) Bởi vì ông ấy là một người đàn ông.

(3) Ai là người đàn ông thì vĩ đại, ví dụ Pythagore.

(4) Socrate là một người đàn ông chắc chắn là vĩ đại.

(5) Vì thế Socrate là vĩ đại.

Nhưng có sự khác biệt nào đó giữa tam đoạn luận của Nyāya và Aristotle, ngoài sự khác biệt không đáng kể giữa số lượng của những nhận định trong mỗi loại. Tam đoạn luận của Aristotle chỉ là suy diễn và hình thức, trong khi tam đoạn luận của Nyāya là suy diễn – qui nạp và hình thức – bản chất. Nyāya xem suy diễn và qui nạp như có sự liên hệ không thể tách rời, hai khía cạnh của một quá trình, được thể hiện trong logic phương Tây. Theo Nyāya, suy luận cũng không phải từ cái tổng

thể đến cái đặc trưng, cũng không phải từ cái đặc trưng đến cái tổng thể, mà là từ cái đặc trưng đến cái đặc trưng thông qua cái tổng thể. Ví dụ: Một điểm đặc biệt của tam đoạn luận Nyāya đã mô tả sự thật rằng, tiền đề chính tổng thể là kết quả của phép quy nạp thật sự dựa trên quy luật nhân quả và suy diễn và quy nạp thực sự không thể tách rời. Hơn nữa, trong khi tam đoạn luận của Aristotle có các điều kiện chính và phụ đứng riêng ra ở trong các tiền đề, mặc dù chúng được nối lại bởi điều kiện trung gian; còn tam đoạn luận của Nyāya thì cả ba điều kiện thể hiện tổng hợp trong Upanaya. Tam đoạn luận Aristotle là của các nhà phê bình từ ngữ; Nyāya nhận ra rằng, dạng ngôn từ không phải là bản chất của tính cố hữu và chỉ cần thiết để thuyết phục người khác. Một số người như tiến sĩ Vidyabhusana và giáo sư Keith đã có ý kiến cho rằng, tam đoạn luận của Nyāya bị ảnh hưởng bởi tư tưởng của người Hy Lạp, nhưng điều này hoàn toàn sai.

Chúng tôi nhận thấy sự phát triển suy luận của Nyāya trước Aristotle. Cũng có sự khác nhau cơ bản giữa hai quan điểm và quan điểm của Nyāya cũng được các nhà logic phương Tây chấp nhận tốt hơn. Quan điểm mà Vyāpti, trung tâm của suy luận được một nhà logic Phật giáo Dignāga giới thiệu, người chịu ảnh hưởng tư tưởng Hy Lạp thì cũng là sai lầm. Vyāpti được nhận biết lâu trước Dignāga, nếu không thì ông “vay mượn” học thuyết của ông từ Hy Lạp. Nó có vẻ hợp lý hơn để giải thích sự giống nhau giữa hai cái, do sự phát triển song song của các tư tưởng. Logic Ấn Độ là một sự phát triển tự nhiên.

Điều kiện ở giữa có năm đặc tính:

(1) Nó phải có ở trong điều kiện phụ (paksadharmatā). Ví dụ, khói phải có ở trên đồi.

(2) Nó phải có trong tất cả những ví dụ rõ ràng trong đó điều kiện chính có mặt. Ví dụ, khói phải có trong bếp khi có lửa

(sapaksasattva).

(3) Nó phải không có trong tất cả những ví dụ phủ định mà ở đó điều kiện chính không có. Ví dụ, khói thì không có trong hồ nước nơi mà lửa không thể tồn tại (vipaksāsattva).

(4) Nó phải thích hợp với điều kiện phụ. Ví dụ, nó không được chứng minh tính mát lạnh của lửa (abādhita).

(5) Nó phải được chứng minh bởi sự không hiện diện của những lý luận đối kháng dẫn tới những kết luận mâu thuẫn. Ví dụ, “sự việc được tạo ra” sẽ không được sử dụng để chứng minh sự vĩnh viễn của âm thanh (aviruddha).

Suy luận nói chung được xem là có hai loại: Svārtha và Parārtha mà chúng ta đã thảo luận. Gotama nói về ba loại suy luận: Purvavat, Shesavat và Sāmānyatodrsta. Hai cái đầu dựa trên nhân quả và cái cuối cùng dựa vào sự cùng tồn tại. Một nguyên nhân thì không thay đổi và cũng là tiền đề không điều kiện của một kết quả, một kết quả cũng không thể thay đổi và hệ quả không điều kiện của một nguyên nhân. Khi chúng ta suy luận một kết quả không nhận thức được từ một nguyên nhân nhận thức được, thì chúng ta có sự suy luận pūrvavat. Ví dụ, khi chúng ta suy luận trời sẽ mưa từ mây đen ở trên trời. Khi chúng ta suy luận nguyên nhân không nhận thức được từ kết quả nhận thức được thì chúng ta có suy luận shesavat. Ví dụ, khi chúng ta suy luận cơn mưa trước đây là từ nước lũ đầy bùn của một dòng sông. Khi sự suy luận không dựa trên sự tạo ra kết quả nhưng dựa trên tính chất đồng dạng của sự cùng tồn tại, nó được gọi là Sāmānyatodrsta; ví dụ, khi chúng ta suy luận móng vuốt bị che của một con vật từ cái sừng của nó. Theo một sự diễn giải khác, sự suy luận của Pūrvavat dựa trên kinh nghiệm trước đây của hai sự việc cùng xảy ra, một sự suy luận shesavat là parishesa hay sự suy luận bằng cách loại trừ, và một Sāmānyatodrsta là sự

suy luận bằng sự tương tự.

Một sự phân loại suy luận khác cho chúng ta các suy luận là kevalānvayi, kevalavyatireki và anvayavyatireki. Nó được dựa trên bản chất của vyapti và những phương pháp khác nhau để thiết lập nó. Phương pháp quy nạp mà mối liên hệ nguyên nhân tổng thể được thiết lập có thể là anvaya, vyatireka hay cả hai. Cái đầu tiên tương đương với phương pháp thống nhất của Mill, cái thứ hai tương đương với phương pháp khác nhau của ông, cái thứ ba tương đương với phương pháp cùng thống nhất và khác biệt của ông hay phương pháp thống nhất hai lần. Chúng ta có suy luận kevalānvayi khi điều kiện ở giữa luôn liên hệ một cách chắc chắn với điều kiện chính. Các điều kiện thống nhất chỉ hiện diện, không có trường hợp phủ định sự thống nhất của chúng khi vắng mặt. Chẳng hạn:

Tất cả những vật thể nhận biết được đều có thể đặt tên được.

Cái nôi là một vật thể nhận biết được.

Cái nôi có thể đặt tên được.

Chúng ta có suy luận kevalavyatireki khi điều kiện giữa là những dấu hiệu phân biệt của điều kiện phụ và liên quan một cách phủ định với điều kiện chính. Các điều kiện chỉ thống nhất khi vắng mặt, không có trường hợp khẳng định sự thống nhất của chúng khi hiện diện. Ví dụ:

Những gì không phải là các yếu tố-không-giống-với-những-cái-khác thì không có mùi.

Đất có mùi.

Đất là những yếu tố không giống với những cái khác.

Chúng ta có suy luận anvayavyatireki khi điều kiện ở giữa liên hệ một cách khẳng định hay phủ định với điều kiện chính. Vyāpti giữa cái trung gian và cái chính là về cả hai mặt: hiện

diện và vắng mặt. Có một sự thỏa thuận kép giữa các điều kiện, chúng thỏa thuận khi sự hiện diện trong những trường hợp khẳng định và cũng thỏa thuận khi vắng mặt trong những trường hợp phủ định.

Tất cả mọi thứ có khói thì đều có lửa;
 Ngọn đồi này có khói;
 Ngọn đồi này có lửa;
 Không có vật nào không có lửa mà có khói;
 Ngọn đồi này có khói;
 Ngọn đồi này không phải là không có lửa;
 Có nghĩa là ngọn đồi này có lửa.

Trong logic Ấn Độ, sự ngụ biện được gọi là *hetvābhāsa*. Nó có nghĩa là điều kiện trung gian *như là* một lý do nhưng không phải là một lý do có giá trị. Tất cả sự ngụ biện là những ngụ biện quan trọng. Chúng ta đã đề cập đến năm đặc tính của điều kiện ở giữa có giá trị. Khi những điều này bị vi phạm, thì chúng là những sự ngụ biện. Năm loại của sự ngụ biện được nhận biết là:

(1) *Asiddha* hay *Sadhyasama*: Đây là sự ngụ biện của cái ở giữa không được chứng minh.

Điều kiện ở giữa phải có mặt trong điều kiện phụ (*paksadharmatā*). Nếu không nó không được chứng minh. Nó gồm có ba loại:

(a) *Āshrayasiddhā*: Điều kiện phụ là trung tâm của điều kiện ở giữa. Nếu điều kiện phụ không có thật, thì điều kiện ở giữa không thể có ở trong nó. Ví dụ: hoa sen trên trời thì thơm, bởi vì nó là một hoa sen như hoa sen trong hồ.

(b) *Svarūpasiddha*: Ở đây điều kiện phụ thì không có thật.

Nhưng điều kiện ở giữa thì không thể có mặt trong điều kiện phụ theo bản chất của nó. Ví dụ “âm thanh là một tính chất vì nó thấy được”. Ở đây tính thấy được không thể thuộc về âm thanh của tính nghe được.

(c) Vyāpyatvāsiddha: Ở đây Vyapti là có điều kiện. Chúng ta không thể nói. Ví dụ, “nơi nào có lửa thì có khói”. Lửa chỉ có khói khi nó liên hệ với chất đốt lỏng. Một trái banh bằng sắt nóng đỏ hay lửa không thì cũng không có khói. Vì vậy, “liên hệ với chất đốt lỏng” là một điều kiện cần thiết của Vyapti nói trên. Khi phải có điều kiện, thì điều kiện ở giữa trở nên sai lạc nếu chúng ta nói: “Quả đồi có khói bởi vì nó có lửa”.

(2) Savyabhichāra hay Anaikāntika: Đây là sự nguy biến của cái ở giữa không có nguyên tắc. Nó gồm có ba loại:

(a) Sādhāraṇa: Điều kiện ở giữa quá rộng. Nó có mặt trong tất cả các trường hợp sapakṣa và vipakṣa, vi phạm qui định là điều kiện ở giữa không thể xuất hiện trong trường hợp phủ định. Ví dụ: “Quả đồi có lửa bởi vì nó có thể biết được”. Ở đây “có thể biết được” hiện diện ở trong vật thể mang lửa cũng như không mang lửa.

(b) Asādhāraṇa: Điều kiện ở giữa quá nhỏ. Nó có mặt chỉ ở trong pakṣa và không có ở trong sapakṣa hay không có trong vipakṣa. Nó vi phạm qui định là điều kiện ở giữa nên xuất hiện ở trong sapakṣa. Ví dụ, “Âm thanh thì vĩnh cửu, bởi vì nó nghe được”. Ở đây, tính nghe được chỉ thuộc về âm thanh và không có mặt ở những chỗ khác.

(c) Anupasarnhari: Điều kiện trung gian thì không độc quyền. Điều kiện phụ bao gồm tất cả và không để lại cái gì theo cách của sapakṣa hay vipakṣa. Ví dụ, “Tất cả mọi thứ thì không vĩnh cửu, bởi vì chúng có thể biết được”.

(3) Satpratipaksa: Điều kiện ở giữa thì mâu thuẫn bởi điều kiện ở giữa khác. Lý luận được cân bằng ngược lại bởi một lý luận khác, cả hai đều có sức mạnh ngang bằng. Ví dụ, “Âm thanh thì vĩnh cửu, bởi vì nó nghe được” và “Âm thanh thì không vĩnh cửu, bởi vì nó được sinh ra”. Ở đây “nghe được” cân bằng ngược lại bởi “được sinh ra” và cả hai đều có sức mạnh như nhau.

(4) Bādhita: Nó không phải là điều kiện ở giữa được suy ra bởi mâu thuẫn. Ở đây điều kiện ở giữa mâu thuẫn với pramāna khác chứ không phải bởi sự suy luận. Nó không thể chứng minh vì điều kiện chính bị bác bỏ bởi nguồn tri thức có giá trị khác mạnh hơn. Ví dụ, “Lửa thì lạnh, bởi vì nó là một thực thể”. Điều kiện ở giữa “thực thể” trở nên mâu thuẫn, vì điều kiện chính của nó “tính mát lạnh” thì mâu thuẫn trực tiếp bởi tri giác.

(5) Viruddha: Nó là điều kiện ở giữa bị mâu thuẫn. Điều kiện ở giữa, thay vì bị lấn át bởi sự hiện diện của điều kiện chính, thì lại bị lấn át bởi sự không có mặt của điều kiện chính. Chứng minh sự tồn tại của điều kiện chính trong điều kiện phụ, thì nó chứng minh sự không tồn tại trong đó. Ví dụ, “Âm thanh thì vĩnh viễn, bởi vì nó được sản sinh ra”. Ở đây “sinh ra”, thay vì chứng minh sự vĩnh cửu của âm thanh, thì lại chứng minh sự không vĩnh cửu của nó. Điều kiện ở giữa bản thân nó bác bỏ nhận định ban đầu và chứng minh cái mâu thuẫn của nó. Trong khi savyabhichara điều kiện ở giữa chỉ không chứng minh kết luận. Trong satpratipaksa điều kiện ở giữa chứng minh là theo cách suy ra bị mâu thuẫn bởi điều kiện ở giữa khác, mà cả hai có cùng sức mạnh như nhau; và trong Bādhita điều kiện ở giữa là bị mâu thuẫn theo cách không suy luận và điều kiện chính bị bác bỏ bởi một pramāna mạnh hơn khác với sự suy luận.

V. SỰ SO SÁNH

Loại thứ ba của nhận thức có giá trị là Upamiti và nghĩa của nó được gọi là Upamāna. Nó là tri thức được rút ra từ sự so sánh và tương ứng với sự tương tự. Nó được định nghĩa là tri thức của sự liên hệ giữa một từ và ý nghĩa của nó. Nó được sinh ra bởi tri thức của sự giống nhau hay tương tự. Ví dụ: Một người đàn ông chưa bao giờ trông thấy một gavaya hay một con bò hoang và không biết nó là gì, một người nói rằng, con bò hoang là một con vật giống con bò thường, tiếp theo đó ông đi ngang qua một con bò hoang trong một khu rừng và nhận thấy nó như một con bò hoang, thì tri thức đó của ông là do upamana. Ông ta đã nghe từ “gavaya” và được bảo rằng nó giống như một con bò, thấy một khách thể biểu hiện cho từ “gavaya” và ông nhận thấy nó cũng như thế. Tuy nhiên, Upamana chỉ là tri thức của sự liên hệ giữa cái tên và khách thể được biểu hiện bởi cái tên đó. Nó được sản sinh bởi tri thức của sự tương tự, vì một người đàn ông nhận thấy một con bò hoang là “gavaya” khi ông ấy nhận biết được sự tương tự của nó với con bò và nhớ lại sự mô tả “gavaya là một con thú giống con bò”.

Những người theo đạo Phật đã giới hạn Upamāna thành tri giác và chứng thực. Sāṅkhya và Vaiśeṣika giới hạn nó thành sự suy luận. Jaina giới hạn nó thành sự nhận biết hay pratyabhijñā. Mīmāṃsaka công nhận nó là một nguồn tri thức tách biệt, nhưng tính chất của nó thì khác với cái của Nyāya, nó được xem xét trong chương về Mīmāṃsā.

VI. CHỨNG THỰC BẰNG LỜI

Loại thứ tư của tri thức có giá trị là Shabda hoặc Āgama hay chứng thực bằng lời một cách có căn cứ. Nghĩa của nó cũng được gọi là Shabda. Nó được định nghĩa là lời nói của một người đáng tin cậy và cái cốt yếu là ở chỗ hiểu được nghĩa của

nó. Một câu nói được định nghĩa là một sự thu thập từ và một từ được định nghĩa là có khả năng chuyển tải nghĩa của nó. Sức mạnh trong một từ để chuyển tải nghĩa của nó đến từ Thượng đế, theo Nyāya từ xa xưa và đến Nyāya sau này là từ một thông lệ được thiết lập từ lâu. Chứng thực thì luôn mang tính cá nhân. Nó dựa trên những từ của một người đáng tin cậy, con người hay thần thánh. Chứng thực có hai loại: Vaidika và đời thường (laukika). Chứng thực Vaidika thì tuyệt vời và không thể sai lầm được bởi vì kinh Veda được phán bởi Thượng đế; chứng thực đời thường là lời nói của con người có khả năng bị sai lầm, là không thể không sai lầm. Chỉ có những từ của người đáng tin cậy luôn nói sự thật là có giá trị; còn những người khác thì không. Một từ là một ký hiệu có sức thuyết phục cao thể hiện một khách thể và một câu là sự tổng hợp của các từ. Nhưng một câu để có thể dễ hiểu thì phải tuân thủ một số điều kiện nào đó. Những điều kiện này gồm có bốn điều kiện như akanksa, yogyata, sannidhi và tatparya. Điều kiện đầu tiên là ngụ ý hỗ tương hay sự hy vọng. Các từ của một câu có mối liên hệ với nhau và cần hỗ trợ lẫn nhau để thể hiện một ý hoàn chỉnh. Chỉ đơn thuần là kết hợp những từ không có liên hệ với nhau sẽ không tạo thành một câu hợp lý. Nó sẽ hoàn toàn vô nghĩa; ví dụ, “Con bò con ngựa con người con voi”. Điều kiện thứ hai là các từ sẽ có sự phù hợp để chuyển tải các ý nghĩa và không mâu thuẫn với nghĩa. “Tươi cây bằng lửa” là một câu văn mâu thuẫn. Điều kiện thứ ba là vị trí giữa các từ với nhau. Các từ phải được nói liên tục không có ngắt đoạn. Nếu các từ “mang”, “một”, và “con bò” được nói với sự ngắt giọng lâu thì chúng sẽ không tạo thành một câu hợp lý. Điều kiện thứ tư nếu các từ mơ hồ là ý định của người nói. Ví dụ Từ “saindhava” có nghĩa là “muối” cũng có nghĩa là “con ngựa”. Nếu một người đang ăn yêu cầu mang ra “saindhava”, thì không thể mang ra con ngựa.

Nyāya chỉ công nhận bốn *pramāna* này. *Arthāpatti* hay ngụ ý được giới hạn thành sự suy luận. Ví dụ, khi chúng ta nói: “Devadatta mập không ăn suốt ngày”, ngụ ý rằng ông ấy ắt hẳn phải ăn suốt đêm nếu không thì làm sao ông ta mập được? *Mīmāṃsā* cho trạng thái của một *pramāna* độc lập thành ngụ ý. Nhưng Nyāya giới hạn nó thành sự suy luận:

Tất cả những người mập mà không ăn suốt ngày, thì ăn suốt đêm;

Devadatta là một người mập mà không ăn suốt ngày;

Devadatta là một người mập ăn suốt đêm.

Sự không tồn tại cũng được xem là một *pramāna* riêng biệt, bởi *Bhāṭṭa Mīmāṃsā* được giới hạn ở đây thành tri giác hay suy luận. *Abhāva* là sự không tồn tại của một vật, giác quan giống nhau cảm nhận được một vật thì cũng cảm nhận được sự không tồn tại của nó. Nếu một vật không thể cảm nhận được và chỉ có thể được suy luận, thì sự không tồn tại của nó cũng có thể được suy luận như thế.

VII. THUYẾT NHÂN QUẢ

Bây giờ chúng ta xem xét thuyết Nhân Quả của Nyāya. Một nguyên nhân được định nghĩa như là tiền đề không điều kiện và không thay đổi của một kết quả, một kết quả là một hệ quả không điều kiện và không đổi của một nguyên nhân. Cùng một nguyên nhân sản sinh cùng một kết quả và cùng một kết quả được sản sinh do cùng một nguyên nhân. Số nhiều của nguyên nhân bị loại trừ. Đặc tính cần thiết đầu tiên của một nguyên nhân là tiền đề của nó, vấn đề là nó phải có trước kết quả (*Pūrvavrti*). Đặc tính thứ hai là tính không thay đổi của nó, nó phải có trước một kết quả không thay đổi (*Niyatapūrvavrti*). Đặc tính thứ ba là tính không điều kiện của nó hay sự cần thiết, nó phải có trước kết quả một cách không điều kiện (*Ananyathāsiddha*).

Tiền đề không điều kiện là tức thời và tiền đề trực tiếp và loại trừ sự nguy biến của nguyên nhân từ xa. Vì thế, chúng ta thấy rằng, định nghĩa của Nyāya về nguyên nhân là giống như trong logic quy nạp của phương Tây. Hume định nghĩa một nguyên nhân là tiền đề không thay đổi. J. S. Mill định nghĩa nó là tiền đề không điều kiện và không thay đổi. Carveth Read chỉ ra rằng tính không điều kiện bao gồm tính tức thời. Vì thế, một nguyên nhân là tiền đề không có điều kiện, tức thời và không thay đổi của một kết quả. Nyāya công nhận có năm tiền đề tình cờ (anyathāsiddha) không phải là nguyên nhân thực. Trước tiên, tính chất của một nguyên nhân chỉ là tiền đề tình cờ, như màu cây gậy của thợ làm gốm không phải là nguyên nhân của cái lọ. Thứ hai, nguyên nhân của một nguyên nhân hay nguyên nhân từ xa là không có điều kiện. Cha của người thợ làm gốm không phải là nguyên nhân của cái lọ. Thứ ba, các đồng kết quả của một nguyên nhân thì bản thân chúng không có liên quan về mặt nguyên nhân. Âm thanh được tạo ra bởi người thợ gốm thì không phải là nguyên nhân của cái lọ, mặc dù nó có thể có trước cái lọ một cách không đổi. Ngày và đêm thì không có mối liên hệ nhân quả. Thứ tư, các thực thể vĩnh cửu như không gian không phải là các tiền đề không điều kiện. Thứ năm, những thứ không cần thiết như sự ngu si của người thợ làm gốm không phải là những tiền đề không điều kiện. Mặc dù sự ngu si của người thợ làm gốm có thể hiện diện một cách không thay đổi khi người thợ làm cái lọ, nhưng nó không phải là nguyên nhân của cái lọ. Một nguyên nhân phải là tiền đề không có điều kiện và cần thiết. Nyāya nhấn mạnh quan điểm chuỗi của quan hệ nhân quả. Nguyên nhân và kết quả không bao giờ có cùng một lúc. Số nhiều của nguyên nhân cũng sai, bởi vì mối quan hệ của nhân quả thì tương hỗ lẫn nhau. Cùng một kết quả không thể được sản sinh bởi những nguyên nhân khác. Mỗi kết quả có

những tính năng riêng của nó và chỉ có một nguyên nhân cụ thể. Hơn nữa, giống như logic của phương Tây, Nyāya xem một nguyên nhân như là “tổng cộng tất cả các điều kiện, khẳng định và phủ định lại với nhau”. Nguyên nhân là tổng cộng của tất cả các điều kiện có trước không thay đổi, không điều kiện hoặc cần thiết được gọi là *kāranasāmagī*. Không có các điều kiện ngược lại phủ định, được gọi là *pratibandhakābhāva*.

Một kết quả (*kārya*) được định nghĩa là “thực thể trái ngược của chính nó trước khi không tồn tại” (*prāgabdhavapratiyogi*). Nó là sự phủ nhận của sự phủ nhận có trước bản thân nó. Nó tồn tại và hủy diệt sự không tồn tại có trước của nó. Nó không tồn tại trước khi được sản sinh ra. Nó không tồn tại trước nguyên nhân của nó. Đó là sự bắt đầu và mới tạo thành. Quan điểm về nguyên nhân này của Nyāya-Vaiśeṣika trái ngược một cách trực tiếp với quan điểm của Sāṅkhya-Yoga và Vedānta về *satkāryavada*, được gọi là *asatkāryavāda* hay *ārambhavāda*. Kết quả (*kārya*) là sự không tồn tại (*asat*) trước sự tạo thành của nó, là một sự bắt đầu mới (*ārambha*), một sự tạo thành mới và một thuyết biểu sinh. Nó khác với nguyên nhân của nó và có thể không bao giờ bị đồng nhất hóa nguyên nhân của nó. Nó không phải là sự xuất hiện và cũng không phải là sự biến đổi của nguyên nhân. Nó mới được đưa vào sự hiện hữu bằng sự hoạt động của nguyên nhân.

Có ba loại nguyên nhân: *Sāṃavayi*, *asāṃavayi* và *nimitt*. Loại đầu tiên là *sāṃavayi* hay nguyên nhân vốn có, cũng được gọi là *upādāna* hay nguyên nhân hữu hình. Nó là thực thể mà từ đó kết quả được sản sinh. Ví dụ, sợi dệt là nguyên nhân vốn có của miếng vải, đất sét là nguyên nhân vốn có của cái lọ. Kết quả vốn có ở trong nguyên nhân hữu hình cũng như miếng vải vốn có ở trong sợi dệt. Kết quả không thể tồn tại và tách rời khỏi

nguyên nhân hữu hình của nó, mặc dù nguyên nhân có thể tồn tại một cách độc lập với kết quả của nó. Nguyên nhân hữu hình luôn là một thực thể (dravya). Nguyên nhân thứ hai là asāmayi hay không vốn có. Nó vốn có ở trong nguyên nhân hữu hình và giúp sản sinh ra kết quả. Sự kết nối các sợi dệt (tantusamyoga) vốn có trong các sợi dệt là nguyên nhân không vốn có của miếng vải, mà các sợi chỉ là nguyên nhân hữu hình hay nguyên nhân vốn có. Màu sắc của sợi dệt (tanturūpa) là nguyên nhân không vốn có màu sắc của miếng vải. Bản thân miếng vải là nguyên nhân vốn có màu sắc của nó. Kết quả cũng như nguyên nhân không vốn có của nó đều có trong nguyên nhân hữu hình. Nguyên nhân không vốn có luôn là một tính chất hay một hành động (guna hoặc karma). Loại nguyên nhân thứ ba là nimitta hay hiệu quả. Nó là sức mạnh giúp cho nguyên nhân hữu hình sản sinh ra kết quả. Người dệt vải là nguyên nhân chưa đủ của miếng vải. Nguyên nhân hiệu lực bao gồm các phụ kiện (sahakāri. Ví dụ, khung cửi và con thoi của người dệt vải hay nhân viên và bánh xe của thợ gổm. Nguyên nhân hiệu lực có thể là một thực thể, tính chất hay hành động.

Đôi khi sự phân biệt được thực hiện giữa nguyên nhân tổng quát hay bình thường (sādhāraṇa) và một nguyên nhân đặc biệt hay bất thường (asādhāraṇa). Không gian, thời gian, tri thức của Thượng đế, ý chí của Thượng đế, thưởng và phạt, có trước sự không tồn tại và không có các nhân tố đối kháng là tám nguyên nhân tổng quát. Nguyên nhân khác thường được gọi là karana hay nguyên nhân phương tiện, được bao gồm trong nguyên nhân hiệu lực. Nó là động lực khiến cho sản sinh ra kết quả ngay lập tức; như cây gậy của thợ gổm. Nyāya hiện đại xem chính bản thân hiệu quả vốn có trong nguyên nhân này như là nguyên nhân phương tiện thật sự. Nguyên nhân vốn có, nguyên

nhân không vốn có, nguyên nhân hiệu quả và mục đích thì tương ứng với các nguyên nhân hữu hình, chính thức, hiệu quả và cuối cùng của Aristotle.

VIII. LINH HỒN

Luật nhân quả phụ thuộc vào quy luật karma. Nyāya giống như Vaisheshika, tin vào sự tạo thành của thuyết cứu cánh. Nguyên nhân hữu hình của vũ trụ là nguyên tử vĩnh cửu của đất, nước, lửa, không khí và nguyên nhân hiệu lực là Thượng đế. Linh hồn cá nhân vô tận đồng vĩnh cửu với nguyên tử. Thượng đế thì đồng vĩnh cửu với nguyên tử và linh hồn và ở bên ngoài cả hai. Nyāya ủng hộ thuyết Nguyên tử, thuyết Duy linh, thuyết Hữu thần, thuyết Hiện thực và thuyết Đa nguyên. Sự tạo thành có nghĩa là sự kết hợp các nguyên tử, sự hủy diệt là sự giải thể những sự kết hợp này thông qua chuyển động được cấp cho hay rút ra khỏi nguyên tử, bởi quyền lực vô hình hoạt động theo sự dẫn dắt của Thượng đế. Vô số nguyên tử vĩnh cửu nằm ngoài sự tạo thành và hủy diệt. Thượng đế không thể tạo thành hay hủy diệt chúng. Thượng đế là người sáng tạo thật sự vì Ngài không phải là nguyên nhân hữu hình của thế giới này. Mặc dù Ngài được gọi là người thống trị Vũ trụ và được xem như là nguyên nhân hiệu lực, hiệu quả thực sự tùy thuộc vào Quyền lực Vô hình. Quan điểm về thuyết nhân quả là *asatkāryavāda*, bởi vì những sự kết hợp khác nhau của nguyên tử được xem như là sự tạo thành mới và sự bắt đầu mới thực sự. Nó là học thuyết biểu sinh, bởi vì sản phẩm mới phát sinh khi sự tạo thành mới có những đặc tính khác biệt của chúng và tạo thêm tài sản mới trong hiện thực. Linh hồn cá nhân được xem như là cơ sở của tính chất ý thức không phải là bản chất của nó, mà chỉ là một tài sản ngẫu nhiên. Linh hồn là một người biết thực sự, một người thụ hưởng thật sự, đại diện sự năng động thực sự và cũng

là một chất vĩnh cửu. Đó không là ý thức tiên nghiệm và nó khác với Thượng đế là Linh Hồn Tối cao. Nhận thức, yêu mến và ý muốn là những thuộc tính của linh hồn, là duy nhất, không thành phần và tỏa khắp mọi nơi. Mỗi linh hồn có manas của nó trong cuộc sống trải nghiệm của nó và được tách ra khác nó trong sự giải thoát. Nó khác với thể xác, cảm giác và trí óc (manas). Sự trói buộc tùy thuộc vào sự vô minh và karma. Sự giải thoát tùy thuộc vào Tri thức và sự hủy diệt của karma. Veda là tác phẩm của Thượng đế, vì vậy đòi hỏi quyền lực tuyệt đối.

IX. THƯỢNG ĐẾ

Nyāya công nhận siêu hình học của Trường phái Vaishesika và các vấn đề về vật chất, linh hồn, Thượng đế hầu hết đều giống nhau như trong Trường phái Vaishesika. Chúng ta đã thảo luận siêu hình học của Trường phái Vaishesika, vì thế chúng ta không cần lặp lại ở đây. Các phạm trù, học thuyết của Asatkāryavada, vấn đề tạo thành và hủy diệt, bản chất của nguyên tử và linh hồn, vấn đề trói buộc và giải thoát, quyền lực của Veda, bản chất và chức năng của Thượng đế và Quyền Lực Vô hình, tất cả những thứ này được Nyāya chấp nhận. Những phê bình mà chúng ta nhắm vào chống lại phái Vaishesika cũng áp dụng chống lại phái Nyāya, tới một mức mà cả hai giống nhau. Trong khi bản thân Kanada không đề cập một cách cụ thể đến Thượng đế, Vaishesika sau này và đặc biệt là Naiyāyikas về sau đã có nhận định chi tiết về Thượng đế và Naiyayikhikas cho rằng ơn Thượng đế là thứ cần thiết để đạt được tri thức đúng của hiện thực mà chỉ có nó là dẫn đến sự giải thoát. Họ đề cập đến Thượng đế là người sáng tạo, duy trì và hủy diệt thế giới này, giới thiệu nó với yếu tố hiển dăng. Nhưng theo ý kiến của chúng tôi, tất cả cái này có thể được thực hiện chỉ bởi sự lịch sự. Thượng đế như là một hiện thực bên ngoài vĩnh cửu, luôn bị

giới hạn bởi các nguyên tử, linh hồn đồng tồn tại và được dẫn dắt bởi quy luật karma. Mặc dù về sau Naiyāyika bị buộc phải điều chỉnh quan điểm vô lý rằng, ý thức vĩnh cửu không phải là bản chất của Thượng đế, bằng cách nâng ý thức từ vị trí của một sự việc riêng biệt thành vị trí của một tính chất không thể tách biệt trong trường hợp của Thượng đế. Tuy nhiên, họ không nâng lên đến vị trí đúng bằng cách không xem ý thức như là bản chất của Thượng đế. Chủ nghĩa Đa nguyên của nguyên tử và duy linh có thể dẫn đến thuyết Hữu thần bên ngoài khi Thượng đế, linh hồn và nguyên tử tất cả rời ra và chủ nghĩa nhị nguyên của vật chất và tinh thần không thể vượt qua. Thượng đế được cho là người có tất cả sáu điều hoàn thiện trong sự đầy đủ như sự uy nghiêm, quyền hạn, vinh quang, vẻ đẹp, tri thức và sự tự do. Nhưng tại sao linh hồn được giải thoát không cho phép chia sẻ những tính chất này? Nếu sự giải thoát là loại bỏ tất cả những tính chất, thì Thượng đế sẽ được xem như là vĩnh cửu bị ràng buộc. Hơn nữa, Thượng đế được gọi là nhà thống trị luân lý của vạn vật. Nhưng rồi, một là linh hồn không tự do hay quy luật karma bị vứt bỏ. Nếu quy luật karma đại diện cho việc tự xác định của Thượng đế và vì thế không ràng buộc Thượng đế, thì karma và Thượng đế sẽ trở nên giống nhau, thuyết hữu thần sẽ biến mất. Nyāya sẽ giới hạn cái được gọi là nguyên tử vĩnh cửu và độc lập của nó thành một nguyên tắc vật chất duy nhất, cái được gọi là vô số linh hồn vĩnh cửu của nó sẽ thành nguyên tắc tinh thần duy nhất và rồi sẽ hòa giải thuyết nhị nguyên của vật chất và tinh thần trong Thượng đế bằng cách làm cho chúng trở thành diện mạo của Ngài. Trừ khi điều này được thực hiện, nếu không sự mâu thuẫn trong Nyāya sẽ không thể tránh được. Nếu nó muốn trước sau như một với chính bản thân mình, thì Nyāya phải từ bỏ chủ nghĩa đa nguyên nguyên tử, duy linh của nó và thuyết hữu thần bên ngoài của nó. Tuy nhiên, không kể đến

những khiếm khuyết này, thuyết hữu thần của Nyāya là một bước để tiến xa hơn nữa. Lý luận của Udayana về sự tồn tại của Thượng đế đã trở nên cổ điển đối với thuyết hữu thần và có thể được ghi nhận tóm tắt ở đây. Ông đưa ra chín lý luận để chứng minh sự tồn tại của Thượng đế:

(1) Thế giới là một kết quả và vì thế nó phải có một nguyên nhân có hiệu quả. Tác nhân thông minh này là Thượng đế. Mệnh lệnh, thiết kế, điều phối giữa những hiện tượng khác nhau này đều đến từ Thượng đế.

(2) Nguyên tử nhất thiết phải thụ động, không thể hình thành sự kết hợp khác nhau, ngoại trừ khi Thượng đế truyền sự chuyển động cho chúng. Adrsta cho rằng Quyền Lực Vô hình đòi hỏi sự thông minh của Thượng đế. Không có Thượng đế, nó không thể cung cấp sự chuyển động cho nguyên tử.

(3) Thế giới này được duy trì bởi ý chí của Thượng đế. Adrsta không thông minh thì không thể làm điều đó. Và thế giới sẽ bị hủy diệt bởi ý chí của Thượng đế (āyojanāt).

(4) Một từ có một nghĩa và biểu hiện một khách thể. Sức mạnh của từ ngữ để biểu hiện các khách thể của nó đến từ Thượng đế (padāt).

(5) Thượng đế là tác giả của Kinh Veda không thể sai lầm được (pratyayatah).

(6) Kinh Veda chứng thực sự tồn tại của Thượng đế (shruteh).

(7) Các câu của kinh Veda ban các giáo huấn luân lý và các điều cấm kỵ. Mệnh lệnh của kinh Veda là mệnh lệnh Thiêng liêng. Thượng đế là người tạo ra và cũng là người truyền bá luật luân lý (vākyāt).

(8) Theo phái Nyāya-Vaishesika độ lớn của một cặp hai không được sản sinh bởi độ lớn vô cùng nhỏ của mỗi hai nguyên tử, mà bởi một số hai nguyên tử. Số “một” được cảm

nhận trực tiếp, nhưng những số khác là sự tạo thành một cách khái niệm. Khái niệm về con số liên quan đến trí óc của người cảm nhận. Vào lúc tạo thành, linh hồn không có ý thức. Các nguyên tử, Quyền Lực Vô hình, không gian, thời gian và trí óc tất cả đều không có ý thức. Vì thế, khái niệm về con số tùy thuộc vào Ý thức Thần thánh. Vì vậy, Thượng đế phải tồn tại.

(9) Chúng ta hái trái từ hành động của chúng ta. Thường và phạt đều xuất phát từ hành động của chúng ta, tích lũy thường và phạt được gọi là Adrsta, Quyền Lực Vô hình. Nhưng Quyền Lực Vô hình này không thông minh, cần có sự hướng dẫn của Thượng đế thông minh tuyệt đối (adrstāt).

Nhưng cuối cùng tất cả những bằng chứng này cũng không có ích. Lý do như Kant chỉ ra trong khi chỉ trích lý luận của Descartes về sự tồn tại của Thượng đế, đã dẫn đến mâu thuẫn không thể giải quyết được. Môn đồ Vedānta, Sharikara, Rāmānuja, Madhva, Nimbarka, Vallabha và tất cả đã phản đối lý luận của Nyāya và chỉ trở lại với một mình Shruti về sự tồn tại của Thượng đế. Triết gia Kant ở phương Tây và các môn đồ Vedānta ở Ấn Độ bị buộc phải hủy bỏ lý luận để có chỗ cho sự trung thành.

Giá trị chính của Nyāya nằm ở chỗ nhận thức luận, logic và phương pháp luận bị ảnh hưởng tất cả các trường phái của triết học Ấn Độ. Nhưng bản thể học của thuyết Nguyên tử, thuyết Đa nguyên, thuyết Hiện thực, thuyết Hữu thần và thuyết Duy linh đã tập hợp lại với nhau thành nhiều khiếm khuyết. Logic của thuyết Hiện thực Đa nguyên là quan điểm phổ biến của thế giới. Nếu sự giải thoát có nghĩa là sự phủ nhận của tất cả những tính chất bao gồm ý thức và hạnh phúc, thì linh hồn được giải thoát là linh hồn đã bị làm tê liệt và Shiharsa nói rằng Gotama là người đề nghị triết lý đó, chứng tỏ cái tên "Gotama" - là một con Bò Đực Xuất sắc.

Chương 13

Pūrva-mīmāṃsā

I. GIỚI THIỆU

Từ “Mīmāṃsā” theo nghĩa đen là “tư tưởng được kính trọng”, ban đầu được áp dụng vào việc diễn giải lễ nghi trong Veda và đòi hỏi sự kính trọng cao nhất. Ngày nay từ này được sử dụng theo nghĩa là bất kỳ sự điều tra quan trọng nào. Phái Mīmāṃsā biện hộ cho cả hai nghĩa này, bằng cách đưa ra quy luật, theo đó những điều răn của Veda phải được diễn giải và bằng cách biện hộ mang tính triết học theo chủ nghĩa Nghi thức của Veda. Như Sāṅkhya và Yoga, Vaiśeṣika và Nyāya được xem như là các hệ thống đồng minh. Tương tự Mīmāṃsā và Vedānta cũng được xem là những hệ thống suy nghĩ đồng minh. Cả hai dựa theo và cả hai cố gắng diễn giải Veda. Phần đầu của Veda, tức là Mantra và Brāhmaṇa được gọi là Karmakanda, còn phần sau tức là Upaniṣad được gọi là Jñānakāṇḍa; bởi vì phần đầu bàn về hành động, với các nghi thức và sự hiến tế, còn phần sau bàn về tri thức của hiện thực. Mīmāṃsā bàn về phần đầu tiên của Veda, vì thế được gọi là Purva-Mīmāṃsā và cũng là Karma-Mīmāṃsā. Trong khi Vedānta bàn về phần sau của Veda, do đó được gọi là Uttara-Mīmāṃsā và cũng là Jñāna Mīmāṃsā. Cái đầu bàn về Dharma và cái sau bàn về Brahma. Vì vậy, phần đầu gọi là Dharma-Mīmāṃsā, trong khi phần sau được gọi là Brahma-Mīmāṃsā. Có rất nhiều thầy giáo trước Shaitkarite của Vedānta mà Mandana Mishra hình như là người cuối cùng, cho rằng Mīmāṃsā và Vedānta hình thành một hệ thống duy nhất và ủng hộ sự kết hợp của hành động và tri thức, được biết như là Karma-Jiāna-samuchchaya-vada. Theo họ, bộ kinh đầu tiên được bắt đầu bằng kinh của Jaimini và kết thúc với bộ kinh cuối cùng của

Badarayana, hình thành một bộ kinh cô đọng. Những người thầy giáo này cho rằng, Karma và Upāsana hoàn toàn cần thiết để đẩy nhanh sự xuất hiện của tri thức đúng. Ngay cả Shankaracharya vĩ đại, người xem hành động và tri thức là hoàn toàn đối lập như bóng tối và ánh sáng và người giao Karma cho phạm vi của Avidya, phải công nhận rằng karma và Upāsana đã làm thanh khiết linh hồn. Mặc dù chúng không phải là nguyên nhân trực tiếp của sự giải thoát và vì thế sự nghiên cứu của Pūrva Mīmāṃsā, dù không cần thiết cho sự nghiên cứu của Vedānta, là một phương tiện tốt để thanh lọc linh hồn. Về điều này, cần phải nhớ rằng, đó là Mīmāṃsaka Kumarila Bhatta vĩ đại, người có thể được xem là sự liên hệ giữa Pūrva và Uttara Mīmāṃsā. Rāmānuja và Bhaskara tin rằng, Purva và Uttara Mīmāṃsās cùng hình thành một khoa học và cần thiết nghiên cứu cái trước, trước khi thực hiện nghiên cứu cái sau. Cả Madhva và Vallabha, dù họ có thể dành hết cho Thượng đế như là một điều kiện tiên quyết đối với sự nghiên cứu Vedānta. Tuy nhiên, có thể tin rằng Vedānta là sự tiếp tục của Mīmāṃsā.

Purva Mīmāṃsā xem Veda là vĩnh cửu, không có tác giả và có quyền lực đúng đắn. Nó là một cuốn sách mẫu mực bàn về các điều răn, những lời giáo huấn hay cấm kỵ. Cái quan trọng nhất được gắn vào phần Brāhmaṇa của Veda mà cả Mantra và Upaniṣad là phần phụ. Mục đích của phái Mīmāṃsā là cung cấp những nguyên tắc, theo đó các đoạn văn của Veda phải được diễn giải và tạo ra sự rõ ràng về mặt triết lý cho các quan điểm có ở trong đó. Công việc tìm kiếm các nguyên tắc cho việc diễn giải đúng các đoạn văn của Veda được thực hiện bởi bản thân Brāhmaṇa và chủ yếu Shrouta. Mīmāṃsā tiếp tục công việc. Nhưng nếu nó chỉ làm như thế thì tốt nhất nó chỉ là một lời bình luận về nghi thức của Veda. Vấn đề chính làm cho nó có thể đứng

vào hệ thống triết lý, là ước muốn của nó cung cấp sự thanh minh về mặt triết học, các quan điểm của Veda, thay thế ý kiến trước đây về việc lên được thiên đường bằng lý tưởng đạt được sự giải thoát. Nó thực hiện một sự kiểm soát toàn diện về bản chất và giá trị của tri thức, nhiều phương tiện khác sản sinh ra tri thức đúng và cũng là những vấn đề siêu hình khác. Mặc dù có vẻ tò mò, Mīmāṃsā bị ảnh hưởng nhiều bởi trường phái Nyāya Vaishesika, nhiều học thuyết quan trọng trước đây được vay mượn hay bị phản đối.

II. TÁC PHẨM

Công việc đầu tiên của hệ thống này là kinh Mīmāṃsā của Jaimini bắt đầu với một sự thắc mắc về bản chất của Dharma. Đó là bộ kinh triết học lớn nhất trong tất cả các bộ kinh, nó bàn về khoảng một ngàn đề tài. Shabarasvamin đã viết một bài bình luận nổi tiếng về tác phẩm này. Bài bình luận của ông đã được Prabhākara và Kumārila Bhatta giải thích khác với một số người khác về những mặt quan trọng nào đó và hình thành hai trường phái cơ bản của Mīmāṃsā. Bài bình luận Brhati của Prabhākara đã được Shālikanātha bình luận, là người cũng đã viết luận thuyết Prakarana-pañchikā khác. Công trình vĩ đại của Kumārila được chia làm ba phần: Shlokavārtika, Tantravārtika và Tūptikā; trong đó phần đầu tiên được Pārthasārathi Mishra bình luận, người cũng đã viết tác phẩm Shāstradīpikā. Theo truyền thống cho rằng, Prabhākara là học trò của Kumārila, người gọi ông là "Guru" về sự thông minh vĩ đại của ông. Nhưng một số học giả như tiến sĩ Ganganatha Jha tin rằng, trường phái Prabhākara có trước và hình như gần với tinh thần của Mīmāṃsā nguyên thủy.

III. GIÁ TRỊ CỦA TRI THỨC

Trước tiên chúng ta hãy cùng xem xét bản chất của tri thức có giá trị theo Mīmāṃsā. Prabhākara định nghĩa tri thức có giá trị

như là sự hiểu biết. Tất cả sự hiểu biết là trực tiếp, tạm thời và tự bản thân nó có giá trị. Nhận thức hiểu rõ một khách thể không thể không có giá trị nội tại. Trí nhớ phát sinh từ ấn tượng về một nhận thức trước đó, vì vậy không thể xem như là tri thức có giá trị. Kumarila định nghĩa tri thức có giá trị như là sự hiểu biết một khách thể, được sản sinh bởi nguyên nhân không có khiếm khuyết và không bị mâu thuẫn bởi tri thức tiếp theo. Parthasarathi định nghĩa nó là sự hiểu biết một khách thể chưa được hiểu, đại diện một khách thể thực sự, không được sản sinh bởi nguyên nhân khiếm khuyết và không có sự mâu thuẫn. Để nhận thức có giá trị thì phải đáp ứng bốn điều kiện. Trước tiên, nó không được phát sinh từ những nguyên nhân khiếm khuyết (*kāranadosarahita*). Thứ hai, nó không có mâu thuẫn, trước sau như một và không bị phủ nhận bởi tri thức kế tiếp (*bādhakajñānarahita*). Thứ ba, nó phải hiểu khách thể chưa được hiểu. Tính mới lạ là đặc tính cần thiết của tri thức (*agrhitagrāhi*). Vì vậy, Kumārila cũng loại trừ trí nhớ khỏi tri thức có giá trị. Thứ tư, nó phải đại diện một cách trung thực cho khách thể (*yathārtha*).

Mīmāṃsaka ủng hộ lý thuyết của Svataḥpraman-yavada có thể được diễn giải như là lý thuyết của giá trị tự thân hay giá trị nội tại của tri thức. Tất cả sự hiểu biết là có giá trị nội tại. Tất cả tri thức có giá trị tự thân n. Nó không được làm cho có giá trị bởi tri thức khác. Giá trị của nó phát sinh từ chính những nguyên nhân này mà từ đó tri thức phát sinh. Giá trị của tri thức phát sinh từ bản chất cần thiết ở nguyên nhân tri thức. Nó không tùy thuộc vào điều kiện xa lạ nào đó. Prabhākara và Kumarila đều ủng hộ giá trị nội tại của tri thức. Prabhākara nói rằng: “Tất cả sự nhận thức là nhận thức có giá trị; sự không có giá trị của nó tùy thuộc vào sự không phù hợp với bản chất thật sự của các khách thể của nó”. Kumārila cũng nói rằng: “Giá trị

của tri thức nằm ở chỗ hiểu biết của nó về khách thể; nó bị loại trừ bởi sự trái ngược như là sự không thống nhất của nó với bản chất thực sự của khách thể". Vì vậy, tất cả tri thức được giả định là có giá trị và cuộc sống của chúng ta có được bình yên là do niềm tin này.

Sự cần thiết phải giải thích chỉ khi nào tri thức không có giá trị. Sự không có giá trị được suy luận từ một khiếm khuyết nào đó trong công cụ của tri thức hay từ một tri thức mâu thuẫn tiếp theo. Nếu một người bị bệnh vàng da thấy một con ốc xà cừ màu vàng, thì tri thức con ốc màu vàng không làm cho có giá trị vì sự khiếm khuyết trong bộ phận thị giác, có nghĩa là sự hiện diện của mật trong con mắt. Nếu một sợi dây thừng bị nhầm thành con rắn, thì tri thức con rắn – sợi dây thừng không được làm cho có giá trị bởi tri thức tiếp theo của sợi dây thừng. Mặc dù sự không có giá trị được suy ra, nhưng tri thức bản thân nó được giả định một cách nội tại là có giá trị. Sự có giá trị của nó thì tùy thuộc vào suy luận. Sự thật thì bình thường, sai lầm là bất thường. Niềm tin là tự nhiên, sự không tin tưởng là ngoại lệ. Mīmāṃsaka ủng hộ giá trị bản thân của tri thức cả về mặt nguyên thủy và sự xác định của nó. Giá trị của tri thức phát sinh cùng với tri thức và nó cũng được biết ngay khi tri thức được biết. Chính các điều kiện tạo ra tri thức nên cũng tạo ra giá trị của nó, cũng như tạo ra niềm tin trong giá trị đó. Giá trị của tri thức và tri thức của giá trị phát sinh cùng với tri thức đó, chính từ các điều kiện đó tạo ra tri thức đó. Không phải giá trị mà cũng không phải niềm tin vào giá trị đó, mà tùy thuộc vào bất kỳ điều kiện bên ngoài nào và cũng không đòi hỏi bất kỳ sự kiểm chứng bởi cái nào khác. Lý thuyết về giá trị tự bản thân nó của tri thức được ủng hộ cả hai mặt. Nếu các điều kiện cần thiết tạo nên tri thức, như không có khiếm khuyết trong các phương

tiện của tri thức và không có sự mâu thuẫn, thì tri thức sẽ phát sinh với niềm tin vào giá trị của nó. Các điều kiện tạo ra tri thức cũng tạo nên giá trị của nó. Và giá trị này được biết ngay khi tri thức phát sinh.

Mādhavāchārya trong tác phẩm Sarvadarshanasangraha của ông đã đề cập đến hai thuyết về giá trị và không có giá trị của tri thức. Theo Sāṅkhya, cả hai thuyết về giá trị (prāmānya) và không có giá trị (aprāmānga) của tri thức là hiển nhiên. Theo một số trường phái của đạo Phật, tri thức có giá trị nội tại và trở nên có giá trị thông qua những điều kiện ở bên ngoài. Theo Nyāya-Vaiśeṣika, cả giá trị và không có giá trị của tri thức đều tùy thuộc vào các điều kiện không liên quan. Theo Mīmāṃsā, tri thức có giá trị nội tại mặc dù sự không có giá trị của nó tùy thuộc các điều kiện ở bên ngoài.

Mīmāṃsaka chỉ trích quan điểm của Sāṅkhya bằng cách chỉ ra rằng, tri thức giống nhau không thể có cùng giá trị và không có giá trị nội tại. Nó rõ ràng sẽ mâu thuẫn với chính bản thân nó để bảo vệ điều đó. Nếu nó được cho rằng tri thức giống nhau thì không được xem là có giá trị và không có giá trị. Nhưng cái được bảo vệ chỉ là tri thức có giá trị thể hiện giá trị của nó và tri thức không có giá trị thể hiện sự không có giá trị của nó mà không phụ thuộc vào các điều kiện bên ngoài. Nó sẽ khó khăn để phân biệt giữa các tri thức, vì sự không có giá trị không thể được chỉ trích quan điểm của những người theo đạo Phật bằng cách chỉ ra rằng, nếu tri thức không có giá trị nội tại thì nó không bao giờ có thể được làm cho có giá trị sau đó. Bởi vì tri thức thứ hai được cho là làm cho có giá trị cái thứ nhất, là tri thức bản thân nó không có giá trị nội tại và yêu cầu tri thức khác làm cho nó có giá trị và cứ thế cho đến vô cùng.

Sự tranh cãi giữa Mīmāṃsaka và Naiyāyika về giá trị của tri thức đã trở thành cổ điển. Nyāya ủng hộ thuyết giá trị bên ngoài của tri thức, được gọi là Paratahpramanyavada. Theo nó, tri thức không có giá trị cũng không có giá trị trong bản thân nó thể hiện sự trung tính. Câu hỏi về giá trị và không có giá trị của nó chỉ phát sinh sau khi tri thức phát sinh. Bản chất của tri thức là sự phù hợp với khách thể của nó. Việc kiểm tra sự thật là hành động có kết quả (samvādapravṛti). Nếu tri thức dẫn đến hành động có kết quả, thì nó có giá trị; nếu ngược lại thì nó không có giá trị. Có giá trị hay không có giá trị đều không được liên kết với tri thức. Chúng là kết quả của sự kiểm tra tiếp theo. Giá trị tùy thuộc vào sự hoàn hảo (guna) trong các nguyên nhân của tri thức và sự không có giá trị là tùy thuộc vào sự khiếm khuyết (dosa) trong các nguyên nhân của tri thức. Tri thức phát sinh đơn giản chỉ là tri thức, sau đó trở thành có giá trị hay không có giá trị là tùy thuộc vào những điều kiện ở bên ngoài. Mīmāṃsaka đồng ý với Naiyāyika trong chừng mực mà sự không có giá trị của tri thức (aprāmānya) có liên quan, bởi vì cả hai đều xem nó là do các điều kiện ở bên ngoài. Nhưng ông đã chỉ trích Naiyāyika về sự có giá trị (prāmānya) của tri thức. Tất cả tri thức đều có giá trị nội tại. Nếu giá trị của tri thức cũng giống như sự không có giá trị của nó tùy thuộc vào điều kiện ở bên ngoài, thì không có tri thức nào trở thành có giá trị. Naiyāyika đấu tranh cho rằng, tri thức phát sinh đơn giản chỉ là tri thức và nó là trung tính, câu hỏi về giá trị và không có giá trị của nó phát sinh sau đó, tùy thuộc vào sự kiểm tra bên ngoài. Mīmāṃsaka chỉ ra rằng, cái được gọi là tri thức "trung tính" là không thể có. Chúng luôn phải trải qua một là có giá trị hai là không có giá trị. Không có sự chọn lựa thứ ba, chúng ta không bao giờ có tri thức trung tính. Nói như thế là để bảo vệ quan điểm vô lý cho rằng, tri thức khi nó phát sinh thì không có tất cả giá trị logic.

Tuy nhiên tri thức trung tính không là tri thức gì cả. Tất cả tri thức phải có giá trị hoặc không có giá trị. Chúng ta công nhận rằng, sự không có giá trị của tri thức là tùy thuộc vào các điều kiện ở bên ngoài, như tùy thuộc vào khiếm khuyết nào đó về nguyên nhân sản sinh ra tri thức hay sự mâu thuẫn nào đó. Nhưng giá trị không thể tùy thuộc vào điều kiện ở bên ngoài. Không có gì có thể làm cho tri thức có giá trị nếu tri thức không phải là tự bản thân nó có giá trị. Sự hiện diện của bất kỳ sự hoàn hảo nào trong nguyên nhân cũng không thể làm cho nó có giá trị, bởi vì không có sự hoàn hảo nào như thế được biết đến. Không có sự cần thiết phải giả định bất kỳ sự hoàn hảo nào trong nguyên nhân của tri thức. Không có khiếm khuyết và mâu thuẫn thì cũng đủ để tạo nên tri thức có giá trị. Nếu giá trị của tri thức tùy thuộc vào điều kiện bên ngoài như sự hoàn hảo nào đó trong nguyên nhân của tri thức hay sự tương ứng hoặc hành động có kết quả, thì tri thức thứ hai này của sự hoàn hảo hay tương ứng, hoặc hành động có kết quả sẽ yêu cầu có tri thức thứ ba để làm cho bản thân nó có giá trị, trước khi nó có thể làm cho tri thức thứ nhất có giá trị và tiếp tục như thế *cho đến vô cùng*.

Sai lầm của sự thoái lui vô tận không thể tránh được, vì tri thức của điều kiện bên ngoài được nói tới bất kỳ tri thức có giá trị nào đó, là tri thức bản thân, sẽ không yêu cầu điều kiện ngoại tại khác làm cho nó có giá trị. Tuy nhiên, tất cả tri thức phải được xem là tự bản thân nó có giá trị. Cái được gọi là điều kiện ở bên ngoài như sự hoàn hảo hay tương ứng hoặc hành động có kết quả, thực sự cũng không phải là ở bên ngoài cũng không đơn thuần chỉ là những điều kiện. Sự hoàn hảo có nghĩa chỉ là sự không có khiếm khuyết. Hành động có kết quả là sự không có mâu thuẫn. Sự tương ứng có nghĩa là đại diện thực sự của một khách thể. Bây giờ, những vật này là các điều kiện cần

thiết để tạo nên tri thức có giá trị. Đây là các điều kiện tiên quyết của bất kỳ tri thức có giá trị nào. Không có chúng, tri thức có giá trị sẽ không hề phát sinh. Chúng được nối liền ở bên trong và gắn gũi với nguyên nhân sản sinh ra tri thức. Tuy nhiên, chúng không phải là điều kiện ở bên ngoài, cũng không chỉ là điều kiện mà thôi, cũng không là sự kiểm tra sự có giá trị của tri thức. Chúng là những nguyên nhân cần thiết sản sinh ra tri thức có giá trị. Những nguyên nhân này có mặt, thì tri thức sẽ phát sinh và nó sẽ phát sinh cùng với giá trị của nó và niềm tin vào giá trị đó.

Lý thuyết của Nyāya về Paratah-prāmānya và lý thuyết của Mīmāṃsā về Svatah-prāmānya, được so sánh với lý thuyết về sự tương ứng và lý thuyết về sự mạch lạc trong logic phương Tây. Theo chủ nghĩa Hiện thực phương Tây, tính chất và tiêu chuẩn của sự thật là sự tương ứng với hiện thực bên ngoài, trong khi theo chủ nghĩa Duy tâm của phương Tây, thì nó mạch lạc hay trước sau như một với bản thân nó. Lý thuyết sự Tương ứng ủng hộ sự thật là mối quan hệ xác định, bên ngoài giữa hai vật khác biệt và độc lập. Nó là mối quan hệ một – một giữa những yếu tố đơn giản cuối cùng. Tri thức của chúng ta để có thể trở thành sự thật thì phải tương ứng với hiện thực bên ngoài của nó. Lý thuyết bị chỉ trích trên cơ sở cho rằng, mối liên hệ thuần túy bên ngoài là vô nghĩa cũng như là không có thể. Nếu các điều kiện liên quan được nhận thức như là thực thể đơn giản và độc lập, thì sẽ không thể có sự liên hệ giữa chúng. Các thực thể là độc lập, mối liên hệ không vốn có ở một hay trong cả hai; nếu sự liên hệ nằm ngoài cả hai, thì bản thân sự liên hệ trở thành thực thể thứ ba, cần sự liên hệ khác để liên hệ nó với hai cái đầu tiên và cứ như thế *cho đến vô cùng*. Ngoài ra, mối liên hệ chỉ có trong một tổng thể và sự đặt gần nhau của cái được gọi là các thực

thể nguyên tử hay độc lập không tạo thành một cái tổng thể thực sự. Hơn nữa, thực thể ở bên ngoài thì không biết được và không thể biết được. Đó là cái mà Locke đã nói: “Tôi-biết-không-là-cái-gì-cả”. Vì thế, làm cách nào chúng ta có thể so sánh tri thức của chúng ta với những thực thể không thể biết được? Nếu chúng ta không biết cái nguyên thủy, làm sao chúng ta có thể cho rằng tri thức của chúng ta là bản sao của cái có thật? Làm sao chúng ta biết được rằng nó *tương ứng* với cái có thật? Hơn nữa, sự tương ứng bản thân nó phải tồn tại *cho* một trí óc đã chủ động tìm ra sự thật và không sáng tạo ra nó. Tuy nhiên, cái được gọi là tương ứng trở thành kinh nghiệm tiếp theo, khi chúng ta cho rằng tri thức của chúng ta *tương ứng* với hiện thực, điều mà chúng ta thực sự muốn nói là hai kinh nghiệm của chúng ta thống nhất với nhau và không mâu thuẫn. Vì thế, sự tương ứng trượt đi trong sự mạch lạc. Thuyết Mạch lạc được các nhà Duy tâm ủng hộ tin vào hiện thực là sự nhận dạng bằng sự khác nhau cụ thể, một cái tổng thể có thực nằm ở khắp bộ phận đa dạng có mối liên hệ hữu cơ với nó. Hiện thực là chủ thể cuối cùng của tất cả những quyết định của chúng ta, một sự quyết định được định nghĩa là một nội dung lý tưởng về hiện thực. Tư tưởng không phải là một sự giống nhau mơ hồ cũng không phải là một sự khác nhau mà là một quá trình sống. Một Tổng thể có ý nghĩa, là một sự đồng nhất-trong-sự khác biệt. Nó thì trước sau như một đối với bản thân nó và nó mạch lạc. Hiện thực thì không có mâu thuẫn, không phải vì nó hủy diệt mâu thuẫn mà bởi vì nó đã vượt qua sự phản kháng trong sự hài hòa. Và chân lý là sự mạch lạc có hệ thống, đặc điểm của một tổng thể có ý nghĩa. Thuyết này bị chỉ trích trên cơ sở theo nó không có chân lý nào là hoàn toàn có thật, bởi vì sự mạch lạc là những quyết định rời rạc không có sự mạch lạc cụ thể, là chân lý tuyệt đối. Sự mạch lạc có thể là sự kiểm tra sự thật, nhưng nếu nó được

xem là bản chất của sự thật thì không có “sự thật” nào có thể hoàn toàn thật. Sự mạch lạc là sự trung gian, nếu giá trị là trung gian thì không có nhận thức nào có thể hoàn toàn có giá trị. Giáo sư Stout lưu ý: “Khi không có nhận thức tạm thời, thì nguyên tắc của sự mạch lạc giống như là một cái đòn bẩy mà không có điểm tựa”... Nếu một nhận thức trung gian chỉ có thể được các nhận thức dần xếp mà bản thân chúng chỉ là trung gian, thì tri thức có thể sẽ không bao giờ bắt đầu. Ví như khi chúng ta xây một bức tường, mỗi viên gạch phải được đặt trên viên gạch khác và không có viên nào đặt trên mặt đất.

Lý thuyết Nyāya có thể được so sánh với thuyết Tương ứng. Nyāya ủng hộ chủ nghĩa đa nguyên hiện thực và tin tưởng như những nhà hiện thực phương Tây cho rằng, sự tương ứng với hiện thực bên ngoài là bản chất của tri thức có giá trị. Nhưng trong khi những nhà hiện thực phương Tây coi sự tương ứng là quá trình kiểm tra sự thật. Nyāya công nhận sự khó khăn và phải dùng đến một kiểm tra gián tiếp, có hành động trước sau như một (*samvādi*) và có kết quả hay hiệu quả thực tế (*arthakriyājñāna*). Ở đây, nó chấp nhận chủ nghĩa thực dụng. Mīmāṃsā chỉ ra một cách đúng đắn rằng, những hành động có kết quả thực sự có nghĩa là không có mâu thuẫn. Như Nyāya miễn cưỡng chấp nhận nó là trước sau như một với bản thân mình (*samvādi*). Lý thuyết Mīmāṃsā về Svataḥprāmānya có sự giống nhau với thuyết Mạch lạc, nhưng cũng có sự khác nhau nổi bật. Thuyết Mạch lạc có thể được chủ nghĩa Duy tâm thực sự ủng hộ mà thôi. Mimamisa là một hệ thống của chủ nghĩa hiện thực rõ ràng, tin tưởng như Nyāya rằng mọi tri thức chỉ rõ một khách thể bên ngoài và độc lập ngoài nó. Nó công nhận như Nyāya rằng tri thức có giá trị sẽ đại diện thật sự cho khách thể bên ngoài, sự tương ứng đó với khách thể bên ngoài là bản chất của tri thức có giá trị (*yathārthamjñāna*).

Nó cũng đồng ý với Nyāya trong việc cho rằng, sự không có giá trị là tùy thuộc vào các điều kiện ở bên ngoài. Nó chỉ nói rằng, tất cả tri thức là có giá trị một cách nội tại. Các điều kiện không có khiếm khuyết và không có mâu thuẫn đã được đáp ứng, tất cả tri thức phát sinh như là tự có giá trị. Sự mạch lạc và tính trước sau như một của bản thân nó là bản chất của tri thức có giá trị. Nhưng sự mạch lạc này của Mīmāṃsā, không phải là sự mạch lạc thực sự, là đặc điểm của một cái tổng thể có ý nghĩa. Hiện thực không được xem là một Tổng thể cụ thể, mà chỉ là một sự đặt kê những thực thể nguyên tử độc lập khác nhau. Chủ nghĩa hiện thực của Mīmāṃsā không cho phép tính mạch lạc thực sự nổi lên và cho rằng tất cả tri thức như là giá trị thực chất, nó đơn giản không cần đến việc phải tìm ra bất kỳ sự kiểm tra nào cho nó. Mīmāṃsā tránh sự chỉ trích chống lại thuyết Mạch lạc, bằng cách chấp nhận sự không mâu thuẫn cũng như sự tương ứng với khách thể bên ngoài bản chất của sự thật, xa hơn nữa bằng cách chấp nhận quan điểm rằng nhận thức là sự hiểu biết tạm thời.

IV. TRI GIÁC VÀ SỰ SUY LUẬN

Cả Prabhākara và Kumārila xem tri thức như là pramāṇa nghĩa là tri thức. Jaimini công nhận ba pramāṇa là tri giác, sự suy luận và chứng thực. Prabhākara thêm vào hai cái nữa là so sánh và ngụ ý. Kumārila sau đó thêm vào sự không hiểu. Chúng ta hãy cùng nhau xem xét từng cái.

Cả Prabhākara và Kumārila đều công nhận hai loại tri thức: trực tiếp và trung gian. Tri giác được xem là tri thức trực tiếp bởi cả hai và cả hai công nhận hai giai đoạn trong tri giác – mơ hồ và xác định. Prabhākara định nghĩa tri giác là sự hiểu biết trực tiếp. Kumarila định nghĩa nó là tri thức trực tiếp được sản sinh bởi sự tiếp xúc đúng cách của giác quan với các khách thể được

trình bày không có khiếm khuyết. Mīmāṃsa có thể đồng ý với Nyāya quan điểm của nó về tri giác. Bản ngã tiếp xúc với trí óc; trí óc tiếp xúc với giác quan; và giác quan tiếp xúc với khách thể bên ngoài. Chúng ta đã bàn về tri giác trong hệ thống Nyāya và không cần lập lại ở đây. Chúng ta chỉ có thể ghi nhận những khác nhau về tri giác chính giữa Nyāya và Mīmāṃsā. Mīmāṃsaka xem cơ quan thính giác xuất phát từ không gian (dik), trong khi Naiyāyika xem nó như xuất phát từ thỉnh không (ākāsha). Vả lại theo Nyāya, tri giác mơ hồ là giai đoạn suy luận, sau đó nó như là một giả thuyết để giải thích cho tri giác xác định. Tất cả tri giác là xác định và tri giác không xác định không phục vụ cho mục đích kết quả. Nó được suy ra như một giai đoạn cần thiết ban đầu trong quá trình phức tạp của tri giác. Nhưng Mīmāṃsaka xem nó như là một phần của kinh nghiệm bình thường.

Nó là giai đoạn ban đầu mơ hồ, không xác định của tri giác; sự nhận biết “cái đó” mà không có sự liên hệ của nó đến “cái gì”, đạt được sự rõ ràng và sự xác định sau đó khi nó trở nên xác định. Nhưng giống như tri thức xác định, tri thức không xác định cũng phục vụ mục đích có kết quả. Nó là cơ sở hành động của trẻ con, thú vật và thậm chí cả người trưởng thành có sự phát triển tâm thần không hoàn chỉnh. Thậm chí những người trưởng thành bình thường hành động theo nó khi họ vội vã hay bối rối. Trong tri giác xác định, bản ngã hiểu khách thể thuần khiết (shuddha vastu), mặc dù các đặc tính xác thực và cụ thể được gán cho nó, nhưng sự liên hệ của chúng với khách thể thì không được cảm nhận. Nó chỉ là sự hiểu biết trần trụi (ālochanamātra) không có sự liên hệ và vì thế không xác định.

Vấn đề suy luận của Mīmāṃsā cũng thống nhất với suy luận của Nyāya và không cần thiết phải lập lại ở đây. Có những khác biệt nhỏ ví dụ: Mīmāṃsaka chỉ công nhận ba thành phần

của thuyết tam đoạn luận, ba cái đầu hay ba cái cuối, vì thế đưa thuyết tam đoạn luận phù hợp với tam đoạn luận của Aristotle.

V. SỰ SO SÁNH

Quan điểm về so sánh của Mīmāṃsā hay Upamāna khác với quan điểm của Nyāya. Theo Nyāya, sự so sánh là tri thức của sự liên hệ giữa một từ và khách thể được biểu thị bởi từ đó (samjñāsamjñīsambandhajñāna). Đó là tri thức của sự tương tự của một khách thể không biết như một con bò hoang với một khách thể biết được như một con bò. Tri thức như thế này – “con bò hoang được cảm nhận giống như con bò được nhớ” (gosadrsho gavayah). Mīmāṃsaka bác bỏ tính chất này của sự so sánh. Ông chỉ ra rằng, tri thức của sự liên hệ giữa một từ và một khách thể được biểu thị bởi từ đó được rút ra từ quyền lực bằng lời (ví dụ, những từ của một người bảo rằng, một con bò hoang thì tương tự như một con bò) và không phải bởi sự so sánh. Nó được biết sau khi hồi tưởng những gì đã được biết từ quyền lực bằng lời của một người. Và tri thức về một con bò hoang bản thân nó tùy thuộc vào tri giác và không phải là sự so sánh. Vì thế, theo Mīmāṃsā, sự so sánh hiểu sự tương tự con bò được nhớ so với con bò hoang được cảm nhận. Tri thức này là: “Con bò được nhớ thì giống con bò hoang được cảm nhận” (gavayasadrshī gauh). Đó là con bò có sự tương tự với con bò hoang được biết bởi sự so sánh. Một người không cần được bảo bởi bất cứ người nào là một con bò hoang thì tương tự một con bò. Bất kỳ người nào đã thấy con bò và tình cờ thấy một con bò hoang nhớ rằng, con bò thì tương tự con bò hoang mà ông ta đang cảm nhận. Tri thức về sự tương tự này là sự so sánh. Nó được phân biệt từ sự suy luận bởi vyapti hay sự việc cùng xảy ra không thay đổi và không cần thiết ở đây.

VI. CHỨNG THỰC BẰNG LỜI NÓI

Shabda-pramāṇa có tầm quan trọng bậc nhất trong trường

phái Mīmāṃsā. Chứng thực là thông tin đáng tin cậy bằng lời. Nó là sự hiểu biết về những khách thể siêu nhận thức, được sản sinh từ sự hiểu biết các ý nghĩa của từ ngữ. Kumārila chia chứng thực thành loại thuộc về con người (pauruseya) và loại không thuộc về con người (apauruseya). Loại thuộc về con người là sự chứng thực của những con người đáng tin cậy (āptavākya). Loại không thuộc về con người là sự chứng thực của kinh Veda. Nó có giá trị trong chính bản thân nó và nội tại của nó. Nhưng loại đầu tiên không có giá trị trong chính bản thân nó. Giá trị của nó được suy ra từ đặc điểm đáng tin cậy của con người. Nó có thể giảm giá trị do sự nghi ngờ và lỗi lầm, có thể bị phủ nhận sau đó. Veda là vĩnh cửu và không có tác giả. Nó không phải là tác phẩm của con người hay thánh thần. Nhà hiền triết chỉ là “người nhìn thấy” chứ không phải là tác giả của Veda, nó cũng không phải được viết hay nói bởi Thượng Đế. Veda nói về Dharma và những thứ mà nó không thể biết được bằng cảm nhận, suy luận, so sánh hay những phương pháp trí tuệ khác. Do đó, những lời giáo huấn của Veda không bao giờ bị mâu thuẫn bởi những kiến thức tiếp theo, và cũng không có những mâu thuẫn bên trong Veda. Do đó, việc chứng thực của Veda sẽ có giá trị ngay trong chính bản thân nó. Prabakara chỉ công nhận những chứng thực về Veda là bằng chứng thực sự và giản lược những chứng thực thuộc về con người đang suy luận, vì giá trị của nó được rút ra từ đặc điểm tin cậy của con người. Ngoài ra, những chứng thực có thể làm cho ta hiểu biết về những vật thể tồn tại hay buộc chúng ta thực hiện điều gì đó. Kumārila công nhận sự khác biệt giữa những mệnh đề liên quan đến thuyết hiện sinh và những ý kiến có tính chất giáo huấn giới hạn trong phạm vi của Veda ở ý kiến thứ hai. Veda đề cập đến những lời giáo huấn, sự cấm đoán được ngụ ý bằng những lời giáo huấn. Veda yêu cầu chúng ta làm một số điều nào đó và hạn chế làm một số điều. Nó đề cập

đến những dharma hay bốn phận siêu nhận thức. Nếu chúng ta tuân theo những yêu cầu của Veda thì sẽ được thưởng, còn không làm theo thì sẽ bị phạt. Vì thế, hành động là ý nghĩa cuối cùng của Veda. Veda nói chung được chia thành Vidhivada hay những lời giáo huấn, Arthavada hay những lời giải thích. Những mệnh đề liên quan đến thuyết Hiện sinh hay những mệnh đề xác nhận của Veda, chỉ là những đoạn giải thích về những lời giáo huấn của Veda và cũng là ý nghĩa cuối cùng của bộ kinh này. Prabhākara có một cái nhìn thực tiễn về mọi tri thức. Tri thức dẫn tới những hành động thành công. Hành động là ý nghĩa duy nhất của tri thức. Vì vậy, ông không chấp nhận rằng tri thức đề cập đến những vật thể tồn tại, mà tất cả những mệnh đề phải mang tính chất của những lời giáo huấn. Tất cả những tri thức, dù thuộc Veda hay trong đời thường cũng đều nhằm vào hành động. Những ý kiến xác nhận hay giải thích trong Veda chỉ có thể tin được khi nó giúp người ta thực hiện các nghĩa vụ của họ (anvitābhidhānavāda).

Chứng thực là sự nhận thức bằng lời và được rút ra từ ý nghĩa của các từ ngữ tạo nên câu nói. Để chứng thực sự vĩnh cửu và không có tác giả của Veda, trường phái Mīmāṃsā đã đưa ra một thuyết cho rằng từ ngữ và nghĩa của nó cũng như sự liên hệ của chúng, tất cả đều là tự nhiên và vĩnh cửu. Một từ (śabdā) được tạo ra từ hai hay nhiều chữ cái (varṇa), chỉ là sự kết hợp các chữ cái và không phải là một bộ (avayavi), mặc dù các chữ cái phải theo đúng một thứ tự nhất định. Một chữ cái được xem như là một âm đọc rõ ràng. Nó sẽ vĩnh cửu, hiện diện khắp nơi và không thể thiếu được. Nó khác với âm thanh của nó nếu nó được đọc lên và cũng khác với dạng ký hiệu của nó nếu nó được viết ra. Âm thanh và hình dạng chỉ là những đặc điểm tình cờ để thể hiện nó. Một chữ cái vĩnh cửu và không thể thay đổi được, trong khi âm thanh và các dạng ký hiệu của nó chỉ là nhất thời và thay đổi. Nếu nhiều chữ cái đọc lên, thì nó được thể hiện thông qua một chuỗi phát âm liên tục; và khi nó được

viết ra, thì nó sẽ thể hiện thông qua một chuỗi ký hiệu chữ viết. Âm thanh và ký hiệu chỉ là phương tiện để thể hiện một chữ cái vĩnh cửu. Khi một chữ được phát âm hay viết ra mười cách khác nhau, thì sẽ không có mười chữ khác nhau mà chỉ có mười cách biểu hiện khác nhau của một chữ. Vì thế, một từ là tổng hợp của hai hay nhiều chữ vĩnh cửu thì bản thân nó cũng vĩnh cửu. Một từ không biểu hiện cho những vật cụ thể ra đời hay mất đi, nhưng vũ trụ vĩnh cửu thì ẩn dưới những vật cụ thể này. Do đó, ý nghĩa hay vật thể mà từ ngữ bao hàm, vũ trụ hiện tại là vĩnh cửu và không thay đổi. Sự liên hệ giữa một từ và các nghĩa của nó là một cách tự nhiên, không thể thiếu và không thể tách rời, mang tính chất nội tại luôn vĩnh cửu và không thay đổi. Mối liên hệ này không theo thông lệ, nó không phụ thuộc vào ý muốn của Thượng Đế và các thông lệ như, những trường phái cổ và hiện đại mà Nyāya tin tưởng. Nó tự nhiên và vĩnh cửu. Ngôn ngữ không phải là sự sáng tạo của con người hay thần thánh. Ngôn ngữ học là một khoa học tự nhiên. Yếu tố thông lệ trong ngôn ngữ là thứ yếu (sahakāri), giúp biểu hiện các từ vĩnh cửu và các nghĩa của nó, như ánh sáng giúp biểu hiện hình ảnh. Naiyāyika cũng tin vào những thông tin của Veda, nhưng ông xem Veda là sản phẩm của Thượng Đế, nên ông không chấp nhận sự vĩnh cửu và không có tác giả của Veda. Theo ông, từ ngữ không tồn tại vĩnh cửu, ngôn ngữ là do ý muốn của thần thánh hay theo thông lệ. Trường phái Mīmāṃsā đã bác bỏ quan điểm này và cho rằng chỉ có âm thanh với ký hiệu là được tạo ra và bị hủy diệt, còn từ thật sự thì tồn tại vĩnh cửu. Từ được thể hiện thông qua những cố gắng của con người. Âm và ký hiệu là phương tiện để thể hiện những từ vĩnh cửu.

Nhưng ngay cả sự vĩnh cửu của từ và nghĩa của nó cùng với mối liên hệ giữa từ và nghĩa cũng không làm cho Veda trở nên vĩnh cửu. Veda là một tác phẩm văn chương bao gồm âm và ký hiệu. Theo quan điểm của Mīmāṃsā, tất cả những từ được đọc hay viết ra mới thực sự tồn tại vĩnh cửu, mặc dù thông qua âm

và ký hiệu có thể biểu hiện phai mờ và thay đổi. Sự khác biệt giữa Veda và các tác phẩm khác là gì? Trường phái Mīmāṃsā đã trả lời câu hỏi này, cho rằng Veda không có tác giả, trong khi tất cả những tác phẩm khác thì có tác giả. Thứ tự của các từ trong những tác phẩm là do tác giả xác định, do đó tác phẩm sẽ có những khiếm khuyết, nghi ngờ và sai sót. Nhưng thứ tự của các từ trong Veda thì do nó tự xác định và vì thế có giá trị nội tại. Veda không phải là tác phẩm của một tác giả nào, con người hay thần thánh. Nó tự chứng minh và tự biểu hiện. Thứ tự cụ thể của các từ trong Veda là tự xác định và vĩnh cửu. Đó là sự vĩnh cửu của những câu chữ trong Veda mà trường phái Mīmāṃsā đã nhấn mạnh. Veda cùng với câu chữ của nó là vĩnh cửu và không có tác giả, bởi vì các từ và nghĩa cùng với mối quan hệ của chúng tất cả đều vĩnh cửu, và bởi vì truyền thống lâu đời không nói gì về tác giả của Veda. Quan điểm này của Mīmāṃsā không thể được ủng hộ bởi những lý luận hợp lý và trong chừng mực nào đó vẫn còn là một tín điều thần học.

VII. NGỤ Ý

Prabhākara và Kumārila không như Naiyāyika, hai ông đã công nhận Arthpatti như một phương tiện độc lập của tri thức có giá trị. Nó là sự giả định, sự thừa nhận hay ngụ ý. Nó là sự giả định về một sự việc không nhận biết được để giải quyết hai sự việc nhận biết được, nhưng rõ ràng là không thống nhất. Nếu Devadatta còn sống và ông ta không ở trong nhà của ông ta, chúng ta giả định là ông ta ở nơi khác. “Còn sống” và “không ở trong nhà” là hai sự việc nhận biết được nhưng không thống nhất. Sự không thống nhất rõ ràng này sẽ mất đi khi chúng ta giả định là “ở nơi khác”. Nếu Devadatta mập và ông ta không ăn suốt ngày, chúng ta giả định là ông ấy chắc hẳn phải ăn suốt đêm, nói khác đi sự không thống nhất giữa “mập” và “không ăn suốt ngày” không thể giải thích được. Naiyāyika giản lược sự giả định thành suy luận. Trường phái Mīmāṃsā xem nó như là một Pramāṇa độc lập. Prabhākara cho rằng yếu tố nghi ngờ dùng để

phân biệt giả định với suy luận. Đối với giả định, có sự nghi ngờ về sự thật của hai sự việc nhận biết được mà sự nghi ngờ được trút bỏ bởi điều giả định, còn đối với suy luận thì không có sự nghi ngờ như vậy. Kumarila tin rằng sự nghi ngờ không phải là cơ sở của giả định. Cơ sở này là sự không thống nhất của hai sự việc có thể nhận biết được. Sự không thống nhất được loại trừ bởi giả định, đối với suy luận không có sự không thống nhất ở trong đó. Prabhākara và Kumārila đều đồng ý rằng, đối với giả định không có một từ trung gian nào để làm cơ sở cho suy luận. Không có sự việc nào trong hai sự việc nhận biết được và không thống nhất một cách rõ ràng, lại có thể làm một từ trung gian. Cả hai sự việc kết hợp lại thành từ trung gian. Nhưng rồi sự kết hợp này đã bao gồm sự kết luận, trong khi một từ trung gian có giá trị không nên để trong kết luận. Do đó, giả định thì khác với suy luận. Nhưng Naiyāyika chỉ ra rằng, giả định là lý luận phân biệt có thể được giới hạn thành hình thức khẳng định. Nếu còn sống, Devadatta không ở nhà, sự việc ông ta ở đâu đó được suy ra như sau:

Nếu còn sống Devadatta ở trong nhà của ông ta hay nơi khác.

Nếu còn sống Devadatta không ở trong nhà của ông ta.

Vì vậy nếu còn sống Devadatta ở một nơi khác.

Lý luận phân biệt này có thể được giới hạn thành hình thức tam đoạn luận, khẳng định như sau:

Tất cả những người còn sống mà không ở trong nhà của họ thì ở nơi khác.

Devadatta là một người còn sống không ở trong nhà của ông.

Vì thế Devadatta là một người còn sống và ở nơi khác.

Tương tự, nếu Devadatta mập nhưng không ăn suốt ngày, thì sự việc ông ta ăn suốt đêm được suy ra như sau:

Nếu Devadatta mập thì một là ông ta ăn suốt ngày hay suốt đêm.

Nếu Devadatta mập không ăn suốt ngày.

Vì vậy nếu Devadatta mập là do ăn suốt đêm.

Điều này có thể được giới hạn thành hình thức khẳng định như sau:

Tất cả những người mập không ăn suốt ngày là những người ăn suốt đêm.

Devadatta là một người mập không ăn suốt ngày.

Vì vậy Devadatta là một người mập vì ăn suốt đêm.

VIII. PHỦ ĐỊNH

Kumārila công nhận rằng sự không hiểu biết (anupalabdhi) là pramāna độc lập thứ sáu. Naiyāyika và Prabhākara phản đối điều này. Phái Naiyāyika giống như Kumārila công nhận phủ định như là một phạm trù bản thể học độc lập, nhưng họ không giống như Kumārila không tin vào sự không hiểu biết là một phương tiện độc lập của tri thức để hiểu sự phủ định. Theo họ phủ định được biết là do cảm nhận hay do suy luận tương ứng, vì sự tương quan (pratiyogi) của phủ định là đối tượng của sự cảm nhận hay suy luận. Giác quan giống nhau sẽ cảm nhận được bất kỳ vật gì, cũng sẽ cảm nhận được sự không tồn tại của nó và sự suy luận tương tự, nếu suy ra được sự tồn tại của bất kỳ vật gì thì cũng sẽ suy ra được sự không tồn tại của nó.

Vì thế, theo phái Naiyāyika mặc dù sự phủ định là một phạm trù riêng biệt, sự không hiểu biết như là một Pramāna riêng biệt không cần thiết phải như nghĩa của nó. Họ giới hạn sự không biết thành sự cảm nhận hay suy luận. Prabhākara đồng ý với Naiyāyika, nhưng không đồng ý với Kumarila trong việc phủ nhận sự không hiểu biết như là một pramāna riêng biệt. Nhưng ông không giống Naiyāyika, bởi vì ông phản đối sự phủ nhận chính bản thân nó là một phạm trù riêng biệt. Đối với ông, sự phủ nhận có thể được thể hiện như là một thực thể tích cực, không có sự không tồn tại vượt quá sự tồn tại và trên sự tồn tại.

Sự tồn tại có thể được cảm nhận trong tự bản thân nó hay bằng cách liên hệ đến sự vật khác. Sự thông hiểu về tồn tại trông rộng và về vị trí bên trong bản thân nó, được gọi một cách không chính xác là sự không tồn tại. Do đó, cái được gọi “không tồn tại của cái bình trên mặt đất” chẳng là gì mà chỉ là sự nhận biết về chính mặt đất mà thôi. Cái được gọi là “sự không tồn tại của cái bình trước khi được sản xuất” thì cũng không là gì cả mà chỉ là đất sét. Kumārila cùng với Naiyāyika bác bỏ quan điểm của Prabhākara, bảo vệ quan điểm sự không tồn tại hay phủ nhận tồn tại là một phạm trù riêng biệt, khác với sự tồn tại hay chính vị trí. Sự phủ nhận không chỉ là không có gì, khi chúng ta chỉ cảm nhận về mặt đất, thì chúng ta không cảm nhận cái bình hay sự không tồn tại của nó. Vì vậy, sự cảm nhận chỉ về mặt đất khác với sự không tồn tại và sự không nhận biết về cái bình. Kumārila cũng bác bỏ quan điểm của phái Mimāṃsā và Naiyāyika, đó là sự không hiểu biết có thể được giới hạn thành cảm nhận hay suy luận. Sự phủ nhận không thể cảm nhận được, vì không có tiếp xúc bằng giác quan với sự vật. Sự phủ nhận không thể suy luận, vì sự việc luôn xảy ra cùng một lúc và không được nhận biết ở đây. Sự phủ nhận không được biết bằng chứng thực, bởi vì không có ghi nhận bằng lời ở đây. Nó cũng không được biết từ sự so sánh hay giả định. Vì thế, sự phủ nhận là một phạm trù độc lập được biết đến bởi một pramāṇa độc lập hay còn gọi là sự không biết.

IX. BẢN CHẤT CỦA TRI THỨC

Chúng ta đã thảo luận thuyết Mimāṃsaka về giá trị nội tại và ý nghĩa khác nhau của tri thức có giá trị. Trước khi đi vào vấn đề sai lầm này, chúng ta có thể thêm vài lời giải thích về bản chất của tri thức theo Prabhākara và Kumārila. Thuyết tri thức của Prabhākara được biết đến như là triputīpratyaksavāda. Ông xem tri thức như là tự tỏa sáng (svaprakāśa), nó biểu hiện chính bản thân nó và không cần thứ gì khác để biểu hiện. Mặc dù tự tỏa sáng, nó không phải là vĩnh cửu. Nó xuất hiện và biến mất.

Tri thức tự thể hiện bản thân nó, khi làm như vậy, nó cũng đồng thời thể hiện cả chủ thể và khách thể của nó. Trong mọi trường hợp của tri thức chúng ta đều có ba sự liên hệ này. Cả chủ thể và khách thể được thể hiện bởi chính tri thức đồng thời với biểu hiện của chính nó. Nhận thức được xem như là sự nhận thức. Bản ngã được xem là người hiểu biết và không bao giờ được nhận thức là một khách thể. Một khách thể được xem như là một vật thể được biết. Cái Triputi của cái Jñātā, Jñeya và Jnata được thể hiện đồng thời ở mọi mặt của nhận thức. Chủ thể, khách thể và tri thức được biểu hiện đồng thời ở mọi mặt của tri thức tự tỏa sáng. Nó không cần bất kỳ tri thức nào khác cho sự phát hiện ra nó. Bản ngã và khách thể đều tùy thuộc vào tri thức vì sự thể hiện của chúng. Do đó, bản ngã không tự tỏa sáng và không thể nhận biết được trong giấc ngủ say, bởi vì không có tri thức để thể hiện nó. Mọi tri thức có ba cách thể hiện đó là sự nhận thức của bản ngã như là một người có hiểu biết (ahamvitti); sự nhận thức khách thể như là một vật thể được biết đến (visayaviti) và sự nhận thức tự ý thức (svasamvitti).

Lý thuyết về tri thức của Kumārila là jñātātāvada. Ông khác với Prabhākara và không xem tri thức là tự tỏa sáng. Tri thức không cảm nhận được, nó không thể được biết một cách trực tiếp và ngay lập tức. Kumārila xem tri thức như là một trạng thái của bản ngã, nó phải là một hành động (kriyā) hay một quá trình (vyāpāra). Nó không tự thể hiện hay không được thể hiện bởi sự nhận thức khác, như phái Nyāya-Vaiśeṣika tin tưởng. Nó chỉ có thể được suy luận, từ sự được nhận thức (jñātātā), tính hiển nhiên hoặc tính tỏa sáng (prākātya) của khách thể của nó. Nó là phương tiện để nhận biết khách thể và được suy ra như thế, bởi vì không có nó, khách thể không bao giờ được chủ thể nhận biết. Nhận thức đã liên hệ bản ngã với khách thể và làm cho nó biết khách thể. Đó là hành động của bản thân mà thông qua đó nó biết khách thể và nó được suy ra là một khách thể đã được bản ngã "biết". Hành động nhận thức được suy ra từ tính nhận

thức của khách thể. Một hành động liên quan đến bốn thứ: tác nhân (kartā), một khách thể (karma), một công cụ (karana) và một kết quả (phala). Một hành động được tìm thấy ở tác nhân, nhưng kết quả của nó được tìm thấy trong khách thể. Chúng ta hãy minh họa về việc gạo được nấu chín; người nấu là tác nhân; hạt gạo là khách thể; lửa là công cụ; sự được nấu hay gạo trở nên mềm mại là kết quả. Hành động nấu được thấy ở tác nhân, nhưng kết quả “sự được nấu” hay “sự mềm” (vikleda) tìm thấy ở trong khách thể được nấu. Tương tự, sự nhận thức xuất hiện ở Bản ngã, nhưng kết quả của nó “sự được nhận thức” thấy ở khách thể được biết đến. Cũng như một người chưa thấy gạo đang nấu, có thể suy ra từ “sự được nấu” hay “sự mềm mại” của gạo đã được nấu, hành động nấu phải xảy ra trước khi gạo mềm. Tương tự như hành động nhận thức đã xảy ra trong bản ngã vì khách thể đã được nhận thức. Tri thức là *phương tiện trung gian* giữa người biết và cái được biết. Đó là một sự thay đổi dạng thức (parināma) trong bản ngã, ngẫu nhiên (āgantuka) và không cần thiết. Nó sản sinh ra một tính chất riêng, một kết quả (atishaya) trong khách thể của nó và được suy ra từ sự nhận thức của khách thể. Sự nhận thức thể hiện khách thể được suy ra từ sự việc này. Nó không thể hiện bản thân nó hay không được thể hiện bởi bất kỳ sự nhận thức nào khác.

X. THUYẾT SAI LẦM CỦA PRABHĀKARA

Chúng ta thấy rằng theo thuyết giá trị nội tại của tri thức, tất cả tri thức tự có giá trị theo như phái Mīmāṃsā. Giá trị vốn có trong tri thức, còn không có giá trị được suy ra từ một số khuyết điểm hay một số mâu thuẫn trong các nguyên nhân của tri thức. Nhưng nếu tất cả tri thức đều tự có giá trị, thì làm thế nào sai lầm có thể phát sinh? Prabhākara và Kumārila có những trả lời khác nhau cho câu hỏi này. Quan điểm của Prabhākara là học thuyết Akhyāti và quan điểm của Kumārila là học thuyết Viparītakhyāti.

Prabhākara tuân thủ chặt chẽ quan điểm của ông về giá trị nội tại của tri thức. Ông đã không công nhận sự sai lệch về mặt logic và cho rằng, tất cả tri thức thì *tự bản thân nó* có giá trị. Kinh nghiệm luôn là kinh nghiệm có giá trị. Do đó, sai lầm chỉ là một phần sự thật, đó là tri thức không hoàn chỉnh. Tất cả tri thức hoàn toàn có giá trị, mặc dù tất cả tri thức không nhất thiết phải hoàn chỉnh. Tri thức không hoàn chỉnh được gọi là “sai lầm”. Nhưng sai lầm thì cũng chỉ đúng trong chừng mực của nó, vì nó chưa đủ sâu. Tất cả tri thức là đúng, không có sự phân biệt hợp lý giữa cái đúng và cái sai. Prabhākara đúng đối với quan điểm hiện thực của ông trong việc bảo vệ ý kiến, tri thức không thể diễn giải sai khách thể của nó. Sai lầm chỉ là một trong những sự bỏ sót, không phải là một trong những hành vi tội lỗi. Nó chỉ là sự không biết, không phải là sự hiểu sai. Nó không phải là một tri thức và sự rối loạn tâm thần duy nhất, nhưng thực ra nó bao gồm cả hai sự rối loạn tâm thần, nó là tổng hợp của hai nhận thức không có liên quan với nhau. Sai lầm tùy thuộc vào sự không phân biệt giữa hai nhận thức này và các khách thể riêng biệt của nó. Nó không biết sự khác nhau giữa hai nhận thức và các khách thể của nó. Vì thế quan điểm về sai lầm này được gọi là akhyati hay sự không hiểu. Sai lầm phát sinh do chúng ta quên, thay vì có một nhận thức nhưng thực ra có hai nhận thức biểu thị hai khách thể riêng biệt, hai nhận thức cũng như các khách thể của nó là khác biệt và không có liên hệ. Có hai nhân tố liên quan đến sai lầm đó là tích cực và tiêu cực. Nhân tố tích cực là ở chỗ hai nhận thức thể hiện các khách thể riêng biệt của nó chỉ một phần. Nhân tố tiêu cực là không chú ý đến sự khác biệt giữa hai nhận thức và các khách thể của nó. Cả hai nhận thức này có thể được nhận biết trực tiếp bằng giác quan hay cả hai là điển hình hoặc một cái có thể được nhận biết trực tiếp bằng giác quan và cái kia là điển hình. Nếu cả hai nhận thức này có thể được biết trực tiếp bằng giác quan, thì sai lầm là do không phân biệt được giữa cảm nhận và cảm nhận. Nếu cả

hai là điển hình, thì sai lầm là do không phân biệt được giữa trí nhớ và trí nhớ. Nếu một cái có thể được nhận biết trực tiếp bằng giác quan và cái kia là điển hình, thì sai lầm là do không phân biệt giữa cảm nhận và trí nhớ. Trong tất cả các trường hợp, sai lầm là do không phân biệt được, có nghĩa là sự không biết về việc phân biệt giữa hai nhận thức và các khách thể của nó. Nó được gọi là vivekākhyāti hay bhedāgraha hoặc samsargāgraha. Chúng ta có thể minh họa như sau: khi một người bị bệnh vàng da nhìn con ốc xà cừ màu trắng thành màu vàng, phát sinh hai nhận thức. Có một nhận thức về con ốc xà cừ như là “cái này” không có màu trắng của nó, và cũng có một nhận thức về màu vàng của mặt. Cả hai nhận thức mang tính cục bộ và không hoàn chỉnh, mặc dù nó hoàn toàn đúng như nó thể hiện. Con ốc xà cừ được cảm nhận như là “cái này” và không như là “con ốc xà cừ”. Mặt được cảm nhận như “màu vàng” và không như là “mặt”. Sự phân biệt giữa “cái này” của con ốc xà cừ và “màu vàng” của mặt thì không hiểu rõ. Ở đây, không có sự phân biệt giữa cảm nhận và cảm nhận, vì cả hai nhận thức được biết trực tiếp bằng giác quan về mặt tính chất. Tương tự một vật pha lê màu trắng được cảm nhận là màu đỏ khi có một bông hoa màu đỏ được đặt gần đó, có sự không hiểu biết về việc phân biệt giữa hai nhận thức cục bộ và không hoàn chỉnh. Sự nhận thấy pha lê không có màu trắng của nó và sự nhận thấy màu đỏ của bông hoa mà thôi, cũng giống như không có sự phân biệt giữa hai cảm nhận cục bộ. Mặt khác, một người nhớ lại ngày hôm qua trông thấy một con rắn dài nằm trên đường, nhưng thực ra ông ta chỉ thấy một sợi dây thừng, Ở đây cũng vậy, hai nhận thức không hoàn chỉnh phát sinh, sự nhớ lại sợi dây thừng như là “cái đó” thì không có tính chất dây thừng và sự nhớ lại con rắn lại “có tính chất của cái đó”. Ở đây không có sự phân biệt giữa hai hình ảnh trí nhớ. Mặt khác, khi một người nhầm lẫn một cái vỏ sò thành một mẫu bạc và nói “đây là bạc”, hai nhận thức không hoàn chỉnh phát sinh. “Cái này” của con sò được

cảm nhận cùng với một số tính chất như màu trắng và sáng mà vỏ sò cũng có tính chất giống như bạc, nhưng bạc không có tính chất vỏ sò. Những tính chất chung gợi lại trong trí nhớ ấn tượng về bạc mà chúng ta cảm nhận trước đây ở đâu đó. Bạc ở trong trí nhớ chỉ là bạc, “có tính chất của cái đó” (pramustatattākasmarana). Bạc được thể hiện như là một hình ảnh của trí nhớ, mặc dù vào thời điểm sự việc này chỉ là hình ảnh của trí nhớ, không phải sự cảm nhận bị quên do một khuyết điểm nào đó (smrtipramosa). Sự phân biệt giữa “cái này” được cảm nhận về vỏ sò, “bạc” trong trí nhớ không có tính chất đó thì không được hiểu. Ở đây, không có sự phân biệt giữa sự cảm nhận và trí nhớ, giữa một vật được trình bày và một hình ảnh đại diện. Chỉ có không hiểu về sự phân biệt giữa hai nhận thức không hoàn chỉnh, các khách thể chỉ được thể hiện một phần. Nhưng có sự hiểu nhầm, bởi vì “vỏ sò” thì không thể cảm nhận lầm thành “bạc” được và nó không bao giờ bị nhầm lẫn khi người ta tỉnh táo. “Cái này” không bao giờ bị loại trừ, vì khi sai lầm được phát hiện, người đó sẽ nói “*cái này là vỏ sò*”.

XI. THUYẾT SAI LẦM CỦA KUMĀRILA

Kumārila đồng ý với Prabhākara trong việc bảo vệ ý kiến về giá trị nội tại của tri thức. Nhưng ông khác với Prabhākara, vì ông bảo vệ ý kiến là sự phân biệt có tính logic giữa sự thật và sai lầm. Ông nhận thức sai lầm là như thế và xem nó là sự hiểu lầm và không chỉ như là sự không hiểu. Ông vẫn bảo vệ ý kiến và cho rằng sai lầm là một chứng tâm thần, một tri thức *nhất định* và không phải là một tổng hợp của hai nhận thức không hoàn chỉnh. Sai lầm chỉ là một trong những sự bỏ sót, không phải là một trong những điều đạt được. Kumārila đồng ý với Prabhākara bảo vệ ý kiến là trong cảm nhận sai lầm “đây là bạc”, thì có hai vấn đề hiện hữu. Vỏ sò được cảm nhận là “cái này” không có tính chất vỏ sò, bạc có trong trí nhớ chỉ như là bạc và không có tính chất đó, về mặt có màu trắng và sáng thì cả vỏ sò và bạc đều có. Nhưng ông khác với Prabhākara, vẫn bảo vệ ý kiến cho

là có một sự tổng hợp sai hai yếu tố này, cái được cảm nhận và cái được nhớ, sai lầm đó không chỉ là do sự không hiểu biết về sự khác biệt giữa chúng. Hai yếu tố thực ra không được thống nhất lại, nhưng nó đã xuất hiện một cách sai lầm như vậy. Sai lầm là một phần của hiểu lầm, không phải là akhyati hay sự không hiểu biết mà là viparita-khyaty hay sự hiểu lầm. Nó không phải là do không phân biệt giữa hai nhận thức không hoàn chỉnh, mà nó tùy thuộc vào sự tổng hợp chắc chắn là sai của hai nhận thức không hoàn chỉnh, mặc dù thực sự không có liên hệ với nhau mà vẫn được gắn lại với nhau như một tri thức thống nhất một cách sai lầm (samsargagraha hoặc viparītagraha). Do đó, sai lầm trở thành một chứng rối loạn tâm thần, một nhận thức nhất định, một sự hiểu lầm rõ ràng và cũng là một hành vi tội lỗi. Vô sô được cảm nhận lầm thành bạc, là do sự hiểu biết sai về một vật này thành một vật khác, mà thực ra không phải là như thế. Sự hiểu sai này phát sinh là do khuyết điểm trong những nguyên nhân của tri thức, không được quan tâm bởi một tri thức phủ nhận tiếp theo. Nhưng miễn là sai lầm xảy ra, nó có giá trị như là một nhận thức tự bản thân nó. Giá trị nội tại không được quan tâm bởi các điều kiện không liên quan, như những khuyết điểm của các nguyên nhân của nhận thức hay một nhận thức mâu thuẫn. Kumārila đã từ bỏ chủ nghĩa hiện thực, ông chấp nhận yếu tố chủ quan hay yếu tố tưởng tượng trong sai lầm. Khi sai lầm được xem như là sự hiểu lầm, thì yếu tố chủ quan sẽ len lỏi vào. Mặc dù hai vấn đề có thật liên quan một cách riêng biệt, nhưng mối liên hệ giữa chúng không phải như vậy.

XII. THUYẾT SAI LẦM CỦA NYĀYA

Viparīta-Khyāti của Kumārila rất giống với học thuyết Anyathā-khyāti của phái Nyāya-Vaiśeṣika, mặc dù có những khác biệt nhất định về chi tiết. Nyāya-Vaiśeṣika cũng tin tưởng giống như Kumārila là sai lầm tùy thuộc vào sự tổng hợp sai của các khách thể được trình bày và khách thể đại diện được cho là bị nhầm lẫn với khách thể được trình bày. Từ “anyathā” có nghĩa là

“cách khác” và “nơi khác”, cả hai nghĩa này được đưa vào trong sai lầm. Khách thể được trình bày sẽ cảm nhận cách khác và khách thể được cho là bị nhầm lẫn thì tồn tại ở nơi khác. Cái vỏ sò và bạc là có thực một cách riêng biệt; chỉ có sự tổng hợp của chúng, mối liên hệ của chúng như “vỏ sò - bạc” là không thật. Vỏ sò bị hiểu nhầm thành bạc tồn tại ở đâu đó, ví dụ như ở chợ (āpanastha). Nyāya-Vaiśeṣika giống Kumārila, nhận thấy yếu tố chủ quan trong sai lầm, là do sự tổng hợp sai các khách thể được trình bày. Vatsyayana nói rằng “Những gì không được tri thức đúng quan tâm là sự hiểu biết sai, chứ không phải là khách thể”. Uddyotakara nhận xét: “Khách thể luôn luôn vẫn là những gì thực sự là nó..., sai lầm nằm ở nhận thức”. Gaṅgeśha nhận thấy “Một khách thể thật bị nhầm thành một khách thể thật khác tồn tại ở nơi nào đó”. Sự khác biệt giữa Naiyāyika và Kumārila là trong khi Kumārila sẵn sàng từ bỏ thuyết Duy thực của ông trong chừng mực nào đó vẫn bảo vệ yếu tố thuộc về ý tưởng trong sai lầm, để bảo vệ thuyết duy thực của ông, Naiyāyika dựa vào sự cảm nhận khác thường để giải thích sự tồn tại của “bạc” trong trí nhớ. Ông vẫn cho rằng, sự tồn tại của “bạc” trong trí nhớ là do một “sự cảm nhận phức tạp” (jñānalaksanapratyakṣa) và những cảm nhận khác thường (alaukika). Ông muốn làm cho cái được xem như bạc là cái được cảm nhận thật sự, mặc dù theo một cách khác thường. Kumārila cho rằng, không có cảm nhận khác thường đó. Naiyāyika khác xa với Kumārila trong việc bảo vệ ý kiến cho là tri thức, không có giá trị nội tại nhưng trở nên như thế vì những điều kiện ở bên ngoài. Ông xem sự phù hợp như là bản chất của sự thật. Nhưng ông nhận thấy rằng sự phù hợp không thể sử dụng như là sự kiểm tra sự thật. Ông đề nghị hành động có kết quả để kiểm tra sự thật và chấp nhận tính thực tiễn, miễn là các tiêu chuẩn về sự thật được đề cập. Kumārila cho rằng, không mâu thuẫn là bản chất của sự thật và xem tất cả tri thức có giá trị nội tại. Tri thức trở nên không có giá trị, khi một số khuyết điểm được tìm thấy

ở những nguyên nhân của tri thức hay nó không được quan tâm bởi tri thức phủ nhận tiếp theo. Do đó, Kumārila có một quan điểm khách quan và khoa học về sự thật cũng như sai lầm. Prabhākara phản đối giống như là thuyết giá trị ngoại tại về sự thật của Naiyāyika, quan điểm của Naiyāyika và Kumārila về sai lầm như là một sự hiểu lầm chắc chắn, không duy trì sự phân biệt một cách hợp lý giữa sự thật và sai lầm. Dựa vào việc kiểm tra thực tế của Naiyāyika về sự thật, ông đồng ý sự thật là cái “hoạt động” và sai lầm là cái không có hay thiếu giá trị thực tiễn.

XIII. THUYẾT SAI LẦM CỦA RĀMĀNUJA

Quan điểm về sai lầm trong phái tiền Sāṅkhya và Rāmānuja về mặt kỹ thuật được gọi là sat-khyātu, tương tự như quan điểm akhyāti của Prabhākara. Thời Sāṅkhya, Prabhākara và Rāmānuja đều tin rằng sai lầm là sự không hiểu biết chứ không phải hiểu lầm. Sai lầm chỉ là một phần của sự thật. Nếu nhận thức như vậy thì không bao giờ có giá trị. Sai lầm có nghĩa là sự thật không hoàn chỉnh và không đầy đủ. Cách để loại trừ sai lầm là phải có được một tri thức hoàn chỉnh và đầy đủ hơn. Không có yếu tố chủ quan và không thuộc ý tưởng trong sai lầm. Sự thật chỉ bổ sung cho sai lầm và không thể loại bỏ nó. Rāmānuja chấp nhận thuyết của Prabhākara với một số thay đổi và thuyết của ông được gọi là yathārthakhyāti, satkhyāti, akhyāti-samvalitasatkhyāti hay “Sự không hiểu biết cùng với sự hiểu biết của Hiện thực”. Rāmānuja còn cho rằng vỏ sò trông như “bạc”, vì có vài phần tử của bạc ở trong nó và ông đã giải thích điều này bằng sự diễn giải ba hay bốn lần (trivrt-karana hoặc pañchī-karana). Tất cả sự hiểu biết là sự thật (yathārtam sarvavijñānam). Sai lầm chỉ đứng ở mức độ của nó, vì nó không đạt được mức độ cần thiết. Do đó, sự phân biệt giữa sai lầm và sự thật đã không hợp lý mà chỉ mang tính thực tế mà thôi. Sự khác nhau giữa Prabhākara và Rāmānuja là trong khi Prabhākara hài lòng với điều không hiểu biết, có sự phân biệt giữa cái vỏ sò được cảm nhận và bạc được nhớ. Rāmānuja ủng hộ sự cảm nhận về yếu tố bạc ở trong vỏ sò.

Prabhākara có một cái nhìn hoàn toàn thực tế về tri thức, xem tri thức chỉ là một phương tiện cho hoạt động có kết quả, còn Rāmānuja “đánh giá tri thức cao vì ánh sáng nó đem lại hơn là thành quả nó có được”. Sāṅkhya giống như kinh Sāṅkhya và Jaina tin vào Sadasatkhyaty, chủ yếu đồng ý với quan điểm của Kumārila và không cần phải lập lại. Sai lầm ở đây được xem như là hiểu lầm, do sự tổng hợp sai của hai nhận thức thực ra là đúng (sat) khi đứng riêng biệt, mặc dù tổng hợp chúng lại thì không đúng (asat).

XIV. THUYẾT SAI LẦM TRONG MAHĀYĀNA VÀ ADVAIDA VEDĀNTA

Cho đến nay chúng ta đã xem xét các thuyết sai lầm ở các trường phái được cho là hiện thực theo cách này hay các khác. Những trường phái hiện thực này được chia ra theo quan điểm của họ về sai lầm, có thể phân loại thành hai nhóm tương ứng như: xem sai lầm chỉ là sự không hiểu biết hay hiểu lầm, đây là cơ sở để phân chia Prabhākara và Kumārila. Học thuyết Akhyati của Prabhākara, học thuyết satkhyati của thời tiền Sāṅkhya và học thuyết Akhyatisamva-litasatkhyati hay Yatharha-khyati của Rāmānuja thuộc một nhóm, cho sai lầm là sự không hiểu biết và phản đối nhân tố chủ quan trong sai lầm. Sai lầm ở đây được xem như là một phần của sự thật. Học thuyết Viparitakhyati của Kumarila, học thuyết anyathakhyati của phái Nyāya, học thuyết asdasatkhyati của phái Sāṅkhya sau này và của Jaina thuộc nhóm thứ hai; xem sai lầm là sự hiểu nhầm và chấp nhận yếu tố chủ quan trong sai lầm. Sai lầm ở đây được xem như là một phần của việc thể hiện sai. Nhưng tất cả những thuyết này không giải thích thỏa đáng được vấn đề sai lầm. Sai lầm không thể được xem như là sự không hiểu biết, vì rằng chắc chắn có yếu tố chủ quan trong sai lầm mà sau đó sẽ bị mâu thuẫn bởi nhận thức phủ nhận. Quan điểm này không chú ý đến vấn đề là nếu sai lầm tồn tại, thì nó được xem như là thật và thúc đẩy hành động, mặc dù nó có thể dẫn đến thất bại. Thực sự có sự hiện diện của “bạc” trong ý thức và không chỉ là hình ảnh trong trí nhớ. Nếu

hai nhận thức đứng riêng biệt không liên hệ với nhau và sai lầm là do không biết phân biệt, thì sẽ có một câu hỏi tự nhiên phát sinh là: hai nhận thức này có xuất hiện trong trạng thái tỉnh táo hay không? Nếu có, thì cũng có sự nhận thức về sự khác biệt của chúng; nếu không thì chúng là không có thật. Thực ra, không có sự phù hợp nào được xem như là bản chất của sự thật hay hành động thực tiễn. Hơn nữa, Prabhākara tối thiểu cũng không có quyền bảo lưu sự không hiểu biết khi ông phản đối chính sự phủ định là một phạm trù độc lập. Nhóm kia xem sai lầm như là sự hiểu lầm, cũng tương tự như không giải thích được sai lầm. Nếu sai lầm chỉ thuần là chủ quan và tri thức có thể thể hiện sai khách thể của nó, thì lập trường hiện thực sẽ bị bác bỏ. Làm thế nào mà vô sô bị cảm nhận sai thành bạc? Bạc không thể được cảm nhận, bởi vì nó không có ở đó và không có sự tiếp xúc bằng giác quan. Nó không chỉ là hình ảnh trong trí nhớ, miễn sai lầm tồn tại, thì sẽ có sự hiện diện của bạc thực sự trong ý thức. Cảm nhận Jñānalaksana đặc biệt được phái Nyāya công nhận chỉ là một giả định tùy ý. Tình trạng khó xử đối với người theo chủ nghĩa Hiện thực là: nếu bạc là thật, thì nó không thể mâu thuẫn bởi nhận thức phủ định của vô sô; nếu bạc là không có thật, thì làm cách nào mà nó hiện ra ở ý thức trong suốt sự sai lầm? Chủ nghĩa Hiện thực không thể có câu trả lời thỏa đáng cho vấn đề này. Câu hỏi này được các trường phái duy tâm của đạo Phật phái Đại thừa và Advaita Vedānta trả lời. Phái Shūnyavāda, Vijnānavāda và phái Advaita Vedānta ủng hộ quan điểm của Anirvachaniyakhyāti. (Anirvachaniya-Khyāti là học thuyết của phái Avanta Vedānta đã cho rằng, nhận thức hay sai lầm không thể xem là hiện thực hay giá trị tuyệt đối, mà cũng không thể được gọi là không hiện thực hay không có giá trị). Truyền thống chính thống, hầu như chắc chắn sự thực những tác phẩm gốc của Shūnyavāda và Vijnānavada không có sẵn, đã gán ghép cho Shūnyavāda quan điểm của āsatkhyāti có nghĩa là khách thể của sự nhận thức là không có thực, vì bản thân hiện thực thì

không có; đồng thời, còn gán cho ViJñānavada quan điểm của ātmakhyāti có nghĩa là sai lầm là sự thêm vào một dạng của nhận thức cho cái gọi là khách thể bên ngoài không có thật, vì cái thật chỉ là nhận thức nhất thời. Nhưng đây là một sai lầm lớn khi gán ghép những quan điểm ấy cho những trường phái này. Shūnyavāda không theo thuyết Hư vô và Vijnānavāda cũng không theo chủ nghĩa Duy tâm chủ quan. Nghiên cứu của chúng tôi về những trường phái này đã chứng minh rõ ràng là họ tin vào chủ nghĩa Duy tâm tuyệt đối, cũng là những người mở đường cho phái Advaita Vedānta. Họ ủng hộ thuyết anirvachaiyakhyāti. Dĩ nhiên, trường phái Svatantra-viJñānavada có thể bị cho là chủ nghĩa Duy tâm chủ quan, có thể được xem như trường phái ủng hộ thuyết Ātmakhyāti. Thuyết này rõ ràng là vô lý, vì theo nó, thay vì “đây là bạc” chúng ta nên có nhận thức “Tôi là bạc” hay tối thiểu “có ý tưởng về “cái này” là ý tưởng về bạc”. Chúng ta hãy cùng xem xét giải pháp thật sự cho vấn đề về sai lầm từ ba trường phái thuộc chủ nghĩa Duy tâm Tuyệt đối. Hiện thực là ý thức thuần khiết mang tính trực tiếp, ngay lập tức và tự tỏa sáng, là quá trình tiên nghiệm của vũ trụ hiện tượng mà sự thể hiện của nó tùy thuộc vào sức mạnh của Vô minh không có khởi đầu. Khẳng định và phủ định là các giai đoạn của một hiện thực. Sự phân biệt giữa sự thật và sai lầm đều có liên quan và theo kinh nghiệm, nhưng Hiện thực thì cao hơn sự phân biệt này. Sai lầm gồm có hai loại: Một là sai lầm do tiên nghiệm hay sai lầm tổng thể; hai là sai lầm chủ quan hay sai lầm cá nhân. Sai lầm do tiên nghiệm được phái Shūnyavāda gọi là tathya-samvrti, ViJñānavada gọi là patantra và Vedānta gọi là vyavahara. Thuyết sai lầm chủ quan được Shūnyavāda gọi là mithya-samvriti, ViJñānavada gọi là parikalpita và Vedānta gọi là pratibhasa. Cả hai đều dựa trên sự mâu thuẫn, tính phủ định, giới hạn và tính tương đối. Để thuận tiện, chúng ta gọi loại đầu tiên là “có vẻ như thế” và loại thứ hai là “sai lầm”. Cả hai đều làm trở ngại tất cả sự mô tả và kết quả của cái thật với cái không thật. Cả hai

đều mơ hồ, do đó nó có thể không được gọi là có thật hay không có thật. Sự mâu thuẫn là sự cần thiết đối với tất cả mọi sự thể hiện, vì sự không mâu thuẫn chỉ thuộc vào hiện thực có bản chất của tri thức thuần khiết. Vì thế, tri thức loại trừ mâu thuẫn và mâu thuẫn nhất thời cũng được loại bỏ, sai lầm bị biến mất. Khi vỏ sò bị nhầm lẫn thành bạc, thì cảm nhận có ranh giới về vỏ sò là cơ sở để bạc nhận thức nó được gán ghép một cách không thực tế bởi vô minh không có sự khởi đầu. "Bạc" này không thực, vì sau đó nó mâu thuẫn khi vỏ sò được biết; nó không thể không thật, vì nó xuất hiện như là bạc ảo giác còn tồn tại. Vì thế, nó được gọi là anirvachaniya hay mơ hồ, vừa như là thật vừa như là không thật. Vô minh che dấu bản chất của con sò và làm cho nó giống như bạc. Nó đã che dấu tính vỏ sò (āvarana) và hướng suy nghĩ (viksepa) thành bạc lên sự vật. Sai lầm là sự thêm vào mơ hồ, thật sự không ảnh hưởng đến cơ sở, và bị loại trừ bởi tri thức đúng. Sai lầm là có thật miễn nó tồn tại, không có thật chỉ khi nó bị mâu thuẫn với tri thức cao hơn. Sự không thực tế bị phủ nhận bởi hiện tượng và loại thứ hai bị phủ nhận bởi sự tiên nghiệm.

XV. CHỦ NGHĨA HIỆN THỰC CỦA MĪMĀMSĀ

Chúng ta chuyển sang lý thuyết siêu hình học của Mīmāṃsā. Người theo trường phái Mīmāṃsā là một người theo chủ nghĩa Duy thực Đa nguyên. Anh ta tin vào sự hiện hữu của vũ trụ bên ngoài và linh hồn cá thể. Có vô số linh hồn cá thể nhiều như những cơ thể đang sống cộng với những linh hồn được giải thoát ra khỏi thân thể. Đồng thời, cũng có vô số nguyên tử và các vật chất vĩnh cửu khác. Trường phái Mīmāṃsā tin vào quy luật Karma, Năng Lực Siêu hình (*u, ūrva*), thiên đường và địa ngục, sự giải thoát và vào Quyền Năng Tối hậu của Veda vĩnh hằng. Thượng Đế bị bác bỏ như là một giả thuyết không cần thiết, mặc dù sau này những người theo trường phái Mīmāṃsā cũng như Apaveda và Laugaksi đã cố gắng đem Thượng đế vào. Trường phái Mīmāṃsā không công nhận sự tạo

ra và biến mất theo định kỳ của vũ trụ này. Vũ trụ này chưa bao giờ được tạo ra và vì thế nó chưa bao giờ bị hủy diệt. Mặc dù người đến và đi, sản phẩm vật chất hữu hạn sinh ra và chết đi, nhưng thế giới vẫn như thế, vũ trụ như một tổng thể tiếp diễn mãi mãi, không được sinh ra và không thể bị hủy diệt. Chưa có bao giờ vũ trụ khác với những gì như bây giờ.

Prabhākara công nhận có phạm trù: thực thể (dravya), chất lượng (guna), hành động (karma), tính phổ biến (sāmānya), tính vốn có (paratantratā), quyền lực (shakti) và sự tương tự (sādrshya). Trong số này, năm loại đầu tiên thì tương tự như các loại của Vaisheshika, mặc dù tính vốn có ở đây được gọi là paratantrata thay vì Sāmavaya; hai loại cuối shakti và sādrshya được thêm vào; loại đặc trưng của Vaisheshika được xem bằng với tính rõ rệt (prthaktva) và loại phủ nhận thì bị bác bỏ. Kumārila nhận thấy có bốn phạm trù tích cực đó là: thực thể, chất lượng, hành động và tính phổ biến; loại thứ năm là phủ nhận thì được chia làm bốn loại: trước khi, sau khi, hỗ tương và tuyệt đối. Ông bác bỏ tính đặc trưng và tính vốn có. Giống như Prabhākara, ông giới hạn tính đặc trưng thành chất lượng của tính rõ rệt. Tính vốn có được giới hạn thành tính đồng nhất hóa trong khác biệt. Đó là tādātmya hay bhedābheda. Đó là sự đồng nhất giữa hai vật thể khác nhau nhưng không tách biệt được. Kumārila, cũng như Shankara đã chỉ trích tính hiện thực của tính vốn có và nói rằng để tránh sự thoái bộ vĩnh cửu, tính vốn có phải được xem như là sự nhận dạng mà nó phải thật sự là sự nhận dạng dựa vào sự khác nhau. Kumārila bác bỏ sức lực và sự tương tự như là một phạm trù độc lập và gộp nó vào loại thực thể. Kumārila công nhận chín thực thể của Vaisheshika và thêm vào hai loại nữa đó là sự tăm tối và âm thanh, nhưng đã bị Prabhākara bác bỏ. Khái niệm các phạm trù và vật thể trong phái Mīmāṃsā nói chung giống như phái Nyāya-Vaisheshika.

XVI. BẢN NGÃ VÀ TRI THỨC

Cả Prabhākara và Kumārila đều công nhận là có nhiều linh hồn và xem bản ngã là một thực thể (dravya) vĩnh cửu (nitya), có mặt ở khắp mọi nơi (sarvagata), tồn tại ở mọi nơi (vibhu) và vô hạn (vyāpaka) là nền móng (āshraya) cho ý thức. Đồng thời, cũng là người biết (jñātā) thực sự, người thụ hưởng (bhoktā) và một tác nhân (kartā). Bản ngã không giống với thể xác, cảm giác, trí óc và sự hiểu biết. Bản ngã là người hưởng thụ (bhoktā); thể xác là nơi để hưởng thụ (bhogāyatana); cảm giác là phương tiện để thụ hưởng (bhogasādhana), những cảm giác nội tại và các sự vật ngoại tại là những khách thể của sự hưởng thụ (bhogyavisaya). Ý thức thì không lưu ý như là bản chất của bản ngã. Prabhākara đồng ý với phái Nyāya-Vaiśeṣika, cho rằng bản ngã thực chất không ý thức (jada) và cho ý thức chỉ là tính chất tỉnh cờ có thể và không thể có được bởi thực thể - linh hồn. Nhận thức, cảm giác và ý muốn là những vật sở hữu của bản ngã và có được là do được thưởng hay bị phạt. Khi được giải thoát, do khi hết được thưởng hay bị phạt, bản ngã là một thực thể thuần khiết không còn những tính chất bao gồm ý thức và hạnh phúc. Kumārila không giống với Prabhākara và Nyāya-Vaiśeṣika, xem ý thức như là một thay đổi dạng thức (parināma) trong bản ngã. Nó là một phương thức, một hành động, một quá trình của bản ngã mà qua đó bản ngã nhận biết khách thể. Nó không là điều cốt yếu cũng không là vật sở hữu phụ không thay đổi của bản ngã. Kumārila giống như những người theo Jaina xem bản thân giống nhau và khác nhau, không thay đổi và thay đổi. Khi là thực thể thì nó không thay đổi và luôn như vậy, nhưng khi là dạng thức thì nó thay đổi và trở nên đa dạng. Thực thể thì không thay đổi, chỉ có dạng thức xuất hiện và biến mất. Sự thay đổi thuộc về dạng thức không cản trở sự vĩnh cửu của bản thân, không phải hoàn toàn không có ý thức như Prabhākara và Nyāya-Vaiśeṣika tin tưởng. Nó có ý thức-không có ý thức (Jadabodhātma hay chidachidrāpa). Khi là thực thể thì nó không

có ý thức, còn khi là dạng thức thì nó có ý thức. Bản ngã được tiêu biểu bởi khả năng hiểu biết. Ý thức tiềm năng là bản chất của bản ngã. Kumārila cũng giống Prabhākara và Nyāya-Vaiśeṣika, tin là trong giải thoát, bản ngã là một thực thể thuần khiết không có tất cả những tính chất và dạng thức, bao gồm cả ý thức và hạnh phúc, mặc dầu ông thêm rằng, bản ngã trong giấc ngủ say được đặc trưng hóa bằng ý thức tiềm năng. Đối với câu hỏi làm cách nào bản ngã biết được? Prabhākara, Kumārila và Naiyāyika đã có những câu trả lời khác nhau.

Prabhākara ủng hộ thuyết sự thể hiện đồng thời giữa người biết, cái được biết và tri thức (tripuṭipratyaksavāda). Ông giống như Naiyāyika tin rằng bản ngã thì nhất thiết phải không có ý thức, nhưng không giống với Naiyāyika ông cho rằng tri thức là tự tỏa sáng. Vì vậy, tri thức tự tỏa sáng bản ngã là một chủ thể và vật chất được biết như là một khách thể đồng thời với bản thân nó. Trong tất cả các tình huống - tri thức bản ngã được thể hiện đồng thời như là chủ thể của tri thức đó. Bản ngã thì không tự thể hiện, bởi vì nó không được thể hiện trong giấc ngủ say. Nó không có ý thức giống như khách thể, mà nó cần phải có tri thức để thể hiện nó. Tri thức thì không vĩnh cửu mặc dù bản ngã vĩnh cửu. Tri thức xuất hiện và biến mất, khi như thế nó sẽ thể hiện bản ngã như là một chủ thể và sự vật được biết là khách thể cùng với bản thân nó. Bản ngã nhất thiết được ngầm hiểu ở trong tất cả tri thức, chủ thể và nó không bao giờ có thể trở thành khách thể. Không thể xem bản ngã là khách thể, tất cả ý thức nhất thiết phải là ý thức của bản thân nó.

Kumārila ủng hộ thuyết nhận thức của khách thể (jñātātāvāda). Giống với Naiyāyika và không giống Prabhākara, ông tin rằng sự tự ý thức là một trạng thái về sau và cao hơn của ý thức. Trong khi Naiyāyika tin rằng cả ý thức và bản ngã được trực tiếp thể hiện ở mức cao hơn, và sau đó sự tự ý thức thông qua sự tự xem xét nội tâm (anuvyavasāya). Kumārila tin rằng ý thức chỉ được suy ra một cách gián tiếp thông qua sự nhận thức

(jñātātā hoặc prākātya) của khách thể, mặc dù bản ngã thì được thể hiện trực tiếp như là một khách thể của sự tự ý thức hay khái niệm - tôi hay là nhận thức - Cái Tôi. Theo Kumārila, bản ngã không được thể hiện như là chủ thể bởi ý thức cùng với bản thân nó. Ý thức không thể thể hiện chính nó và không thể hiện chủ thể, mà nó chỉ thể hiện khách thể. Ý thức thì không thể tự tỏa sáng. Nó cũng không được nhận biết một cách trực tiếp, mà chỉ được suy ra thông qua sự nhận biết của khách thể. Ý thức là một dạng thức động của bản ngã và kết quả của nó chỉ thấy trong khách thể đã được nó làm cho toả sáng. Vì vậy, bản ngã được xem như là khách thể của khái niệm - Tôi. Kumārila hiểu “tự ý thức” theo nghĩa đen của nó. Bản ngã có bản chất của cái “Tôi” và được hiểu bởi bản thân nó mà không bởi cái gì khác. Nó là một khách thể của ý thức Tôi. Bản thân nó vừa là chủ thể và vừa là khách thể. Không có sự mâu thuẫn về vấn đề này, vì bản ngã trở thành một khách thể chỉ đối với chính bản thân nó mà không có đối với cái khác. Người biết trở thành được biết đối với bản thân nó.

Theo trình bày ở trên, Prabhākara và Kumārila cùng đấu tranh cho quan điểm đúng đắn về bản ngã, mặc dù cả hai đều bỏ dờ. Prabhākara thì đúng khi cho rằng tri thức là tự tỏa sáng và cho rằng bản ngã là chủ thể cần tham gia vào mọi trường hợp - tri thức, mà bản ngã là chủ thể thì không bao giờ có thể được xem như là khách thể. Nhưng ông sai lầm khi lẫn lộn giữa tri thức thuần khiết với nhận thức nhất thời, và trong việc xem bản ngã như là một thực thể không có ý thức và ý thức như là tính chất ngẫu nhiên của nó. Kumārila đúng khi cho rằng, ý thức không phải là một tính chất ngẫu nhiên của bản ngã và bản ngã không được thể hiện một cách rõ ràng trong tất cả tri thức, và cho rằng sự tự ý thức cao hơn ý thức. Nhưng ông sai khi nói rằng, ý thức là một dạng thức động của bản ngã, lẫn lộn bản ngã với cái tôi, không chấp nhận tính tự thể hiện của tri thức, xem nó chỉ là một sự vật được suy ra và xem bản ngã là khách

thể của khái niệm - Tôi. Bản ngã thực là người biết mang tính tiên nghiệm và như là chủ thể cuối cùng, giống với ý thức vĩnh cửu và nền tảng. Prabhākara và Kumārila bị ảnh hưởng bởi Nyāya-Vaiśeṣika trong chủ nghĩa Hiện thực Đa nguyên, không xem bản ngã là một chủ thể thực sự và có quan điểm sai lầm khi cho rằng chủ thể nhất thiết phải là một thực thể.

XVII. DHARMA

Dharma là đề tài được tìm hiểu trong Mīmāṃsā. Jaimini định nghĩa Dharma là mệnh lệnh hay lời giáo huấn buộc con người phải thực hiện. Đó là nhiệm vụ tối cao, “sự bắt buộc” và “mệnh lệnh tuyệt đối”. Artha và Kama bàn về đạo đức thông thường trong giao tiếp. Nhưng Dharma và Mokṣa bàn về tính chất tinh thần chỉ được thể hiện trong Veda. Dharma mang tính siêu cảm nhận và chủ yếu là ở chỗ mệnh lệnh của Veda. Hành động là mục đích cuối cùng của Veda buộc chúng ta làm điều gì đó và hạn chế làm một số điều khác. Vấn đề không có tác giả của Veda, được ủng hộ bởi ý thức xã hội cũng như lương tâm của con người. Dharma và adharma bàn về hạnh phúc và khổ đau, được thụ hưởng và chịu đựng trong cuộc đời. Hành động được thực hiện ở đây sản sinh ra một quyền lực không thể thấy được trong linh hồn của tác nhân, sẽ tạo nên thành quả khi các trở ngại không còn và thời gian trở nên chín mùi cho sự kết trái của nó. Apurva là mối liên hệ giữa hành động và sự kết trái của nó. Đó là hiệu lực có nguyên nhân (shakti) của hành động dẫn đến việc kết trái của nó. Hành động trước tiên được chia ra làm ba loại đó là: bắt buộc (phải được thực hiện vì sự vi phạm sẽ dẫn đến tội lỗi, mặc dù hành động của họ sẽ không dẫn đến việc được thưởng); chọn lựa (có thể thực hiện hay không thực hiện, sự thực hiện của họ sẽ được thưởng. Mặc dù sự không thực hiện của họ không dẫn đến tội lỗi); cấm đoán (không được thực hiện vì sự thực hiện sẽ dẫn đến tội lỗi, mặc dù sự không thực hiện không dẫn đến việc được thưởng). Các hành động bắt buộc có hai loại: loại phải thực hiện hàng ngày (nitya) như cầu

nguyên hàng ngày (*sandhyāvandana*) và loại phải được thực hiện vào những dịp cụ thể (*naimittika*). Những hành động chọn lựa được gọi là *kamya* và việc thực hiện nó sẽ được thưởng; ví dụ, anh muốn đi lên thiên đàng thì phải thực hiện một số hy sinh (*svargakāmo yajeta*). Những hành động cấm được gọi là *pratisiddha*, việc thực hiện gây ra tội lỗi và dẫn đến địa ngục. Vì thế, những hành động chuộc tội (*prāyashchitta*) được thực hiện để tránh hay giảm thiểu hậu quả tội lỗi của những hành động bị cấm đã thực hiện. Những người theo trường phái *Mīmāṃsā* vào thuở sơ khai chỉ tin *Dharma* (và không tin vào *moksa*). Lý tưởng của họ là lên thiên đường (*svarga*). Nhưng sau đó những người theo trường phái *Mīmāṃsā* lại tin vào sự thoát khỏi luân hồi và thay thế cái lý tưởng mong muốn lên thiên đàng bằng sự giải thoát. *Prabhākara* và *Kumārila* đều tin rằng mục đích của cuộc sống con người là sự giải thoát, mặc dù cả hai đều nghĩ nó theo một cách tiêu cực như *Nyāya-Vaiśeṣika*. Linh hồn bị xiềng xích vào sự luân hồi, vì sự liên hệ của nó với cơ thể, giác quan, trí óc và sự hiểu biết. Thông qua sự liên hệ này linh hồn trở thành một người hiểu biết, một người thụ hưởng và cũng là một tác nhân. Sự liên hệ này là do *Karma* nguyên nhân của sự trói buộc. Khi nguyên nhân không còn thì kết quả cũng không tồn tại. Tránh khỏi *Karma* tự động nó sẽ dẫn đến sự giải thoát khỏi “sự ràng buộc hôn nhân” của linh hồn với cơ thể, giác quan và trí óc... dẫn linh hồn trở về bản chất thuần khiết của nó, là thực thể không có tất cả các tính chất và phương thức bao gồm ý thức và cực lạc. Nó là trạng thái thoát khỏi tất cả những khổ đau, mong muốn và ý thức mặc dù *Kumārila* cho rằng linh hồn ở đây được thể hiện bởi ý thức tiềm năng. *Prabhākara* và *Kumārila* đều công nhận rằng tránh khỏi *Karma* không có nghĩa là tránh khỏi tất cả *Karma*, mà chỉ tránh khỏi loại *Karma* chọn lựa (*kāmya*) và *Karma* bị cấm (*pratisiddha*). Việc thực hiện loại đầu tiên sẽ dẫn đến việc được thưởng và lên thiên đàng, trong khi thực hiện loại thứ hai sẽ dẫn đến bị phạt và xuống địa ngục. Người muốn giải

thoát phải vượt qua cả việc được thưởng và bị phạt, qua cả việc lên thiên đàng và xuống địa ngục. Nhưng nên thực hiện những hành động bất buộc (nitya và naimittika) do Veda yêu cầu thực hiện. Prabhākara tin vào “nghĩa vụ vì lợi ích của nghĩa vụ”. Việc tuân theo Veda là mục đích cuối cùng của nó và có giá trị cuối cùng. Những hành động này phải được thực hiện một cách tuyệt đối khách quan mà không cần phải được thưởng, đơn giản chỉ vì nó là mệnh lệnh của Veda. Kumārila tin vào chủ nghĩa khoái lạc thuộc về tâm lý, dùng việc thực hiện những hành động này làm phương tiện để thực hiện mục đích cuối cùng có nghĩa là giải thoát, bằng cách vượt qua những tội lỗi trong quá khứ và tránh những tội lỗi trong tương lai mà chắc chắn đó là kết quả của sự thờ ơ. Prabhākara tin vào toàn bộ quyền uy tối cao của hành động, mặc dù ông công nhận tri thức là một phương tiện để giải thoát. Kumārila tin vào Jñānakarma samuchchayavada hay sự kết hợp hài hòa của tri thức, hành động như là một phương tiện giải thoát, tạo nền tảng cho Advaita Vedānta. Ông công nhận Upāsana hay sự thiền định là một loại hành động dẫn tới tri thức, cuối cùng sẽ dẫn đến sự giải thoát. Quan điểm của Kumarila về bản ngã như là một ý thức tiềm tàng, sự nhấn mạnh của ông cho rằng hành động không phải là mục đích trong bản thân nó, mà chỉ là một phương tiện để đạt được sự giải thoát. Sự chấp nhận của ông về quan điểm tri thức của bản ngã được sinh ra từ hành động thiền định thực sự, là nguyên nhân tức thời của sự giải thoát và thuyết Hữu thần Tuyệt đối tất cả đã làm ông trở thành mối liên hệ giữa Prabhākara và Shankara, giữa Purva và Uttara Mimamsas. Chính Kumārila là người chủ động tham gia vào cuộc chiến lâu dài chống lại tín đồ đạo Phật, ngoại trừ những nhược điểm bên trong của Phật giáo và sự thay đổi các điều kiện xã hội, kinh tế và chính trị. Nếu cần phải khen ngợi ai đã có công xua đuổi Phật giáo ra khỏi nơi sinh ra nó thì công lao đó phải thuộc về Kumārila. Shankara chỉ đánh một con ngựa chết. Kumārila đại diện cho sự chuyển tiếp từ Mimamsa sang

Vedānta và chịu trách nhiệm trong việc đề cao các đại sư tiền Shakarite Advaitic của Vedānta, trong đó Mandana Mishra là một trong những người cuối cùng. Kumarila và những người theo đạo Phật, giống như là hai con sư tử chiến đấu với nhau và cuộc chiến dẫn đến cả hai cùng chảy máu cho đến chết. Shankara đã sửa những khiếm khuyết của cả hai và tổng hợp những cái hay của cả hai lại thành thuyết Advaita của ông. Điều này không có nghĩa là công trình của Shankara chỉ là chiết trung đơn thuần. Shankara như là một thiên tài thực sự, ông đã xây dựng hệ thống triết học bất tử bằng sự sáng tạo độc đáo, có thể nói nếu tay ông có dính bụi thì cũng trở thành tuyết vời. Điều chúng tôi muốn nói là Kumarila đã mở đường bằng các tác phẩm đồ sộ của ông, những cố gắng tích cực cả đời của ông cho hệ thống của Shankara và giảm được nhiều sự trục trặc về sau trong việc thực hiện công việc chuẩn bị vất vả. Bản thân Kumarila nói rằng, Mīmāṃsā đã bị diễn giải sai bởi những tiền bối của ông đã dựa vào một cách hoàn toàn bởi kinh nghiệm và duy vật (có thể tham khảo Bhartṛmītra và Prabhākara) và công việc của ông là phải có sự diễn giải chính xác (āstika). Kumarila chấp nhận ba nguyên tắc tinh thần của Vedānta và chỉ ra rằng Shabara là nhà chú giải vĩ đại đã chứng minh sự tồn tại vĩnh cửu của bản ngã bằng những lý luận hợp lý, để có thể làm tri thức của bản ngã trở nên vững mạnh. Con người phải nhờ vào ba nguyên tắc tinh thần của Vedānta, mà Parthasarathi diễn giải là sự nghiên cứu (shravana), tư duy có phê phán (manana) và thực hiện (nidhidhyāsana). Mặc dù theo sự diễn giải của Pārthasārathi và Kumārila không cho giải thoát là một trạng thái của cực lạc, nhưng có một số ghi nhận đáng kể như là Marayana Bhatta tác giả của Mananeyadaya nghĩ rằng kumarila ủng hộ sự giải thoát cực lạc. Kumarila có nói trong Tantravartika của ông: shastra này được gọi là Veda, là Sound Brahman, được ủng hộ bởi một Tinh thần Tối cao. Ngay ở đoạn đầu tiên của Shlikavartika đã có hai lời diễn giải. Từ “somardhadharine” trong đoạn này có nghĩa là

“sự hy sinh được trang bị nhiều somarasa” và nó còn có nghĩa là “Ngài Shiva mang nửa vầng Trăng trên trán”. Parthasarathi diễn giải nó thành sự hy sinh. Lời cầu nguyện của Ngài Shiva cũng được ám chỉ sai ở đây. Tất cả những điều này chứng tỏ luận điểm của chúng ta là Khumārila, mối liên hệ giữa Pūrva và Uttara Mīmāṃsā.

Tiền Shankara Vedānta

I. GAUDAPĀDA-KĀRIKA

Upaniṣad, Brahma và Gita được gọi là “Prasthāna-traya” hay ba tác phẩm cơ bản của Vedānta, mà hầu hết các Ācharya vĩ đại đều chú giải.

Cũng như nhiều trường phái Đại Thừa đã công nhận kinh sách Đại Thừa như là Āgama (những giáo huấn được lưu truyền), thể hiện những lời dạy của Đức Phật và chính như những lời dạy của họ được Ashvaghoṣa tổng kết là người diễn giải có hệ thống đầu tiên về Đại Thừa, rồi lại được Nāgārjuna phát triển thành một trường phái Shūnyavāda hoàn toàn độc lập. Tương tự Upaniṣad được các tín đồ của Vedānta xem như là Shruti, được Bādarāyana tổng kết những điều dạy của chúng trong Brahma, rồi được phát triển thành trường phái Advaita Vedānta bởi người diễn giải một cách có hệ thống đầu tiên của nó là Gaudapada.

Mandukya-Kārikā hay Gaudapada-Kārikā được gọi là Āgama-Shastra, một luận thuyết có hệ thống đầu tiên về Advaita Vedānta. Rõ ràng là triết học của Gaudapada chủ yếu dựa trên Upaniṣad, đặc biệt là dựa trên Mandukya, Brhadāranyaka và Chhandogya. Có thể ông đã rút ra từ Brahma và Gita. Cũng rõ ràng là Gaudapada bị ảnh hưởng nhiều của phái Đại Thừa của đạo Phật, của phái Shūnyavāda và phái ViJñānavada. Thực ra có thể nói một cách chính xác, đạo sư Gaudapada thể hiện tốt nhất những gì có trong hệ thống triết học của đạo sư Nāgārjuna và phái Vasubandhu. Truyền thống cho rằng Gaudapada là thầy của Govindapada, còn Govindapada là thầy của Shankaracharya. Bản thân Shankara kính cẩn chào Gaudapada như “tổ sư là bậc thầy đáng kính của người thầy của ông”. Ông thường trích dẫn lời dạy của Gaudapada và đề cập đến ông như là “bậc thầy nắm

vững truyền thống của Vedānta". Đồ đệ của Shankara là Sureshvara cũng gọi ông như là "Gauda đáng kính".

Quan điểm đã được chấp nhận từ lâu là kinh Kārikā của Gaudapāda là một sự chú giải về Māndukya Upaniṣad bị Mm Pt. Vidhushekhara Bhattacharya thách thức. Luận điểm của ông là "(i) Kārikās trong Quyển I không phải là sự chú giải kinh Māndukya Upaniṣad. (ii) Kinh Mandukya Upaniṣad chủ yếu dựa trên Kārikās và không ngược lại. (iii) Và như thế Kinh Mandukya Upaniṣad có sau Kārikās".

Đối với chúng ta tất cả những lý luận mà Pt. Bhattacharya đã đưa ra để làm cơ sở cho luận điểm của ông hình như hoàn toàn không thuyết phục. Những lý luận của ông có thể được tóm tắt như sau:

(1) Madhva chỉ xem quyển 1 như Shruti, cho rằng ba quyển sách kia hình thành một tác phẩm hay nhiều tác phẩm riêng biệt nhưng ông không bình luận.

(2) Kārikās không diễn giải nhiều từ quan trọng và khó trong Mandukya.

(3) Mandukya đã rút từ Upaniṣad khác và từ Kārikā.

(4) Bằng cách so sánh một số đoạn văn xuôi của Mandukya với một vài Kārikā, thì rõ ràng các đoạn văn xuôi là những kinh được sáng tác muộn hơn.

Lý lẽ đầu tiên có thể được trả lời bằng cách chỉ ra rằng Shankara và Sureshvara là những người thuộc trường phái Advanta, họ đã phát triển một hệ thống triết học sâu sắc trước cả Madhva, là một Dvaitin, và họ không xem Kārikā là Shruti. Pt. Bhattacharya đã không đưa ra được những lý do hợp lý, tại sao chúng ta có thể tin Madhava mà lại không tin Shankara và Sureshvara?

Lý lẽ thứ hai có thể được trả lời dễ dàng bằng cách chỉ ra rằng Kārikās là một tác phẩm chú giải tự do, hầu như là một tác

phẩm độc lập chủ yếu dựa vào Upaniṣad. Vì vậy, không nhất thiết Gaudapada phải giải thích từng từ trong Māṇḍukya.

Để trả lời lý lẽ thứ ba, chúng tôi cũng công nhận rằng Māṇḍukya có nhiều cái tương tự như Brhadāraṇyaka và Chandogya, chúng tôi có bổ sung thêm nhiều đoạn văn xuất hiện trong hai loại Upaniṣad này, cũng có xuất hiện trong các kinh Upaniṣad khác và Māṇḍukya, Nếu cho rằng Māṇḍukya có sau và được rút ra từ Upaniṣad trước đó, có nghĩa là nó cũng được rút ra từ Kārikā.

Để trả lời lý lẽ thứ tư, chúng tôi cho rằng bằng cách so sánh những đoạn văn xuôi của Māṇḍukya với Kārikā, chúng ta nhận thấy rằng chỉ cái ngược lại mới đúng. Những đoạn văn xuôi có lẽ là những đoạn có trước. Hơn nữa, chúng ta cũng có thể bổ sung rằng, nói chung các học giả đã xem những đoạn văn xuôi Upaniṣad ra đời trước những phần khác.

Một lý lẽ khác của Pt. Bhattacharya là "bốn quyển sách này là bốn luận thuyết độc lập, được gộp chung vào một bộ sách với tựa là Āgama-Shāstra". Luận thuyết này cũng không vững chắc. Để chứng minh quan điểm của mình, Pt. Bhattacharya có những lý lẽ sau:

(1) Nếu quyển II được hỗ trợ bởi những lý luận thì trong quyển I không có lý luận nào cả hay sao?

(2) Người ta có thể tìm thấy trong quyển II điều gì không hợp lý, vô nghĩa, không thể hiểu được hay không hoàn chỉnh mà không giả định có sự liên hệ với quyển I? Không.

(3) Không có gì bác bỏ ý kiến cho rằng quyển thứ ba cũng là một tác phẩm độc lập.

(4) Những điều cụ thể như Ajativāda đã được nêu ra trong quyển I, thảo luận trong quyển III và cũng được thảo luận trong quyển IV. Tại sao tác giả của quyển IV lại bị lôi kéo vào một hành động vô ích như vậy?

Để trả lời cho những lý lẽ này chúng tôi cho rằng, nếu Gaudapada dùng những lý luận độc lập trong quyển II, thì ông có bị ngăn cản không được dùng để sử dụng cho việc lý lẽ trong quyển I không? Nếu không có gì không thể hiểu được trong quyển II mà không cần sự giúp đỡ của quyển I, thì làm sao nói rằng quyển II là một tác phẩm tuyệt đối độc lập? Ngay cả trong các tác phẩm của nhiều học giả hiện đại có nhiều chương được chúng lập lại. Lý lẽ thứ ba, hoàn toàn phủ định, không có lý lẽ nào cả. Để trả lời cho lý lẽ thứ tư chúng tôi nhấn mạnh rằng việc lập lại không phải là vô dụng. Một tác giả có thể cho việc lập lại là cần thiết để nhấn mạnh những điểm quan trọng. Vấn đề khó khăn với Pt. Bhattacharya, ông muốn có một sự thống nhất chặt chẽ nhất và đồng nhất nhất về những trình bày của Gaudapada, một vị thánh, như ông mong muốn ở một người được cho là tác giả viết về triết học. Hơn nữa, chúng tôi cho rằng phải có một sự thống nhất trong suốt các bộ sách khác nhau của Āgama-Shastra.

Giá trị chính trong tác phẩm của Pt. Bhattacharya là chỉ ra những điểm tương tự giữa Gaudapāda và đạo Phật theo trường phái Đại Thừa. Mặc dù chúng tôi không giống Pt. Bhattacharya về một số điểm quan trọng trong việc diễn giải, nhưng chúng tôi cũng đồng ý với ông trong chừng mực mà những điểm tương tự này được đề cập. Đó là về việc Gaudapāda chịu nhiều ảnh hưởng của đạo Phật giáo Đại Thừa, đặc biệt là Nāgārjuna và Vsubandhu. Pt. bhattacharya hoàn toàn đúng khi nhận xét: “Đúng là Gaudapada ủng hộ ViJñānavada”, nhưng chắc chắn rằng đầu tiên nó được ông chấp nhận từ nguồn Upaniṣad... Hạt giống Upaniṣad của chủ nghĩa Duy tâm bị ảnh hưởng bởi hệ thống phức tạp của nó trong đạo Phật và hàng loạt các tác phẩm nói về nó, do các nhà sư Phật giáo trước Gaudapāda, đã phát triển thành cái mà ngày nay chúng ta thấy ở trong Āgama-shastra... Nó phải được chấp nhận là thuở ban đầu, không bắt nguồn từ những người

theo đạo Phật, mặc dù nó đã phát triển nhiều trong hệ thống của họ về sau.

Nhưng ông không phát triển quan điểm này, thỉnh thoảng ông hình như quên nó. Vì thế, chúng tôi khác với ông về một vấn đề quan trọng, đó là sự nhấn mạnh. Bằng cách chỉ ra những điểm tương tự giữa Gaudapada và Đại Thừa, mục đích của Pt. Bhattacharya trong chừng mực nào đó đã chứng minh rằng Gaudapada là người bí mật theo đạo Phật. Trong khi đó mục đích của chúng tôi là chứng minh rằng, Đại Thừa và Advaita không phải là hai hệ thống tư tưởng đối nghịch, mà là những giai đoạn khác nhau trong quá trình phát triển của một tư tưởng bắt nguồn trong Upaniṣad và triết lý của Gaudapada. Cũng như của Đại Thừa trong chừng mực mà Gaudapada đồng ý với nó, cả hai được bắt nguồn từ Upaniṣad, và vì thế thay vì gán cho Gaudapada là một người theo đạo Phật bí mật thì việc gán cho những người theo phái Đại Thừa là những tín đồ Vedānta bí mật thì đúng hơn. Chúng tôi sẽ theo đuổi vấn đề đó sau này.

II. AJĀTIVĀDA

Học thuyết cơ bản của Guadapāda là Học thuyết Không nguồn gốc (ajātivāda). Theo nghĩa tiêu cực, nó có nghĩa là thế giới chỉ là sự thể hiện và chưa bao giờ được tạo ra. Theo nghĩa tích cực, nó có nghĩa là Tuyệt đối, tự tồn tại và chưa bao giờ được tạo ra (aja).

Gaudapada đồng ý với phái Shūnyavāda khi cho rằng, nguồn gốc theo quan điểm tuyệt đối là điều không thể có. Ông xem xét nhiều thuyết sáng tạo và phủ nhận tất cả. Một vài thuyết cho rằng, sự tạo ra vũ trụ là sự mở rộng (vibhūti) của Thượng Đế. Những thuyết khác thì cho rằng nó giống như một giấc mơ (svapna) hay là một ảo giác (māyā); một số thì tin rằng đó là ý muốn (ichchahā) của Thượng Đế; những thuyết khác thì tuyên bố nó xuất phát từ Thời gian (kala); cũng có những thuyết khác nói rằng đó là vì niềm vui (bhoga) của Thượng Đế; trong

khi một số thì cho là sự giải trí (krīdā) của Thượng Đế. Tất cả những quan điểm này đều không đúng. Thượng Đế có thể có mong muốn nào và ai thực hiện tất cả mong muốn đó? Do đó, nhất thiết phải tạo ra vũ trụ chính là bản chất của Thượng Đế. Đó là bản chất cố hữu của Ngài, nó chảy ra và bắt nguồn từ Ngài. Nhưng nó chỉ có vẻ như thế, thực ra không có sự tạo ra vũ trụ nào cả. Nếu vũ trụ đông đảo này thực sự tồn tại, nó chắc chắn phải đi đến kết thúc. Tính hai mặt chỉ là bên ngoài, tính không hai mặt mới là chân lý thật sự. Đối với những người am hiểu về Vedānta, vũ trụ chỉ xuất hiện như một giấc mơ, một ảo giác, chuyện viễn vông ở trên trời hay là một thành phố của Gandharvas. Nhìn từ quan điểm tận cùng, không có chết đi cũng như không có sinh ra, không có biến mất cũng như không có xuất hiện, không có hủy diệt cũng như không có sản xuất, không có trói buộc cũng như không có giải thoát, không có ai đấu tranh cho tự do. Đồng thời, không có ai mong muốn sự cứu độ, không có ai được giải thoát, không có người tham vọng cũng như không có ai là nô lệ, đó là sự thật cao nhất. Cũng không có duy nhất một cái cũng như không có nhiều cái. Vũ trụ không thể được xem như là bản sao của chính bản chất của nó. Nó không phải là một cũng không phải là nhiều, vì thế người thông thái thì biết nó. Sự tưởng tượng về Ātman như là những vật khác mà thực sự không tồn tại, tùy thuộc vào cái Tuyệt đối Không mang tính Hai mặt hay Ātman Thuần khiết, như sự tưởng tượng con rắn trong trường hợp con rắn là sợi dây thừng thì cũng tùy thuộc vào sợi dây thừng. Vì vậy, chỉ một mình cái Tuyệt đối là cực lạc.

Hiện thực không có nguồn gốc. Nó luôn là như thế và hoàn toàn không có khổ đau. Nếu chúng ta biết điều này, thì ngay lập tức sẽ hiểu làm thế nào mọi vật không bao giờ được sinh ra, nhưng lại thể hiện như là chúng được sinh ra. Cái Tuyệt đối-không-mang-tính hai mặt và cũng không có sự khác biệt nào cả. Khi Upaniṣad tuyên bố rằng, sự sáng tạo vũ trụ thì khác với

nguyên nhân của nó và đưa ra một số minh họa về đất, sắt và tia lửa... Họ làm như thế chỉ như là một phương tiện để làm cho chúng ta hiểu mục đích tối cao của Không-nguồn gốc. Jagat thì không khác với Jiva, Jiva thì không khác với Ātman và Ātman thì không khác với Brahman. Cái Tuyệt đối-không-có tính hai mặt mà chỉ đa dạng khi là ảo giác. Cái Không được sinh ra không bao giờ nhượng bộ cho bất kỳ sự khác biệt nào. Nếu nó thật sự trở nên đa dạng thì bất tử sẽ trở thành không bất tử. Những người theo chủ nghĩa Nhị nguyên muốn chứng minh sự sinh ra từ cái không được sinh ra. Nhưng cái không được sinh ra thì bất tử và làm cách nào để bất tử trở thành không bất tử? Bất tử không bao giờ có thể trở thành không bất tử và không bất tử sẽ không bao giờ có thể trở thành bất tử. Bản chất cuối cùng không bao giờ có thể thay đổi. Shruti đã tuyên bố: “Không có đa nguyên ở đây”; “Thượng Đế thông qua quyền năng của Ngài thể hiện ra thành nhiều cái” và “Cái không được sinh thể hiện được sinh ra nhiều cái”. Chúng ta sẽ nhận ra rằng cái không được sinh thể hiện thành cái sinh ra chỉ thông qua ảo giác, nhưng thực ra Ngài không bao giờ được sinh. Bằng cách tuyên bố rằng, “Những ai được gắn vào sự sáng tạo hay sản sinh hoặc nguồn gốc (sambhūti) thì đi tới nơi tăm tối hoàn toàn”, Shruti không chấp nhận sự tạo thành; và tuyên bố rằng, “Cái không được sinh ra thì không sinh ra lại, vậy ai là người đã sản sinh ra Ngài?”. Shruti không chấp nhận nguyên nhân của sự tạo thành.

Không chỉ bằng Shruti mà còn do lý luận độc lập có thể chứng minh là cuối cùng không có cái gì bắt nguồn cả. Người tin vào sự sinh ra cái hiện hữu chấp nhận quan điểm vô lý rằng, những gì đã tồn tại thì được sinh ra lại và cái không tồn tại thì không bao giờ có thể được sinh ra. Con của người phụ nữ không có khả năng sinh đẻ thì không thể được sinh ra dù qua ảo tưởng hay trong thực tế. Vì vậy, học thuyết Không Nguồn gốc là chân lý cuối cùng.

Gaudapada nói rằng, những người theo chủ nghĩa nhị nguyên tranh cãi với nhau. Một số nói rằng cái tồn tại thì được sinh ra, trong khi những người khác cho rằng cái không tồn tại mới được sinh ra. Đồng thời, cũng có một số người cho rằng không có cái gì xuất phát từ cái Tồn Tại; trong khi những người khác thì nói rằng không có cái gì xuất phát từ cái Không tồn tại. Chúng tôi không tranh cãi với những người theo thuyết Nhị nguyên này, bởi vì những người tranh cãi này hợp nhau lại tuyên bố giống những người không theo chủ nghĩa Nhị nguyên và học thuyết Không Nguồn gốc. Những người tranh cãi này muốn chứng minh sự sinh ra của cái không được sinh ra. Nhưng làm cách nào cái không được sinh ra được sinh ra? Làm thế nào bất tử trở thành không bất tử? Bản chất cuối cùng không thể thay đổi. Nó tự chứng minh, tự tồn tại, bẩm sinh và không có lý do. Tất cả mọi vật bằng bản chất thật của nó thì không thể tàn lụi và chết đi. Những người tin vào sự tàn lụi và chết đi, thì càng lún sâu vào khái niệm sai lầm này.

Có một số người (ví dụ như những người theo thuyết Shuniyada – Tánh không) ủng hộ chủ nghĩa Không Nhị nguyên, phản đối cả hai quan điểm quá khích về sự tồn tại và không tồn tại, sản sinh và hủy diệt. Do đó, đã tuyên bố mạnh mẽ học thuyết Không Nguồn gốc. Gaudapada nói rằng, ông đồng ý học thuyết Không Nguồn gốc của họ.

Trường phái Sāṅkhya cho rằng, kết quả tồn tại trước trong nguyên nhân và luật nhân quả bao gồm trong sự thể hiện của cái nguyên nhân bất biến (avyakta) như là những kết quả thay đổi (vyakta jagat). Gaudapāda đã phản đối rằng, nếu nguyên nhân sản sinh ra thì tại sao nó không được sinh ra? Nếu nó trở thành “nhiều cái” thay đổi, thì làm sao nó có thể không thay đổi và vĩnh cửu? Hơn nữa, nếu kết quả giống với nguyên nhân, thì kết quả cũng phải bất tử hay nguyên nhân cũng phải là không bất tử. Làm cách nào một nguyên nhân không thay đổi được đồng nhất với kết quả thay đổi và vẫn không thay đổi? Trong tác

phẩm chú giải của ông, đạo sư Shankara nói thêm rằng: “Thực ra một người không thể nấu nửa con gà và giữ nửa con gà còn lại để đẻ trứng”. Thực ra, nếu kết quả không tồn tại trước và trong nguyên nhân, thì nó giống như cái sừng của con thỏ và không thể sản sinh ra được. Nguyên nhân và kết quả không thể đồng thời với nhau, vì vậy hai cái sừng của một con bò sẽ phải được xem như là có mối liên hệ nguyên nhân. Và lại, những người cho rằng nguyên nhân có trước kết quả và kết quả cũng có trước nguyên nhân, cũng như bảo vệ quan điểm vô lý là một đứa con trai cũng sinh ra cha của nó. Do đó, không có gì có thể được sinh ra.

Không có cái gì có thể khởi đầu vì:

(1) *Không có đủ năng lực* trong nguyên nhân để tạo ra kết quả. Nguyên nhân phải có năng lực để tạo ra kết quả nếu không thì mọi thứ có thể sản sinh ra từ mọi thứ hay không có gì có thể được sản sinh từ bất cứ cái gì. Năng lực này có thể không thuộc về những gì tồn tại hay những gì không tồn tại hay cả hai hay không cái nào cả.

(2) *Không có tri thức về sự bắt đầu và kết thúc.* Kết quả không phải là bắt đầu, không phải là kết thúc, cũng phải không tồn tại ở chính giữa.

(3) *Không có sự tương thích về thứ tự của cái tiếp theo.* Cái đi trước và cái tiếp theo không được chứng minh. Chúng ta không thể nói cái nào có trước trong hai cái và vì thế là nguyên nhân.

Gaudapada nói rằng Đức Phật, là người đã được Giác ngộ và làm rõ học thuyết Không Nguồn gốc. Vì thế, Tính Nhân quả là cái không thể có được. Người ta không thể chứng minh rằng, luân hồi không có sự bắt đầu nhưng có sự kết thúc, hay giải thoát khỏi Karma có sự bắt đầu nhưng không có sự kết thúc. Thực ra, cái không được sinh ra thì thể hiện như thể nó được sinh ra, Không Nguồn gốc chính là bản chất của cái không được sinh ra. Những thứ không tồn tại vào lúc ban đầu và kết thúc

thì không thể tồn tại vào lúc giữa; những thứ không có thực ở trong quá khứ và tương lai thì cũng không có thực ở hiện tại. Nguồn gốc là không thể có vì không có cái tồn tại, cũng không có cái không tồn tại có thể được sản sinh bởi cái tồn tại hay bởi cái không tồn tại.

III. HIỆN THỰC NHƯ LÀ Ý THỨC THUẦN TÚY

Gaudapada cũng đồng ý với những người theo thuyết ViJñānavada cho rằng, thế giới không có thực, vì nó không thể tồn tại một cách độc lập và ở bên ngoài Ý thức, Ý thức cũng là Hiện thực duy nhất. Ngay cả Shankara cũng phát biểu rằng, Gaudapada chấp nhận luận cứ của những người theo thuyết ViJñānavada để chứng minh tính không hiện thực của vật thể ngoại tại.

Gaudapāda nói: Những người bình thường trung thành với quan điểm cho rằng, vũ trụ này tồn tại, vì họ nói rằng các đồ vật được cảm nhận và chúng có lợi ích thiết thực. Họ luôn e ngại với học thuyết Không Nguồn gốc. Vì thế đối với người bình thường, Đức Phật, bậc Giác ngộ, trên quan điểm hiện tượng, Ngài công bố có nguồn gốc. Nhưng nói cho cùng, cảm nhận và lợi ích thiết thực là những lý lẽ không chắc chắn để chứng minh hiện thực của vũ trụ, bởi vì ngay cả con voi ma thuật và chuyện xảy ra trong giấc mơ và cả cảm nhận cũng như lợi ích thực tế đều có thể được tìm thấy.

Người theo thuyết Sarvastivada đã bác bỏ lý lẽ của những người theo thuyết ViJñānavada, ủng hộ sự tồn tại của những khách thể bên ngoài. Họ cho rằng, sự nhận thức phải có nguyên nhân khách quan của nó, hay nói cách khác sự khác biệt giữa chủ thể và khách thể là không thể có. Những vật thể bên ngoài phải tồn tại, bởi vì sự nhận thức và sự đau đớn đều tùy thuộc (para-tantra) vào chúng. Đây là quan điểm của Sarvastivadins. Một số người theo thuyết ViJñānavada trả lời rằng, những người ủng hộ các khách thể ngoại tại muốn chứng minh rằng nhận

thức là phải có căn nguyên. Nhưng nguyên nhân khách quan, cái mà họ dẫn ra thì không có nguyên nhân nào cả. Khách thể tồn tại như một khách thể trong một chủ thể, nhưng nó không tồn tại bên ngoài ý thức, vì sự khác biệt giữa chủ thể và khách thể nằm trong chính ý thức. Ý thức là hiện thực duy nhất và nó không bao giờ liên quan tới bất kỳ một khách thể ngoại tại nào, không phải trong quá khứ, không phải trong hiện tại và cũng không phải trong tương lai.

Gaudapāda hoàn toàn đồng ý với những người theo thuyết Vijñānavāda ở điểm này. Thế giới ngoại tại là không có thực, vì nó không thường xuyên tồn tại như Hiện thực phải thường xuyên tồn tại. Nó cũng không có thực bởi vì mối quan hệ cấu thành nên nó tất cả đều không có thực; vì không gian, thời gian và mối quan hệ nhân quả là điều không thể xảy ra. Nó cũng không có thực, vì nó bao gồm những khách thể và bất cứ thứ gì có thể tồn tại như một khách thể là không có thực. Hiện thực là một Bản ngã Thuần khiết, Ý thức Thuần khiết và cũng là nền tảng của tất cả mọi sự vật. Trạng thái thức tỉnh và trạng thái mơ ngủ là ngang nhau, cả hai đều có thực trong một trình tự nhất định. Nước trong giấc mơ có thể làm cho hết khát trong giấc mơ như là nước thật có thể làm hết khát thật. Cả hai đều tương tự như nhau, cho dù nó không giống nhau, không có thực từ quan điểm tận cùng. Bản ngã tự tỏa sáng thông qua năng lực của ảo giác đã một mình nó tự hình dung và Bản ngã đó nhận thức được những khách thể đa dạng. Điều này đã thiết lập nên kết luận của Vedānta, như trong bóng tối, sợi dây thường trông như con rắn; tương tự Bản ngã được hình dung như một chủ thể riêng lẻ, trạng thái tinh thần và khách thể ngoại tại. Và cũng đúng như khi ta biết đó là sợi dây thường thì sự hình dung đó là con rắn sẽ biến mất. Cũng giống như khi Ātman không mang tính hai mặt được nhận thức thì tính hai mặt của chủ thể - khách thể biến mất ngay. Bản ngã tỏa sáng thông qua năng lực của ảo giác thì chính nó trở thành mê tín. Nó chính là Ý thức, lúc là chủ thể

và có lúc là khách thể trong giấc mơ cũng như lúc thức giấc. Trong vũ trụ này, tất cả tính hai mặt chủ thể - khách thể chỉ là sự tưởng tượng của chính Bản ngã. Không có linh hồn đơn lẻ cũng không có khách thể ngoại tại là chân lý cuối cùng. Những ai thấy được sự tạo thành của một cá nhân đơn lẻ hoặc khách thể ngoại tại, thì sẽ thấy được dấu chân chim trên bầu trời. Khách thể ngoại tại không phải là sự sáng tạo của chính cá nhân, vì cả hai là sự thể hiện của ý thức. Những cái có sự tồn tại theo kinh nghiệm cuối cùng không thể được gọi là thật. Ý thức là cái ở khắp nơi trong chủ thể và khách thể, còn vượt qua cả hai. Nó vượt qua bộ ba: người biết, cái được biết và tri thức. Ý thức thực sự là cái không bị ràng buộc; nó không có sự dính kèm, kết nối hay có mối liên hệ với bất kỳ cái nào khác. Nó được gọi là "Cái không được sinh ra" chỉ trên quan điểm kinh nghiệm. Từ quan điểm cuối cùng, nó không được gọi là "Cái không được sinh ra", vì nó thật sự không thể hiện được là do trí tuệ. Nhận ra sự thật của học thuyết Không Nguồn gốc, con người sẽ nói tạm biệt với buồn đau, tham vọng và đạt tới mục đích không còn sợ hãi.

Chúng ta thấy rằng, Gaudapada đồng ý với thuyết ViJñānavada trong việc cho rằng, Hiện thực là Ý thức Thuần túy thể hiện bản thân nó như là tính hai mặt của chủ thể - khách thể, và cuối cùng vượt quá tính hai mặt của chủ thể và khách thể. Chúng ta sẽ thấy trong chương tiếp theo Shankara chỉ trích thuyết ViJñānavāda cay đắng như thế nào. Phần lớn sự phê phán của Shankara đã mất đi sức mạnh chống lại ViJñānavāda, vì nó không phủ nhận tính khách quan của thế giới ngoại tại, mà chỉ phủ nhận sự tồn tại của nó bên ngoài ý thức. Bản thân Shankara đã công nhận điều này, nhưng quan điểm của ông thể hiện một sự tiến bộ nhất định đối với ViJñānavāda và cả Gaudapāda. Ông nhấn mạnh rằng trạng thái trong mơ và trạng thái thức tỉnh thì không ngang bằng với nhau. Ông muốn chứng minh sự không hiện thực của thế giới ngoại tại, không phải nói rằng nó không

nằm bên ngoài ý thức, mà cho rằng nó không thể hiện như là sự tồn tại hay không tồn tại (*sadasadanirvachanīya*). Điều mà chúng tôi muốn nhấn mạnh ở đây, là quan điểm này không phải là một sáng tạo hoàn toàn mới của Shankara. Nó đã được phát triển trong phái Shūnyavāda và được Gaudapāda chấp nhận. Gaudapāda cũng nói rằng, thế giới này là không có thực, vì nó không thể hiện và không nghĩ được là có tồn tại hay không tồn tại. Ông cho rằng, nó như một khúc cây cháy dở đang di động trông có vẻ như thẳng hay cong. Tương tự như ý thức, khi nó di động thì thể hiện như là tính hai mặt của chủ thể và khách thể. Và như khúc gỗ đang cháy dở không di động và không tạo ra ảo giác, cũng tương tự như trí thức vững chắc thì không sản sinh ra ảo giác chủ thể - khách thể. Hình ảnh của khúc gỗ cháy dở đang di động không do bất cứ cái gì khác sản sinh ra; và khi khúc gỗ cháy dở không di chuyển, thì hình ảnh của nó cũng không tồn tại ở trong bất cứ vật nào khác hoặc chúng không đi vào khúc gỗ đang cháy dở; hoặc nó đi ra khỏi khúc gỗ. Tương tự, các hiện tượng đa dạng không được sản sinh bởi bất cứ thứ gì, ngoại trừ ý thức mà nó cũng không tồn tại trong sự vật nào khác; cũng không đi vào nó; cũng không đi ra khỏi nó; tất cả chỉ là hình ảnh. Chúng là như thế bởi vì chúng thì *không thể diễn tả hay không thể suy nghĩ được*, bởi vì chúng có thể được gọi *không phải là thật cũng không phải là không có thật*, không tồn tại cũng không phải không tồn tại. Vấn đề này được củng cố bởi sự thống nhất của Gaudapāda với phái Shūnyavāda, học thuyết Không Nguồn gốc và ý kiến cho rằng thế giới này không phải tồn tại, cũng không phải không tồn tại hoặc cả hai. Học thuyết về sự vô minh này sẽ được Shankara phát triển tiếp.

IV. ASPARSHAYOGA

Bây giờ chúng ta bàn về đóng góp của Guadapada. Đó là học thuyết về Vaishāradya, Asparshayoga hoặc Amanibhāva của ông. Học thuyết này được gợi ý bởi những người theo đạo Phật.

Nhưng nó chủ yếu dựa trên Upaniṣad và sự phát triển của nó là Gudapada.

Dựa trên Brhadāraṇyaka, Chahāndogya và Mandukya; Gaudapāda đã đồng nhất hóa cái Không được sinh ra và cái Tuyệt đối không mang tính hai mặt với Ātman, hoặc Brahman, Amātra, hoặc Turiya hoặc Advaita - là cái có thể nhận biết trực tiếp bởi Tri Thức Thuần khiết, hoặc Asparśhayoga, hoặc Vaishāradya hoặc Amanibhava. Cái Tuyệt đối này thể hiện bản thân nó ở dưới ba hình thức: Jarat, Svapna và Susupti; như là Vishva, Taijasa và Prajna. Trong thực tế, nó có hơn ba hình thức này. Đó là Turiya hay hình thức thứ tư. Nó không thể Đo lường, hoặc Amātra. Pranava hoặc Aumkāra là biểu tượng của nó. Thực ra không có sự phân biệt giữa biểu tượng và cái được biểu trưng. Pranava chính là Brahman, là Mục đích Không sợ hãi. Đó là nguyên nhân cũng như là kết quả, hiện tượng cũng như không phải hiện tượng, có thuộc tính cũng như không có thuộc tính, bậc thấp cũng như là bậc thượng trí. Nó là Bản ngã tỏa sáng hay Ý thức tự tỏa sáng.

Nó được gọi là Vishva khi nó có ý thức ở bên ngoài, được gọi là Taijasa khi nó có ý thức ở bên trong; và nó được gọi là Prājña khi nó là ý thức được tập trung. Những điều này tương ứng lần lượt với trạng thái tỉnh thức, trạng thái nằm mơ và trạng thái ngủ say. Vishva có cái tổng thể, Taijasa có cái sắc sảo và Prājña có cái cực lạc. Vishva và Taijasa đều là nguyên nhân và kết quả; Prajna chỉ là nguyên nhân. Turiya không phải là nguyên nhân cũng không là kết quả; được gọi là cái ngự trị, cái to lớn hay thần thông. Nó tỏa khắp và xóa đi tất cả những khổ đau, là chúa tể của tất cả, không thay đổi, không mang tính hai mặt, tỏa sáng và duy nhất không có cái thứ hai. Prajna (Bát nhã) không biết các khách thể, do đó nó không được gọi là chủ thể. Nó chỉ là sự trừu tượng, không biết gì nhau, cả bản thân nó hay thứ khác, sự thật hay giả tạo. Nhưng Turiya là ý thức thuần khiết và tự thể hiện là thấy tất cả. Mặc dù tính hai mặt không có trong Prajna và trong Turiya; song Prājña liên quan đến giấc ngủ

say, nơi mầm móng của vô minh hiện hữu, trong khi Turiya không có giấc ngủ. Vishva và Taijasa liên quan đến giấc mơ hay tri thức sai lầm (anyathāgrahana hoặc viksepa) và đến giấc ngủ hay thiếu tri thức (agrahana hoặc āvarana hoặc laya); Prajna liên quan đến giấc ngủ. Trong Turiya không có giấc ngủ cũng như giấc mơ. Trong giấc mơ chúng ta thấy cách khác, trong giấc ngủ chúng ta không biết sự thật. Cái được gọi là cuộc sống tỉnh thức cũng chỉ là giấc mơ. Khi không có tri thức tiêu cực thì đó là giấc ngủ; tri thức sai lầm tích cực đó là giấc mơ, sự thức giấc, vượt quá, cái Thứ Tư và Mục Đích đạt được. Cái ánh sáng không sợ hãi của Bản ngã tự tỏa sáng sẽ chiếu sáng toàn bộ chung quanh. Khi bản ngã cá nhân (jvva) ngủ trong Vô minh không có sự bắt đầu, bị đánh thức, thì cái Không sinh ra, cái Không Mơ, cái Không ngủ, cái Tuyệt Đối không có tính hai mặt được nhận thấy. Nó không đi đâu cả, không đi đến đâu và cũng không từ đâu đến. Nó là Chúa Tế ở trong vũ trụ tồn tại mãi mãi trong tim của tất cả. Ngài là một nhà hiền triết (muni) ôm chặt Aumkara vô tận và không đo lường được này, chấm dứt tất cả những gì mang tính hai mặt và là tất cả hạnh phúc. Tất cả các phạm trù trí tuệ được trộn lẫn vào trong đó. Toàn bộ tính đa nguyên của các hiện tượng chấm dứt ở đây. Nó được nhận thức bởi các nhà hiền triết, những người nhận biết được sự cần thiết của Veda và những người không còn sợ hãi, giận dữ hay quyến luyến.

Ātman giống như không gian, linh hồn của con người giống như không gian trong cái lọ. Khi những cái lọ bị hủy diệt, các không gian của nó sẽ hòa nhập vào không gian. Cũng như Jivas hòa nhập vào Ātman khi sự ngu muội bị hủy diệt bởi tri thức đúng. Nếu một không gian nào đó trong một cái lọ nào đó bị dính bụi, khói... thì những không gian trong tất cả các lọ khác cũng không bị làm bẩn. Tương tự, nếu một jiva nào đó hạnh phúc hay đau khổ... thì tất cả những jiva khác cũng không bị liên lụy. Các không gian trong bình thì khác nhau về hình dáng, chức năng và tên gọi nhưng không có sự khác nhau về mặt

không gian. Tương tự như jiva khác nhau về hình dáng, chức năng và tên gọi nhưng không có sự khác nhau trong Ātman. Như không gian trong cái lọ thì không phải là sự biến đổi, cũng như không là sự điều chỉnh, hay cũng không là một phần của không gian; cũng giống như một jiva thì không phải là sự biến đổi, điều chỉnh, hay cũng không phải là một phần của Ātman. Cuối cùng thì không có thứ hạng cho hiện thực, không có mức độ đối với chân lý. Sự tuyệt đối nội tại được thể hiện trong tất cả các cặp khách thể được đề cập đến bởi sự Trao đổi ngọt ngào (nadhuvidyā), ở quy mô nhỏ cũng như ở quy mô lớn, giống như không gian vũ trụ bên ngoài và không gian ở trong bao tử.

Những người theo phái Đại Thừa nói rằng, Đức Phật, với kỹ năng hoàn hảo của Ngài, thuyết giảng chân lý phù hợp với những nhu cầu khác nhau của các môn đồ, các shrāvaka, các pratyeka-buddha và các Bodhisattva. Tương tự Gaudapada cũng nói rằng, Veda Nhân từ đã đưa ra ba giai đoạn tinh thần khác nhau (āśramas) cho ba loại người có trí tuệ thấp, vừa và cao. Dạy Karma và upāsana cho những người thấp và vừa, trong khi dạy jñāna cho người cao hơn. Chỉ có những người theo chủ nghĩa Nhị nguyên tranh cãi với nhau để củng cố quan điểm tương ứng của họ. Những người theo thuyết Advaita thì không tranh cãi với ai cả. Đối với những người theo thuyết Nhị nguyên, thì có tính hai mặt từ các quan điểm kinh nghiệm cũng như quan điểm tuyệt đối. Đối với chúng tôi, tính không có hai mặt là chân lý cuối cùng, tính không hai mặt (advaita) nằm ngay ở giữa sự thống nhất (advaita) và đa dạng (dvaita). Neti neti trong tác phẩm Shruti không phải là thuyết Duy ngã. Bằng cách phủ nhận tất cả tính đa nguyên và sự khác biệt, Shruti thể hiện cái không được sinh ra tích cực, cái Tuyệt đối tích cực. Vấn đề là cái Tuyệt đối không thể được hiểu hết bởi trí tuệ, vì vậy cách tốt nhất để thể hiện cái Không Thể Mô tả được là bằng những từ phủ định. Nhưng tất cả những cái phủ định này chỉ ra cái Hiện thực không thể diễn tả được. Tính hai mặt là sự sáng tạo của trí tuệ. Khi trí

tuệ vượt quá, thì tính hai mặt và nhiều mặt sẽ mất đi. Đây là Ý thức Thuần khiết, bỏ qua tất cả những định hướng suy nghĩ và tưởng tượng. Nó là cái Không được sinh ra và không khác với cái Có Thể Biết. Cái Có Thể Biết (jñeya) là Brahman, đó là Ánh sáng ấm áp và vĩnh hằng. Đó là sự Thiền định (samādhi) không sợ hãi và không thể lay chuyển. Nó là Asparshayaoga hay Thiền định Thanh Khiết khó có thể nhận biết được ngay cả những đạo sư. Họ sợ hãi điều đó, tưởng tượng sự sợ hãi trong khi thật sự không có sự sợ hãi nào. Thực ra, không có sự sợ hãi, sự chấm dứt khổ đau, sự thức tỉnh vĩnh cửu và bình an vĩnh hằng, tất cả đều tùy thuộc vào sự kiểm soát của tâm trí. Khi laya và viksepa (sự hoang mang) bị vượt qua, khi tâm trí không chìm vào trong giấc ngủ hay không thể bị làm cho xao lãng đi, khi nó trở nên không thể run sợ hay thoát khỏi ảo giác, thì nó sẽ trở thành Brahman. Người tham vọng nên thoát khỏi những thứ ràng buộc, khổ đau và hạnh phúc. Khi Brahman nhận thức đó là Cực lạc duy nhất vượt qua mọi khổ đau và hạnh phúc, được gọi là Nirvāna. Nó là cái không thể tả được, cao nhất và không run sợ. Nó là cái không sinh ra, không có tính hai mặt và luôn luôn giống nhau. Nó chỉ có thể được nhận thức bởi Đức Phật. Những người ngu dốt chỉ cảm nhận được "cái bao phủ bên ngoài" gấp lại bốn lần "là", "không là", "cả hai là và không là" và "không là cũng không phải không là". Cái Tuyệt đối có vẻ như mờ nhạt bởi bốn phạm trù (koti) trí tuệ này. Thực ra, nó không bao giờ được dụng tới. Người vượt qua được bốn phạm trù này, bao gồm cả Bản ngã Thuần khiết, sẽ nhận thức cái Tuyệt đối và trở nên thông suốt. Sự thông suốt có được khi bộ ba: tri thức, người biết và cái được biết bị vượt qua, gọi là Tri thức Tiên nghiệm (lokottaram jñānam). Người nhận ra sự Thông Suốt này, Brahman Không có tính hai mặt này, Mục Đích này thích hợp với Brāhmaṇa thực sự, ông ta có thể mong muốn gì hơn? Tất cả linh hồn bằng chính bản chất của nó thì luôn luôn ở trong trạng thái được khai sáng. Tất cả đều không được sinh ra. Tất cả các yếu tố

tồn tại, chủ quan cũng như khách quan, bằng chính bản chất của chúng; trở lại từ đầu, với cái Không Sinh ra và hòa nhập lại trong cái Tuyệt đối. Chúng là như thế, vì chúng không có gì khác hơn ngoài bản thân Brahman là cái Không được Sinh ra, cái Như Thế và cái Trong Suốt. Những người còn chuyển động trong sự khác biệt sẽ không bao giờ có thể đạt được sự thuần khiết tiên nghiệm (vaishāradya). Trường hợp của họ thì thật đáng thương. Gaudapada nói rằng, chúng tôi chào mừng Hiện thực Tối cao, đó là cái Không được Sinh ra, cái Như Thế, cái Thuần Khiết và cái Tự Do từ tất cả dấu vết của tính hai mặt và tính nhiều mặt, theo khả năng cao nhất của chúng tôi. Người đã trở thành Đức Phật, bậc Giác ngộ thì tri thức (jñānam) của người ấy sẽ không liên quan đến bất kỳ cái gì (dharmesu na kramate); không liên quan đến chủ thể và khách thể. Vì nó là ở trên liên quan và không là cái gì cả (sarve dharmāḥ), không phải là chủ thể cũng không là khách thể, có liên quan đến tri thức của người ấy bởi vì chẳng có gì nằm ngoài tri thức của người ấy. Người ấy vượt quá tính hai mặt của chủ thể và khách thể và bộ ba: tri thức, người biết và cái được biết. Người ấy trở thành một cùng với Ý thức Thuần túy.

V. KẾT LUẬN

Chúng ta đã thấy Gaudapada đồng ý với Shūnyavāda và ViJñānavāda như thế nào. Thực ra ông đại diện cho cái tốt nhất của Nāgārjuna và Vasubandhu. Ông rất thần phục Đức Phật và cho rằng, Ngài là một trong những Người Vĩ Đại nhất, biết được chân lý mà linh hồn con người (dharmāḥ) đồng nhất với Bản ngã Thuần khiết (jñeya). Shankara diễn giải rằng, con người vĩ đại nhất này là Purusottama hay Narayana, nhà hiền triết Badarikashrama, người thầy đầu tiên của trường phái Avaita. Nhưng đây cũng có thể nói đến Đức Phật.

Gaudapada dùng nhiều từ thường dùng trong các tác phẩm của phái Đại Thừa. Có thể chỉ ra những từ này không phải là

độc quyền của phái Đại Thừa. Đó là sản phẩm triết học của thời ấy và Gaudapāda có mỗi quyền dùng nó, đây cũng là di sản của ngôn ngữ. Tinh thần không cục bộ của Gaudapada rất đáng được khâm phục. Tầm nhìn và sự bác ái bao la, cái nhìn thông thái rộng lớn và tinh thần không cục bộ của ông làm tăng thêm hào quang và sự vĩ đại của ông. Ông tôn kính Đức Phật. Ông thành thật công nhận rằng trong một số phương diện, ông đồng ý với những người theo thuyết Shunayavāda và những người theo thuyết Viññānavada. Nhưng điều này không bao giờ có nghĩa Gaudapada là người theo đạo Phật bí mật. Ông là một người tin theo thuyết Vedānta triệt để từ trong và ngoài. Nhiệm vụ của ông là chứng minh rằng, đạo Phật phái Đại thừa và Advaita Vedānta không phải là hai hệ thống tư tưởng đối nghịch, mà là tự tiếp tục của một tư tưởng có cùng nền tảng Upaniṣad. Ông đã lấy Upaniṣad làm nền tảng cho triết lý của mình. Cuối cùng ông nói rằng “sự thật này không phải đức Phật nói”, điều ông muốn nói là triết lý của mình cũng như triết lý của đạo Phật của phái Đại Thừa, chỉ trong chừng mực mà ông đồng ý, cả hai đều có nguồn gốc từ Upaniṣad. Đức Phật thuyết giảng chân lý của Chân lý Upaniṣad không phải bằng lời mà bằng sự im lặng, sự thuyết giảng của Ngài (của Gaudapāda) là điều cần thiết của Vedānta, không phải là sự đóng góp vốn là của đức Phật hay những người theo đạo Phật.

Shankara Vedānta

I. CÁC QUAN ĐIỂM SIÊU HÌNH

Trích từ Tiến sĩ S. Radhakrishnan: “Không thể thể đọc các tác phẩm của Shankara, được sắp xếp như chúng là một suy nghĩ nghiêm túc và tinh tế, mà không nhận thấy rằng mình đang tiếp xúc với một tâm hồn tuyệt vời và sâu sắc... Triết lý của ông hoàn chỉnh, không cần cái trước hoặc cái sau nào dù chúng ta đồng ý hay không đồng ý, sự soi rọi sâu sắc của tâm hồn ông không bao giờ rời bỏ chúng ta”.

Theo Shankara, Hiện thực Tối hậu là Ātman hay Brahman, là Ý thức Thuần khiết (jñāna-svarūpa) hay Ý thức của bản ngã Thuần khiết (svarūpa jñāna), cái mà không có tất cả các thuộc tính (nirguna) và tất cả các phạm trù trí tuệ (nirvishesa). Brahman cùng hợp sức với quyền lực (shakti) của nó là māyā hay mulavidya giống như là Brahman (sagura hoặc savishesa hoặc apara Brahma) hay Chúa Tế (Īshava) là người sáng tạo, bảo tồn và hủy diệt thế giới mà Ngài đang sống.

Jīva hay cá nhân là một hỗn hợp của chủ thể và khách thể. Yếu tố chủ thể của nó là ý thức thuần khiết và được gọi là Saksin. Yếu tố khách thể của nó là bộ phận bên trong được gọi antahkarana- nó là bhautika bởi vì nó bao gồm 5 yếu tố, với sự nổi trội của tejas, cái làm cho nó luôn năng động trừ khi ngủ say hoặc trong những trạng thái giống như bất tỉnh hay xuất thần. Nguồn gốc của bộ phận bên trong là sự vô minh, cái tạo ra tính cá nhân. Trong việc cảm nhận, khi một bộ phận giác quan tiếp xúc với một khách thể, bộ phận bên trong sẽ giả định “hình dáng” của khách thể đó. Đó là vritti hay dạng thức của bộ phận

bên trong. Vrtti này được xuất phát từ Saksin đã lấy hình dáng theo tri thức có từ kinh nghiệm. Ở trạng thái tỉnh táo, bộ phận bên trong được hỗ trợ bởi các giác quan; ở trạng thái mơ, nó hoạt động bởi chính bản thân mình; và trong giấc ngủ say, nó bị lạc trong nguyên nhân Avidyā của nó. Trong trạng thái này tính cá nhân tồn tại dai dẳng bởi vì Saksin có liên hệ với Avidyā. Khi được giải thoát, Avidyā bị hủy diệt bởi Jñāna và Saksin được nhận thức như là Brahman, cái mà luôn luôn là như thế.

Māyā hay Avidyā không phải là những ảo giác thuần túy. Nó không chỉ là không có tri thức, mà còn là tri thức sai tích cực. Nó là một cái gạch nối giữa cái thực và cái không thực (satyānrte mithurī kṛtya). Thực ra nó mơ hồ. Nó không tồn tại, cũng không phải là không tồn tại hoặc cả hai. Nó không tồn tại vì sự tồn tại chỉ là Brahman. Nó không phải là không tồn tại vì nó chịu trách nhiệm về sự xuất hiện của Brahman như thế giới này. Nó không thể vừa tồn tại vừa không tồn tại vì khái niệm này là tự mâu thuẫn. Nó được gọi không phải là thực mà cũng không phải là không thực (sadasadvilaksana). Nó sai lầm hay mithyā. Nhưng nó không phải là một phi thực thể như cái sừng của con hổ (tuchchha). Nó mang tính tích cực (bhāvarūpa), là quyền lực (śakti) và cũng được gọi là sự gắn ghép (adhyāsa). Cái vỏ sò bị nhầm thành bạc. Vỏ sò là nền tảng để bạc được gắn ghép. Khi tri thức đúng (pramā) phát sinh, sai lầm này (bhrānti hoặc bhrama) biến mất. Mối liên hệ giữa vỏ sò và bạc không có sự giống nhau, khác nhau hay cả hai. Nó là duy nhất và được xem như không có sự khác biệt (tādātmya). Tương tự như vậy, Brahman là nền tảng để thế giới xuất hiện thông qua Maya. Khi tri thức đúng xuất hiện và sự thống nhất cần phải có giữa jīva và Paramatman được nhận thấy, Māyā hay Avidyā biến mất.

Shankara nhấn mạnh rằng, từ quan điểm hiện tượng thế giới là hoàn toàn có thực. Nó không phải là ảo giác, mà là hiện thực thực tiễn. Ông phân biệt trạng thái trong mơ với trạng thái thức tỉnh. Những thứ thấy trong mơ thì hoàn toàn thực miễn là giấc mơ vẫn còn tồn tại; nó chỉ bị phủ nhận khi chúng ta thức giấc. Tương tự như vậy, thế giới hoàn toàn có thực miễn là tri thức có thực không xuất hiện. Nhưng những giấc mơ là bí mật. Nó là sự sáng tạo của Jīva (Jīvarstā) thực thể sống. Thế giới là của chung. Đó là sự sáng tạo của Ishvara (Īshvarasrsta). Jīva không biết đến sự thống nhất cần thiết và chỉ xem sự đa dạng là thật, và nhầm lẫn tự xem mình như là một tác nhân và người hưởng thụ. Avidyā che đậy sự thống nhất (āvarana) và dự tạo các tên và hình dáng (viksepa). Ishvara không bao giờ bỏ mất sự thống nhất. Cái ảo giác chỉ có ảnh hưởng viksepa đối với thực thể sống. Brahman Tối Cao (Para-Brahma) vừa là trung tâm (āshraya) vừa là khách thể (visaya) của Maya. Khi thực thể sống nhận thấy thông qua tri thức và chỉ là tri thức mà thôi, rằng nghiệp căn là cái phụ và sự thống nhất thiết yếu, ở đây và bây giờ (jīvan-mukti) sự giải thoát đạt tới được và cuối cùng có được sau cái chết của cơ thể.

Đây là một tóm tắt triết lý của Shankara. Ông cũng bị ảnh hưởng của đạo Phật. Ông duy trì những tư tưởng tốt nhất của Đại Thừa trong triết học của ông. Ông sử dụng rất nhiều từ, đặc biệt trong tác phẩm Upaniṣad-Bhāṣyas của ông, có những từ ngữ thường được sử dụng trong kinh sách Đại Thừa. Nhưng thể hiện ở bên ngoài, thì ông là kẻ thù của đạo Phật. Gaudapada yêu quý và kính trọng Đại Thừa. Shankara không có gì ngoại trừ những lời gay gắt và cay đắng dành cho nó. Thật là quan trọng và thú vị để ghi nhận rằng, Shankara không chỉ trích hai trường phái quan trọng nhất của Đại Thừa, đó là Shūnyavāda và Vijñānavāda.

Những gì mà ông chỉ trích dưới cái tên Vijñānavāda thực ra là Svatantra-Vijñānavāda; tóm lại ông gạt bỏ Shūnyavāda như là thuyết Hư vô tự lên án, thực ra chưa được xem là tới mức sự chỉ trích. Shankara quan sát thấy rằng, có ba trường phái quan trọng trong đạo Phật- Sarvastivada, Shūnyavāda và Vijñānavāda. Trường phái Sarvastivada của Tiểu Thừa, theo Shankara, bao gồm cả hai trường phái Vaibhasika và Sautrantika, đã bị chỉ trích nặng nề bởi những người theo phái Đại Thừa. Sự chỉ trích của Shankara không mới. Phái công nhận rằng những nhận xét của Shankara về đạo Phật là chính xác và đáng tin cậy, sự chỉ trích của ông đã được chứng minh là hoàn thiện. Ông tránh Shūnyavāda bằng cách dùng từ Shūnya theo nghĩa thông thường và dễ dàng gạt bỏ Shūnyavāda như là thuyết Hư vô. Và ông không đụng đến Vijñānavāda thật một chút nào cả. Qua những người theo thuyết Vijñānavāda, ông muốn nói tới những người theo thuyết Svatantra-Vijñānavāda là những bậc tiền bối của ông. Thật dễ dàng cho ông chỉ trích ý thức tạm thời của họ. Tuy nhiên, chúng tôi không tìm thấy sự ám chỉ nào về đạo sư Asaṅga hoặc đạo sư Vasubandhu hay về học thuyết của hai người này, ngoại trừ duy nhất sự ám chỉ về thuyết Alaya-Vijāna. Mặt khác chúng tôi tìm thấy những đoạn trích từ Dīpaṅga và Dharmakīrti, quan điểm của họ đã được thể hiện và bình phẩm một cách chính xác. Đồng thời, chúng tôi cũng tìm thấy những tham khảo và các bài phân tích các quan điểm của Shāntarakṣita, cũng như là những trả lời cho các phản đối do Shāntarakṣita nêu lên. Tuy nhiên về những điểm này, nói chung Shankara-Vijñānavāda chia sẻ với Vijñānavāda, sự bình phẩm của Shankara cũng không trực tiếp nhằm vào Vijñānavāda, nhưng ở đây nó đánh mất nhiều sức sức mạnh của mình, bởi vì Vijñānavāda xem ý thức như là tuyệt đối và vĩnh cửu. Tuy nhiên, Shankara đại diện cho một sự tiến bộ nhất định

về triết lý của Vasubandhu cũng như về triết lý của Guadapada, người đồng ý với Vasubandhu.

II. PHÊ PHÁN HỌC THUYẾT PRAKRTI-PARINĀMA-VĀDA CỦA SĀṆKHYA

Chúng ta đã đưa ra lý luận được phái Sāṅkhya chứng minh về Prakṛti (bản tính). Shankara đồng ý với phái Sāṅkhya trong việc cho rằng sự thiết kế, sự hài hòa hay trật tự trong vũ trụ phải bao hàm một nguyên nhân vĩnh viễn và không giới hạn. Nhưng ông phê bình phái Sāṅkhya khi nó nói rằng, nguyên nhân đó là Prakṛti không hiểu biết. Theo Shankara, Brahman trí tuệ chỉ có thể là nguyên nhân đó. Làm cách nào mục đích luận nội tại trong tự nhiên có thể được diễn giải bởi Prakṛti không hiểu biết?. Chúng ta đi từ cái hữu hạn đến cái vô hạn, từ cái giới hạn tới cái không giới hạn, từ *peros* tới cái *aperos*, từ nguyên nhân đến kết quả, từ nhiều cái đến sự thống nhất. Nhưng chỉ có Brahman cùng với Maya Shakti của nó mới có thể là người sáng tạo, bảo tồn và hủy diệt thế giới này. Prakṛti không hiểu biết thì quá kém cỏi và thiếu quyền năng để có thể là nguyên nhân của nó. Chúng ta thấy đá, gạch và hồ không thể tạo thành một căn nhà được thiết kế tốt mà không có sự giúp đỡ của những người công nhân có trí tuệ. Vì vậy, làm cách nào Prakṛti không hiểu biết có thể là nguyên nhân của cái đẹp, sự cân đối, trật tự và sự hài hòa của vũ trụ vĩ đại này – bên trong và bên ngoài? Ngoài ra, làm cách nào Pradhana diễn giải được sự thúc đẩy ban đầu, cái thúc đẩy đầu tiên, cái elan, cái được cho là phá vỡ sự cân bằng của ba dạng Gunas (ba thành phần vật chất của thực thể ban đầu là ánh sáng, bóng tối và bụi). Chỉ có đất sét nếu không có thợ gốm thì không thể tạo nên cái nồi. Xe ngựa không thể chạy nếu không có con ngựa... Tại sao phái Sāṅkhya lại lưỡng lự khi công nhận rằng, hành động ban đầu xuất phát từ sự hiện diện của Purusa? Tại sao không thành thật công nhận rằng nó

xuất phát từ Brahman? Hơn nữa, lý luận của Sāṅkhya là chỉ có dòng sữa ngu ngốc mới chảy ra nuôi nấng con bê. Tương tự như vậy Prakṛti không hiểu biết làm việc để giải phóng Puruṣa thì không thuyết phục, bởi vì sữa chảy ra vì có một con bò sống và một con bê sống, đồng thời có một tình mẫu tử trong con bò dành cho con bê. Hơn nữa, vì Prakṛti được xem như là một thực thể hoàn toàn độc lập trong bản thân nó, nó không thể có liên hệ với Puruṣa không có liên quan, người không thể làm cho mạnh lên hay hạn chế nó. Vì vậy, Prakṛti đôi khi nên phát triển và đôi khi cũng không nên phát triển. Sự biến thể của Prakṛti không thể được so sánh với việc cỏ biến thành sữa. Cỏ biến thành sữa chỉ khi nó được ăn bởi một con bò sữa, chứ không phải khi nó còn đó không được ăn, hoặc không phải được ăn bởi một con bò đực.

Hơn nữa, ngay cả nếu chúng ta cho phép Pradhāna hành động, điều này không thể giải thích được mục đích luận mà Sāṅkhya cho là vấn đề tồn tại khắp mọi nơi trong tự nhiên. Pradhāna không có ý thức có thể không có mục đích; Puruṣa trung lập cũng không thể có mục đích. Nếu phái Sāṅkhya cố gắng giải quyết sự khó khăn bằng cách chỉ ra rằng, Prakṛti với Puruṣa kết hợp như là người mù và người què, và rồi Puruṣa như là nam châm hút sắt, có thể lay chuyển được Prakṛti để đạt được mục đích của nó. Đó là sự sai lầm vì người mù và người què đều có trí tuệ và cũng là khách thể năng động, trong khi Prakṛti không có ý thức và Puruṣa là trung lập. Do đó, sự so sánh nam châm và sắt cũng sai. Nếu chỉ có sự hiện diện của Puruṣa đủ để lay chuyển Pradhāna, thì Puruṣa bao giờ cũng phải xuất hiện chung và sẽ có sự biến động vĩnh viễn. Vì thế, sự tạo thành không có sự bắt đầu và không có sự kết thúc. Sự giải thoát của Puruṣa cũng sẽ trở nên không thể. Hơn nữa, Prakṛti và

Purusa không bao giờ có thể liên hệ được với nhau. Prakrti thì không có ý thức; Purusa thì trung lập; không có nguyên tắc thứ ba và không có *cái trung gian* để liên hệ chúng. Khoảng cách mà phái Sāṅkhya đã tạo ra bằng cách mặc nhiên công nhận hai thực thể độc lập và vĩnh viễn, một là chủ thể và một là khách thể, không bao giờ có thể vượt qua được bởi nó. Vì vậy, phái Sāṅkhya phải công nhận một nguyên tắc nhận thức cao hơn có thể vượt qua, đưa ra ý nghĩa của tính hai mặt của chủ thể và khách thể, bảo vệ ở mức thấp hơn tính hai mặt chủ thể và khách thể.

Hơn nữa, bằng cách xem Pradhana chỉ là một tác nhân và Purusa như một người thụ hưởng, phái Sāṅkhya bán thân nó đã chấp nhận những khổ đau thay thế, vứt bỏ trách nhiệm đạo đức. Tại sao Purusa phải chịu đựng những hành động của Pradhana? Làm thế nào Prakrti có thể chỉ biết làm mà không biết hưởng thụ?

Vì thế, chỉ một mình Brahman là nguyên nhân và nó được tuyên truyền rộng rãi trong các kinh sách của Vedānta. Những từ như mahat, avyakta... được sử dụng trong một số kinh Upaniṣad ví dụ như trong Kinh Katha, không bao hàm mahat và avyakta trong Sāṅkhya. Chúng đơn giản là tiềm ẩn của tên gọi và hình dạng trong nguyên nhân Brahman của chúng. Chúng không phải là một thể độc lập của nó. Nói chung Sāṅkhya và Yoga được chấp nhận bởi những người thông thái để có được cái tốt nhất. Nhưng những hệ thống triết học này ủng hộ chủ nghĩa nhị nguyên, do đó không thể được minh chứng bởi Shruti. Các tác phẩm của kinh Veda sử dụng những từ này chỉ theo nghĩa tri thức và thiền định tương ứng. Các học thuyết của những hệ thống này chúng không mâu thuẫn với học thuyết Advaitab, cũng được chúng tôi chấp nhận. Shankara gọi phái Sāṅkhya là “Đối thủ chính” của Vedānta và nói rằng sự bác bỏ của nó ngầm ám chỉ sự bác bỏ paramanukarana-vada.

Vì vậy, phái Sāṅkhya nên để Prakṛti của nó chuyển thành Maya, học thuyết Prakṛti-parinamavada chuyển thành học thuyết Brahma-vivarta-vada, học thuyết satkaryavada chuyển thành satkarana-vada, Purusa chuyển thành jīva, kaivalya tiêu cực đi vào moska cực lạc tích cực; thay vì cho rằng, nhiều Purusa đại diện cho “Hàng loạt những con người buồn phiền” và tạo ra một vực thẳm không vượt qua được giữa chủ thể và khách thể, nên nhận ra tính không có hai mặt của Purusa, Brahman vượt quá tính hai mặt của chủ thể và khách thể.

III. PHÊ PHÁN HỌC THUYẾT ASAT-KARYAVADA

Shankara tin vào học thuyết sat-karyavada nhưng sự diễn giải của ông thì khác với sự diễn giải của phái Sāṅkhya. Thông qua nó, ông thật sự muốn nói rằng đó là học thuyết satkarnavada. Quan điểm của ông được xem là vivartavada. Không nghi ngờ gì, kết quả phải tồn tại trước trong nguyên nhân. Nhưng cuối cùng, kết quả không phải là những gì khác với nguyên nhân. Một minh nguyên nhân là có thật; kết quả chỉ là sự thể hiện của nó.

Shankara đồng ý với các tu sĩ phái Shūnyavāda và phái Svatantra-Vijñānavāda trong việc cho rằng, nếu kết quả là có thật và thật sự tồn tại sẵn trong nguyên nhân, thì nó là một sự kiện đã hoàn thành và sự sản sinh ra nó sẽ là một sự lặp lại không có giá trị, điều này ngược lại với quan điểm của phái Sāṅkhya. Ông cũng đồng ý với họ là nếu kết quả không phải một thực thể, thì nó sẽ như là cái sừng của con thỏ và sự sản sinh ra nó là không thể có được, điều này ngược lại với quan điểm của phái Naiyāya-Vaiśeṣika. Chúng ta thấy rằng, đối với các tu sĩ của phái Svatantra-Vijñānavāda học thuyết astkaryavada là một sự dùng từ sai, bởi vì ông không ủng hộ việc sản sinh ra một cái không phải là thực thể. Đối với ông, chính bản thân Hiện thực

cũng đủ là nguyên nhân. Tuy nhiên, Shankara đồng ý với Shūnyavāda trong việc cho rằng, thuyết nhân quả theo nghĩa thực là không thể được, điều này ngược với quan điểm của các tu sĩ phái Svatantra-Vijñānavāda. Sự sản sinh có thể không được gọi là “bản chất riêng biệt” của một vật, vì cuối cùng không có sự sản sinh, không có sự hủy diệt và cũng không có bất kỳ thực thể tạm thời nào.

Shankara nói rằng, kết quả không bao giờ có thể tồn tại độc lập và ở bên ngoài nguyên nhân, trước hay sau sự thể hiện của nguyên nhân. Do đó, không thể nói rằng kết quả không tồn tại trước nguyên nhân. Kết quả chỉ là sự thể hiện của nguyên nhân. Mặc dù kết quả và nguyên nhân thì không khác nhau, nhưng đó là kết quả tồn tại ở trong và tùy thuộc vào nguyên nhân, không phải là ngược lại.

Chúng ta thấy rằng sữa sản sinh ra sữa đông, đất sét sản sinh ra nồi gốm và vàng sản sinh ra đồ trang sức. Sữa đông không thể được sản xuất từ đất sét hay nồi được sản xuất từ sữa. Nhưng theo học thuyết astkaryavada thì điều này có thể xảy ra. Nếu nó được lý luận ngược lại là nguyên nhân có một tính chất riêng biệt (atishaya) nào đó, mà theo nó chỉ có những kết quả cụ thể nào đó được tạo ra từ những nguyên nhân cụ thể nào đó, chúng tôi có thể trả lời rằng nếu tính chất riêng biệt này có nghĩa là “điều kiện phải có trước của kết quả”; thì học thuyết astkaryavada là không cần thiết. Nếu nó có nghĩa là “sức mạnh của nguyên nhân để tạo ra một kết quả nhất định nào đó”, thì người ta phải công nhận rằng, quyền lực này cũng không khác với nguyên nhân hay cũng tồn tại, vì nếu chỉ một trong hai điều trên xảy ra thì sự sản sinh không thể xảy ra.

Hơn nữa, mối quan hệ giữa nguyên nhân và kết quả giống như mối quan hệ giữa thực thể và tính chất, phải giống nhau

(tādātmya). Nó có thể không có tính cố hữu (samavāya), bởi vì tính cố hữu đòi hỏi một sự liên quan khác để liên hệ nó với nguyên nhân và kết quả, mối quan hệ này và mối quan hệ khác hoặc *cho đến vô cùng*; hay bản thân tính cố hữu sẽ không thể có được, vì nếu không được liên hệ đến hai từ này thì nó sẽ lơ lửng trong không khí.

Theo học thuyết astkaryavada, kết quả và nguyên nhân không có mối liên hệ, bởi vì sự liên hệ chỉ có thể giữa hai thực thể tồn tại, không phải giữa một thực thể tồn tại và một thực thể không tồn tại. Không ai nói rằng, con trai của người đàn bà không sinh để được là một ông vua. Ông ta là một phi thực thể và không bao giờ sẽ là một ông vua.

Hơn nữa, học thuyết cho rằng, khi kết quả được sản sinh ra thì nguyên nhân bị hủy diệt là hoàn toàn sai. Nguyên nhân không bao giờ có thể bị hủy diệt. Khi sữa biến thành sữa đông, thì nó sẽ không bị hủy diệt. Hạt giống không bị hủy diệt khi nó trở thành mầm. Nếu nguyên nhân trong quá trình thay đổi bị hủy diệt, thì sự nhận biết sẽ không có được.

Tuy nhiên, không thể sản sinh ra kết quả khác với nguyên nhân của nó, có khi đến cả hàng trăm năm nó không tồn tại trước và trong nguyên nhân.

IV. PHÊ PHÁN PARAMĀNU-KĀRANA-VĀDA CỦA PHÁI NYĀYA-VAISHESIKA

Trường phái này cho rằng, có bốn chất (đất, nước, lửa và không khí) ở dạng thức riêng biệt của chúng được xem như là các nguyên nhân vĩnh viễn và thuộc về nguyên tử. Akasha mặc dù bản thân nó không phải là nguyên tử, buộc các nguyên tử lại với nhau. Các nguyên tử của Democritus chỉ khác nhau về mặt định lượng, đang chuyển động và cũng tạo nên ngã. Nhưng theo học thuyết của Vaishesika nguyên tử vừa là định lượng vừa khác

nhau về định lượng, bản chất tự nhiên là bất động và khác biệt với ngã. Thượng đế được hỗ trợ bởi Quyền năng Vô hình (adrsta) của jīva tạo ra chuyển động trong các nguyên tử. Sự chuyển động (parispanda) này kết nối hai nguyên tử lại với nhau tạo thành một cặp hai (dvyanuka). Ba cặp hai như thế tạo thành một cặp ba (tryanuka). Bốn cặp hai tạo thành một cặp bốn (chaturanuka) và cứ như thế cho đến khi tất cả các khách thể trên thế giới này được sản sinh ra. Một nguyên tử thì rất nhỏ và có hình cầu (parimandala); một cặp hai thì nhỏ (anu) và ngắn (hrasva); một cặp ba và những cái khác thì lớn (mahat), dài (dīrgha). Những sự vật được sản sinh ra không chỉ là một sự tổng cộng mà là một tổng thể được tạo thành từ những phần, những phần này và tổng thể có liên hệ với nhau bởi tính cố hữu (samāvāya). Trường phái Vaisheshika nói rằng nguyên nhân phải chuyển các tính chất của nó sang kết quả, có nghĩa là những sợi chỉ màu trắng tạo nên mảnh vải màu trắng, những sợi chỉ màu đen tạo nên mảnh vải màu đen. Vì thế, Brahman có ý thức không thể là nguyên nhân của thế giới không có ý thức. Nguyên tử là nguyên nhân của nó.

Shankara trong khi phản đối thuyết này chỉ ra rằng, nguyên nhân không cần thiết chuyển tất cả các tính chất của nó sang kết quả. Thậm chí trong giả thuyết của Vaisheshika một nguyên tử có hình cầu sản sinh ra một gốc hóa trị hai không có hình cầu, nhưng nhỏ và ngắn; một cặp hai sản sinh ra một cặp ba không nhỏ cũng không ngắn mà lớn và dài. Nếu nó là như thế, tại sao Brahman có ý thức không tạo nên một thế giới không có ý thức?

Nguyên tử thì năng động hay thụ động, cả hai hoặc không cái nào cả? Nếu năng động, thì sự tạo thành sẽ trở thành vĩnh viễn. Nếu thụ động, thì sẽ không có sự tạo thành; nếu là cả hai,

thì khái niệm sẽ tự mâu thuẫn. Và nếu không là cái nào cả, thì các hoạt động của nó phải đến từ bên ngoài và tác nhân bên ngoài này phải thấy được hay không thấy được; nếu thấy được, thì nó không tồn tại trước sự tạo thành; và nếu không thấy được thì nó luôn luôn hiện diện gần nguyên tử, sự tạo thành sẽ trở nên vĩnh viễn. Nếu tính ở gần nguyên tử của tác nhân không nhìn thấy không được chấp nhận, thì sự tạo thành là không thể có được. Vì thế, trong tất cả các trường hợp, không có sự tạo thành từ nguyên tử.

V. PHÊ PHÁN CÁC PHẠM TRÙ CỦA PHÁI NYĀYA-VAISHESIKA

Trường phái này giả định có sáu phạm trù (padārtha) là những khách thể trừu tượng, không giống các phạm trù trong triết học Aristote mà chúng chỉ là điều khẳng định hợp lý. Shankara nói các loại này được xem như hoàn toàn khác nhau và người ta cho rằng tính chất, hành động... tùy thuộc vào vật chất. Nếu như vậy, thì chỉ một mình vật chất tồn tại. Nếu để tránh khó khăn này, nó cho rằng thực thể và tính chất được nối với nhau không thể tách rời (ayutasiddha), thì sự kết nối không thể tách rời này phải ở trong không gian hay theo thời gian hoặc trong bản thân nó, không có gì củng cố cho thuyết Vaishesika. Nếu nó không thể tách rời trong không gian, thì học thuyết Vaishesika là "Vật chất sẽ sản sinh ra vật chất khác và tính chất sản sinh ra tính chất khác" là điều không hợp lý. Nếu nó không thể tách rời theo thời gian, thì hai cái sừng của con bò được nối liền. Nếu nó không thể tách rời trong chính bản thân nó, thì không có sự phân biệt giữa vật chất và tính chất.

Giống như Nagarijuna, Dharmakirti và Shāntarakṣita, Shankara phản đối sự phân biệt giữa các phần tạo thành và cái tổng thể. Cái tổng thể không chỉ là sự tổng hợp của tất cả các phần tạo thành, cũng không thể là cái gì đó không phải là các

phần tạo thành. Cái tổng thể không thể vẫn còn ở trong tất cả các phần tạo thành khi chúng hợp lại, vì nó không được nhận thấy như là nó không thể nhận thấy tất cả các phần tạo thành. Người ta nói rằng, cái tổng thể vẫn còn ở trong tất cả các phần tạo thành khi chúng hợp lại thông qua sự giúp đỡ của những phần tạo thành khác, rồi nó sẽ dẫn đến sự thoái bộ vô hạn, bởi vì chúng ta luôn luôn buộc phải giả định nhiều phần tạo thành hơn nữa. Hơn nữa, cái tổng thể không thể vẫn còn ở trong mỗi phần riêng biệt, vì nếu nó có mặt trong một phần tạo thành, nó không thể có mặt trong phần tạo thành khác, cũng như ông Devadatta không thể hiện diện cùng một lúc ở hai nơi khác nhau. Nếu cái tổng thể có mặt ở những phần tạo thành riêng biệt, thì nó sẽ trở thành rất nhiều "cái tổng thể". Trong khi đối với Dharmakīrti và Śāntarakṣita, cái tổng thể thì không có thực, chỉ những phần tạo thành là thực; thì đối với Nāgārjuna và Śaṅkara, cả cái tổng thể và cái tạo thành là tương đối, do đó cuối cùng là không có thực.

Phái Vaiśeṣika cho rằng, Ātman là vật chất không có trí tuệ trong bản thân nó và trở nên có trí tuệ khi nó tiếp xúc với trí óc (mana). Śaṅkara nói rằng, điều này rất vô lý. Nói rằng ngã yếu kém và vô định tiếp xúc thực sự với những thứ khác với bản thân nó là vi phạm nguyên tắc đã được thiết lập về sự hợp lý. Hơn nữa, tính chất của hạnh phúc, khổ đau... sẽ được giới hạn thành ngã và chúng sẽ trở thành vĩnh viễn, hay ngã sẽ được giới hạn thành tính chất và sẽ không vĩnh viễn. Không có lý luận nào có thể chứng minh được rằng, ngã có thể cảm nhận được vui sướng và khổ đau hay nó được tạo thành từ các phần tạo thành hoặc thay đổi.

Hành động hay sự chuyển động (karma) thì không thể có được và với nó, sự tạo thành cũng không có được, bởi vì adṛsta

không thể sản sinh ra sự chuyển động của nguyên tử. Nó không thể là cái vốn có trong ngã hay trong nguyên tử. Vì vậy, nó không thể là sự tạo thành hay sự hủy diệt.

Vũ trụ cuối cùng cũng không có thật. Chúng ta cảm nhận không có “con bò chung” nào thông qua những con bò riêng biệt. Nó chỉ là những tính chất chung có trong những con bò riêng lẻ. Nếu “con bò chung” như là một “cái tổng thể” có trong mỗi con bò, thì ngay cả cái sừng hay cái đuôi của con bò cũng có thể cho sữa.

Tính cố hữu cũng là không thể có được. Theo Naiyāya-Vaiśeṣika, tính cố hữu (samavāya) là một phạm trù trong khi samyoga hay sự kết hợp là tính chất. Tính cố hữu được xem như là mối quan hệ vĩnh viễn, không cảm nhận và không tách rời được, tiếp tục tồn tại giữa các phần tạo thành và cái tổng thể, tính chất và vật chất, hành động và tác nhân, nói chung và nói riêng, v.v... Một gốc hóa trị hai được xem như có liên quan đến hai nguyên tử cấu thành nên nó bởi Sāmavaya này. Shankara giống như Chadrakīrti, Dharmakīrti, Śāntarakṣita, Zeno và Bradley chỉ ra rằng, tính cố hữu phải dẫn đến sự thoái bộ vĩnh viễn. Tính cố hữu khác với hai vật có liên quan, cần có tính cố hữu khác để liên hệ với nhau. Tính cố hữu thứ hai lại cần tính cố hữu khác và cứ như thế *cho đến vô cùng*. Nếu cho rằng Sāmavaya không có tính cố hữu trong Sāmavayain bởi một Sāmavaya khác nhưng giống với nó, thì samyoga được xem như là giống với những thứ mà nó kết hợp. Bởi vì cả hai đều cần sự liên hệ khác nhau để liên hệ chúng với hai từ khác, gọi Sāmavaya là một loại và samyoga là tính chất không thể giải quyết được vấn đề. Quan điểm của Shankara là mối liên hệ, dù bản chất và nó có thân mật đến thế nào đi nữa thì cũng không thể giống y hệt với các từ mà nó liên

hệ. Nếu t_1 và t_2 là hai từ được liên hệ với nhau bởi r , mối liên hệ và những khó khăn sau đây sẽ xuất hiện:

- (1) Nếu r là thuộc tính của t_1 , nó không thể liên hệ nó với t_2 .
- (2) Nếu r là thuộc tính của t_2 , nó không thể liên hệ nó với t_1 .
- (3) Một r như thế không thể là thuộc tính của cả t_1 và t_2 .

(4) Nếu r thì hoàn toàn khác với t_1 , t_2 và ở ngoài cả hai, thì bản thân r trở thành một từ khác và đòi hỏi một sự liên hệ khác có thể liên hệ nó với t_1 và t_2 . Vì thế, một sự thoái bộ vô hạn chắc chắn sẽ có.

Vì vậy, chúng ta thấy rằng sự phân biệt giữa samyoga và sāmavaya là không thể bảo vệ được. Một vật giống như nhau có thể được gọi bởi nhiều tên gọi khác nhau theo những sự cân nhắc khác nhau. Một Devadatta tương tự như thế có thể được gọi là một người theo đạo Bà la môn, một người có học thức, một quý ông, một cậu bé, một chàng thanh niên, một ông già, một người cha, một đứa cháu, một anh trai, một con rể...

Do đó, sáu loại của Vaisheshika chẳng là gì cả mà chỉ giả định, và nếu chúng ta tiếp tục với những giả định đó thì cũng không có cái gì có thể kiểm tra chúng ta, nếu chúng ta giả định rằng có hàng trăm hàng ngàn loại thay vì sáu phạm trù.

VI. PHÊ PHÁN HỌC THUYẾT CHỈ CÓ THƯỢNG ĐẾ LÀ NGUYÊN NHÂN CÓ HIỆU LỰC

Một số Yogins, một số người thuộc phái Vaisheshikas và những người khác cho rằng Thượng đế đủ là nguyên nhân, vì Ngài là người đầu tiên thống lĩnh vật chất và ngã. Shankara nói rằng, quan điểm này thì không thể bảo vệ được. Nếu Thượng đế chỉ là người thống lĩnh và theo ý muốn của Người để tạo ra vài người vĩ đại, người kia bình thường và người khác thấp hèn; thì Ngài sẽ bị lên án mang tính cục bộ, thiên vị và ghét bỏ. Vì thế,

Ngài sẽ là một người giống chúng ta và không phải thực sự là Thượng đế. Nếu vấn đề không được loại trừ bằng cách giả định rằng, hành động và kết quả của con người là do Thượng đế, sẽ hình thành một chuỗi không có sự bắt đầu, vì vậy chuỗi đó sẽ như là một chuỗi người mù dắt người mù.

Hơn nữa, Thượng đế không thể là người thống lĩnh vật chất và ngã mà không có liên hệ với chúng, và không thể có những mối liên hệ. Nó không thể có sự liên hệ vì Thượng đế, ngã và vật chất được xem như là vô hạn, không có những phần tạo thành. Nó không thể có tính cố hữu, bởi vì nó không thể quyết định được cái nào là cái bị ràng buộc và cái nào là cái ràng buộc. Đối với chúng ta sự khó khăn không hề phát sinh, vì chúng tôi cho rằng nguyên nhân và kết quả giống nhau (tādātmya). Nếu Prakṛti chấm dứt và ngã được giải thoát, thì nó phải có giới hạn và không còn gì cho Thượng đế thống lĩnh. Hơn nữa, ba nguyên tắc vô hạn này sẽ giới hạn lẫn nhau và dẫn đến không có cái gì cả. Sự vô hạn này chỉ có thể là một. Hơn nữa, vật chất và linh hồn là vĩnh viễn, Thượng đế không thể thống lĩnh chúng và Ngài không thể thông suốt hết hay có quyền năng tuyệt đối.

VII. PHÊ PHÁN BRAHMA-PARINĀMA-VĀDA

Shankara bảo vệ thuyết Brahma-karana-vada vì ông nhận thấy rằng Brahman là tạo ra của thế giới. Nhưng thuyết của ông được gọi là Brahmavivarta-vada, bởi vì nó cho rằng thế giới chỉ là sự thể hiện một cách hiện tượng của đạo Bà La Môn. Shankara phản đối thuyết Brahma-parinama-vada. Đối với ông, thế giới này không phải là sự sáng tạo thực sự của Brahman hay sự điều chỉnh của Brahman. Brahman cùng với quyền năng Maya của nó là nền tảng để thế giới hiện tượng này được đặt lên trên. Khi tri thức thực xuất hiện và có được sự thống nhất thiết yếu

của jivātman với Paramatman, thì thế giới sẽ bị phủ nhận. Sự điều chỉnh hay thay đổi theo thực tế (satattvató nyathā prathā), như là sự thay đổi từ vàng thành đồ trang sức, đất sét thành cái nồi hoặc sữa thành sữa đông được gọi là parinama hay vikara. Sự thay đổi không thật hay những cái dường như là sự điều chỉnh (atattvató nyathā prathā) hay hình ảnh của nước trong sóng, bong bóng, xà phòng... được gọi là vivarta. Như Sarvajnatma Muni đã chỉ ra một cách chính xác là chúng không hoàn toàn trái ngược nhau; parinamavada dẫn một cách hợp lý đến vivartavada, chỉ một bước trước nó. Một thế giới không thể được gọi là thật từ lúc bắt đầu hay cuối cùng, thì chắc chắn cũng không có thật vào lúc giữa.

Shankara nói rằng, thế giới đa dạng này của những tên gọi, hình dáng của tác nhân và người thụ hưởng của không gian, thời gian và nguyên nhân, có từ nguyên nhân thông suốt, quyền năng và hiện diện ở mọi nơi, Brahman là người duy nhất tạo ra, bảo vệ và hủy diệt nó. Brahman là nguyên nhân cần và đủ. Tất cả những kinh thánh cho rằng, Brahma qua sự điều chỉnh hay thay đổi không có nghĩa là sự điều chỉnh hoặc thay đổi thật vì nó không hợp lý. Mục đích thật sự của nó muốn nói rằng, thế giới này chỉ là sự thể hiện một cách hiện tượng về Brahma mà thực ra nó vượt quá tất cả số đông và hiện tượng, giống như là Bản ngã Thực. Vì thế, Ishvara hay Saguna Brahman cùng với Mâyā là nguyên nhân của thế giới này.

Shankara có một số phản đối mà Shāntarakṣita cùng với những người khác nêu lên và bác bỏ những điều đó. Ông nói rằng, một số người phản đối sự so sánh đã quy định trong một số Upaniṣad chỉ như là những sản phẩm của một con nhện, duy trì và phá hủy mạng nhện; tương tự như Brahman tạo ra, duy trì và hủy diệt thế giới này. Họ nói rằng, con nhện vì muốn ăn

những con côn trùng nhỏ đã nhả nước miếng ra tạo thành mạng nhện. Brahman muốn gì và phương tiện bên ngoài là gì? Đối với điều này, chúng tôi trả lời rằng sự tạo ra vũ trụ không phải là một điều gì đó có thật, mà nó chỉ là sự thể hiện. Hơn nữa, Brahman có ý thức không cần những phương tiện bên ngoài khác ngoại trừ năng lực của chính nó, Māyā. Nó bị phản đối rằng, Ishvara không thể là người tạo ra thế giới này, vì Ngài sẽ bị lên án là không công bằng và ác độc. Tại sao Ngài lại làm cho người này sung sướng và người khác khổ đau? Có phải Ngài thiên vị với một số người và có thành kiến với người khác? Tại sao Ngài lại được quyền như thế? Các tác phẩm của kinh Veda và truyền thống trong Veda tuyên bố rằng, sự không công bằng trong việc tạo thành là tùy thuộc vào sự xứng đáng được thưởng hay bị phạt của tạo vật. Như là mây khi mưa cho nước như nhau, mặc dù những hạt khác nhau cho quả khác nhau; tương tự như Ishvara là nguyên nhân chung của việc tạo ra, mặc dù những tạo vật khác nhau gặt hái những trái khác nhau do những hành động khác nhau của họ. Sự phản đối cho rằng, thưởng và phạt không tồn tại trước khi tạo thành là không đúng, vì sự tạo thành không có sự bắt đầu. Vì thế, hành động và sự không công bằng giống như hạt giống và mầm, cả nguyên nhân và kết quả. Nhưng cần nhớ rằng cuối cùng sự tạo thành là không thể. Ở đây, Shankara đồng ý với các tu sĩ của phái Shūnyavāda và Gaudapada. Brahman là Hiện thực duy nhất. Nó không thể được sản xuất từ chính bản thân nó, bởi vì không có bất kỳ đặc tính riêng (atishaya) hay bất kỳ thay đổi (vikāra) nào trong cõi vĩnh hằng. Nó không thể được sản sinh từ những gì khác hơn chính bản thân nó, bởi vì mọi thứ khác với Brahman thì không tồn tại và không thật. Hơn nữa, tại sao Brahman thực sự lại tạo ra? Nó không có ước muốn hay ham muốn thực hiện. Nếu nó có, thì nó không hoàn thiện. Không có ước muốn hay mong muốn nào của

Brahman có thể được chứng minh bởi lý luận độc lập hay bởi Shruti (Āptakāmya kā sprhā). Vì thế, Shankara nói rằng nó phải được nhớ khi chúng ta nói về sự tạo thành, chúng ta không nói về sự tạo thành thực sự; chúng ta chỉ nói về sự thể hiện hiện tượng của Brahman do Avidyā và sự thể hiện của sự tạo thành này chỉ có thực khi Avidya còn tồn tại. Khi sự vô minh bị loại trừ bởi tri thức đúng, Thượng đế, Người Thống lĩnh, Linh hồn, Người Hưởng thụ và Thế giới và Người Được Hưởng thụ tất cả hợp lại trong Brahman Tối cao.

VIII. PHÊ PHÁN JAINA

Tín đồ Jaina tin vào thuyết Tương đối được gọi là Sapta-bhangi-naya hay Syadavada: (1) Sự vật là tương đối; (2) sự vật là không tương đối; (3) sự vật vừa là tương đối vừa không tương đối; (4) sự vật mơ hồ một cách tương đối; (5) sự vật tương đối và mơ hồ một cách tương đối; (6) sự vật không tương đối và mơ hồ một cách tương đối; (7) sự vật vừa tương đối vừa không tương đối và cũng mơ hồ. Họ cũng nói rằng, sự vật có thể là một cũng có thể là nhiều, vĩnh viễn cũng như nhất thời.

Shankara cũng như Dharmakirti và Shāntarakṣita chỉ trích một cách gay gắt thuyết này. Ông chỉ ra rằng, thuộc tính mâu thuẫn như sự tồn tại và không tồn tại, thống nhất hay nhiều cái, vĩnh viễn hay nhất thời... không thể thuộc về cùng một thứ, như là ánh sáng và bóng tối không thể ở cùng một chỗ hay cũng như một vật không thể một lúc cùng nóng và lạnh. Theo quan điểm này, Syādvāda không thể đúng. Tính tương đối không thể tồn tại được mà không có sự tuyệt đối điều này bị bác bỏ bởi tín đồ đạo Jain. Thuyết này giống như lời nói của người điên. Hơn nữa, những lời phán xét không thể mơ hồ vì chúng đã được đưa ra. Để mô tả chúng và nói rằng nó mơ hồ là một sự mâu thuẫn về ngôn từ.

IX. PHÊ PHÁN ĐẠO PHẬT

(a) Phê phán Trường phái Sarvastivada: Đây là trường phái quan trọng nhất của Tiểu Thừa. Theo Shankara, hệ phái Sarvastivada được chia thành hai trường phái chính: Vaibhasika và Sautrantika. Trường phái đầu tiên gắn liền với Vibhasa, một tác phẩm chú giải về công trình của Abhidharma; trường phái này có thể được gọi là thuyết chủ trương giác quan biết trực tiếp sự vật hay thuyết duy thực ngây thơ, bởi vì nó bảo vệ sự tồn tại độc lập của trí óc và vật chất. Trường phái thứ hai gắn liền với Sutra và được gọi là chủ nghĩa đại diện hay chủ nghĩa hiện thực có lý luận. Bởi vì nó cho rằng, sự tồn tại của khách thể bên ngoài được suy ra từ sự thể hiện tinh thần, như sự ăn ngon được suy ra từ sự béo tốt, một đất nước được suy ra từ ngôn ngữ. Nhưng cả hai trường phái này thì đều hiện thực và giới hạn trí óc thành những tư tưởng, vật chất lướt qua để tạo thành những cảm giác lướt qua.

Shankara cho cả hai trường phái này với tên "Sarvāstivāda" và những người theo trường phái này cho rằng, hiện thực bên ngoài là nhân tố (bhūta) hay thuộc về nhân tố (bhautika) và hiện thực bên trong là trí óc (chitta) hay thuộc về tinh thần (chaitta). Đất, nước, lửa và không khí là các yếu tố. Màu sắc và các cơ quan cảm giác như mắt là thuộc về yếu tố. Thế giới nội tại bao gồm năm skandhas (uẩn – năm thành phần kết hợp) như cảm giác, tư tưởng, tình cảm, khái niệm và sức mạnh.

Shankara phản đối rằng, hai loại tổng hợp này: bên ngoài cũng như bên trong, không bao giờ có thể được hình thành. Những nguyên tử tạm thời không có tri thức và các thành phần kết hợp tạm thời không thể hình thành bất kỳ một cái tổng thể có hệ thống nào. Không có nguyên tắc trí tuệ nào, người thụ hưởng hay người thống lĩnh có thể thống nhất được những tổng

thể này lại mà được các đối thủ công nhận. Nếu người ta cho rằng ý thức tạm thời tạo thành cái tổng thể, điều này không thể bảo vệ được, bởi vì vijñāna phải tồn tại trước tiên và phải thống nhất tất cả các tổng thể sau đó, có nghĩa là vijñāna tồn tại cả trước và sau, vì thế nó không tạm thời. Các tổng thể không được tạo thành do nguyên nhân phụ thuộc, bởi vì trong bánh xe luân hồi mỗi liên hệ đi trước đủ là nguyên nhân của mỗi liên hệ đi sau, không phải là tất cả các chuỗi. Những nguyên tử tạm thời thì không thể tự kết hợp. Khi những nguyên tử vĩnh viễn của Vaishesika không thể kết hợp, thì những nguyên tử trong đạo Phật cũng không thể được vì chúng là tạm thời.

Hơn nữa, những người theo đạo Phật cho rằng, sự tồn tại phát sinh từ sự không tồn tại, hạt giống phải bị hủy diệt trước khi mầm mọc lên hay sữa phải bị hủy diệt trước khi sữa đông được hình thành. Shankara đáp lại rằng, một thực thể không bao giờ có thể phát sinh từ sự không có gì. Nếu nó là như thế, thì bất cứ cái gì cũng có thể phát sinh từ bất cứ cái gì. Không có cái gì có thể phát sinh từ cái sừng của con hổ rừng. Và ngay cả những người theo đạo Phật cũng công nhận rằng, những chất liệu phát sinh từ các nguyên tử và các trạng thái tinh thần phát sinh từ skandhas, tại sao họ lại lẫn lộn thế giới với những sự mâu thuẫn xấu xa.

(b) Phê phán Thuyết về tính Tạm thời (ksanabhanga-vāda) (Sát na sinh diệt tông): Shankara cho rằng, mỗi liên hệ phía trước trong chuỗi nguyên nhân, không thể được xem như là nguyên nhân đủ của mỗi liên hệ sau đó, bởi vì theo thuyết tạm thời, mỗi liên hệ đằng trước chấm dứt khi mỗi liên hệ tiếp theo xuất hiện. Nếu người ta cho rằng, thời khắc trước đó khi đã hoàn tất parinispānnāvasthah) sẽ trở thành nguyên nhân của thời khắc sau đó không thể bảo vệ được. Bởi vì, sự khẳng định một thời khắc

đã hoàn tất là nguyên nhân cần thiết cho mối liên hệ của nó với thời khắc thứ hai và điều này bác bỏ thuyết tạm thời của vũ trụ. Hơn nữa, nếu người ta cho rằng (như Svatantra-vijñānavādins đã làm) chỉ sự tồn tại của thời khắc trước có nghĩa là nguyên nhân có hiệu lực (bhāva-evāśya vyāpārah), điều này cũng không thể được, bởi vì không có kết quả nào có thể hình thành mà không thấm nhuần bản chất của nguyên nhân; chấp nhận điều này tức là chấp nhận nguyên nhân là vĩnh viễn, bởi vì nó tiếp tục tồn tại trong kết quả và vì thế, học thuyết tạm thời bị phá sản.

Hơn nữa, có phải sự sản sinh và hủy diệt là bản chất của một vật (vastunah svarūpmeva) hay là một trạng thái của nó (avasthāntaram vā) hay là một vật khác (vastvantara-meva va)? Tất cả những điều này thì không thể được. Trong trường hợp đầu tiên, sự tạo thành và hủy diệt sẽ trở thành tương tự như với chính bản thân sự vật. Hơn nữa, nếu người ta nói rằng sự tạo thành là bắt đầu, sự vật ở giữa và sự hủy diệt là cuối cùng, một sự việc được liên hệ với ba thời khắc, không phải là tạm thời. Và nếu người ta cho rằng, sự sản sinh và hủy diệt là hai sự vật tuyệt đối khác nhau, như con ngựa và con trâu, thì sự việc khác với sản sinh và hủy diệt sẽ trở nên bất biến. Hơn nữa, nếu sự sản sinh và hủy diệt được xem như là sự cảm nhận hoặc không cảm nhận, thì sự cảm nhận và không cảm nhận là những thuộc tính của trí tuệ, không phải là của sự vật, sự vật sẽ trở nên không thay đổi. Vì vậy, trong tất cả các trường hợp, thuyết tạm thời hoàn toàn không được bảo vệ.

Hơn nữa, nếu những người phản đối nói rằng, các sự việc xảy ra không cần nguyên nhân, thì họ vi phạm phát biểu của chính mình khi cho rằng sự việc phát sinh tùy thuộc vào nguyên nhân và điều kiện. Rồi bất kỳ việc gì cũng có thể phát sinh từ bất kỳ điều gì. Nếu những người phản đối nói rằng, nguyên

nhân đang trước chỉ tồn tại cho đến khi phát sinh kết quả tiếp theo, điều này ngầm nói rằng nguyên nhân và kết quả là đồng thời.

Không thể có sự hủy diệt có ý thức (pratiSāṅkhyanirodha – trách diệt vô vi, ví dụ như là hủy diệt cái lọ bằng cái cây), cũng không có hủy diệt không có ý thức (apratiSāṅkhyanirodha – phi trách diệt vô vi, ví dụ sự tàn lụi của sự vật). Bởi vì những điều này không liên hệ chúng với chuỗi (saṁtāna-gochara) như trong tất cả các thành phần của chuỗi có liên hệ nhân quả trong tất cả mọi loại một cách liên tục, mà cũng chẳng liên hệ đến những thành phần của các chuỗi (bhāva-gochara), như một sự việc tạm thời hoàn toàn không thể bị tiêu hủy, bởi vì nó được xem như là những trạng thái khác nhau, có sự tồn tại và liên hệ với nhau.

Hơn nữa, nếu vô minh bị hủy diệt bởi tri thức đúng, thì học thuyết của đạo Phật cho rằng, sự hủy diệt của vũ trụ tiếp diễn mà không có nguyên nhân là không thuyết phục. Nếu sự vô minh bị phủ nhận bởi chính bản thân nó, thì những điều dạy bảo của đạo Phật liên quan đến “Con Đường” giúp hủy diệt Vô minh trở nên vô ích. Hơn nữa, khổ đau và giải thoát thì cũng không thể được. Nếu linh hồn là tạm thời, thì linh hồn của ai là khổ đau và linh hồn của ai là giải thoát? Hơn nữa, có những trách nhiệm gián tiếp trong đời sống đạo đức. Một người thực hiện một hành động sẽ mất đi thành quả của mình và người khác sẽ gặt hái nó.

Trí nhớ và sự nhận biết đã giáng một đòn chí tử vào thuyết tạm thời. Quá khứ được nhận biết và nhớ trong hiện tại, điều này ngầm ám chỉ rằng, sự tồn tại của một chủ thể tổng hợp vĩnh viễn, mà không có nó, tri thức sẽ không thể có. Sự giống nhau không thể có nghĩa là sự tương tự. Thậm chí sự tương tự đòi hỏi một chủ thể không thay đổi nhận biết được hai sự vật tương tự. Khi một người theo đạo Phật nhận thấy tất cả các nhận

thức tiếp theo của họ, cho đến khi họ chết, vẫn thuộc vào một Bản ngã, nên họ không run sợ và không xấu hổ trong việc bảo vệ học thuyết tạm thời? Mọi thứ có thể bị nghi ngờ, nhưng bản ngã thì không thể bị nghi ngờ, vì chính tư tưởng nghi ngờ bao hàm bản thân. Thực ra, khi những nhà triết lý không công nhận điều hiển nhiên đó, họ cố gắng đưa ra quan điểm của mình và phản đối quan điểm của đối thủ, nhưng làm như thế thì họ chỉ làm mình vướng vào một loạt từ ngữ, thật sự họ không thuyết phục được đối thủ và ngay cả chính bản thân họ.

(c) Phê phán Vijñānavāda (thực sự là của Svatantra-Vijñānavāda): Với từ "Vijñānavāda", Shankara thực sự muốn nói là "Svatantra-Vijñānavāda". Shankara nói rằng, những người theo đạo Phật bảo vệ sự tồn tại của những ý kiến tạm thời này. Họ nói rằng, đức Phật dạy hiện thực của thế giới bên ngoài cho các môn đồ thấp kém (những người còn bám víu vào thế giới trần tục trong thế giới này), trong khi đối với những môn đệ cấp cao ông dạy dỗ rằng hiện thực tận cùng chỉ là sự nhận thức tạm thời. Quan điểm của Shankara chủ yếu dựa vào Alamnapariksa của Dignāga, thể hiện quan điểm của đạo Phật như sau:

Nếu sự vật bên ngoài tồn tại thì nó có thể là nguyên tử hay tổng thể của các nguyên tử, như những cái cột... Và cả hai điều này là không thể được. Nguyên tử không thể cảm nhận được và tổng thể của nó không thể được xem là giống hay khác với nguyên tử. Các ý tưởng bản thân chúng thể hiện như là những khách thể bên ngoài khác nhau như một cái cột, một cái tường, một cái nồi, một miếng vải... Thực tế là tư tưởng giống với khách thể bên ngoài cũng được chứng minh bởi nguyên tắc rằng, tư tưởng bên trong và khách thể bên ngoài thì luôn luôn xảy ra cùng một lúc. Cũng như không có sự khác biệt giữa trạng thái thức và trạng thái mơ. Như ở trong trạng thái mơ, ảo giác,

ảo tưởng, trên mây... khi đó tư tưởng thể hiện như là khách thể mặc dù không có các khách thể bên ngoài, cũng tương tự trong trạng thái thức, tư tưởng thể hiện như là các khách thể bên ngoài. Có nhiều tư tưởng là do những ấn tượng không có sự bắt đầu (anādi vāsanā) và không phải do nhiều cái được gọi là khách thể bên ngoài. Trong sự luân hồi không có bắt đầu, thì các tư tưởng và ấn tượng tiếp theo như là hạt giống và mầm, nguyên nhân và kết quả.

Shankara chỉ trích gay gắt quan điểm này. Theo ông, nó là chủ nghĩa duy tâm chủ quan. Và bị kịch được nâng lên khi tư tưởng được xem như tạm thời. Quan điểm của Shankara ở đây là chủ nghĩa Hiện thực Tâm lý tương thích với chủ nghĩa Hiện thực Tuyệt đối. Thế giới bên ngoài phải tồn tại bởi vì chúng ta cảm nhận được nó. Nếu sự vật và tư tưởng được thể hiện cùng với nhau thì nó vẫn không có nghĩa là giống nhau. Nếu các khách thể tùy thuộc vào trí óc thì không có nghĩa nó là một phần của trí óc. Được cảm nhận bởi trí óc không có nghĩa phải là một phần của trí óc. Các lý luận của những người theo đạo Phật trong việc bác bỏ thế giới bên ngoài mặc dù bản thân họ đang trải qua nó, thì giống như một người đang ăn và cảm thấy thỏa mãn, nói rằng anh ta không đang ăn hoặc không cảm thấy thỏa mãn. Chúng ta cảm nhận được một con bò trắng và một con bò đen. Bây giờ thuộc tính đen và trắng có thể khác nhau, nhưng tính chất con bò thì vẫn như nhau. Tương tự như việc “nhận biết cái lọ” và “nhận biết miếng vải”, lọ và vải là những khách thể khác nhau trong khi sự nhận biết thì vẫn như thế. Điều này chứng tỏ rằng, tư tưởng và khách thể là khác nhau.

Nếu những người theo đạo Phật trả lời rằng, họ không bác bỏ việc ý thức về khách thể mà chỉ khẳng định rằng họ không cảm nhận sự vật tách rời khỏi ý thức, họ chỉ đưa ra một phát

biểu hoàn toàn tùy tiện mà không thể chứng minh bằng những lý luận sâu sắc. Không ai biết được về chính sự cảm nhận của họ, nhưng mọi người cảm nhận các khách thể bên ngoài như cái cột, bức tường... Ngay cả những người theo đạo Phật trong khi dứt khoát phủ nhận khách thể bên ngoài lại âm thầm chấp nhận nó. Diṇnāga nói rằng, “ý thức bên trong bản thân nó thể hiện *như thể* nó là một cái gì đó bên ngoài”. Nếu không có thể giới bên ngoài, làm cách nào ý thức thể hiện *như là* một cái gì đó ở bên ngoài ? Thật ra, không có ai điên khùng mà nói rằng, Visnumitra là con trai của một người phụ nữ không sinh đẻ được. Không thể có giả thuyết nào mà không có cơ sở rõ ràng. Khả năng có thể xảy ra luôn luôn liên quan đến tính thực tế. Khả năng có thể xảy ra và khả năng không có thể xảy ra có thể chỉ được xác định thông qua tri thức đúng. Phương tiện tri thức đúng không tùy thuộc vào khả năng cảm nhận trước hay không có khả năng cảm nhận trước. Điều này là có thể và có thể chứng minh bằng bất kỳ sự nhận biết có giá trị nào như là sự cảm nhận. Và điều đó không thể và không thể được chứng minh như thế. Hiện nay, các khách thể bên ngoài được nhận biết bởi tất cả các phương tiện nhận biết. Làm sao sự tồn tại của nó có thể bị phủ nhận một cách hợp pháp?

Shankara cũng trích một đoạn thơ của Dharmakīrti rằng, “ý thức không có tính hai mặt được quan niệm một cách sai lầm *xem như* nó thể hiện tính hai mặt của chủ thể - khách thể”. Shankara chỉ trích quan điểm này cùng với quan điểm dựa trên lý lẽ không xác đáng mà ông đã dùng để chỉ trích Diṇnāga. Ông phản đối cụm từ “*như thể bên ngoài*”. Ông chỉ ra rằng, những người theo đạo Phật nên nói ý thức thể hiện như là thể giới bên ngoài và không phải nó thể hiện như một cái gì đó ở bên ngoài. Vì thế, Shankara công nhận rằng, toàn thể vũ trụ của chủ thể và

khách thể chỉ là thể hiện của ngã, ý thức thuần khiết. Quan điểm của ông đơn giản là phản đối chủ nghĩa duy tâm chủ quan và nhấn mạnh hiện thực hiện tượng của thế giới bên ngoài.

Shankara cũng nhấn mạnh rằng, trạng thái mơ và trạng thái tỉnh không thể được xem như nhau. Những trạng thái này hoàn toàn khác nhau. Những thứ được thấy trong mơ thì bị phủ nhận trong khi tỉnh. Tính chất giả tạo và ảo giác của nó được nhận biết khi thức dậy. Nhưng những sự vật như cái cột, bức tường được thấy khi tỉnh thì không mâu thuẫn như thế hay bị phủ định. Giấc mơ là riêng tư; cuộc sống lúc tỉnh là của chung. Giấc mơ thì được nhớ lại; sự vật trong cuộc sống lúc tỉnh thì được cảm nhận trực tiếp. Chúng không thể được xem cùng mức độ như nhau với cái lý lẽ là cả hai đều trải qua sự nhận thức như nhau. Ngay cả những người theo đạo Phật cũng nhận thấy sự khác biệt rõ ràng giữa hai cái và những gì được trải qua một cách trực tiếp, thì không thể bị phản đối bởi sự lừa đảo bằng trí tuệ.

Hơn nữa, sự khẳng định của đạo Phật cho rằng, nhiều tư tưởng là tùy thuộc vào nhiều ấn tượng và không tùy thuộc vào nhiều sự việc bên ngoài là cũng sai, bởi vì nếu những khách thể bên ngoài không tồn tại thì những ấn tượng không thể phát sinh. Thậm chí nếu những ấn tượng này được cho là không có sự bắt đầu, thì quan điểm này giống như một chuỗi sự giả dối, dẫn đến sự sai lầm của sự thoái bộ vĩnh viễn và ngay lập tức phủ nhận tất cả những thông lệ của thế giới này. Hơn nữa, các ấn tượng là những biến tướng về mặt tinh thần, yêu cầu phải có cơ sở để suy ra và theo quan điểm của đạo Phật thì không có một cơ sở như thế. Ý thức tiềm ẩn được xem là tạm thời giống như những nhận thức của cá nhân (*pravṛtтивijñānas*), thì không thể là cơ sở của các ấn tượng.

Shankara nói rằng, những chỉ trích của ông về thuyết tạm thời cũng áp dụng như thế đối với trường phái này. Những tư tưởng tạm thời không thể tưởng tượng chính bản thân chúng. Phải có một bản ngã vĩnh viễn để tổng hợp những tư tưởng lướt qua, cho chúng một sự thống nhất và một ý nghĩa. Những tư tưởng ban đầu và tiếp theo sẽ không còn nữa, ngay khi nó trở thành khách thể của ý thức. Chúng không thể hiểu và không thể được hiểu. Vì thế, có nhiều thuyết khác nhau của đạo Phật như thuyết những tư tưởng thoáng qua tiếp theo nhau, thuyết tạm thời, cái tổng thể, cái đặc trưng, cái duy nhất, thuyết cho rằng tư tưởng trước để lại ấn tượng gây ra tư tưởng tiếp theo phát sinh, thuyết Vô minh, thuyết Tồn tại và Không Tồn tại của khách thể, thuyết Trói buộc và Giải thoát, tất cả đều sụp đổ.

Nếu những người theo đạo Phật trả lời rằng, tư tưởng là tự nhận thức và tự hiểu bởi chính bản thân nó, như là cái đèn tự tỏa sáng thì họ sai. Bởi vì, sẽ vô lý khi nói rằng tư tưởng nhất thời tự tỏa sáng, như nói rằng lửa có thể tự cháy. Nếu ông lại cho rằng, cái tư tưởng được hiểu bởi một cái gì khác là làm cho người ta liên quan đến việc thoái bộ vĩnh viễn, vì cái gì khác này sẽ đòi hỏi một vật khác hiểu nó. Vì thế, cách duy nhất để tránh sự thoái bộ vĩnh viễn là bảo vệ ý kiến tư tưởng và tự thể hiện như cái đèn, cả hai lý luận này do ông đưa ra đều là ngụy biện. Thực ra, chính bản ngã vĩnh viễn mới là cái hiểu được nhiều tư tưởng và tổng hợp chúng thành một cái thống nhất, cái bản ngã vĩnh hằng có thể được xem là tự thể hiện như cái đèn không cần thứ gì khác để tỏa sáng. Nhưng tư tưởng không thể được xem là như thế. Một tư tưởng được hiểu bởi chính bản ngã. Vì vậy, một tư tưởng giống như một khách thể có liên hệ đến một bản thân có nhận thức đó là chủ thể. Khi bản ngã hiểu những tư tưởng, thì nó không đòi hỏi điều gì khác để hiểu được, sự thoái bộ vô

hạn sẽ không phát sinh. Và vì thế, phản đối thứ hai cũng không có hiệu quả. Chỉ một mình bản ngã là chủ thể có ý thức; tư tưởng chỉ là một khách thể được biết. Một bản ngã làm chứng là một sự kiện hiển nhiên. Sự tồn tại của nó đã tự chứng minh và không thể phản đối được. Hơn nữa, một quan điểm cho rằng, tư tưởng tạm thời như là cái đèn thể hiện bản thân nó, mà không được tỏa sáng bởi bản thân, có nghĩa tri thức có được mà không cần chủ thể có ý thức. Điều này thật sự vô lý giống như việc cho rằng, một ngàn cái đèn tự tỏa sáng bên trong một tảng đá không thể chiếu qua. Nếu những người theo đạo Phật đáp lại rằng, họ cho rằng tư tưởng là ý thức và chúng ta là những tín đồ Vedānta chấp nhận hiện thực tận cùng của ý thức, chấp nhận quan điểm của họ thì họ đã sai lầm, bởi vì đối với chúng ta tư tưởng thì giống như một khách thể cần thiết cho sự thể hiện của bản thân, được gọi là người biết. Hơn nữa, nếu những người theo đạo Phật phản bác lại rằng, bản thân làm chứng là tự thể hiện và tự chứng minh, chỉ là ý kiến nguy trang của họ mà thôi, họ sai, bởi vì, khi các tư tưởng của họ là tạm thời, đa dạng, không khác tình trạng hỗn loạn, phát sinh và chết đi. Mặt khác, bản ngã chúng ta không mang tính hai mặt và vĩnh viễn, là một chủ thể biết tận cùng muốn tổng hợp những tư tưởng rời rạc này thành một cái thống nhất và gán cho chúng một nghĩa. Vì thế, chúng ta thấy rằng cái khó khăn trong đạo Phật không được loại trừ nếu chúng ta gán ý thức của bản thân cho các nhận thức, bởi vì, vijñānas là tạm thời và đa dạng chỉ làm lẫn lộn thêm mà thôi. Chính Bản Ngã là người biết vĩnh viễn và thấy vĩnh viễn, là người có tầm nhìn không bao giờ bị hủy diệt. Hàng trăm người theo đạo Phật không thể bác bỏ bản thân tự chứng minh hay thay thế nó, bởi tư tưởng tạm thời như là người chết không thể sống trở lại.

Những người theo đạo Phật này tin tưởng rằng, theo Shankara, chính tri thức (dhireva) là ý thức tự tỏa sáng (chitsvarūpavabhāsakatvena), xuất hiện dưới hình dạng của riêng nó, là một chủ thể (svākārā) cũng như là dưới hình dạng của các khách thể bên ngoài (visayākārā cha), nó là ý tưởng (vijñāna) có thể tự thể hiện như chủ thể và khách thể (grāhyagrāhakākārā), tư tưởng trong suốt và tạm thời cuối cùng vượt qua cả tính hai mặt của chủ thể và khách thể.

Shankara nói rằng, tất cả những giả định này là con đường trở ngại của Bà-la-môn để đi tới sự hoàn thiện tối cao. Sự tỏa sáng của cái đèn không phải là của chính bản thân nó, mà xuất phát từ bản ngã. Về phương diện này, không có sự khác biệt giữa một cái nôi và cái đèn, bởi vì cả hai đều là khách thể. Vì thế, sự nhận thức tức thời không phải chỉ là khách thể đối với bản ngã, mà bản ngã này biết nó nhận thức được các ý thức, không thể biểu hiện bản thân nó như là một vật có tính hai mặt của chủ thể và khách thể. Sự nhận thức tạm thời phải được biết bởi bản ngã (vijñānasyāpi chaitanyagrāhyatvāt). Bản ngã này biết sự nhận thức đa dạng và cho chúng tính đơn nhất và ý nghĩa, các bản ngã này khác với các ý thức đa dạng đó, và nó là ánh sáng duy nhất hay là người biết tự thể hiện được. Nếu các tư tưởng có thật, thì chúng đồng nghĩa với cái nôi, mảnh vải... nhưng thật ra không phải như thế, bởi vì tất cả chúng là các khách thể của bản thân. Điều này sẽ dẫn đến xóa bỏ sự khác biệt giữa chủ thể và khách thể, phương tiện và mục đích, hành động và kết quả, có thể dẫn đến việc hủy diệt tất cả những thực tiễn về hiện tượng (sarva-sam vyavahāralopaprasangah). Trói buộc và giải thoát là không thể được. Kinh của đạo Phật sẽ vô dụng (upadesha-shāstrānarthakyaprasangah) và các tác giả của nó bị xem là ngu ngốc (tatkarturajñānaprasangah). Cũng có những trách nhiệm gián

tiếp (akrtābhyāgama) và sự phá hủy những thành quả (krtavipranāsha). Nếu ý thức tự nhận thức là hiện thực duy nhất và không có bản ngã, thì tính chất của tính tạm thời và không có bản ngã... sẽ không thể áp dụng với nó. Những tính chất này không được xem như là một phần của ý thức, bởi vì những tính chất như đau khổ... không thể một phần của ý thức, vì ý thức là người thụ hưởng. Những tính chất này không thể là tự nhiên đối với ý thức, bởi vì nếu nó như thế, thì nó không thể loại trừ sự chịu đựng và sự giải thoát là không thể được. Sự hủy diệt ý thức cũng không thể được xem như là sự chấm dứt khổ đau... vì chắc chắn rằng, nếu một người bị đâm chết bởi một cái gai, thì họ không thể được nói rằng đã được chữa hết sự đau đớn do cái gai đó gây ra. Chắc chắn rằng, cái chết không thể là sự chữa bệnh.

Bây giờ, có thể dễ dàng thấy rằng, quan điểm Shankara thể hiện và chỉ trích với tên "Vijñānavāda" thực sự là Svatantra-Vijñānavāda. Chúng ta không tìm thấy sự quy chiếu đến các học thuyết của Lankavatara, Asaṅga và Vasubandhu. Nhưng chúng tôi nhận thấy rằng Shankara đã trích một nửa đoạn của Dīpaṅga, một đoạn của Dharmakīrti và thường đề cập đến quan điểm của Śāntarakṣita mà không đề cập đến tên tác giả. Chúng tôi cũng nhìn thấy rằng, trình bày của ông về "Vijñānavāda" thực chất là trình bày đúng và rõ ràng về Svatantra-Vijñānavāda. Chúng ta cũng nhớ rằng, các triết gia của phái Svatantra-Vijñānavāda là những người đi trước của ông. Tất cả những điều này đã củng cố quan điểm của chúng tôi, cái được gọi là bình luận "Vijñānavāda" của Shankara thực chất là bình luận về trường phái Svatantra-Vijñānavāda. Học thuyết Vinnanavada thật sự của Asaṅga và Vasubandhu không bị nó bác bỏ.

(d) *Tiến bộ của Vijñānavāda và Gaudapāda*: Người ta có thể chỉ ra rằng, nếu xét về những quan điểm mà Vijñānavāda chia sẻ

với Svatantra- Vijñānavāda thì phê bình của Shankara cũng áp dụng cho Vijñānavāda. Những điều quan trọng để ghi nhận ở đây, sự phê bình của Shankara đã đánh mất nhiều sức mạnh. Tác phẩm Alambana-Pariksa của Diṇāga không phải là tác phẩm thực sự sáng tạo. Hầu hết tất cả các ý tưởng của nó là dựa vào các tác phẩm của đạo sư Vasubandhu. Chúng ta biết rằng, Vasubandhu trong tác phẩm Vimśatika và Vainhasikas, ông đã phê phán thuyết nguyên tử của Vaishesikas và Vaibhasikas. Chúng ta cũng biết rằng, ông tuyên bố, các khách thể bên ngoài là ở trong ý thức, đặt trạng thái mơ và thức lên cùng một nền tảng. Gaudapada cũng đồng ý hoàn toàn với Vasubandhu trong nhiều phương diện. Vì thế, phê bình của Shankara, áp dụng lên một số mặt của Vasubandhu và Gaudapada. Nhưng chúng ta nói rằng, sự phê bình này mất đi sức mạnh của nó, vì trước tiên, Vasubandhu và Gaudapada không phản đối *tính khách quan* của thế giới bên ngoài. Bởi vì các khách thể biểu hiện như là *khách thể* của chủ thể biết, và thứ hai họ cho rằng Ý thức thuần khiết giống như bản ngã tự tỏa sáng là nền tảng *bất biến* cho tất cả hiện tượng. Quan điểm của họ không phải là chủ nghĩa duy tâm chủ quan, mà là chủ nghĩa tuyệt đối. Khi người ta cho rằng, Ý thức thuần khiết và vĩnh viễn có thể tự thể hiện và vượt qua tính hai mặt của chủ thể - khách thể, hiện thực duy nhất và thế giới chỉ là sự thể hiện của nó thì sự phê bình của Shankara mất địa vị bởi vì ông tin vào quan điểm này.

Sự khác nhau giữa Vasubandhu với Gaudapada về mặt này và Shankara về mặt khác, không phải là sự khác nhau về chủng loại mà khác nhau về mức độ. Sự khác nhau chỉ có tính nhấn mạnh. Chúng ta biết rằng, Vasubandhu và Gaudapada phân biệt giữa vấn đề ảo giác (parkalpita) và tương đối (paratantra). Họ đặt hai trạng thái này ngang bằng chỉ để nhấn mạnh tính chất

không thực cơ bản của thế giới. Xét về mặt khác, Shankara sắc sảo khi nhấn mạnh vào tính chất *hiện thực hiện tượng* của thế giới và sự vĩ đại của ông nằm ở đây. Thứ hai là, ông muốn chứng minh tính không hiện thực của thế giới bên ngoài không chỉ bằng cách nói rằng nó nằm ngoài ý thức, mà nó thực sự sai lầm (*mithyā*), bởi vì, nó có thể được mô tả là tồn tại hay không tồn tại (*sadasadanirvachanīya*). Chúng tôi cũng thấy rằng, học thuyết này được chấp nhận bởi Gaudapada và Shūnyavāda. Thứ ba là, trong học thuyết của Shankara thì Vijnaptimatra của Vasubandhu nhường chỗ cho Brahman hoặc Ātman, AlyaviJñāna cho Ishvara, Klista ManoviJñāna cho Jīva, Visayavijnapti cho Jagat, và Parinama cho Vivarta. Shankara thực ra phát triển ý tưởng được tìm thấy trong Shūnyavāda, Vijñānavāda và Gaudapada hầu như dẫn đến sự hoàn thiện và thuần khiết vô cùng.

Vì thế, sự phê bình của Shankara là hoàn toàn dành cho học thuyết Svatantra-Vijñānavāda, bởi vì học thuyết này đã hạ thấp ý thức xuống thành tư tưởng tạm thời và đa dạng.

(e) *Phê phán Shūnyavāda*: Shankara dùng từ “Shūnya” theo nghĩa phủ định, nói rằng thuyết Shūnyavāda là chủ nghĩa hư vô thuần khiết và mâu thuẫn với tất cả những phương tiện nhận biết có giá trị. Nó tự lên án. Shankara nói rằng, các tu sĩ phái Shūnyavāda không thể có cách nào hợp lý để phủ nhận tất cả những thông lệ hiện tượng, trừ phi họ tìm ra được chân lý cao hơn (*anyattattva*). Vì thế, Shankara tóm tắt lại là loại trừ Shūnyavāda ra khỏi việc phê bình. Nhưng thực sự thuyết Shūnyavāda công nhận chân lý (*tattva*) cao hơn và mang tính tuyệt đối.

(f) *Phê phán tổng quát về đạo Phật*: Shankara nói rằng, chúng ta càng nghiên cứu nhiều về hệ thống đạo Phật, thì nó càng giống đào giếng trong cát. Nó không có nền tảng vững chắc, không có sự thật trong đó. Nó có thể không tách khỏi mục đích

hữu ích. Đức Phật bằng cách dạy ba hệ thống Bahyarthavada, Vijñānavāda, Shūnyavāda mâu thuẫn nhau đã chứng minh nó vượt xa hơn sự nghi ngờ, mà hoặc Ngài thích có những phát biểu mâu thuẫn hoặc là Ngài ghét con người, nên Ngài phải dạy ba học thuyết mâu thuẫn để mà mọi người có thể bị nhầm lẫn và bị lừa dối do chấp nhận chúng. Vì vậy, tất cả mọi người mong muốn sự Tốt Lành, sẽ từ chối đạo Phật ngay lập tức.

Vì thế, chúng ta thấy rằng, thái độ của Shankara đối với đạo Phật là ghét bỏ và thù nghịch. Ông dùng những từ không tốt cho đức Phật và cho những người theo đạo Phật. Tinh thần của Gaudapada không còn. Về những phê bình của ông đối với đạo Phật chúng ta có một số nhận xét sau: Shankara nhận thấy rằng, dễ dàng loại trừ thuyết Shūnyavāda, bằng cách dùng từ "Shūnya" theo nghĩa thông thường của nó là phủ định hay không có. Khi ông nhận xét rằng, thuyết Shūnyavāda không thể loại trừ thế giới như là một sự phủ nhận hoàn toàn hay một sự tồn tại tương đối, trừ phi nó tìm thấy một chân lý (tattva) cao hơn, ông đã cho rằng thuyết Shūnyavāda không có sự thật cao hơn. Nhưng toàn bộ sự nghiêm cấm của chúng ta về học thuyết Shūnyavāda (phái Tánh không) đã chứng minh mạnh mẽ cho sự thật là Shūnyavāda nói rằng thế giới thì tương đối, và vì thế cuối cùng không thật, chỉ vì phái Shūnyavāda rất tin vào cái hiện thực của sự thật cao hơn hay là Tattva mà phái Shūnyavāda gọi là Paramartha. Vì thế, Shankara chỉ tránh Shūnyavāda. Chúng ta cũng nhận thấy rằng, Shankara không phản đối thuyết Vijñānavāda chân chính. Còn về trường phái Bahyarthavada hoặc Sarvastivada thì chúng tôi biết rằng, trường phái Tiểu thừa này bị chỉ trích gay gắt bởi những người theo Đại thừa, phê bình của Shankara về nó không thể được xem như là hoàn toàn mới hay độc đáo, mặc dù, sự phê bình này hoàn toàn có giá trị. Vì thế,

toàn bộ sức mạnh sự phê bình của Shankara hướng vào Svatantra-Vijñānavāda, đặc biệt vào thuyết tạm thời của nó. Sự phê bình được chứng minh hoàn toàn.

Chúng tôi đã nhận biết sự phê bình biện chứng của Shankara về nhiều trường phái khác nhau của triết học, trong đó chúng ta đã diễn giải quan điểm của Shankara. Bây giờ, chúng ta chuyển qua triết lý của chính ông ta.

X. MĀYĀ VÀ BRAHMAN

Có một câu nói nổi tiếng rằng, toàn bộ hệ thống triết lý Advaita Vedānta được tóm tắt trong nửa đoạn như sau: Đạo Bà la môn là hiện thực duy nhất; thế giới tận cùng là giả tạo; và linh hồn con người là không khác với Brahman.

Brahman và Ātman hay Bản ngã Tối cao là những từ đồng nghĩa. Thế giới là sự sáng tạo của Māyā. Những bản ngã cá nhân do cái vô minh tưởng tượng bản thân họ khác với Brahman và nhầm lẫn Brahman là thế giới này, cũng như chúng ta nhầm lẫn con rắn với sợi dây thừng. Sự vô minh biến mất khi tri thức xuất hiện – tri thức siêu liên hệ trực tiếp và thuộc về trực giác của bản thân nó không có tính hai mặt, điều này có nghĩa là sự giải thoát.

Các từ Māyā, Avidyā, Ajnāna, Adhyāsa, Adhyāropa, Anirvachniya, Vivarta, Bhrānti, Bhrama, Nāma-rupa, Avyakta, Aksara, Bijashakty, Mula-prakṛti... được sử dụng một cách thiếu thận trọng trong Vedānta với nghĩa gần như giống nhau. Trong những từ Māyā, Avidyā, Adhyasa và Vivarta thường được sử dụng như những từ có thể thay thế được cho nhau. Có hai trường phái giữa các tín đồ phái Advaita, về sau được chia ra dựa trên câu hỏi: Ảo giác và vô minh giống nhau hay khác nhau? Khuynh hướng chung của các tín đồ Advaita kể cả chính bản thân Shankara đã xem hai từ này đồng nghĩa và để phân biệt giữa hai mặt của ảo giác hoặc vô minh mà chúng được gọi là avarana và viksepa. Cái đầu

tiên là khía cạnh tiêu cực của sự che dấu; cái thứ hai là mặt tích cực của sự thể hiện. Những người ủng hộ trường phái xem ảo giác và vô minh khác nhau và họ nói rằng, ảo giác là một cái gì đó *tích cực*, mặc dù, hoàn toàn phụ thuộc vào và không tách biệt với Brahman. Bởi vì, ảo giác đã tạo ra một phương tiện để phản chiếu Brahman và thể hiện thế giới này. Do vậy, nó là một quyền năng không thể phân biệt được của Brahman, trong khi vô minh là hoàn toàn *tiêu cực* về mặt tính chất bởi nó là sự ngu xuẩn thật sự hay không có tri thức của Hiện thực. Thứ hai, ảo giác là sức mạnh vũ trụ của sự thể hiện tác động đến Ishvara đáng không bị ảnh hưởng bởi Avidya; trong khi Avidya của bản thân tác động đến Jiva. Brahman thể hiện trong Avidya là Ishvara và Brahman thể hiện trong Avidya là Jiva. Mặc dù sự vô minh của bản thân sẽ được tri thức loại trừ, nhưng ảo giác là bản chất vốn có của Brahman, không thể bị loại trừ như thế. Thứ ba, ảo giác được tạo thành bởi phần lớn là sattva; trong khi vô minh được tạo thành bởi cả ba – sattva, rajas và tamas. Nhưng thực sự, cả hai trường phái này không đối kháng nhau. Ảo giác được gọi là sức mạnh vũ trụ hay sức mạnh tích cực của sự thể hiện và Avidya, sự vô minh tiêu cực của bản thân hay ảo giác và vô minh được xem như là đồng nghĩa, như hai mặt của việc che dấu và thể hiện, bản chất vẫn như thế. Hơn nữa, cả hai trường phái đồng ý rằng, Ishvara luôn thoát khỏi khía cạnh tiêu cực của Vô minh và trong Ngài sattva trội hơn. Vì thế, cho dù sự che dấu được gọi là Vô minh hay Tulavidya và sự thể hiện được gọi là ảo giác hay Mulavidya, thì sự khác nhau chỉ là từ ngữ mà thôi.

Shankaracharya đưa ra những đặc điểm sau của ảo giác hay vô minh:

(1) Giống như Prakrti của phái Sāṅkhya, nó là *vật chất và không có ý thức* (jadā) nào đó ngược với Brahman (Purusa trong

trường hợp của Sāṅkhya) mà Brahman là ý thức thuần khiết, mặc dù, không giống như Prakṛti, nó không có thực mà cũng không độc lập.

(2) Nó là *Sức mạnh hay Tiềm năng* cố hữu của Brahman (Bala môn). Nó tương tự với Ngài. Nó phụ thuộc tuyệt đối và không thể tách rời khỏi Brahman. Nó không khác (ananyā) với Ngài. Quan hệ của ảo giác và Brahman là duy nhất và được gọi tadatmya; nó không giống, không khác mà cũng không phải cả hai. Ảo giác được tiếp thêm sức lực và hành động như một phương tiện, để thể hiện thế giới đa nguyên này trên một nền tảng không có tính hai mặt của Brahman.

(3) Nó *không có sự bắt đầu*.

(4) Nó là một thứ *tích cực* (bhāvarūpā), mặc dù là không có thực. Nó được gọi tích cực để nhấn mạnh nó không phải là tiêu cực. Nó có hai khía cạnh. Ở khía cạnh tiêu cực, nó che giấu (āvarana) Hiện thực và hành động như một bức màn che giấu hiện thực. Ở khía cạnh tích cực, nó thể hiện (viksepa) thế giới của đa số trên Nền tảng - Brahman. Nó là sự không hiểu cũng như là sự hiểu lầm.

(5) Nó *mơ hồ và không định nghĩa được*, bởi vì, nó không có thực, cũng không phải là không có thực mà cũng không phải cả hai (sadasadanirvachaniyā). Nó không có thực, vì nó không có sự tồn tại ngoài Brahman; nó không phải không có thực, vì nó thể hiện thế giới. Nó không có thực, vì nó biến mất khi tri thức xuất hiện; nó không phải là không có thật, vì nó thật, miễn là nó tồn tại. Nó là không thực để đưa ra một giới hạn cho Brahman và tuy thế nó đủ thật để thể hiện thế giới.

Vì quan niệm này tự mâu thuẫn, nên nó có thực lẫn không có thực.

(6) Nó có đặc tính *hiện tượng và tương đối* (vyāvahārikasattā). Nó chỉ là một *sự thể hiện* (vivarta).

(7) Nó có tính chất *gán ghép* (adhyāsa), là một sai lầm như sai lầm (bhrānti) “dây thừng bằng con rắn” hoặc “bạc bằng vỏ sò”. Nó là sự gán ghép của một sự vật với một đặc tính của sự vật khác. Nó là nhận thức sai hoặc sự hiểu lầm.

(8) Nó có thể *bị loại trừ bởi Tri thức đúng* (vijñānanirasyā). Khi Vidya xuất hiện thì Avidyā biến mất. Khi sợi dây thừng được biết, thì “con rắn - dây thừng” sẽ biến mất.

(9) Bản thân nó (āshraya) cũng như khách thể (visaya) của nó là Brahman, tuy vậy Brahman thật sự không đụng đến được, vì nó giống như một nhà ảo thuật không bị tác động bởi ma thuật của ông ấy hoặc akasha không màu thì không đụng đến được bởi màu tối được gán cho nó.

Shankara cho rằng, điều đó là hiển nhiên, chủ thể và khách thể thì hoàn toàn như bóng tối và ánh sáng đối kháng nhau. Chủ thể là ý thức thuần khiết; khách thể thì không có ý thức. Đó là cái “tôi” cuối cùng; cái kia là “không phải cái tôi”. Không phải hai chủ thể và khách thể này mà cũng không phải các tính chất của nó, vì vậy mà có thể được xác định. Tuy thế, nó là cách tự nhiên và thường làm của con người mà họ gán khách thể và các tính chất lên chủ thể một cách sai lầm và *ngược lại*, gán chủ thể và các tính chất của nó lên khách thể. Sự pha trộn giữa chủ thể và khách thể, giữa sự đúng đắn và sai lầm, sự kết nối giữa cái có thực và cái không có thực được gọi là sự thêm vào (adhyāsa) hay lỗi sai (bhrama), hoặc ảo tưởng (māyā), hoặc sự không hiểu biết (avidyā). Tất cả các định nghĩa của lỗi sai đều cho rằng, lỗi sai là sự gán ghép của một thứ này lên trên một thứ khác. Ví dụ: sự gán ghép bạc vào vỏ sò hoặc ảo tưởng nhiều mặt trăng cho một mặt trăng đơn lẻ. Sự gán ghép này, người có

học gọi là “sự không hiểu biết” và sự nhận biết bản chất của hiện thực bằng cách loại trừ những sai lầm, họ gọi là “tri thức”. “Sự không hiểu biết” quá nhiều này là giả định của tất cả các thông lệ của thế giới hiện tượng này. Vì thế, sự gán ghép là khái niệm của một thứ trong một vật khác (*atasmin tadbuddih*). Chu trình không có sự bắt đầu và cũng không có thật này của sự gán ghép, tiếp tục dẫn dắt tới những khái niệm sai lầm của tác nhân và người hưởng thụ, đối với tất cả các thông lệ mang tính hiện tượng. Sự nghiên cứu những tác phẩm của Vedānta được tin là để giải thoát chính mình khỏi khái niệm gán ghép sai này, nhờ đó, sẽ nhận thức được tính đơn nhất quan trọng của Bản ngã. Sự gán ghép này không phải là cái phụ hoặc mang nghĩa bóng (*gauna*), mà nó là giả (*mithyā*). Thật sự đáng buồn ngay cả những người có học thức khi phân biệt giữa chủ thể và khách thể lại lẫn lộn giữa những từ này, như những người chăn dê và chăn cừu bình thường.

Chúng ta không công nhận bất kỳ trạng thái nào có trước thế giới này như một nguyên nhân độc lập của thế giới. Chúng ta chỉ chấp nhận một trạng thái có trước thế giới này phụ thuộc vào Ishvara. Trạng thái này được gọi là sự không hiểu biết hoặc sự Vô minh (*avidyā*). Nó là sức mạnh ban đầu hoặc tiềm lực (*bīja-shakti*) có nguyên nhân và không rõ ràng (*avyakta*). Nó phụ thuộc vào Ishvara (*Parameshvarāshraya*) (Tự tại thiên) và cũng là ảo tưởng (*māyāmāyī*). Đó là giấc ngủ phổ biến (*mahāsupti*) nơi mà những linh hồn trên thế gian quên đi bản chất thật sự của nó. Tất cả sự khác nhau là do sự không hiểu biết. Nó không phải là tận cùng. Tên và hình dạng (*nāmarpe*) chỉ là những điều tưởng tượng của sự không hiểu biết. Chúng thì không có thực mà cũng không phải là không có thực. Ishvara bị giới hạn bởi sức mạnh không biết của chính mình và thể hiện như là những bản ngã

mang tính cách hiện tượng, ngay cả khi không gian thể hiện như là những không gian khác nhau bị giới hạn bởi những thứ phụ thuộc vào cái bình... Sự thông suốt, sự hiện diện ở mọi nơi và quyền năng tuyệt đối của Ishvara, tất cả phụ thuộc vào những cái phụ thuộc của sự không hiểu biết; chúng không phải là tận cùng. Nơi mà sự thống nhất của Ātman được nhận thức thì chúng hoàn toàn biến mất. Vì vậy, sự tạo thành tùy thuộc vào sự không hiểu biết. Cuối cùng thì nó không có thực.

Áo giác không phải là không có tri thức; nó cũng là tri thức sai tích cực (*mithyāchārarūpā*). Nó không chỉ là sự không hiểu biết, mà còn là sự hiểu lầm. Nó làm cái vô hạn xuất hiện như cái hữu hạn. Nó sản sinh hiện tượng đa dạng, trong khi thật ra chỉ có Ātman mới không có tính hai mặt. Nó làm Ātman vô tận xuất hiện như Jīvas hữu hạn. Nó sản sinh những khái niệm sai về số nhiều và sự khác nhau. Nhưng nó không phải là đặc tính thực của Ātman hoặc Brahman, vì nó bị phá hủy bởi tri thức thật, như là con rắn – dây thừng bị phủ định bởi kiến thức về sợi dây thừng. Brahman thông qua Avidya, thể hiện như thế giới của tên gọi và hình dáng đa dạng, như nước thuần khiết xuất hiện trong khi bọt xà phòng dơ bẩn. Các câu hỏi như: Avidya là gì? Avidya là của ai? Nó xuất hiện ở đâu?... là vô ích. Vì Avidya chưa được biết nên chúng không thể giải quyết; nếu bản chất thật của Avidya được nhận biết, thì quỹ tích và khách thể của Avidya cũng được nhận biết. Bản thân Brahman là chỗ chứa và khách thể của Avidyā. Avidyā là sức mạnh đen tối (*tāmasa-pratyaya*). Bản chất cơ bản của nó là che đậy hoặc che giấu sự thật (*āvaranātmakatvāvidyā*). Nó hoạt động theo ba cách: như là tri thức sai tích cực (*viparītagrāhikā*), sự nghi ngờ (*samshayopasthāpikā*) và sự thiếu tri thức (*viparītagrāhikā*). Thật ra,

nó không thể làm hại Hiện thực, cũng như nước trong ảo giác không thể làm hoang mạc đầy cát thành bùn.

Thế giới hiện tượng thường bị Shankara lên án là không có thật, chính xác theo tinh thần của Phật giáo Đại thừa và của Gaudapada. Nó xem như là nước trong ảo giác (*marīchyambhah*), con rắn - dây thừng (*rajju-sarpa*), vỏ sò - bạc (*shukti-rajata*), bề mặt dơ bẩn của bầu trời (*ākasha-talamalinatāo*), thành phố của Gandharvas (*Gandharvanagara*), ảo giác (*māyā*), thân cây mã đề (*kadalī-garbha*), giấc mơ (*svapna*), bong bóng (*jala-budbuda*), bọt nước (*phena*), khúc củi đang cháy chuyển động (*alāta-chakra*), con voi ma thuật (*māyānirmita-hasti*) và tóc... Được nhìn thấy trong không khí do cái nhìn lệch lạc (*keshondraka*, *timiradrsti*), ảo giác về hai mặt trăng (*dvichan dradarshana*), ma thuật thuần khiết (*Indra-jāla*)... Tương tự, Gaudapāda và Shankara cũng sử dụng nhiều từ thường được sử dụng trong Đại thừa. Chúng ta đã nhận thấy rằng, những từ như vậy là di sản của ngôn ngữ chung và không phải là sự độc quyền của Đại thừa. Nhưng chắc chắn rằng, chúng sẽ chứng minh sự ảnh hưởng của thời đại đó trên Shankara. Nhiều đoạn được tìm thấy trong các tác phẩm của Shankara, có thể so sánh một cách chính xác với một số tác phẩm của đạo Phật. Ví dụ như, Shankara nhận xét: “Biết được bản chất thật của tất cả các hiện tượng đại diện cho vòng sinh tử, các hiện tượng đó thể hiện hay không thể hiện, các hiện tượng đó là nguyên nhân của sự cùng sản sinh như là hạt giống và mầm, các hiện tượng đó bị vây quanh với vô số những tội lỗi; không có thật như thân cây mã đề, ảo tưởng, ảo giác, lâu đài trên trời, như giấc mơ, như bong bóng, như bọt xà bông; các hiện tượng đó có thể bị phá hủy trong chốc lát, và như là kết quả của sự vô minh của sự phụ thuộc và như những hành động xấu xa khác; bao gồm khách thể và chủ thể, thường và phạt, biết hiện

tượng như vậy trong hiện thực của chúng thì một Brahman nên tu khổ hạnh. Sự luân hồi không có sự bắt đầu nó có tính chất khổ đau, có nguồn gốc từ vô minh và nó như một dòng nước chảy liên tục. Cũng như một người có cái nhìn khiếm khuyết thấy mặt trăng đôi hoặc con muỗi và ruồi bay trong không khí, hoặc cũng như một người nằm mơ nhìn thấy nhiều thứ trong một giấc mơ. Tương tự, thế giới này có nhiều tên và nhiều dạng được tưởng tượng thông qua sự không hiểu biết. Từ sự tuyệt đối, ảo giác của thế giới này càng mở rộng, như trò ma thuật của một nhà ảo thuật. Cuối cùng, nó cũng không đung được đến sự Tuyệt đối.

Cần phải nhớ rằng, thế giới không bị lên án là không có thật bởi Đại thừa và Gaudapāda, càng ít hơn nữa bởi Shankara. Shankara chỉ sử dụng những từ như vậy để nhấn mạnh tính không có thật tận cùng của thế giới. Những phép ẩn dụ là những phép ẩn dụ và không cần nhấn mạnh vượt quá điểm cân bằng của nó. Thế giới chỉ là một sự thể hiện. Nó không phải là sự thực cuối cùng. Nó sẽ bị phủ định khi tri thức xuất hiện. Nhưng khi chúng ta còn ở trong thế giới này, thì chúng ta không thể cho nó là không có thực. Nó là một hiện thực thật sự. Nó là một giả thuyết khả thi "tuyệt đối cần thiết, mặc dù cuối cùng thì khó có thể bảo vệ nhất". Tuy không lên án thế giới này, Shankara tuyên bố một vài loại hiện thực của lỗi sai và ảo giác. "Không có sự thể hiện nào thấp đến nỗi Cái Tuyệt đối không bao trùm lấy nó". Nó là cái có thực xuất hiện, vì thế, mỗi sự xuất hiện phải có một mức độ sự thật nào đó trong nó; mặc dù không gì có thể thật sự tuyệt đối cả.

Những khách thể được nhìn thấy trong một giấc mơ thì hoàn toàn có thật miễn là giấc mơ còn tồn tại. Nước trong một giấc mơ có thể làm hết khát nước trong giấc mơ. Chỉ khi chúng

ta thức dậy thì chúng ta mới có thể nhận thấy tính giả tạo của trạng thái trong mơ. Khi một dây thừng bị nhầm thành con rắn, đủ làm hoảng sợ người tưởng lầm nó. Chỉ khi sợi dây thừng được nhận biết thì người đó mới có thể cười sự ngớ ngẩn của mình. Tương tự như vậy, miễn là chúng ta vượt qua được sự vô minh của thế giới này thì hoàn toàn có thực đối với chúng ta. Chỉ khi Tri thức thực xuất hiện thì thế giới mới bị phủ định. Cũng như bọt xà phòng, bong bóng, gợn sóng, cơn sóng lớn... tồn tại một cách riêng rẽ, mặc dù thật ra chúng không khác gì với nước. Tương tự như chủ thể và khách thể, người thụ hưởng và cái được thụ hưởng tồn tại một cách riêng lẻ, mặc dù, chúng khác với Brahman. Thế giới đa dạng của sự cảm nhận là kết quả; Brahman tối cao là nguyên nhân. Và kết quả không có sự tồn tại độc lập ngoài nguyên nhân. Nhiều kết quả chỉ là sự sáng tạo của vô minh.

Đối với sự phản đối là làm sao cái ảo tưởng không có thật có thể tạo ra Brahman có thực, xuất hiện như là một thế giới hiện tượng. Hơn nữa, làm sao những con người giả tạo thông qua phương tiện giả tạo, có thể đạt đến một kết thúc có thật như thế? Shankara trả lời rằng, một người bị dính vào bùn có thể thoát khỏi nó thông qua sự giúp đỡ chỉ của bùn, một cái gai đâm vào thân thể có thể được lấy với sự giúp đỡ của cái gai khác. Và có nhiều ví dụ trong cuộc sống này cho thấy, những thứ không có thật thậm chí xuất hiện gây ra những thứ có thực. Ví dụ: một phản chiếu trong gương thì không có thật, nhưng mà nó có thể đại diện chính xác sự vật được phản chiếu; tiếng gầm của một con hổ trong một giấc mơ thì không có thật, nhưng nó có thể làm người đang mơ run sợ với sự sợ hãi và có thể đánh thức anh ấy. Sự phản đối mất đi sức mạnh của nó khi người ta nhớ rằng, thế giới đa dạng được xem như có thực, miễn là sự

thống nhất quan trọng của Jīva với Brahman không được nhận thấy. Miễn là tri thức này không xuất hiện, tất cả những thông lệ thuộc tôn giáo và không thuộc tôn giáo được xem như là có thực.

Những người phản đối lại nói rằng, họ không hiểu làm sao cái ảo giác không thực có thể làm Brahman có thật xuất hiện. Nếu thế giới này không có thực, thì sự không có thực tương tự như những văn bản Vedānta không thể dẫn đến sự giải phóng thực sự; nếu thế giới này có thực, thì nó không thể là ảo giác. Tình trạng khó xử mà đối thủ đưa ra: hoặc thành thật chấp nhận rằng thế giới có thực hoặc nhớ rằng triết học không có gì tốt hơn để nói rằng những con người không có thật đang không thật sự phấn đấu trong một thế giới không có thật, thông qua những phương tiện không thật để đạt đến kết quả không thật, thì bản thân nó là không thật. Thực ra, một người bị cắn bởi một con rắn – dây thừng thì không chết, cũng như một người không thể dùng nước trong ảo tưởng để uống và tắm.

Shankara trả lời rằng, sự phản đối này là sai. Nếu một người tưởng tượng bản thân ông ta bị cắn bởi một con rắn độc và sự tưởng tượng đó rất mạnh mẽ, thì nó có thể làm suy tim đột ngột hoặc tạo ra sự hỗn loạn về mặt tâm lý nào đó.

Hơn nữa, nước trong một giấc mơ có thể dập tắt cơn khát trong một giấc mơ và một người bị cắn bởi một con rắn trong giấc mơ có thể cảm thấy mình chết trong giấc mơ. Chúng ta đã hiểu rằng, thậm chí các thứ không có thật có thể tạo ra các thứ có thực. Đối thủ nhầm lẫn một cách tuyệt vọng hai quan điểm khác nhau thực nghiệm và tuyệt đối, như ông ta đang nhầm lẫn giữa ảo giác với thực nghiệm. Sự không có thực về kết quả của quan điểm ảo giác (prātibhāsika) có thể được nhận thấy chỉ khi quan điểm thực nghiệm (vyāvahārika) đạt được. Tương tự như vậy, sự không có thực của quan điểm thực nghiệm có thể được

nhận thấy chỉ từ quan điểm tuyệt đối (pāramārthika). Tính giả tạo của những khách thể trong giấc mơ được nhận thấy khi người đó thức dậy. Mặc dù, những khách thể trong mơ bị phủ định, *ý thức* mà người nằm mơ đã trải qua với những khách thể này trong giấc mơ thì không bị phủ nhận thậm chí cả khi thức dậy. Vì thế, *ý thức* là vĩnh cửu và có thực. Tri thức đúng thì không vô ích, vì trước hết, nó loại bỏ sự không hiểu biết và hai là nó không thể bị phủ nhận. Chính từ quan điểm tuyệt đối này, tri thức đúng có được mà Vedānta tuyên bố thế giới là không có thật.

Nhiều nhà phê bình đã không hiểu ý nghĩa thực của sự ảo giác hoặc sự vô minh và vì thế đã kết án Shankara với việc giải thích thế giới. Nhưng, sự phê bình này dựa trên sự thay đổi của các quan điểm. Như chúng ta đã trình bày ở trên, Shankara đã chấp nhận một mức độ nào đó của thực tế, thậm chí đối với cả giấc mơ, ảo giác và những sai lầm. Làm thế nào ông có thể loại trừ tính hiện thực của thế giới này? Những từ “có thực” và “không có thực” được Shankara sử dụng theo nghĩa tuyệt đối của chúng. Có thực luôn có nghĩa là *có thực cho mọi lúc* và chỉ Brahman là có thực theo nghĩa này. Tương tự như thế, không có thực có nghĩa tuyệt đối không có thực như cái sừng (của) con thỏ rừng, mà thế giới hiện tượng này không phải như thế. Vì vậy, thế giới này thì không có thực mà cũng không phải là không có thật. Điều này cho thấy, tính chất tự mâu thuẫn của thế giới và vì thế không thể hiểu nổi tự nhiên. Nó thì tương đối, hiện tượng và hữu hạn.

Nhưng nó không phải là ảo giác. Nó thì *thực đối với tất cả các mục đích thiết thực*. Nó có nghĩa gì đối với chúng ta, những người trần thế, nếu nó không *hoàn toàn có thực* theo nghĩa của triết học? Khi “*hiện thực*” bị từ chối trong thế giới này có nghĩa là “*hiện thực cho mọi lúc*”, “*tính không hiện thực*” được quy cho nó

có nghĩa là “không vĩnh cửu”. Ai có thể đứng lên và nói thế giới là “không có thật” nếu “không có thật” có nghĩa là “không vĩnh cửu”? Hơn nữa, thế giới này chỉ bị phủ nhận khi tri thức xuất hiện và không phải là trước đó. Điều này làm chúng ta phải cố gắng theo đuổi tri thức có thực một cách khiêm tốn, tiếp thu triết lý của kinh Upaniṣad đã trình bày còn hơn là tranh luận một cách vô ích. Ý định của Shankara hoàn toàn rõ ràng, *không ai có thể tuyên bố rằng, thế giới này không có thực*. Ai mà làm điều đó, thì *không có đủ tư cách để làm như vậy* và ai mà có đủ tư cách để làm như vậy, thì *sẽ không làm như vậy*, vì người đó đã vượt lên trên ngôn ngữ và suy nghĩ hữu hạn.

XI. ĪSHVARA VÀ BRAHMAN

Brahman là hiện thực duy nhất. Nó tuyệt đối vô định và không có tính hai mặt. Nó vượt qua lời nói và tâm trí. Nó thì mơ hồ bởi vì không có sự mô tả nào về nó có thể đầy đủ. Sự mô tả tốt nhất về nó là thông qua công thức phủ định của “*neti neti*” (chỉ đạo) hoặc “không phải là điều này, không phải là điều này”. Tuy nhiên, Brahman không phải là một vực thẳm của không thực thể, bởi nó là bản ngã tối cao và tự thể hiện bản thân như là nền tảng của tất cả các sự khẳng định và những sự phủ định. Khi chúng ta cố gắng đưa Brahman vào những phạm trù của sự hiểu biết, hoặc cố gắng làm cho cái chủ thể tuyệt đối này trở thành khách thể của suy nghĩ chúng ta, thì chúng ta đánh mất tính quan trọng của nó. Lúc đó, nó không còn duy trì Ý thức không điều kiện, mà lại thành ý thức có điều kiện. Brahman này được phản chiếu ở trong hoặc quy định bởi ảo giác, được gọi là Ishvara hoặc Thượng đế. Ishvara là khía cạnh con người của Brahman không thuộc về con người. Đây là sự phân biệt đáng nhớ giữa Thượng đế và sự Tuyệt đối mà Shankara, triết lý Upaniṣad làm. Ishvara cũng được biết như là

Apara Brahma hoặc Brahman thấp hơn và trái ngược với Brahman không có điều kiện được gọi Para Brahma hoặc Brahman cao hơn.

Đặc tính hiện tượng của Ishvara khá hiển nhiên. Ngài là sự thể hiện cao nhất mà chúng ta có. Một số nhà phê bình đã bỏ qua đặc tính quan trọng này của Ishvara. Họ tin rằng, Ishvara trong triết lý Advaita không có thật và vô ích. Nhưng họ đã sai lầm một cách đáng buồn. Bỏ qua ý nghĩa thật của ảo giác là nguồn gốc của niềm tin sai lầm này. Ishvara trở thành “không có thật” chỉ đối với ai nhận thấy tính duy nhất của họ với Brahman bằng cách vượt lên lời nói và tâm trí. Đối với chúng ta Ishvara là tất cả trong mọi thứ. Tư duy hữu hạn không bao giờ có thể hiểu được Brahman, vì vậy mọi thứ nói về Brahman thật sự là nói về Ishvara. Thậm chí những từ như “Brahman không có điều kiện” thật sự đề cập tới “Ishvaracó điều kiện”, khi chúng ta nói về Brahman, Ngài không còn là Brahman và trở thành là Ishvara.

Ishvara hoặc Thượng đế là Sat-Chit-Ananda, nghĩa là sự tồn tại – ý thức – cực lạc. Ngài là cá nhân hoàn hảo và chúa tể của sự ảo giác. Ngài ở trong toàn bộ vũ trụ mà Ngài điều khiển từ bên trong. Ngài là ngã của những ngã cũng như ngã của thiên nhiên. Là một thống lĩnh nội tại, Ngài được gọi là Antaryamin. Ngài cũng là siêu việt, vì trong bản chất của chính mình Ngài hơn hẳn vũ trụ. Ngài là Người tạo ra, Người duy trì và Người hủy diệt vũ trụ này. Ngài là nguồn gốc của mọi thứ. Ngài là nơi trú ẩn cuối cùng của mọi thứ. Ngài là một phổ quát cụ thể, một cá nhân tối cao, cái tổng thể, sự nhận biết trong sự khác nhau. Ngài là đối tượng của sự dâng hiến và cũng là người khuyến khích cuộc sống đạo đức. Ngài là tất cả trong tất cả mọi thứ từ quan điểm thực tiễn. Vì thế, sự mô tả Brahman mà

Rāmānuja đưa ra sau này, là một nghiên cứu kỹ lưỡng về Ishvara của Shankara.

Shankara giống như triết gia Kant khi tin rằng Thượng đế không thể *được chứng minh* bởi tư duy hữu hạn của chúng ta. Mọi sự cố gắng như thế sẽ kết thúc trong sự thất bại. Chúng dẫn dắt tới cái mà Kant gọi là sự mâu thuẫn. Bằng chứng vũ trụ học có thể đưa ra một người sáng tạo hữu hạn của sự sáng tạo hữu hạn này, một người sáng tạo hữu hạn thực ra không phải là người sáng tạo. Bằng chứng mục đích luận có thể chỉ vào sự việc một nguyên lý có ý thức là nguồn gốc của sự tạo thành. Bằng chứng bản thể học có thể đưa ra *một ý tưởng* về Thượng đế, nhưng không phải là Thượng đế tồn tại như một *khách thể có thực*. Những lý luận của phái Naiyāya để chứng minh sự tồn tại của Thượng đế là vô ích. Thượng đế là một thứ lòng tin. Các tác phẩm của kinh Veda là *chứng minh* duy nhất cho sự tồn tại của Thượng đế. Bởi vì Kant dựa vào lòng tin, vì vậy, Shankara dựa vào Shruti. Shankara đồng ý với quan điểm của Gaudapada về Ajati. Không có sự sáng tạo ra vũ trụ *thực sự*. Vì vậy, Thượng đế không phải là một đấng tạo hóa "*thực sự*". Chỉ Thượng đế là *có thực*, sự tạo thành chỉ là *sự thể hiện* của Thượng đế.

Ishvara là một vấn đề khó khăn cho những người theo Shankara. Theo vài người, Ishvara là sự phản ánh của Brahman trong cái ảo giác, trong khi thực thể sống là sự phản ánh của Brahman trong vô minh. Theo những người khác, Brahman bị giới hạn hay được quy định bởi ảo giác, là Ishvara, trong khi Brahman bị giới hạn bởi sự vô minh hoặc cơ quan bên trong, một sản phẩm của Avidya, là Jīva. Quan điểm trước được gọi là Thuyết Phản ánh (pratibimbavāda) và quan điểm sau gọi là Thuyết Giới hạn (avachchedavāda). Một số xem Jīva như là sự phản ánh của Ishvara. Khuyết điểm trong thuyết phản ánh là cả

Brahman và sự ảo giác đều không có hình dáng rõ rệt, làm thế nào một bản chính không có hình dáng rõ rệt có thể được phản chiếu trong một vật chứa không có hình dáng rõ rệt? Để tránh điều này, một số đã gợi lên ý tưởng về sự Nhận biết Nguồn gốc và Hình ảnh Phản chiếu (bimbapratibimbābheda-vāda). Nhưng cũng không thể chấp nhận được. Khuyết điểm trong thuyết giới hạn là làm thế nào sự ảo giác hoặc vô minh có thể tạo nên sự giới hạn đối với Brahman? Những người không đồng ý với một trong những thuyết này đã đề nghị cái thứ ba đó là thuyết thể hiện, theo đó Ishvara và Jīva nào là sự thể hiện không thể giải nghĩa được của Brahman (ābhāsavāda). Những thế hệ sau của Shankara đã bị lôi kéo vào chuyện chẻ sợi tóc không cần thiết. Vấn đề này thì không khó khăn gì đối với Shankara. Ông sử dụng so sánh sự phản chiếu của mặt trời hoặc mặt trăng trong sóng biển hoặc trong những bình chứa nước khác nhau, so sánh sự phản chiếu màu đỏ của hoa trong pha lê, cũng như so sánh sự giới hạn của không gian vũ trụ và các không gian khác nhau trong những cái bình. Ông sử dụng chúng như những phép ẩn dụ vì giá trị có tính gợi ý của chúng. Chúng không nên được hiểu theo nghĩa đen và không cần được sự nhấn mạnh quá mức. Chính Shankara có vẻ ưu đãi Thuyết Thể hiện (ābhāsavāda), bởi vì đối với ông Ishvara và Jīva là *những sự thể hiện không thể giải nghĩa được* của Brahman. Chúng tùy thuộc vào cái Ảo giác hoặc Vô minh hay sự Sai lạc. Chúng chỉ là những sự thể hiện vivarta “Tại sao” và “như thế nào”. Sự vô minh là những câu hỏi không hợp lý, vì thế, vô minh là một bí mật không trả lời được. Thượng đế là Thượng đế chỉ đối với Jīva người đang làm việc dưới Avidya. Thượng đế không bao giờ cảm nhận mình là Thượng đế; Ngài cảm nhận mình cần thiết cho Brahman, bởi vì vô minh trong khía cạnh tiêu cực của sự giấu kín không bao giờ hoạt động với Ngài. Thượng đế là chúa tể của cái ảo giác, trong khi Jīva luôn bị quấy

rầy bởi cái ảo giác. Thượng đế luôn luôn thưởng thức hạnh phúc trọn vẹn của Brahman, trong khi Jīva bị tra tấn bởi những dày vò của sự vô minh. Khi Brahman được xem như là Samsara, Thượng đế, Linh hồn và Thiên nhiên xuất hiện cùng lúc; khi bản chất của chính Brahman được nhận thấy, Thượng đế, Linh hồn và Thiên nhiên biến mất cùng lúc.

XII. JĪVA VÀ BRAHMAN

Brahman hữu hạn là Ishvara. Về mặt hiện tượng có một sự khác nhau giữa Jīva và Ishvara. Jīva là tác nhân và người hưởng thụ, đạt được sự thưởng và phạt, cảm nhận hạnh phúc và khổ đau; trong khi Ishvara thì không có tất cả những thứ này.

Kinh Mundaka (III, I, i) nói rằng, “một con chim (Jīva) ăn quả ngọt, trong khi kẻ khác (Ishvara) chỉ đứng nhìn”. Jīva thưởng thức (Pibati), trong khi Ishvara làm cho Jīva thưởng thức (pāyayati). Một người thưởng thức, còn người kia là điều khiển. Kinh Katha (I, 3, i; III, 3, 34) chỉ nói tượng trưng rằng, cả hai đều thưởng thức (chhatrinyāyena). Nhưng cuối cùng thì không có sự khác nhau chút nào giữa Jīva và Brahman. Miễn là Jīva không vứt bỏ sự không biết dẫn đến tính hai mặt và không nhận ra bản chất thật của chính mình, thì nó vẫn còn là cái bản ngã cá nhân. Ngủ quên trong sự không hiểu biết, khi nó được thức tỉnh bởi Shruti, nó nhận thấy rằng nó không phải là thân thể, giác quan, hoặc tâm trí, mà là Bản thân thuộc vũ trụ không mang tính hai mặt – tvam asi . Khi nhận ra bản chất thật của chính mình, nó sẽ luôn luôn ẩn mình trong chính bản thân mình và tỏa sáng trong bản chất thật của chính mình. Jīva thông qua sự không hiểu biết, được xem như là bị pha trộn với khái niệm sai lầm “tôi”, “của tôi” mà các khái niệm ấy xuất hiện khi tâm trí thông qua những giác quan tiếp xúc với những cảm xúc và ý tưởng bất ngờ thoáng qua. Nó được xem như là một cái gì đó

khác với ý thức vĩnh viễn và tự tỏa sáng, mà cái ý thức ấy là sự kiểm soát nội tại của nó; như là sự phản chiếu của ý thức đó, như là cái giống với trí óc và trạng thái của nó; có liên hệ với hạt giống của sự vô minh và cũng như là người có những tư tưởng tạm thời. Miễn là những khái niệm sai lạc này về bản thân vẫn còn tồn tại, kết quả là cái ngã thực nghiệm và thế giới khách quan; khi những khái niệm này bị phá hủy bởi tri thức đúng, thì kết quả là sự giải thoát. Mặc dù, cuối cùng cả tình trạng nô lệ lẫn sự giải thoát đều là hiện tượng, bởi vì Jīva thật sự không khác với Brahman. Thậm chí, việc nó trở thành Brahman chỉ là lời phát biểu miệng (upachāramātra), bởi vì nó luôn luôn là Brahman. Cũng như, pha lê trong suốt màu trắng sẽ được thấy thành màu đỏ khi có một bông hoa màu đỏ đặt gần đó, bầu trời không có màu sắc được tưởng tượng một cách sai lầm là dơ bẩn, sợi dây thừng bị nhìn lầm thành một con rắn trong lúc hoàng hôn, hoặc như vỏ sò nhầm thành bạc; tương tự như Ātman không mang tính hai mặt hoặc Brahman bị nhầm thành bản ngã thực nghiệm.

Cũng như Mặt Trời hoặc Mặt Trăng xuất hiện nhiều do sự phản chiếu trong những đợt sóng khác nhau hay những bình nước hoặc cùng một không gian nào đó xuất hiện trên nhiều nơi của cái bình như “những không gian” khác nhau, tương tự như cùng một bản ngã đó xuất hiện như nhiều Bản ngã theo hiện tượng do sự Không Hiểu biết. Shankara nói rằng, ông muốn giải thích kinh Veda như là học thuyết dạy rằng Jīva không thật sự là Brahman, những ai muốn giữ gìn hiện thực tận cùng của sự trói buộc và giải thoát, thì thực ra là người thấp nhất trong những người có học thức (panditāpasada). Để bác bỏ điều này và những suy đoán vô ích khác làm cản trở nhận thức về sự thống nhất quan trọng của bản thân, để thấy rằng chỉ bản thân có thật, vĩnh viễn và không thay đổi, mà cái bản ngã ấy là Thân thể Sáng

chối của Ý Thức Thuần khiết (Vijñāna - dhatu), và thông qua sức mạnh của chính mình, mà cái bản ngã ấy thể hiện bản thân nó thành nhiều cái và ngoại trừ điều này không có Hiện thực nào khác, không có Ý thức thuần khiết nào khác, là mục tiêu của Shāriraka - Bhāṣya.

XIII. ĀTMAN VÀ BRAHMAN

Ātman giống như Brahman. Nó là ý thức thuần khiết, là bản ngã tự thể hiện, vượt qua tính hai mặt của chủ thể và khách thể; bộ ba người biết, cái được biết và tri thức, và tất cả các phạm trù về trí tuệ. Nó là sự tuyệt đối vô hạn.

Nó là hiện thực duy nhất. Brahman là mọi thứ và mọi thứ là Brahman. Không có tính hai mặt và không có sự đa dạng nào cả. Bản ngã này không bao giờ có thể bị từ chối, bởi vì mọi ý tưởng từ chối bao hàm nó. Nó không thể bị nghi ngờ, bởi vì tất cả sự nghi ngờ đều đưa vào nó. Tất cả những sự khẳng định, sự nghi ngờ và những từ chối đều bao hàm nó. Nó không phải là ngẫu nhiên hoặc được rút ra (āgantuka). Nó tự chứng minh hoặc là nguyên bản (svayamsiddha). Mọi phương tiện nhận thức (pramāṇas) được căn cứ vào nó. Bác bỏ bản ngã này thì không thể, bởi vì ai mà cố gắng bác bỏ nó lại là bản ngã. Người biết không biết sự thay đổi nào cả, bởi vì sự tồn tại vĩnh cửu chính là bản chất của người ấy. Brhadāranyaka nói rằng, "Không bao giờ tầm nhìn của nhà tiên tri bị phá hủy", "Ai mà biết Brahman trở thành Brahman"? Ai mà biết là Bản ngã, bởi vì họ hiện diện khắp nơi. Mọi thứ khác thì tương đối, vì thế cuối cùng là không có thật. Chỉ một mình bản ngã là không mang tính tương đối. Vì thế, nó tự chứng minh. Bi kịch của sự hiểu biết con người là con người cố gắng biết mọi thứ như là một khách thể. Nhưng bất cứ cái gì có thể biểu hiện như một khách thể, thì sẽ mang tính tương đối và chính lý do đó không có thật.

Người biết không bao giờ có thể xem như là một khách thể. Cuối cùng, không có sự phân biệt giữa người biết thật và tri thức thuần khiết. Brhadāraṇyaka mà khách thể “Làm thế nào, hỏi bạn thân mến, người biết có thể được biết?”. Vì thế, tất cả những người tin cậy vào sự hiểu biết bị đánh lừa, bởi vì chúng không bao giờ có thể mô tả đúng Bản ngã là tồn tại hay không tồn tại. Thực chất, nó không mô tả được, bởi vì tất cả sự mô tả và các phạm trù không thể hiện được nó hoàn toàn.

Thực ra Brahman cuối cùng vượt qua tất cả các phạm trù. Vì vậy, phương pháp tốt nhất để mô tả nó là những từ phủ định. Nhưng nếu chúng ta muốn mô tả nó một cách khẳng định, thì cái tốt nhất mà chúng ta có thể nói là ý thức thuần khiết, là sự tồn tại thuần khiết và hạnh phúc thuần khiết. Thật ra, chúng ta không thể nói rằng, Brahman có ý thức về bản thân mình hay nó tận hưởng hạnh phúc của chính mình. Những sự khẳng định về trí tuệ này sẽ thất bại ở đây. Vấn đề là chính Brahman vừa là sự tồn tại thuần khiết, vừa là ý thức thuần khiết và vừa là hạnh phúc thuần khiết. Đó chính là bản chất của nó. Nó không thể được xem như là vật chất có những tính chất này hoặc một chủ thể biết hay cảm nhận được những tính chất này. Tất cả những phân biệt giữa vật chất, tính chất của chủ thể – khách thể và tất cả những xác định về trí tuệ đều chấm dứt ở đây. Dvaita không xứng đáng được dạy, vì mọi người thường giả định nó trong tất cả các thông lệ mang tính hiện tượng. Vì thế, bằng cách vận dụng các thuyết nhị nguyên thông thường, mọi người tự nhiên công nhận thuyết này do sự ngu muội tiên nghiệm. Shāstra dạy điều đó, mặc dù thuyết Nhị nguyên là một sự cần thiết trong thực tế, tuy nhiên cuối cùng nó cũng không có thực. Brahman là hiện thực duy nhất. Đó là sự Kết thúc (upeya) và Brahman vidyā hoặc tri thức cho rằng, không có sự khác biệt của Jivatman và Paramatman,

nó là kết thúc và những phương tiện (upāya) để nhận biết kết thúc này. Khi sự kết thúc được nhận thấy, thì chính kinh Shastra đã vượt qua sự hiểu biết của con người.

Sự tồn tại và ý thức là một. “Cái có thực là hợp lý và hợp lý là cái có thực”. Nhưng cuối cùng, Brahman không có tất cả những đặc tính này. Nó không thể được định nghĩa như là sự Tồn tại và không phải là Ý thức, bởi vì Shastra nói rằng nó là Tổng Ý thức (vijñānaghana); nó không thể được định nghĩa chỉ là Ý thức và cũng không phải sự Tồn tại, bởi vì Kinh Shastra nói : “nó là”; nó cũng không thể được định nghĩa là sự Tồn tại lẫn Ý thức, bởi vì để chấp nhận rằng Brahman được đặc trưng bởi sự tồn tại khác với Ý thức hoặc Ý thức khác với sự Tồn tại, là chấp nhận tính hai mặt trong Brahman. Brahman cũng không thể được định nghĩa như đặc trưng bởi sự Tồn tại không khác với Ý thức, bởi vì nếu sự Tồn tại là Ý thức và Ý thức là sự Tồn tại thì tại sao ở đó lại có tranh cãi rằng Brahman là sự Tồn tại hay Ý thức hoặc cả hai? Hơn nữa, nếu nói rằng Hiện thực tồn tại nhưng nó không được biết đến thì mâu thuẫn, vì tối thiểu rằng, Hiện thực phải được tri thức biết đến như là một thứ không thể biết được. Nó giống như “Những khách thể có màu tồn tại nhưng không có mắt để nhìn thấy chúng”. Vì thế, hiện thực phải tồn tại đối với chúng ta và chỉ có Ý thức Thuần khiết cuối cùng là tồn tại.

Chúng ta không thể biết nó bởi sự hiểu biết hữu hạn, nhưng chúng ta có thể nhận thấy nó trực tiếp thông qua trực giác thuần khiết. Nó là Ý thức không mang tính hai mặt nơi mà tất cả các sự phân biệt, tất cả số nhiều, tất cả sự xác định, tất cả tính chất, tất cả các đặc trưng, tất cả các phạm trù và tất cả những khái niệm vượt quá sự hiểu biết của con người. Tất cả sự xác định ngôn ngữ và sự hiểu biết được hòa trộn trong Hiện thực vô hạn và vô định này. Khách thể và không là khách thể,

một và nhiều, hữu hạn thực, vô hạn và vô định này, tri thức và vô minh, hoạt động và không hoạt động, chủ động và thụ động, có hạt và không có hạt, hạnh phúc và khổ đau, ở giữa và không ở giữa, shūnya và ashūnya, linh hồn và Thượng đế, thống nhất và đa số... tất cả những sự xác định này không áp dụng cho cái Tuyệt đối.

Người nào muốn nắm lấy cái Tuyệt đối bằng bất kỳ xác định nào trong những xác định này, thực ra là cố gắng cuộn bầu trời như một miếng da hoặc cố gắng đi lên trời bằng một thang gác hay mong muốn nhìn thấy những vết chân của con cá trong nước và chim ở bầu trời.

Vì thế Shastra trở nên im lặng sau khi dạy: “Không phải là điều này, không phải là điều này”. Nếu một người đàn ông không biết rằng, ông ta là một người đàn ông khi anh ta được bảo rằng anh ta không phải là một người không đàn ông (Nếu anh ta được bảo rằng anh ta là một người đàn ông, thì làm sao anh ta có thể hiểu?). Hai “Không”- trong công thức ‘Neti neti’ (chỉ đạo) có nghĩa nhấn mạnh bất cứ điều gì có thể biểu hiện như một khách thể thì cuối cùng là không có thật. Chúng bao trùm toàn bộ lĩnh vực về sự tồn tại khách quan và chỉ ra rằng nó không có thực. Không có cách mô tả cái Tuyệt đối nào tốt hơn phương pháp phủ định này. Nhưng cần phải nhớ rằng, tất cả những phủ định này tiền giả định và nhằm vào Brahman tích cực. Cái Tuyệt đối có thể không thể biết được chỉ cho những ai không biết về truyền thống Vedānta, không biết các nghĩa của tri thức đúng và những ai tuyệt vọng trong thế giới này. Thật vậy, cái Tuyệt đối không thể được biết như một khách thể bởi sự hiểu biết. Nhưng chỉ là Hiện thực và luôn luôn hiện diện và không là cái ở bên ngoài, nó được nhận biết trực tiếp thông qua kinh nghiệm tinh thần (samyagiñāna). Cụm từ “neti neti” phủ

nhận tất cả đặc trưng của Brahman (Bà la môn), nhưng nó không phủ nhận bản thân Brahman. Nó ngụ ý rằng có cái gì đó bị từ chối. Những sự thể hiện bị phủ nhận chỉ khi có tham khảo tới Hiện thực. Chỉ những kết quả có thể bị phủ nhận, bởi vì chúng không có thật. Nhưng nguyên nhân, Brahman không thể bị phủ nhận, bởi vì nó là nền tảng cuối cùng để kết quả hay hiện tượng thể hiện trên đó.

XIV. TRI THỨC VÀ HÀNH VI

Shankara nhiều lần khẳng định rằng cái tuyệt đối chỉ có thể được nhận thức thông qua tri thức và một mình tri thức; nghiệp và sự tham thiên chỉ là phụ. Chúng có thể giúp chúng ta trong việc khuyến khích chúng ta hiểu biết hiện thực và chúng có thể chuẩn bị cho chúng ta có được tri thức ấy bằng cách làm cho trí tuệ chúng ta minh mẫn (sattvashuddi), nhưng cuối cùng chính một mình tri thức sau khi tiêu diệt sự ngu muội, căn nguyên của thế giới này, có thể cho phép chúng ta thống nhất với cái tuyệt đối. Sự đối lập của tri thức và hành vi vững vàng như núi. Chúng mâu thuẫn (viparīte) và ở hai cực tách biệt (dūramete). Như Shakara nhận xét, những ai nói đến việc kết hợp tri thức và hành vi, có lẽ do chưa đọc Brhadaranyaka hay họ không nhận thức được sự mâu thuẫn rõ ràng mà Shruti và Smṛti đã chỉ ra nhiều lần. Tri thức và hành vi đối lập như ánh sáng và bóng tối. Hành vi chỉ quy định cho những người còn trong vòng mê muội và không dành cho người đã giác ngộ. Tri thức chỉ loại bỏ sự ngu muội và hiện thực tự nó sẽ tỏa sáng về phía trước. Tuy nhiên, khi một nhà hiền triết đã giác ngộ thực hiện hành vi, hành vi đó sẽ không dính dáng gì đến mối ràng buộc nào và ông ta làm điều này để cứu vớt nhân loại. Bản thân cuộc đời của Shankara là một minh chứng tiêu biểu cho điều này.

XV. TRI THỨC VÀ SỰ SIÊU THOÁT

Hiện thực căn bản (*pāramārthikam vastu*) không thể được khẳng định hay phủ định bởi tri thức. Tri thức không làm gì khác ngoại trừ việc loại bỏ ngu muội. Kinh Shastra chỉ tạo ra tri thức đúng đắn (*jñāpakam*) mà không làm gì khác (*na kārakam*).

Tri thức của Brahman, cái dẫn đến niềm hạnh phúc tốt cùng vĩnh cửu, không phụ thuộc vào sự thực hiện của bất kỳ hành động nào, vì bản thân Brahman vốn là một thực thể hoàn chỉnh. Những hành động tôn giáo nhằm dẫn đến sự thành công phụ thuộc vào cách thể hiện của con người. Giáo pháp quy định những lời giáo huấn hay cấm kỵ. Tri thức chỉ đóng vai trò hướng dẫn. Tri thức của Brahman lên đến cực điểm trong kinh nghiệm trực tiếp và vốn là một thực thể hoàn chỉnh. Hành vi, dù thể tục hay là nghi thức của Veda, có thể được thực hiện, thực hiện sai hoặc không thực hiện. Lời giáo huấn, cấm kỵ, quyền lựa chọn phép tắc hay ngoại lệ đều phụ thuộc vào suy nghĩ của chúng ta. Nhưng tri thức không cho chúng ta quyền lựa chọn, sự hiện hữu của nó như thế này hay thế kia hoặc tồn tại hay không tồn tại của nó. Chúng ta không có quyền tạo ra, không tạo ra hay thay đổi tri thức. Suy nghĩ của chúng ta không thể biến một cây cột thành một người. Vì vậy, tri thức của Brahman chỉ phụ thuộc vào bản thân Brahman. Nó luôn có cùng một bản chất, bởi vì nó phụ thuộc vào sự vật tồn tại. Tri thức đúng đắn do tri thức có thật tạo ra và thích nghi với khách thể của nó. Nó không thể được tạo ra bằng hàng trăm lời giáo huấn hay tiêu diệt bởi hàng trăm điều cấm kỵ. Tri thức không phải là hoạt động tinh thần, bởi vì nó không phụ thuộc vào trí tuệ mà phụ thuộc vào sự tồn tại. Trong tri thức không có sự nối tiếp nhau. Mỗi khi nó xuất hiện, nó xuất hiện mãi mãi và ngay lập tức loại bỏ tất cả sự ngu muội và trói buộc. Do đó, sự siêu thoát có nghĩa là sự loại bỏ

ngu muội bằng tri thức. Người may mắn nhận thức được Hiện thực ngay lập tức sẽ giải thoát. Shruti nhận xét rằng: “Như xác rắn lột nằm trên tổ kiến nhìn tương tự con rắn thật đang nằm”. Điều này là Jivanmukti (Sự giải thoát trong khi ta vẫn còn sống). Sự siêu thoát cuối cùng (Videhamukti) đạt được sau cái chết của thể xác. Shruti nhận xét: “Điều duy nhất cản trở nó là cái chết của thể xác”. Như chiếc bàn xoay tiếp tục ngay cả khi ta không đẩy nó vẫn quay thêm một lúc. Tương tự, thể xác có thể tiếp tục tồn tại ngay cả sau khi tri thức xuất hiện, mặc dù tất cả mối ràng buộc với thể xác đã bị cắt đứt. Như mũi tên được bắn ra từ cây cung, thể xác tiếp tục thừa hưởng những thành quả cho đến khi nó chấm dứt tồn tại; tuy nhiên không tích lũy thêm hành vi mới nào.

XVI. TIÊU CHÍ CĂN BẢN CỦA CHÂN LÝ

Bây giờ chúng ta bàn luận xem Thiên khai (sự soi sáng), lý trí và trực giác cái nào có thể xứng đáng là tiêu chí trong hệ thống triết học của Shankara. Shankara coi những chân lý mà Veda tiết lộ được xem như “hơi thở của Thượng Đế” (yasya nishavsitam Vedāh) là tối quan trọng. Tuy nhiên, chỉ có phần giảng về tri thức của kinh Veda được nhấn mạnh còn phần hiến tế của kinh Veda thì không. Người nào chỉ trích Shankara như là nhà thần học đơn thuần mà “niềm tin gắn chặt vào Veda”, phải là người không biết gì cả về Shankara-Vedānta hoặc bản thân anh ta chẳng qua chỉ là người định kiến theo chủ nghĩa giáo điều. Shankara không bao giờ chấp nhận Shruti một cách mù quáng. Chỉ vì ông ta biết rõ rằng, Shruti (tác phẩm thuộc Veda) là kết quả nhận thức cao nhất của các nhà hiền triết cổ đại. Đó là viên ngọc quý giá nhất mà kinh nghiệm của nhân loại đương đại tự hào có thể mang lại sau khi bị khuấy tung lên bởi cây gậy của sự hiểu biết. Tóm lại, chỉ vì Shankara hoàn toàn nhận thức một

thực tế rằng Shruti là miếng vàng ròng sáng chói đã được thử thách bằng tiêu chuẩn của lý trí và kinh nghiệm, rằng ông xây dựng tòa lâu đài nhiều tầng tráng lệ của Advaita trên nền móng Shruti vững chắc.

Ta có thể trích nhiều lời giảng từ Shankara, trong đó, ông cho rằng Brahman vốn là siêu cảm giác, chỉ có thể được nhận thức trực tiếp thông qua Thiên Khải (sự soi sáng) hay Shruti. Ở đây cũng vậy, sự hiểu biết không bị đưa ra khỏi lâu đài triết học, mà được giữ lại làm công cụ cho Nữ hoàng “Thiên Khải”.

Shankara khẳng định nhiều lần rằng, sự hiểu biết lan man không thể nắm bắt được hiện thực. Brahman không thể trở thành khách thể của sự cảm nhận vì nó không có dạng thức; nó không thích hợp với suy luận hay các phương tiện khác, vì nó không có dấu hiệu đặc trưng. Shankara nhận xét rằng, lý luận chấp nhận một phần lập trường của Brahman vốn bị Shāntarākṣita phê phán, bởi nó phụ thuộc vào từng cá nhân, không có nền tảng vững chắc. Lý lẽ được xem là hợp lý đối với một số người này, nhưng có thể bị những người khác khéo léo hơn cho là sai lầm. Như Asaṅga, Shankara tuyên bố sự hiểu biết là bấp bênh và nhấn mạnh Āgama. Tuy nhiên, phê phán của ông lại nhắm vào sự nguy hiểm, Shankara cho rằng Shruti không thể đặt sang một bên chỉ bằng nguy hiểm theo logic. Một nhà logic học lệch lạc là một người có thể nguy hiểm bất cứ điều gì ông ta thích. Những người mà lý trí bị rối lên hay vấy bẩn bởi những nguy hiểm logic thật là đáng thương, vì họ không biết truyền thống của Vedānta. Những tuyệt tác vĩ đại của lý luận được các nhà logic này thể hiện như những con bò không có sừng và đuôi. Họ là tay trùm của những kẻ nói dối và nằm trong số những người vi phạm truyền thống của sự thông thái. Họ không thể bước vào pháo đài của Brahman vốn chỉ rộng mở cho những người có sự hiểu

biết sâu sắc, những người có kiến thức về Shastra và sự may mắn được làm thầy. Những người tranh luận, như những con thú ăn thịt say mồi, cắn xé lẫn nhau và rời khỏi hiện thực. Họ không chỉ đánh lừa bản thân mà còn đánh lừa luôn cả những người vô tội. Theo Shankara, chỉ vì lợi ích bản thân mà những người khao khát siêu thoát, cái chỉ có thể đạt được bằng tri thức phải chống lại những quan điểm sai lầm này và ông phê phán những học thuyết khác không phải vì lợi ích của cá nhân ông.

Do đó, chỉ có nguy biện logic hay kurtka là bị Shankara chỉ trích. Surkata hay tri thức đã tinh lọc được xem là tối cao trong thế giới hiện tượng, nơi mà quyền lực của nó được xem là điều không thể bàn cãi. Chỉ người có tri thức và sinh vật có lý trí mới có thể hiểu được ý nghĩa của Shruti. Tự nó không tiết lộ cho súc vật. Như Yaska nhận xét, người nào chỉ đọc hoặc nhớ kinh Veda nhưng không hiểu ý nghĩa của nó thì chỉ là một tên *cu li* đội một đồng sách Veda trên đầu và chẳng có gì tốt hơn cây cột. Shankara chưa bao giờ yêu cầu chúng ta chấp nhận Shruti một cách mù quáng. Ông chưa bao giờ hài lòng với một đoạn trích dẫn từ kinh sách để giải thích một vấn đề siêu hình quan trọng, nhưng ông luôn bảo vệ nó bằng lý trí. Nếu chúng tôi phát hiện những mâu thuẫn rõ ràng trong Shruti, chúng tôi sẽ suy diễn, giải thích những đoạn khác của Shruti theo học thuyết trung tâm của Shruti mà nó đòi hỏi nhận định bằng lý trí. Nếu Shruti mâu thuẫn với lý trí, lý trí phải là người dẫn đường cho chúng ta vì nó gần với kinh nghiệm của chúng ta hơn. Cho dù là một trăm Shruti cùng tuyên bố rằng, lửa lạnh và không có ánh sáng hay mặt trời không chiếu sáng, chúng ta cũng không thể chấp nhận. Lý trí chỉ là phương tiện để phân biệt chân lý và sự giả dối. Chúng ta không thể nghi ngờ giá trị của sự hiểu biết trong thế giới hiện tượng. Ở đây, “Anh vâng lời trong khi anh chống đối”.

Ngay cả lời tuyên bố, “sự hiểu biết đáng bị chỉ trích” cũng do chính sự hiểu biết đưa ra.

Trực giác quan hệ bậc thấp là bản năng sinh vật và trực giác quan hệ bậc cao thực sự cũng giống như Lý trí Thuần khiết. Svanubhava, Svanubhuti, kinh nghiệm trực tiếp hay tự nhận thức đều tương tự như Ý thức Thuần khiết. Ở đây, sự hiểu biết hữu hạn loại bỏ lớp vỏ bọc quan hệ của nó do sự ngu muội khoác lên và đồng nhất với cái tuyệt đối vốn là Ý thức Thuần khiết. Sự hiểu biết lan man phải thú nhận sự bất lực của mình để hồi sinh trong cuộc sống mới với sức mạnh vĩnh cửu và cái mà tự nó dường như bị kết liễu chính là sự thần thánh hóa. Vậy tại sao chúng ta không nói với ý nghĩa sâu sắc hơn, rằng tiêu chí căn bản của chân lý trong Shankara là sự nhận thức tâm linh trực tiếp theo nghĩa thật này?.

Hậu Shakara Vedānta

I. ĐẢNG THỨC MANDANA-SURESHVARA

Trước khi chúng ta nói đến thế hệ sau Shankara, chúng ta nên tham khảo sơ lược về cuộc tranh luận này. Truyền thống đồng nhất Mandana với Sureshvara và Sureshvara với Vishvarupa. Không có lý do gì để không tin rằng tên gọi ở nhà của Samnyasin Sureshvara, vị môn đồ nổi tiếng của Shankara, là Vishvarupa. Tuy nhiên sự đồng nhất Mandana với Sureshvara là vấn đề gây ra nhiều tranh cãi. Giáo sư M. Hiriyana không tán thành với quan điểm truyền thống bằng cách đưa ra những sự phân hướng học thuyết quan trọng giữa Mandana và Sureshvara. Và giáo sư S. Kuppuswami đã cố gắng giáng một đòn chí mạng vào truyền thống này trong lời giới thiệu dài cho Brahmasiddhi. Dưới đây là những điểm khác biệt về học thuyết quan trọng giữa Mandana và Sureshvara mà những học giả này đưa ra.

(1) Mandana ủng hộ Drstirstivada – sau này được Prakashananda bênh vực – bằng cách chủ trương vị trí, điểm tựa hay chỗ chứa (āshraya) của sự vô minh là Jīva cá thể, trong khi đó Brahman chỉ là khách thể (visaya) của sự vô minh. Brahman trong tự thân hay quy định bởi hoặc phản ánh trong ảo giác đều không phải là căn nguyên của thế giới này. Nó chỉ là Jīva cá thể do sự ngu muội cố hữu (naisargikī avidyā) tạo nên cái vỏ bên ngoài của thế giới mà sẽ bị hủy diệt bởi tri thức ngẫu nhiên (āgantukī vidyā). Kinh nghiệm cá thể tán thành do tính tương tự chứ không phải do tính đồng nhất. Cái vỏ bọc bên ngoài của thế giới này không có cơ sở khách quan. Sureshvara cùng với Shankara chống lại sự phân biệt này, cho rằng tự thân Brahman vừa là trung tâm hoạt

động vừa là khách thể của sự vô minh. Sự tranh cãi này, về sau dẫn đến hai trường phái quan trọng của Advaita Vedānta, Trường phái Bhamati của Vachaspati, người theo Mandana, và trường phái Vivarana của Prakashatman, người ủng hộ Sureshvara.

(2) Mandana bảo vệ PraSāṅkhyānavada. Tri thức sinh ra từ những lời dạy thiêng liêng của kinh Upaniṣad chỉ là trung gian, gián tiếp và mang tính quan hệ. Giải thoát là sự nhận thức trực tiếp của Brahman. Do đó, tri thức này dẫn đến sự siêu thoát phải loại bỏ tính trung gian của nó bằng sự tham thiền hay Upāsana. Sureshvara phản đối điều này và cùng Shankara ủng hộ mạnh mẽ quan điểm tri thức sinh ra từ những lời dạy thiêng liêng ngay lập tức trở thành trực tiếp và thẳng đến sự siêu thoát, trong khi đó sự tham thiền trong một chừng mực nào đó có thể có ích đối với sự siêu thoát, không thể xem là căn nguyên của sự siêu thoát. Tri thức có được từ những lời dạy thiêng liêng cũng trực tiếp như tri thức hàm ý trong câu nói “Anh là người thứ mười” ở truyện ngụ ngôn, trong đó, từng người trong số mười người, trừ mình ra, chỉ đếm được có chín người.

(3) Mandana ủng hộ Bhavadvaita về Sadadvaita hay thuyết nhất nguyên trừu tượng. Brahman là thực thể xác định duy nhất và thuyết nhất nguyên chỉ loại bỏ thực thể xác định khác. Sự biến mất của ngu muội (avidyādhvamsa hoặc prapañcābhāva) là một hiện thực phủ định và sự tồn tại của nó không liên quan đến thuyết nhất nguyên. Tuy nhiên, theo Shankara và Sureshvara, sự phủ định như một thực thể tách biệt không thể tồn tại. Sự biến mất của ngu muội không phải là một thực thể phủ định, ngay lập tức nó là thuộc tính của Brahman.

(4) Mandana quan tâm đến Jñāna-karma-samuch-chayavada. Ông có thiên hướng về phái Mīmāṃsā. Việc thực hành các nghi lễ Veda rất có ích cho sự siêu thoát. Sự ngu muội được loại bỏ bởi

một mình sự ngu muội (hành vi) và khi nó bị loại bỏ thì cái còn lại là tri thức thuần khiết. Sureshvara là kẻ thù không đội trời chung của sự phối hợp này. Như đêm và ngày, hành vi và tri thức không thể kết hợp được với nhau. Hành vi có thể đem lại hiệu quả tốt nhất cho sự tẩy uế, nhưng chính tri thức và một mình tri thức dẫn đến sự siêu thoát.

(5) Đối với Mandana, sự siêu thoát thực sự là sự giải thoát sau khi chết đi. Ông ta chỉ xem sự giải thoát khi ta vẫn còn sống như là những người đang trong quá trình hoàn thiện chính họ phát triển ở mức cao, không phải những người đã hoàn thiện. Còn với Sureshvara, người theo Shankara, sự giải thoát trong khi ta vẫn còn sống là sự giải thoát khi ta vẫn còn sống thực sự và Jivanmuktas là những người đã hoàn thiện.

(6) Mandana chấp nhận thuyết Viparita-khyati, trong khi đó Sureshvara chấp nhận thuyết Anirvachamiya-khyati.

(7) Thái độ của Mandana đối với Shankara là thái độ cạnh tranh tự tin của một người thầy dạy Advaita và Brahma-siddhi của ông dựa vào Prasthanatraya của Vedānta, trong khi đó Sureshvara thừa nhận thẳng thắn rằng, ông là môn đồ trung thành của Shankara và những tác phẩm của ông dựa trên cơ sở Shankara-Bhasya.

Giáo sư Hiriyanra và Shastri cũng cho rằng, không có công trình uy tín hiện hành nào về Vedānta đồng nhất Mandana với Sureshvara, còn trong một số tác phẩm về Vedānta họ phân biệt là hai nhân vật khác nhau. Truyền thống đồng nhất dựa trên những tác phẩm liên quan đến cuộc đời của Shankara, vốn là một sự pha trộn đầy thất vọng giữa truyền thống và lịch sử.

Chúng ta thừa nhận những phân luồng học thuyết giữa Mandana và Sureshvara mà những học giả uyên bác này đưa ra. Chứng cứ hiện có thiên về ý kiến Mandana và Sureshvara là hai

nhân vật khác nhau. Tuy nhiên, có một ý kiến mà không dễ dàng gạt bỏ. Vẫn còn chỗ cho giả thuyết rằng, Mandana là tên con vật nuôi hoặc tên thường gọi hay danh hiệu của Vishvarupa Mishra và cũng có thể là người cuối cùng trong rất nhiều người thuyết giảng Advaita thời kỳ trước Shankara cũng hâm mộ Mīmāṃsā, xuất hiện dưới bóng vinh quang của Shankara, bổ sung và thay đổi quan điểm của ông, trở thành môn đồ trung thành của Shankara và sau đó được biết đến như Samnyasin Sureshvara. Có chỗ như vậy cho sự phát triển ý tưởng của một hay nhiều người, khi anh ta xuất hiện dưới bóng của một nhân vật vĩ đại. Hơn nữa, chúng ta bắt gặp nhiều đoạn tương tự trong Brahman của Mandana và Brhadaranyaka-vartika của Sureshvara. Không có gì có thể đảm bảo chắc chắn hoàn toàn; do đó, cuộc tranh luận này đòi hỏi có những nghiên cứu sâu hơn. Ở đây, chúng tôi xem tác giả của Brahmasiddhi là Mandana; tác giả Naiskarmyasiddhi và Vartika là Sureshvara.

II. AVIDYĀ VÀ MĀYĀ

Theo *Mandana*, Avidyā hay sự ngu muội được gọi là Māyā hay ảo tưởng và Mithyābhāsa hay vẻ bề ngoài giả tạo, vì nó không phải là bản chất đặc trưng (svabhāva) của Brahman hay một thực thể khác với Brahman (arthāntaram). Nó vừa không có thực (satī) vừa không phải là hoàn toàn không có thực (atyanTāmasatī). Nếu nó là bản chất đặc trưng của một sự vật nào khác, dù nó đồng nhất hay khác với sự vật đó, thì nó vẫn là một hiện thực và không thể gọi là vô minh. Ngược lại, nếu nó hoàn toàn không có thực, thì nó giống như hoa sen của bầu trời không thể phục vụ cho mục đích thực tiễn nào mà thực ra nó có làm điều đó. Do đó, nó không thể diễn tả được (Anirvachanīyā), vì nó không thể được miêu tả như cái tồn tại hay cái không tồn tại.

Để thích hợp, tất cả các triết gia phải chấp nhận về bản chất nó như vậy.

Mandana chủ trương rằng, trung tâm hoạt động của vô minh là Jīva. Về căn bản những Jīva đồng nhất với Brahman nhưng chúng đa dạng về mặt hiện tượng. Sự đa dạng là sản phẩm của sự vô minh. Brahman không thể trở thành đa dạng, bởi vì theo bản chất của Ý thức Thuần khiết nó không vướng víu gì đến vô minh. Vô minh không thuộc về những Jīva, bởi vì bản thân những Jīva là sản phẩm của vô minh. Như vậy, vô minh không thuộc về Brahman cũng không thuộc về các Jīva. Tuy nhiên, Mandana nhận xét điều này không làm chúng ta giật mình, bởi vì tự thân vô minh là một phạm trù không nhất quán, do đó, mối quan hệ của nó đối với Jīva cũng không nhất quán. Nếu vô minh trở thành một phạm trù nhất quán, thì nó sẽ không còn là vô minh mà sẽ trở nên có thực.

Avidyopadanabhedavadins đề nghị một giải pháp khác có thể chấp nhận được. Họ cho rằng, vô minh phụ thuộc vào các Jīva, bản thân các Jīva phụ thuộc vào vô minh và vòng tuần hoàn này cứ thế tiếp diễn; như hạt đậu và giá đậu, không có cơ sở khởi đầu cho cả vô minh và Jīva. Nếu Brahman bị hư hỏng cùng với vô minh thì ngay cả linh hồn siêu thoát cũng vẫn ngu muội; và nếu tự thân Brahman bị trói buộc và sau đó trở thành siêu thoát, thì sự siêu thoát của một cá thể sẽ có nghĩa là sự siêu thoát của tất cả. Như vậy, vô minh rõ ràng không thuộc về Brahman, mà thuộc về các Jīva. Bởi vì vô minh mà các Jīva bị vướng vào vòng sinh tử và nhờ vô minh mà chúng được siêu thoát. Vô minh là đặc tính cố hữu của chúng; còn sự sống không phải là đặc tính tự nhiên của chúng. Sự ngu muội cố hữu này sẽ bị tiêu diệt bởi tri thức tự sinh. Lắng nghe những đoạn thuyết giảng trong Vedānta, suy nghĩ và suy ngẫm đúng đắn ... giúp

khai tâm tri thức đích thực, nhờ nó mà ta có thể đạt đến phẩm chất Brahman. Khi giải thích khổ thơ thứ 11 của Isha (*avidyā mṛtyum tītvā vidyā mṛtamashnute*), Mandana nhận xét rằng sự Ngu muội (*avidyā*) có thể bị tiêu diệt bởi một mình sự Ngu muội (*karma*) và khi nó bị tiêu diệt như vậy, cái còn lại là Tri thức Thuần khiết hay Bản ngã Bất tử soi sáng trong Ý thức Thuần khiết của nó.

Mandana thừa nhận hai loại vô minh – không có tri thức (*agrahana*) và tri thức sai lầm xác thực (*anyathāgrahana*). Vāchaspati Mishra, người ủng hộ Mandana nhận xét rằng, Brahman liên quan đến hai loại Ngu muội (*avidyā-dvīṭaya śaciva*). Một loại là sự ngu muội tâm lý. Như Amalananda giải thích, nó là “chuỗi những ấn tượng sai lầm kia không rõ bắt nguồn từ đâu” (*pūrvāpūrvabhrama-samskāra*). Loại ngu muội khác là một thực thể khách quan tạo nên căn nguyên vật chất của tâm hồn cũng như thế giới vật chất bên ngoài. Nó xác định (*bhāvarūpa*), không rõ bắt nguồn từ đâu (*anādi*), khách quan (*jada*) và nằm trong bản chất của năng lực (*śakti*). Nó không miêu tả được (*anirvachanīya*), là vật chất tạo ra những biểu hiện bên ngoài. Giống như nguyên nhân vật chất đầu tiên của phái Yoga. Ở đây là vô minh, nơi mà tất cả các sản phẩm của thế giới vật chất cùng với sự ngu muội tâm lý và những ấn tượng sai lầm biến mất vào trong thời gian Maha-pralaya, nơi chúng tồn tại dưới dạng tiềm năng (*sūkṣmena śaktirūpena*) và từ đó chúng xuất hiện trở lại.

Theo Vachaspati, trung tâm hoạt động của vô minh là Jīva. Sự ảo tưởng là trạng thái tâm lý mà mỗi cá nhân phải chịu trách nhiệm. Ở đây một khó khăn nảy sinh: Vô minh ở trong Jīva, nhưng tự thân Jīva là sản phẩm của vô minh. Mandana cho rằng Avidyā tự thân nó là không nhất quán, nên mối quan hệ của nó

với Jīva cũng không nhất quán. Ông còn thừa nhận quan điểm của Avidyopadanabhedavadin rằng những Jīva tạo nên vòng tuần hoàn không dứt. Vachaspati giải quyết khó khăn này bằng cách chủ trương rằng Jīva phát sinh do ảo tưởng sai lầm, mà tự thân ảo tưởng này là do ảo tưởng sai lầm khác trước đó và cứ thế tiếp tục đến vô tận. Sự ngu muội về tâm lý là một chuỗi không dứt của những ảo tưởng sai lầm, trong đó, mỗi ảo tưởng tiếp theo sau đều do ảo tưởng đi trước mà ra.

Vachaspati nhận xét, một biểu hiện bên ngoài là một biểu hiện bên ngoài, vì nó bị đồng nhất sai lầm với Ý thức tự khám phá, do đó, nó chỉ đưa ra hình dạng và vỏ bọc bên ngoài của hiện thực. Sau đó, nó bị tri thức đúng loại trừ. Biểu hiện bên ngoài để trở thành biểu hiện bên ngoài, phải bị nhầm với Brahman. Vì vậy, vô minh xem Brahman như khách thể của nó, mà nó che giấu và nhờ đó mà nó làm cho biểu hiện bên ngoài của nó xuất hiện. Biểu hiện bên ngoài không tồn tại (sat) và cũng không phải không tồn tại (asat), không có thực và cũng không phải không có thực. Nó không tồn tại bởi vì sau đó nó bị phủ nhận. Chúng không phải là cái không tồn tại như sừng thỏ, bởi vì chúng xuất hiện, chúng được diễn tả và trải nghiệm như có thực. Chúng không có thực vì chúng được tạo ra từ vô minh. Chúng không có thực vì chúng nhầm tưởng là Brahman như là nền tảng cơ sở. Khi Brahman được nhận thức, chúng bị gạt qua một bên, vì sự tồn tại của chúng chẳng qua do nhầm lẫn với Brahman.

Sureshvara không giống như Mandana và Vachaspati, ông cho rằng vô minh không phải dựa trên Jīva cá thể, mà chính là tự thân Brahman. Brahman là trung tâm hoạt động và đồng thời cũng là khách thể của vô minh. Chính Bản ngã Thuần khiết hay tự thân Brahman nhờ vô minh mà thể hiện thành thế giới này. Vô minh là một sai lầm (bhrāntushchirantānī) không rõ bắt

nguồn từ đâu. Nó chính là căn nguyên của dòng luân hồi và bị loại trừ bởi tri thức. Nó không thể mô tả được, vì nó không có thực và cũng không phi thực. Nó là một phạm trù không nhất quán, một nguyên lý tự mâu thuẫn. Nếu nó nhất quán, thì nó hoàn toàn không phải là vô minh. Nó dựa trên Brahman, đồng thời cũng là ảo tưởng không có cơ sở đối nghịch với tất cả lý trí và không thể chịu nổi sự xem xét kỹ lưỡng bằng logic, như bóng đêm không chịu nổi Mặt Trời. Không gì có thể vượt trội tính không nhất quán và sự trơ tráo của vô minh. Nó xem thường hiện thực logic cũng như cái tuyệt đối bản thể và còn tồn tại như tự thân Brahman.

Padmapāda, Prakāśhātmā và Sarvajñātmā cũng tin rằng chính Brahman là trung tâm hoạt động và đồng thời là khách thể của vô minh. *Padmapāda* nhận xét, vô minh là năng lực (shakti) vật chất (jadātmikā) không rõ bắt nguồn từ đâu (anādi). Chức năng của nó là cản trở bản chất tự thể hiện của Brahman. Nó là tấm vải bạt mà trên đó tô vẽ sự Ngu muội, Hành vi và những Ấn tượng Quá khứ, một phức hợp do các Jīva cá thể tạo ra. Brahman phản ánh trong vô minh là Jīva (pratibimbavāda). Jīva là một phức hợp (granthi) của Brahman hay Ātman và như sự sáng “pha lê đỏ” là kết hợp của pha lê trắng và hình phản chiếu của hoa màu đỏ trong nó. Phức hợp tự thân này là cây cột chính của nhà hát thế giới này.

Vô minh còn được gọi là Adhyasa hay sự thêm thắt. Nó là biểu hiện bên ngoài của “cái này” (atadrūpa) như “cái kia” (tadrūpa). Nó là biểu hiện bên ngoài của một sự vật như sự vật kia mà thực tế điều này không tồn tại. Điều này đích thực là sai lầm (mithyā). Padmapada phân biệt hai ý nghĩa của sự sai lầm. Thứ nhất, nó có thể mang ý nghĩa là sự phủ định đơn thuần (apahnavavachana) và thứ hai là một điều gì đó không thể mô tả

được (anirvachanīyatāvachana). Vô minh không phải là sự phủ định đơn thuần. Nó là một điều gì đó không thể diễn tả là có thực hay không có thực. Nó là một phạm trù không nhất quán. Không có gì là không thể xảy ra đối với ảo giác. Nó là chuyên gia trong việc làm cho ngay cả sự việc không thể cũng trở thành có thể.

Prakāśhātmā tô điểm những ý tưởng này và chứng minh rằng sự vô minh là một điều gì đó xác định (bhāvarūpā). Prakāśhātmā nhận xét, Brahman cùng với ảo giác là nguồn căn của những biểu hiện bên ngoài của thế giới vật chất. Prakāśhātmā đưa ra Brahman khả năng: (1) Cả Brahman và ảo giác như hai sợi dây quện trong một sợi dây thừng, là căn nguyên chung của thế giới; (2) Brahman sở hữu ảo giác như là nội lực của mình là căn nguyên; (3) Brahman được sự hỗ trợ của ảo giác là căn nguyên. Tuy nhiên trong cả ba khả năng trên, chính Brahman là căn nguyên, còn ảo giác được xem như một thành phần lệ thuộc vào nó.

Sarvajñātma Muni cũng tin rằng, Brahman là trung tâm hoạt động và khách thể của vô minh. Vô minh dựa trên Brahman và che khuất bản chất thực sự của Brahman, sinh ra ba tầng biểu hiện; Thượng đế (Īshvara), Linh hồn (jīva) và Thiên nhiên (jagat). Cả ba biểu hiện này về bản chất là không hiện hữu, vì vô minh không có trạng thái độc lập. Khi Brahman liên kết với vô minh sẽ có hai thực thể ảo: Vô minh và Brahman liên kết với nhau. Hiện thực là Brahman Thuần khiết, nền tảng đích thực (adhisthāna) nằm bên dưới tất cả những biểu hiện bên ngoài. Brahman liên kết với vô minh chỉ là một cơ sở giả tạo. *Sarvajñatma Muni* cho rằng, ảo tưởng này không phải do tâm lý mà là tiên nghiệm. Vô minh không ở trong Jīva cá thể (mà tự thân nó là sản phẩm của Vô minh) hay không ở trong Brahman

thuần khiết (thực tế là Vô minh không thể chạm đến được), tuy nhiên trong Brahman (Bà la môn) tự nó biểu hiện như các Jīva cá thể (pratyak-chit).

Vimuktātma cho rằng, vô minh hay ảo giác không đồng nhất và cũng không khác biệt với Brahman. Nếu nó là một cái gì đó thuộc về bản chất hay thực (vastu) nó phải rơi vào một trong những khả năng này. Nhưng nó không nằm trong khả năng nào cả. Vì vậy, nó không hiện hữu. Nhưng nó cũng không phải là hoàn toàn không thực (avastu), vì nó diễn tả và trải nghiệm trong cuộc sống hàng ngày. Do đó, chúng ta chỉ có thể rút ra một kết luận là nó không thể mô tả được. Tuy nhiên, *Vimuktatma* nhấn mạnh, nó chỉ không mô tả được theo nghĩa rằng nó không thể được mô tả như một khái niệm hiện hữu hoặc không hiện hữu, mà không theo nghĩa là nó không có ý nghĩa gì cả.

Như vậy theo ông ta, Ảo giác được xem như là sự ngu muội, tính xác thực, năng lực, tính mơ hồ và căn nguyên vật chất của tất cả những biểu hiện trần tục. Tuy không mô tả được, nhưng nó có thể bị tri thức tiêu diệt, vì theo bản chất tự nhiên của nó không thể chống lại tác động của tri thức. Nếu dừng lại ở biểu hiện trần tục là thú nhận sự bất lực của triết học. Vô minh không có thực, chỉ vì Brahman là cái thực duy nhất. Vô minh không phải không có thực, vì nó được trải nghiệm như sự thật hiện hữu. Bản chất mơ hồ này của Vô minh khiến nó trở thành một phạm trù không nhất quán. Tuy nhiên, Tính chất Không hiện hữu mà cũng chẳng phải không hiện hữu hoặc Tính chất Không mô tả hay tính khó mô tả này của Vô minh không phải là khuyết điểm mà là vinh dự của nó, vì nếu Vô minh không là như vậy thì nó không phải là Vô minh.

Theo Shrishara, Vô minh cũng là sự ngu muội, là xác định, là vật chất và là mơ hồ; vì nó không có thực và cũng không phải không có thực. Vì thế nó giả tạo.

Chitsukha cho rằng, Vô minh hay Không Tri thức không có điểm khởi đầu, xác định và sẽ bị tiêu diệt bởi tri thức. Sự không biết gì, thực tế, không xác định hay cũng không phủ định, được gọi là xác định để nhấn mạnh một thực tế mà không chỉ đơn thuần là phủ định. Một ví dụ minh họa cho tính chất xác định của sự không biết gì là: “Tôi không biết liệu điều anh nói có đúng hay không?”. Điều nói ra ở đây được biết đến nhưng nó không chắc là đúng hay không. Một ví dụ khác như, một người sau một giấc ngủ say, tỉnh dậy và nói: “Tôi ngủ thật ngon, tôi chẳng biết gì cả”. Đây là một kinh nghiệm xác định về sự không biết gì trong giấc ngủ say. Những học giả Vedānta tuyên bố rằng, tất cả sự vật là khách thể của ý thức tự khám phá dù nó được biết hay không được biết đến.

Phái Prabhākara đưa ra ý kiến phản đối rằng cái giả tạo không thể có mặt trong kinh nghiệm. Kinh nghiệm luôn luôn đúng đắn và sai lầm không phải do lĩnh hội sai mà là không tiếp thu được sự khác biệt. Bác bỏ quan niệm này của thuyết Akhyati, Chisukha nhận xét, miễn là sai lầm kéo dài, khách thể dù không được nhớ đến, nhưng thực ra nó hiện diện đối với ý thức. Do đó, sự thể hiện của cái giả tạo là một thực tế của kinh nghiệm. Bạc được nhắc đến trong “màu bạc của vỏ sò” không thể được gọi là không hiện hữu như trường hợp sừng thỏ, điều mà ngay cả trong ảo tưởng hay ý tưởng sai lầm cũng không thể diễn tả được. Thực tế của “bạc” này được thừa nhận. Tuy nhiên, không thể gọi nó là tồn tại vì sau đó bị phủ nhận. Vì vậy, nó không định nghĩa được hoặc không mô tả được. Chisukha cho rằng, chính đặc tính không mô tả được là tồn tại hay không tồn

tại cấu thành tính giả dối của tất cả kinh nghiệm mang vật chất thông thường. Lời bình phẩm của Udayana cho rằng, “Tính không thể định nghĩa được” đồng nghĩa với sự bất lực nhằm định nghĩa hoặc mô tả; sự im lặng của người ngu dốt không thể biểu hiện được khái niệm “Không định nghĩa được” hay “Không thể mô tả được” trong Vedānta, có nghĩa rằng nó không thể gọi là có thực hay không có thực.

Tương tự *Ānandajñāna* cũng cho rằng, tính không thể mô tả được thì không có cách nào để mô tả; bản chất của nó nằm trong việc chứng minh tất cả những cách đối phương muốn mô tả một sự vật là không có căn cứ vững chắc.

Theo *Vidyāranya*, Vô minh là một năng lực vô bờ bến không hiện hữu hay không phi hiện hữu. Nó không thể đứng vững trước những lý giải biện chứng. Bản chất căn bản của vô minh bao gồm một cái gì đó không thể mô tả được bằng sự hiểu biết hữu hạn theo cách này hay cách khác, do đó là giả tạo vì nó không thể kiểm tra bằng biện chứng. Khi ta đạt đến tri thức đích thực, vô minh cùng với tất cả các sản phẩm vật chất của nó sẽ được nhận thức như là một cái gì đó đã, đang và sẽ không bao giờ có thực. Tính không thể định nghĩa được này không phải là một khiếm khuyết mà là một giá trị của vô minh cũng tương tự như ảo giác, vì cả hai đều không thể định nghĩa được.

III. ĀTMAN HAY BRAHMAN

Ātman hay Brahman là hiện thực duy nhất. Nó là trung tâm hoạt động và khách thể của vô minh. Nó là nền tảng nằm bên dưới tất cả biểu hiện vật chất thông thường. *Mandana* nhận xét, tính đa dạng có nguồn gốc trong sự thống nhất và không có chiều ngược lại. Ta có thể nhìn thấy nhiều hình ảnh phản chiếu của Mặt Trăng trên những gợn sóng lăn tăn trôi theo dòng nước, nhưng mặt trăng không thể biến thành nhiều Mặt Trăng do

những hình ảnh phản chiếu đó. Thật là ngớ ngẩn nếu tin rằng những “Mặt Trăng phản chiếu” hiện ra như là một Mặt Trăng. Tương tự có lẽ hợp lý hơn khi tin rằng một Brahman do khả năng đặc biệt biểu hiện thành thế giới của những khách thể hiện tượng đa dạng, hơn là cho rằng các khách thể hiện tượng đa dạng vì ý niệm sai lầm của tính tương tự xuất hiện như thể chúng là một. Do đó, tất cả sự khác biệt đều đặt cơ sở trong Brahman tối cao.

Sureshvara cho rằng, hiện thực chỉ là một và vì vậy tính đa dạng không có cơ sở. Cái tuyệt đối không có sự giới hạn của tính hai mặt, cái vượt lên tư duy, bị người ta mô tả bằng vô số cách tùy tiện như trong truyện ngụ ngôn nổi tiếng “Những anh chàng Mù và con Voi”; cùng một con voi nhưng nó được mô tả theo nhiều cách khác nhau không thỏa đáng bởi những người mù. Mọi sự vật đều có thể thay đổi và bị hủy diệt, mọi sự vật đều tạm thời trừ Bản ngã. Bởi vì chính những khái niệm về thay đổi, hủy diệt và tạm thời đã giả định nó trước. Bản ngã này là người phán xét việc giả định sự tồn tại của ai và trường hợp đó nhằm vào đối tượng nào. Những triết gia cũng như các luật sư lao vào cuộc chiến không khoan nhượng và lừa dối lẫn nhau bằng những lý lẽ nóng nảy và nhức đầu.

Theo *Vāchaspati*, hiện thực là bản ngã thuần khiết hay sự tự khám phá trực tiếp soi sáng không bao giờ có thể bị mâu thuẫn. Nó là nền tảng nằm bên dưới tất cả hiện tượng. Ảo giác hay vô minh có thể được xem là điểm then chốt của Advaita, miễn chúng ta không được quên rằng Brahman là hiện thực nằm bên dưới biểu hiện vật chất thông thường. Luận điểm mà *Vimuktatma* chứng minh không phải là ảo giác, mà là Brahman nằm bên dưới ảo giác.

Padmapāda cho rằng, bản chất của bản ngã là ý thức tự khám phá thuần túy cái mà khi nó xuất hiện và biểu hiện những khách thể được gọi là kinh nghiệm hay *Anubhava*, khi tự thân nó tỏa sáng về phía trước được gọi là *Ātman*. *Prakāśhāmā* cũng nhận định rằng, ý thức tự khám phá và biểu hiện đó là do nó không có căn nguyên nào khác.

Chisukha đưa ra sự trình bày đầy đủ về Bản ngã. Ông nghiên cứu nhiều định nghĩa về tự khám phá (*svaparakāsha*) và phủ nhận tất cả chúng sau khi kiểm tra bằng các biện chứng. Sau đó ông đưa ra định nghĩa của riêng mình. Theo *Chitsukha*, tự khám phá có thể được định nghĩa cái được gán cho một danh nghĩa là trực tiếp, ngay cả khi nó không thể được biết đến như là một khách thể của tri thức. Khoái lạc, cảm xúc, ý chí, tình cảm và các trạng thái chủ quan khác không được nhận biết theo cách tương tự như các khách thể bên ngoài. Mặc dù, chúng dường như được gọi là trực tiếp, nhưng thực ra chúng không có quyền được gọi là trực tiếp, vì chúng chỉ là những sự đánh lừa không hiện hữu dựa trên cơ sở ý thức tự khám phá. Ngược lại, những khách thể bên ngoài dù chúng có vẻ là không hiện hữu, do đó không trực tiếp khi nhận thức bản ngã kể cả khi tồn tại dưới dạng hiện tượng, có đầy đủ quyền được gọi là trực tiếp. Tuy nhiên, chúng lại được biết đến như những khách thể của tri thức. Chỉ có bản ngã là trực tiếp, tuy nó không phải khách thể của tri thức. Do đó, như *Chitsuka* nhận xét: định nghĩa của chúng tôi có giá trị phân biệt tự khám phá với một mặt là các trạng thái tinh thần và mặt kia là các khách thể bên ngoài.

Hơn nữa, ngoài việc là trực tiếp, tự khám phá còn có thể được suy luận ra. Sự suy luận này như sau:

Kinh nghiệm Trực tiếp là Tự khám phá, vì nó trực tiếp; cái không phải là trực tiếp không thể tự khám phá, ví dụ cái bình.

Lý lẽ chính thiên về tự khám phá là: nếu không thừa nhận sự tồn tại của ý thức tự khám phá căn bản, thì sự thoái bộ vô hạn sẽ chức chờ nuốt lấy chúng ta. Ngoài ra, thực tế chính kinh nghiệm chứng minh rằng, kinh nghiệm trực tiếp là ý thức tự khám phá, bởi vì không ai có thể nghi ngờ về kinh nghiệm của bản thân mình hoặc thấy cần phải khẳng định hay chứng thực điều này. Mọi sự vật khác có thể nghi ngờ, mọi sự việc khác có thể cân bằng chứng trừ ý thức tự khám phá, vì thậm chí những ý niệm về nghi ngờ và bằng chứng đã giả định nó trước.

Ý thức tự khám phá này không phải là ý thức của ý thức hay nhận thức của nhận thức như trường hợp Anuvyavasaya của Naiyāyika hay Jnatata của Mīmāṃsaka, vì khái niệm này không vững chắc. Khi ta nói: “Tôi biết rằng tôi biết cái bình”, điều xảy ra là nhận thức đầu tiên ngừng hẳn, khi nhận thức thứ hai bắt đầu và như vậy, nhận thức trước không thể được nhận biết trực tiếp bởi nhận thức tiếp theo. Do đó, khi ta biết rằng ta biết cái bình, thì khách thể duy nhất được nhận biết ở đây là cái bình chứ không phải tri thức.

Ý thức tự khám phá là tự thân Bản ngã, vì bản ngã nằm trong bản chất của ý thức tự khám phá. Ngoài trừ sự đồng nhất đó, giữa Ý thức và Bản ngã không có mối quan hệ nào. Khi Shruti cho rằng, khả năng dự đoán của nhà tiên tri không bao giờ bị tiêu diệt, nó chỉ nhấn mạnh rằng tri thức là vĩnh cửu; thực tế, nó không tuyên bố bất kỳ mối liên hệ nào giữa khả năng dự đoán và nhà tiên tri hay tri thức và chủ thể của tri thức. Người ta nói rằng, do quy ước hay cách sử dụng ngôn ngữ như trong cụm từ “đầu của Rahu”, ngay cả khi giữa cái đầu và Rahu chẳng có sự khác biệt nào.

IV. NHỮNG LÝ GIẢI BIỆN CHỨNG VỀ TÍNH PHI HIỆN THỰC CĂN BẢN CỦA SỰ KHÁC BIỆT

Theo *Mandana*, Brahman Miamamsaka là hiện thực duy nhất và nó không dung nạp sự khác biệt. Một mình thuyết tuyệt đối có thể giải thích tất cả các khái niệm triết học một cách thỏa đáng. Về căn bản, tính hai mặt của chủ thể và khách thể phải bị vượt lên. Nếu nó tồn tại, thì hố sâu ngăn cách giữa chúng không bao giờ có thể vượt qua và cả hai không bao giờ có quan hệ. Bản ngã Thuần khiết (*drastā*) tuyệt đối vĩnh hằng sẽ không bao giờ có quan hệ thực sự với khách thể biến đổi (*drshya*).

Mandana cố gắng bác bỏ quan điểm về sự khác biệt bằng những lý giải biện chứng. Theo ông, thực tế chúng ta không cảm nhận bất kỳ “sự khác biệt” nào. Có ba cách hiểu về cảm nhận: (1) Cảm nhận có thể diễn tả một khách thể xác định; (2) nó có thể phân biệt khách thể này với những khách thể khác; (3) nó có thể diễn tả một khách thể xác định và cũng có thể phân biệt nó với những khách thể khác. Trong cách thứ ba lại có ba khả năng: (a) Sự diễn tả một khách thể xác định và sự phân biệt nó với những khách thể khác xảy ra đồng thời; (b) sự diễn tả tích cực có trước mới đến sự phân biệt tiêu cực; (c) sự phân biệt tiêu cực trước mới đến sự diễn tả tích cực.

Trong cách thứ nhất chỉ có khách thể xác định được diễn tả, không có “sự khác biệt” nào được cảm nhận. Cách thứ hai không thuyết phục, vì phủ định thuần túy là điều không thể xảy ra. Cảm nhận luôn luôn diễn tả một khách thể xác định nào đó, nó không phủ định bất cứ điều gì. Như vậy, cảm nhận không thể chỉ nhằm tiết lộ sự khác biệt. Khả năng (a) và (c) của cách thứ ba cũng không thuyết phục, vì sự diễn tả tích cực và sự phân biệt tiêu cực không thể xảy ra đồng thời hay cũng không thể có trước sự phân biệt tiêu cực mà không có sự diễn tả tích

cực. Sự phủ định nhất thiết phải có nguồn gốc trong sự khẳng định. Sự khác biệt hay phân biệt là một mối quan hệ giữa hai khách thể xác định mà nó giả định. Ngay cả sự phủ định của một phi thực thể như hoa sen, bầu trời cũng chỉ là sự phủ nhận của mối quan hệ sai lầm giữa hai thực thể xác định – bầu trời và hoa sen. Khả năng (b) của cách thứ ba cũng không thuyết phục, vì cảm nhận là một quá trình duy nhất và không thể có hai hay nhiều thời điểm.

Mandana cho rằng, có thể có bốn khái niệm liên quan đến sự thống nhất và đa dạng:

① Hoặc chúng ta nên nhận xét như những người thuộc trường phái Sam Sargavada của Mīmāṃsā rằng thống nhất và đa dạng là hai hiện thực tách biệt.

② Hoặc chúng ta nên nói như Bhartṛprapañcha và những người thuộc phái Anekāntavāda trong Jaina giáo rằng hiện thực vừa thống nhất vừa đa dạng.

③ Hoặc chúng ta nên nhận định như các tín đồ Phật giáo (Svatantra – vijñānavādin) thuộc phái Ātyantikahedavāda rằng chỉ có tính đa dạng là hiện hữu và thống nhất chỉ là sự biểu hiện bên ngoài.

④ Hoặc chúng ta nên đồng ý với những người thuộc phái Abhedavāda theo giáo lý Vedānta rằng chỉ có thống nhất là hiện hữu và đa dạng chỉ là sự biểu hiện bên ngoài.

Mandana chỉ trích mạnh mẽ ba quan điểm đầu tiên bằng cách chỉ ra sự rỗng tuếch của chúng và ủng hộ quan điểm thứ tư.

Để chống lại quan điểm thứ nhất, ông nhận xét sự vật trong bản chất của nó không thể gồm hai phần, khó có thể tưởng tượng một cách logic rằng hiện thực gồm hai hay nhiều phần khác nhau.

Phản đối quan điểm thứ hai ông nêu ra, thật là ngỡ ngẩn khi tưởng tượng rằng cùng một sự vật lại có thể vừa thống nhất vừa đa dạng. Thừa nhận và phủ định cùng một sự vật theo cùng một cách, lý thuyết khả thi sẽ dẫn đến những mâu thuẫn triết lý quái dị.

Quan điểm thứ ba của Svatantra-Vijñānavāda. Họ cho rằng, khách thể theo bản chất tự nhiên khác biệt lẫn nhau, do đó khi một khách thể được cảm nhận sự khác biệt của nó với các khách thể khác, cũng đồng thời được cảm nhận bằng chính hành động đó. Mandana trả lời rằng, nếu khác biệt là bản chất tự nhiên và như vậy giữa chúng không có sự khác biệt nào cả. Hơn nữa, sự khác biệt “không có hình thể” thì bản thân khách thể cũng “không có hình thể”. Ngoài ra, sự khác biệt nằm trong bản chất của tính phủ định, như vậy tự thân khách thể cũng nằm trong bản chất của tính phủ định. Hơn nữa, sự khác biệt là nhị nguyên hoặc đa nguyên nên không có khách thể nào được xem là một khách thể đơn nguyên, vì cùng một sự vật không thể vừa đơn nguyên và đa nguyên.

Các tín đồ Phật giáo trả lời rằng, một khách thể chỉ được xem xét trong bản chất của sự khác biệt ở mối quan hệ với những khách thể khác chứ không phải trong mối quan hệ với chính nó. Mandana đáp lại khách thể được tạo ra từ căn nguyên của nó và nó không cần, vì sự tồn tại của nó có quan hệ với các khách thể khác. Mối quan hệ là một hoạt động tinh thần, mang tính chủ quan. Do đó, nó không thể được gọi là bản chất thiết yếu của sự vật vốn là khách quan.

Các tín đồ Phật giáo cố gắng chứng minh sự khác biệt giữa các khách thể bằng thuyết nhân quả. Tuy nhiên, Mandana chỉ ra rằng ông không thể làm như vậy. Ví dụ: Cùng một ngọn lửa có thể “cháy” ở thời điểm này, có thể “nấu” ở thời điểm khác và

cũng có thể đơn thuần là “tỏa ánh sáng” tại một thời điểm khác nữa. Sự khác nhau giữa cháy, nấu và tỏa ánh sáng của cùng một ngọn lửa không thể chứng minh rằng chúng là “ba” ngọn lửa thực sự khác nhau. Nó chỉ chứng minh rằng, những sự khác biệt là không hiện hữu vì chúng dựa vào cùng một ngọn lửa. Tương tự cái được gọi là tính đa dạng của thế giới hiện tượng, có nguồn gốc trong Brahman tối cao. Các tín đồ Phật giáo phản đối rằng, sự vật khác biệt lẫn nhau vì chúng có tiềm năng hay năng lực khác nhau. Nếu chỉ có thống nhất mà không có đa dạng, thì quá trình tạo ra và hủy diệt của tất cả sự vật sẽ xảy ra đồng thời, như thế sữa có thể được làm từ dầu và dầu từ sữa đông. Mandana trả lời cái gọi là tiềm năng hay năng lực khác nhau, thực chất chỉ từ những tính chất khác nhau của cùng một sự vật như cháy, nấu và tỏa sáng của cùng một ngọn lửa. Sự khác biệt về tính chất không bao hàm sự khác biệt trong bản chất. Cũng như cùng một ngọn lửa có các hoạt động khác nhau cháy, nấu và tỏa sáng. Tương tự chính tiềm năng khác thường của Brahman tối cao duy nhất, một tiềm năng nằm ngoài tư duy của con người, cho phép Brahman (Bà la môn) thể hiện thế giới hiện tượng đa dạng này. Do đó, sự khác biệt chỉ hoàn toàn là tưởng tượng.

Mandana ủng hộ quan điểm thứ tư chủ trương chỉ một mình thống nhất là hiện hữu trong khi đó đa dạng chỉ là một biểu hiện bên ngoài. Một mặt trăng không thể biến thành “nhiều mặt trăng” chỉ vì nó được phản chiếu trên những con sóng khác nhau. Sự khác biệt là một biểu hiện bên ngoài, dựa vào Brahman và không có điều ngược lại.

Vimuktātmā cũng nhận xét rằng, sự khác biệt là không hiện hữu và nó có nguồn gốc trong Brahman. Ông cho rằng, mối quan hệ giữa người cảm nhận (*drshya*) và vật được cảm nhận hay giữa chủ thể nhận thức và khách thể bên ngoài là không thể

mô tả được, vì vậy là giả tạo. Chủ thể và khách thể không khác nhau hoặc không đồng nhất với nhau hay không cả hai.

Bản ngã và thế giới không khác biệt vì sự khác biệt chỉ có thể xảy ra giữa hai thực thể được nhận thức mà bản ngã là cái không bao giờ nhận thức được. Hơn nữa, sự khác biệt không nằm trong bản chất của các thực thể đem ra phân biệt, vì nếu nó như thế sự khác biệt sẽ không phụ thuộc vào việc đối chiếu với thực thể khác. Sự khác biệt cũng không phải là một đặc tính (dharma) khác với những thực thể đem ra phân biệt; vì trong trường hợp đó sự khác biệt này để được biết đến, sẽ đòi hỏi một sự khác biệt khác, sự khác biệt mới này cần một cái khác nữa và *tiếp tục như vậy đến vô tận*. Ngoài ra, Bản ngã cảm nhận vốn tự soi sáng luôn luôn có mặt và không bao giờ bị phủ định. Vì vậy, sự phủ định và sự khác biệt đều không thể xảy ra. Bản ngã cảm nhận nằm trong bản chất của nhận thức, cho nên việc không nhận thức không thể xảy ra. Phủ định nằm trong bản chất của việc không nhận thức. Vì vậy, phủ định là điều không thể và sự khác biệt nằm trong bản chất của sự phủ định. Do đó, sự khác biệt cũng không thể hiện hữu.

Bản ngã cảm nhận và thế giới nhận thức cũng *không đồng nhất*; vì nếu có, thì người nhận thức sẽ bị ảnh hưởng của tất cả những hạn chế và khác nhau của thế giới sự vật được nhận thức. Cảm nhận đồng thời không thể chứng minh được tính đồng nhất của chúng, vì chúng được nhận thức như là hai chứ không phải một. Hơn nữa, người nhận thức tự soi sáng và không bao giờ bị xem là một khách thể. Trong khi đó đối tượng nhận thức không bao giờ tự tiết lộ và luôn được xem là một khách thể, không thể được trải nghiệm độc lập mà không có người nhận thức. Ngoài ra, nếu chúng đồng nhất, thì tất cả kinh nghiệm và thực tiễn thông thường của thế giới này sẽ đi đến chỗ bế tắc. Vì vậy, bản

ngã vốn là ý thức thuần khiết không bao giờ có thể bị đồng nhất với thế giới sự vật được nhận thức.

Ngoài ra, Bản ngã và thế giới cũng không thể xem là *vừa đồng nhất vừa khác biệt*, vì quan điểm Bhedabheda là quan điểm tự mâu thuẫn. Đồng nhất với sự khác biệt là hai mặt đối lập như ánh sáng và bóng tối. Như vậy, biểu hiện muôn mặt của thế giới sự vật không khác biệt hoặc không đồng nhất hay cả hai vừa đồng nhất với bản ngã thuần khiết. Do đó, thế giới là giả tạo và với nó, tất cả “sự khác biệt” của nó cũng giả tạo.

Shriharsa còn khẳng định rằng, cả hai nhận thức và suy luận đều không thể mâu thuẫn với thực tế căn bản về tính không có hai mặt như được giảng giải trong Upaniṣad. Sự khác biệt không có thực. Nó không thể là bản chất thiết yếu của những sự vật khác nhau (svarūpabheda), vì nếu nó như vậy thì nó sẽ đồng nhất với những sự vật khác với chính nó. Hơn nữa, sự khác biệt không thể là sự phủ định lẫn nhau (anyonyābhāva), như cái bình là phủ định của vại và vại là phủ định của cái bình. Bởi vì nếu sự đồng nhất của cái bình và vại là hoàn toàn không hiện hữu, thì sự phủ định của sự đồng nhất như vậy cũng hoàn toàn vô nghĩa. Ngoài ra, sự khác biệt không thể xem là sở hữu những đặc tính đối lập (vaidharmya), vì nếu như vậy thì những đặc tính đối lập này đòi hỏi những đặc tính đối lập khác để phân biệt với chúng và *tiếp tục như thế đến vô tận*. Vì vậy, sự khác biệt là không hiện hữu. Nó là một sản phẩm của sự vô minh. Theo quan điểm kinh nghiệm nó có giá trị do chúng ta nhận thức nó. Shriharsa nhận xét, chúng ta không nói rằng, sự khác biệt là hoàn toàn không hiện hữu. Chúng ta chỉ phủ định tính hiện hữu căn bản của nó. Giá trị kinh nghiệm của sự khác biệt, tuy nhiên không thể mâu thuẫn với tính hiện hữu căn bản của Advaita, bởi vì chúng ở hai cấp độ khác nhau. Sự khác biệt do vô minh, vì

thế nó không hiện hữu. Để phủ định Advaita, chúng ta đòi hỏi một sự khác biệt thực sự về bản chất và sự khác biệt như vậy là điều không thể tồn tại. Tính hiện hữu của advaita không thể xếp qua một bên, cho dù có hàng trăm lý lẽ. Chống lại advaita là vứt bỏ đi viên ngọc ước quý giá xuống biển cả mà ta may mắn có được.

Madhusūdana Sarasvatī trong tác phẩm Advaita-siddhi, là tác phẩm ông viết để chứng minh chân lý của thuyết phản nhị nguyên và chống lại những quan điểm của đối phương. Ông chỉ trích kịch liệt Dvaitins và bác bỏ tất cả những lý lẽ của họ nhằm bảo vệ cho sự khác biệt. Vyāsārtha, tác giả của Nyāyāmṛta, là đối tượng chính của ông.

V. SỰ THÍCH BIỆN CHỨNG VỀ TÍNH PHI HIỆN THỰC CĂN BẢN CỦA THỂ GIỚI

Shrīharsa và *Chitsukha* tiến hành một cuộc điều tra triệt để bản chất của các phạm trù và khái niệm của sự hiểu biết, chỉ ra sự giả tạo hoàn toàn về mặt biện chứng của chúng. Cuộc luận chiến của hai ông chủ yếu nhằm chống lại phái Naiyāya, tín đồ Naiyāya và Mīmāṃsā đưa ra những định nghĩa khác nhau về tri thức đúng (pramā); những phương tiện của tri thức đúng (pramāṇa) như cảm nhận, suy luận... của những phạm trù riêng biệt của kinh nghiệm (padārtha) như thực thể, tính chất... và về những khái niệm liên quan đến các phạm trù này. Shruharva và Chitsukha xem xét từng định nghĩa một, phê phán chúng một cách không thương tiếc, bằng phép biện chứng, hai ông xé chúng ra từng mảnh để kết luận rằng tất cả chúng là “những kết cấu không căn cứ của một ảo tưởng chẳng để lại gì phía đằng sau”.

Tín đồ thuộc phái Naiyāya nhận xét, tất cả những gì được biết đến (prameya) đều có cơ sở hiện hữu xác định. Shruharva và Chitsukha đáp lại tất cả những gì được biết đến là không xác

định, vì vậy không có thực. Hiện thực là Ý thức Thuần khiết có thể nhận thức trực tiếp chứ không phải được biết đến bởi sự hiểu biết rời rạc. Nó nằm ngoài bốn phạm trù của sự hiểu biết thông thường. Như thuyết *Chatuskotivinirmukta* thoát khỏi bốn phạm trù của phái *Shūnyavāda*, Shankara gọi nó “Đơn thuần là cái thứ Năm”, cái *Pañchamakotimātra*. Sự hiểu biết khi làm việc với các khái niệm và phạm trù của mình nhất thiết phải tương quan. Vì vậy, nó chỉ phản ánh cho chúng ta một thế giới tương đối. Toàn bộ thế giới cùng với những kinh nghiệm của nó nhất thiết phải có bản chất hiện tượng. Nó là vé bên ngoài của hiện thực. Nó là hiện thực khả thi. Hiện thực đó dựa trên cơ sở cách sử dụng thói quen và quy ước. Ở thời điểm chúng ta khảo sát cái gọi là thế giới hiện hữu này và những kinh nghiệm của nó bằng phép biện chứng, tất cả chúng đều thoái bộ. Sự hiểu biết cũng vậy, do tự thân nó sinh ra với thế giới này, sẽ thoái bộ. Thế giới bị xem là không thể định nghĩa được. Nó không hiện hữu hay không không hiện hữu hoặc không cả hai. Vì vậy, dẫn đến kết luận không tránh khỏi là nó không mô tả được. Vì nó không thể mô tả được, nên nó là giả tạo. Nó dựa trên sự vô minh và chỉ là một biểu hiện bên ngoài. Những phê phán của Shruharva và Chitsukha hầu hết đều mang tính hủy diệt. Các ông không chỉ bác bỏ những định nghĩa riêng biệt của Naiyāya mà cả chính khái niệm về định nghĩa được đưa ra đầy mâu thuẫn nội tại.

Chitsukha người bình luận Khandana của Shriharva và viết một tác phẩm cho riêng mình là *Tattvapradipika* nổi tiếng với tên gọi là *Chitsukhi*, đã hoàn thành phần lớn công việc mà Shriharsa để lại. Shriharsa cố gắng chứng minh rằng, tất cả khái niệm và phạm trù của sự hiểu biết đều không định nghĩa được, vì chúng chứa đầy những mâu thuẫn bên trong. Tuy nhiên, trong

thực tế ông chủ yếu phê phán và phủ nhận các định nghĩa chỉ do các học giả Naiyāya đưa ra. Udayana là mục tiêu chính mà ông nhắm đến. Ông cũng không phát triển những hiểu biết của mình về các khái niệm của Advaita Vedānta. Chitsukha đưa ra sự phân tích chính xác và sự giải thích công phu những khái niệm chính của Advaita. Shriharva và Chitsukha là những thiên tài về phép biện chứng, không chỉ bác bỏ các định nghĩa về những phạm trù khác nhau do Naiyāya đề ra, mà còn phủ nhận các định nghĩa khác và cả những khái niệm nằm bên dưới các định nghĩa này. Khi phủ nhận các phạm trù của Naiyāya, ông hầu như theo những lập luận của Shriharsa mặc dù thỉnh thoảng ông cũng đưa ra một vài lý lẽ mới. Mục đích chính của Shriharsa là chứng minh rằng những phạm trù này đều không định nghĩa được, do đó chúng không hiện hữu. Còn mục đích chính của Chitsukha là chứng minh rằng, mặc dù chúng chỉ là những biểu hiện bên ngoài, chúng là những biểu hiện bên ngoài của cái hiện hữu.

Công việc của Shriharsa chủ yếu mang tính luận chiến. Như những tín đồ thuộc phái Shūnyavāda, ông không có luận chứng nào của riêng mình để chứng minh. Ông không có định nghĩa nào để đưa ra. Cơ sở nào khi ông nói rằng tất cả định nghĩa là sai lầm và toàn bộ thế giới cùng với tất cả kinh nghiệm của nó là mơ hồ. Dù những phê phán của Shriharsa chủ yếu trực tiếp chống lại những định nghĩa riêng biệt của phái Naiyāya và các triết gia khác, những phê phán này cũng có thể bị một thế lực tương tự khác dùng để chống lại tất cả những quan điểm và định nghĩa tất cả hệ thống. Bản thân Shriharsa yêu cầu chúng ta áp dụng những phê phán của ông, để chống lại những định nghĩa và những hệ thống khác. Đến độ ông quả quyết với chúng ta rằng chỉ sử dụng một cách máy móc các lý lẽ của ông như

một con vẹt, người ta có thể đánh bại tất cả mọi đối thủ trong những cuộc tranh luận triết học.

Shriharsa viết một lời giới thiệu dài, gọi là Bhumika cho tác phẩm của mình là Khandana. Lời giới thiệu này giúp chúng ta khái quát toàn bộ triết lý của ông. Lời văn câu nệ hình thức thường làm hại nội dung cần diễn đạt là điều dễ thấy, do sự vắng mặt của nó ở đây. Nhận thức về chân lý (*tattvanirnaya*) và chiến thắng đối thủ (*vādi-vijaya*), theo Shriharsa là hai mục đích của một cuộc tranh luận triết học (*shāstrārtha*). Trong lời giới thiệu Bhumika, việc nhận thức về chân lý chiếm ưu thế. Khiếm khuyết chính trong nội dung của tác phẩm theo chúng tôi là văn phong hoa mỹ. Shriharsa thường phê phán ngôn từ của các định nghĩa hơn là tư tưởng của chúng. Một điều chắc chắn nếu nội dung chính của Khandana được viết theo văn phong trong Bhumika, thì tác phẩm sẽ trở nên độc nhất vô nhị. Shriharsa có thể được bỏ qua nếu chúng ta nhớ rằng trong thời kỳ của ông, những cuộc tranh luận mang tính thách thức (*digvijaya*) là một thời thượng. Tuy nhiên, dù sao Tiến sĩ S. N. Dasgupta cũng có lý khi nhận xét: “Nếu những phê phán này chủ yếu nhằm vào những khiếm khuyết của tư tưởng Naiyāya, thì các tác giả sau này sẽ không bị bắt buộc phải phát triển cách thể hiện ngôn từ (để tránh những phê phán của Shriharsa) làm hại đến sự uyên thâm của triết học và tính sắc sảo”. Do đó, có thể nói rằng Shriharsa là học giả vĩ đại đầu tiên ảnh hưởng gián tiếp đến sự phát triển của cách sử dụng ngôn từ trong tư tưởng Naiyāya sau này.

Shriharsa cho rằng, thế giới này với những hiện tượng đa dạng của nó không thể gọi là tồn tại, bởi vì lập luận biện chứng chứng minh rằng, về căn bản nó không hiện hữu; và cũng không thể gọi là không tồn tại, vì như thế tiện lợi thực tiễn của tất cả kinh nghiệm vật chất thông thường sẽ sụp đổ. Do đó, những

biểu hiện vật chất thông thường sẽ mơ hồ hoặc hiện hữu hay không hiện hữu. Vì vậy, chúng giả tạo.

Ở đây đối thủ cho rằng: “Nếu bạn không có khả năng mô tả và định nghĩa thế giới, thì bạn nên tìm đến một người thầy nổi tiếng nào đó, và học cách mô tả và định nghĩa những kinh nghiệm của thế giới”. Shriharsa trả lời: “Việc đối thủ khinh thường này chỉ có giá trị, nếu chúng tôi đưa ra một hay nhiều người cụ thể nào đó không có khả năng định nghĩa thế giới”. Quan điểm của chúng tôi, điều mà đối thủ không may lại quên, là chúng tôi chú trọng thế giới cùng với tất cả kinh nghiệm của nó do bản chất tự nhiên không thể mô tả tồn tại hay không tồn tại. Tính chất không thể mô tả được (mập mờ) này là bản chất tự nhiên của tất cả kinh nghiệm vật chất thông thường. Đối thủ đáng kính của chúng ta tự cho là mình có thể định nghĩa thế giới, nên cho rằng anh ta hiểu lầm một cách thô thiển; vì ngay cả “mô tả” hay “định nghĩa” là một điều mà theo bản chất cơ bản của nó không thể mô tả, mơ hồ và không thể định nghĩa được.

Điểm chủ yếu Shriharsa muốn nhấn mạnh là kinh nghiệm của thế giới chỉ là những biểu hiện bên ngoài, không hiện hữu hoặc cũng không phải không hiện hữu và như thế là giả tạo. Đồng thời, nhấn mạnh hiểu biết của chúng ta khi hoạt động, nhất thiết cần sự giúp đỡ của các khái niệm và các phạm trù bị vây quanh bởi những mâu thuẫn nội tại, vì vậy không thể phản ánh cho chúng ta hiện thực, và hiện thực là ý thức thuần khiết tự soi sáng, do đó tự chứng thực và nhận thức trực tiếp nhờ kinh nghiệm thuần khiết. Cả hai cái tuyệt đối và sự biểu hiện không thể mô tả được. Cái tuyệt đối không cần sự mô tả vì nó tự chứng thực. Tất cả những phạm trù hiểu biết không thể nắm bắt nó một cách toàn vẹn. Mô tả nó là điều vô ích như ngọn nến phát sáng dưới ánh nắng mặt trời. Những biểu hiện bên ngoài

không thể mô tả được, vì chúng không hiện hữu hay không không hiện hữu hoặc cả hai. Thậm chí tự thân việc mô tả thực hiện bởi tư duy hữu hạn và do đó tự mâu thuẫn. Tất cả những lý lẽ như vậy là tự mâu thuẫn, Shriharsa đồng tình với Chandrakīrti ở điểm này. Để chứng minh giá trị của lý lẽ, theo Shriharsa thì giống như Nagarjuna và Chandrakīrti, chúng ta sẽ cần đến một số phương thức, những phương thức để có giá trị sẽ cần thêm những phương thức khác và *tiếp tục như vậy đến vô tận*.

Ở điểm này đối phương phản đối Shriharsa một cách dữ dội. Họ cho rằng, nếu Shriharsa phủ nhận giá trị của lý lẽ theo cách như vậy, thì ông không có quyền nói lên một lời nào. Điều làm ông không có logic, bởi vì theo lý lẽ của Shriharsa, mọi lý lẽ đều không có giá trị, bản thân điều đó là một lý lẽ nên cũng không có giá trị, suy nghĩ tự nó không thể chỉ trích chính nó. Làm sao lập luận của Shriharsa có logic khi ông cho rằng, thế giới là không định nghĩa được và hiện thực cũng không mô tả được. Trong khi bản thân ông lại đang *định nghĩa* thế giới và *mô tả* hiện thực như là cái không định nghĩa và không mô tả được.

Shriharsa cũng như Chandrakīrti (Nguyệt Xứng), đối diện với thách thức này một cách can đảm. Ông trả lời rằng, ông không phủ nhận giá trị của logic hay sự hiểu biết theo quan điểm kinh nghiệm. Đơn giản là không thể làm như vậy. Trong thế giới hiện tượng sự hiểu biết rõ ràng chiếm vai trò độc tôn. Ở đây không ai nghi ngờ gì về quyền lực của nó. Nhưng tự thân sự hiểu biết đưa ra những hạn chế của mình và cuối cùng hòa lẫn vào trong kinh nghiệm trực tiếp. Triết lý tối cao là triết lý của sự tĩnh lặng. Hiện thực chỉ có thể nhận thức trực tiếp. Cuối cùng tự thân Ý thức Thuần khiết sẽ soi sáng. Việc mô tả chỉ có thể thực hiện ở cấp độ hiện tượng. Ngay cả sự khác biệt giữa quan điểm kinh nghiệm và cơ sở là sự khác biệt do bản thân sự hiểu biết.

Shriharsa và Chandrakīrti thẳng thắn thừa nhận rằng, ở thời điểm chúng ta nhận xét hiện thực và những biểu hiện bên ngoài là không thể mô tả được. Theo quan điểm kinh nghiệm chúng ta còn thiếu chứng cứ, vì ngay cả chúng ta nói Hiện thực hay thế giới không mô tả được, thì trên thực tế chúng ta đang mô tả nó, do đó ngay cả lý lẽ này cũng là một lý lẽ nên cũng không hiện hữu. Advaita về căn bản rõ ràng không phải để tranh luận. Nó chỉ để nhận thức. Sự hiểu biết phải chuyển hóa thành Kinh nghiệm Tâm linh. Làm sao một người khi hòa mình trong cái tuyệt đối lại có thể trông cậy vào lý lẽ? Làm sao một người khi đã vượt lên sự hiểu biết lại hạ mình xuống cấp độ của nó? Do đó, Shriharsa là một người theo thuyết Vedānta như tín đồ thuộc phái Shūnyavāda về căn bản không có luận chứng nào để chứng minh, không có lý lẽ nào để đưa ra, không có luận điểm nào để bảo vệ. Ông chỉ quan tâm đến việc bác bỏ lý lẽ của đối phương và điều đó cũng dựa trên quan điểm của đối phương. Hạ mình xuống cấp độ hiện tượng, vị trí của đối phương ở mức độ mà chỉ những lý lẽ tồn tại, Shriharsa chứng minh rằng sự mô tả (của đối phương) là rỗng tuếch và giả tạo; định nghĩa của họ đầy sai sót và lý lẽ không có giá trị. Từ quan điểm này Shriharsa cho rằng, thế giới không thể mô tả là cái tồn tại hay không tồn tại, do đó giả tạo. Nếu đối phương chấp nhận lập luận này, thì anh ta đang chối bỏ lập trường của mình và thừa nhận Advaita. Ngược lại, nếu đối phương không chấp nhận lý lẽ này, thì anh ta đang không chấp nhận chính logic của mình và như thế là thừa nhận Advaita. Trong cả hai trường hợp Advaita đều được thiết lập. Advaita chỉ có thể bị bác bỏ nếu đối phương thành công trong việc bảo vệ lập trường của mình và điều này anh ta không thể thực hiện được. Vì vậy, ta chứng minh được rằng toàn bộ thế giới hiện tượng không định nghĩa được và vì thế là giả tạo; rằng duy nhất Brahman hay ý thức thuần khiết là hiện thực cơ bản.

Trang bị vũ khí là Brahman, một người theo thuyết Advaita không bao giờ bị khuất phục trên đấu trường triết học.

Chitsukha cũng nhận xét rằng, khi kiểm tra bằng phép biện chứng, thế giới này là không hiện hữu hay không không hiện hữu. Nó không thể chứng thực bằng tự bản thân hay bằng bất kỳ điều nào khác. Do đó kết luận duy nhất mà chúng ta có thể rút ra là nó được đặt bên trên bản ngã và cơ bản là không hiện hữu. Do vậy tính giả tạo của thế giới là một thực tế xác thực.

Một lập luận khác cho rằng, một tổng thể để được gọi là tồn tại, phải tồn tại trong các bộ phận cấu thành của nó; nhưng rõ ràng nếu nó là một tổng thể thì nó không thể tồn tại trong các thành phần của nó. Và nếu nó không thể tồn tại, thậm chí trong các thành phần đó, nó không thể tồn tại ở bất kỳ nơi nào khác. Vì vậy, nó giả tạo. Quan điểm của *Chitsukha* là một tổng thể không phải chỉ một tập hợp của các thành phần của nó hay cái gì ngoài nó. Do đó, nó là giả tạo. Nếu tổng thể đã giả tạo thì những bộ phận cấu thành nó đương nhiên phải giả tạo. Như vậy, toàn bộ thế giới là giả tạo.

Một lý lẽ khác về tính giả tạo của thế giới, do không có mối quan hệ giữa Ý thức-tự-khám phá vốn là chủ thể tri thức cơ bản (*drk*) và khách thể của tri thức (*drshya*). Sự tiếp xúc giác quan không thể tạo ra tri thức, bởi vì chúng ta nhận thức "bạc" ảo tưởng ở vỏ sò, không có sự tiếp xúc giác quan thật sự với bạc. Mối quan hệ giữa chủ thể và khách thể không thể giải thích được. Tri thức hay chủ thể tri thức không thể tạo ra bất kỳ thay đổi nào ở khách thể tri thức. Các trạng thái tinh thần như ý chí, tình cảm, cảm xúc... không thể thay đổi đối tượng vì chúng nằm bên trong đối tượng. Hơn nữa, đối tượng không thể nằm trong tri thức như trái *badara* chứa trong một cái bình. Mặt khác, mối quan hệ chủ thể - khách thể không thể là mối quan hệ mơ hồ

không xác định, vì trong trường hợp đó chủ thể có thể bị xem là khách thể và khách thể là chủ thể. Ngoài ra, nếu một đối tượng được xem là khách thể khi nó kích thích tri thức, thì ngay cả những giác quan, ánh sáng hay phụ liệu khác miễn là giúp tri thức trở dậy đều trở thành khách thể. Như thế mối quan hệ giữa chủ thể và khách thể không được giải thích một cách thỏa đáng. Vì vậy, thế giới khách quan là giả tạo và chỉ có chủ thể tự khám phá là có thực, cuối cùng nó sẽ vượt lên tính hai mặt của chủ thể và khách thể. Shriharsa còn nhận xét rằng, mối quan hệ giữa chủ thể và khách thể là không thể định nghĩa được. Nếu chúng ta hạ thấp chủ thể thành khách thể, thì chúng ta rơi vào thuyết duy vật thô thiển. Nếu chúng ta hạ thấp khách thể thành chủ thể, thì chúng ta rơi vào thuyết chủ quan thô thiển. Chủ thể, dù nó đồng nhất hay khác biệt với khách thể, không có quan hệ gì với khách thể, hoặc khách thể không biết gì về chủ thể bởi vì sẽ là vô lý khi nói rằng cái bình biết ý thức. Vì vậy, mối quan hệ giữa chủ thể và khách thể là giả tạo.

Chitsukha nhấn mạnh rằng, mặc dù thế giới là giả tạo nhưng nó hoàn toàn không hiện hữu như sừng thỏ. Thế giới chỉ giả tạo khi cái tuyệt đối được nhận thức. Cho đến khi nó có thực đối với tất cả mục đích thực tiễn. Hiện thực khả thi của nó là điều không thể phủ nhận. Chitsukha thừa nhận sự giống nhau của thuyết sự thật tương đối *Samvrti-Satya* (thế tục-chân lý) (chân lý tương đối của Phật giáo) và thuyết chân lý tương đối *Vyavahāra-Satya* của Vedānta, bảo vệ thuyết *Samvrti-Satya* chống lại sự công kích của Kumarila Bhatta. Kumarila phê phán hiện thực hiện tượng như sau: Hiện thực hiện tượng (*samvrti*) không có thực. Làm sao nó có thể xem là một hình thức của chân lý? Nếu nó có thực, thì nó không phải là hiện thực hiện tượng; nếu nó là giả tạo thì làm sao nó có thể chứa đựng chân lý? Chân lý

là duy nhất và nó không thể chia ra thành chân lý kinh nghiệm và chân lý tuyệt đối. Chitsukha trả lời như sau, sự khác biệt trên là do tự thân sự hiểu biết. Vì vậy, cuối cùng sự khác biệt này sẽ không hiện hữu. Sự thật rõ ràng là duy nhất. Và nó là cái Tuyệt đối tự soi sáng. Do đó, hiện thực hiện tượng không có thực. Căn bản nó là giả tạo. Nhưng, ngay cả biểu hiện bên ngoài, bởi vì nó là biểu hiện bên ngoài của hiện thực nên nó tồn tại. Nó không phải là sừng thỏ. Hiện thực hiện tượng là điều giả tạo do sự thiếu hiểu biết (ngu muội) mà bị nhầm tưởng là chân lý. Nhưng chừng nào chúng ta còn trong vòng ngu muội, chúng ta không thể ngửi ngờ hiện thực của các hiện tượng. Trên mặt bằng hiện tượng, vì thế, chân lý khả thi của hiện thực hiện tượng được xác lập.

VI. LỜI BÁC BỎ NHỮNG ĐỊNH NGHĨA CỦA PRAMĀ

Chúng ta tiếp tục xem xét lời bác bỏ nhiều định nghĩa của Naiyāyikas (Chánh lý phái) và những người khác bởi *Shriharsa* và *Chitsukha*. Họ phê phán nhiều định nghĩa của *nhận thức đúng* (pramā). Điều này là sai, khi cho rằng định nghĩa nhận thức đúng là sự linh hội trực tiếp với bản chất thực sự của các đồ vật (tattvānubhutih pramā), bởi vì nếu một người nào đó đoán đúng số vỏ sò giấu trong bàn tay nắm chặt của kẻ khác hoặc làm một sự suy diễn thông qua dữ liệu sai lạc mà kết luận có thể ngẫu nhiên đúng (giống như một người nào đó suy diễn lửa trên ngọn đồi từ sương mù trông như là khói và có thể ngẫu nhiên là ở đó có lửa), thì sự linh hội có thể đúng nhưng nó không nhận thức đúng vì nó không được tạo ra thông qua các phương tiện đúng.

Một định nghĩa khác cũng sai khi cho rằng nhận thức đúng là cái mà thật sự phù hợp với khách thể của nó (yathārthānubhavaḥ pramā), vì sự phù hợp có thể không được xác định là hiện thực của bản thân khách thể như bản chất thực sự của một khách thể; cũng không thể định nghĩa như sự giống

nhau của nhận thức đối với khách thể, vì những tính chất thuộc khách thể không liên quan tới nhận thức; ví dụ, khi chúng ta ý thức được hai cái nôi màu trắng, nhận thức của chúng ta về những cái nôi không phải "hai" mà cũng không phải "màu trắng".

Phê phán định nghĩa của Udayana về nhận thức đúng như "nhận thức thích hợp" (Samyakparichchedah pramā) họ nhận xét rằng, nếu từ "Samyak" có nghĩa "toàn bộ" rồi định nghĩa là vô ích, bởi vì nó chỉ là một hiện thân thông suốt mà có thể nhận thấy tất cả các tính chất và những đặc trưng của một vật. Nếu nó có nghĩa là sự nhận thức rõ của những đặc tính phân tích đặc biệt, thì định nghĩa này là sai lầm trong sự nhận thức hão huyền của vô sở như là bạc mà chúng ta nhận thấy phân biệt những đặc tính của bạc trong vô sở. Hơn nữa, nó không thể nào nhận thấy mọi đặc tính phân biệt của một vật.

Những tín đồ Phật giáo định nghĩa nhận thức đúng như là một sự nhận thức mà không phải không tương ứng với khách thể nhận biết (Avisamvadyanu-bhavah prama). Nếu định nghĩa này có nghĩa rằng, nhận thức đúng là sự nhận thức được nhận thức bởi một nhận thức kế tiếp như tương ứng với khách thể của nó, thì nó cần phải được nghĩ đúng thậm chí là một nhận thức sai, cho đến khi nó mâu thuẫn. Hơn nữa, một người có thị lực tốt nhận thức một vô sở như màu trắng, có thể mâu thuẫn với nhận thức của một người bị bệnh vàng da. Khi nói rằng sự mâu thuẫn phải do một nhận thức không sai và sau là đưa ra thêm một câu hỏi nữa, vì nhận thức hoàn hảo là nhận thức đúng trong định nghĩa mà chúng ta đang giáp mặt những khó khăn này. Hơn nữa, trừ phi nhận thức đúng được định nghĩa khi nhận thức sai không có ý nghĩa. Định nghĩa của nhận thức đúng như nhận thức kết quả có tính nguyên nhân. Điều này cũng không thỏa đáng khi định nghĩa nhận thức đúng là nhận thức có tính

nhân quả (arthakriya-karitva), vì một nhận thức sai có thể có tính nhân quả; ví dụ, thậm chí một nhận thức sai về sợi dây thừng là một con rắn cũng có thể gây sợ hãi. Tương tự như định nghĩa của Dharmakirti về nhận thức đúng, là nhận thức mà có thể làm cho người ta nắm rõ một khách thể là sai, bởi vì nó không thể khẳng định khách thể nào có thể nắm rõ được và khách thể nào không.

Hơn nữa, nhận thức đúng không thể được định nghĩa là nhận thức không mâu thuẫn (abadhitanubhutih prama). Thậm chí nhận thức về một vỏ sò thành bạc, theo định nghĩa này sẽ là nhận thức đúng, bởi vì miễn là sai lầm hiện hữu thì nó sẽ không mâu thuẫn. Nếu nó nêu ra rằng nhận thức đúng là nhận thức không bao giờ bị mâu thuẫn, thì chúng ta không thể gọi bất kỳ nhận thức nào là đúng, vì không thể khẳng định chắc chắn rằng nhận thức cụ thể đó sẽ không bao giờ mâu thuẫn. Vì vậy, không thể định nghĩa nhận thức đúng.

Pramāṇa nói chung được định nghĩa là một công cụ của nhận thức đúng (pramakaranam pramānam). Nhưng khi nhận thức đúng bản thân nó không thể được định nghĩa, thì cũng không thể định nghĩa công cụ của nó.

VII. SỰ BÁC BỎ CÁC PHẠM TRÙ CỦA NYĀYA-VAISHESIKA

Các phạm trù của Naiyāya-Vaishesika cũng bị chỉ trích và bác bỏ. Chúng sinh (satta) không thể được định nghĩa là những gì hiện hữu, vì thậm chí những thứ không là chúng sinh vẫn hiện hữu. Hơn nữa, chúng sinh không thể được định nghĩa là những cái mà không phải phủ nhận của bất cứ vật gì, bởi vì chúng sinh là một sự phủ nhận của những gì không phải là chúng sinh. Chúng sinh thuần khiết cũng không thể có như là không có gì thuần khiết cả. Hơn nữa, chúng sinh không thể được gọi là một tổng thể trong đó tất cả sự vật hiện hữu đặc trưng sẵn có, bởi vì

mỗi khách thể hiện hữu là một cá thể duy nhất trong bản thân nó. Tuy nhiên, chúng sinh không thể định nghĩa được. Tương tự như thế không phải là chúng sinh cũng không định nghĩa được. Cả hai có liên quan với nhau, do đó không có thật.

Thực thể (dravya) không thể được định nghĩa là sự hỗ trợ (ashraya) của các tính chất. Nếu “hỗ trợ” có nghĩa là “sở hữu”, thì thậm chí một số tính chất sẽ có những tính chất khác; ví dụ, khi chúng ta nói về “hai màu”, “ba màu”, “màu trắng”, “màu đen”.... Nếu “hỗ trợ” có nghĩa là “sự hiện hữu”, thì tính chất hiện hữu trong “tính chất” tổng thể. Thực thể và các tính chất đều có mối liên hệ. Chúng ta không nhận biết bất kỳ *thực thể* nào trên các *tính chất*, tuy nhiên các tính chất bản thân nó không thể được gọi là thực thể. Cả hai có mối liên hệ và vì thế không có thực. *Mối liên hệ* cũng không có thực. *Mối liên hệ* không thể liên hệ bản thân nó với hai từ này, dù cho người làm xiếc có được huấn luyện tốt thế nào, ông cũng không thể múa bằng vai của mình được. Nó cần phải có một mối liên hệ khác để liên hệ bản thân nó và *như thế cho đến vô cùng*. *Những cái tổng thể* thì cũng không có thực. Nó dựa trên thông lệ và sự thuận lợi. Một cái tổng thể không thể được cảm nhận cũng như không thể được suy ra. Chúng ta chỉ thấy những con bò riêng biệt. Làm thế nào để một con bò tổng thể hiện hữu trong những con bò riêng biệt hay nhảy vào một con bò mới, khi nó được sinh ra hay từ một con bò đã chết? Hơn nữa, làm thế nào cái tổng thể và cái đặc trưng của loại đó được liên hệ với nhau? *Mối liên hệ* này không thể là liên hệ của sự kết hợp hay vốn có hoặc giống nhau. Và *mối liên hệ* thứ tự là không thể được.

Những phê bình về các phạm trù của Nyāya, Shriharsa và Chitsukha tương tự như những cái của Dharmakīrti, Shāntarakīta và Kamalashīla.

Theo Shriharsa và Chitsukha, *quan hệ nhân quả* là không có thể. Một nguyên nhân không thể được định nghĩa chỉ là điều kiện xảy ra trước (purvakalabhavitva), vì thậm chí một con lửa của một người làm gốm mà ông dùng để mang đất sét sẽ trở thành nguyên nhân của cái nồi. Bản thân hoạt động của nguyên nhân, là những gì vừa xảy ra trước đó sẽ là nguyên nhân. Nếu hoạt động của nguyên nhân được xem như là nguyên nhân, thì ngay cả nguyên nhân của nguyên nhân cũng sẽ trở thành nguyên nhân. Hơn nữa, nếu điều xảy ra trước nó là "không thay đổi" có nghĩa nguyên nhân sẽ hiện diện một cách không thay đổi khi kết quả hiện diện hay không hiện diện, khi kết quả không hiện diện thì khó khăn sẽ không được giải quyết, bởi vì con lửa có thể sẽ hiện diện không thay đổi khi người làm gốm đang làm cái nồi và không hiện diện khi người làm gốm không bận rộn với công việc của ông. Hơn nữa, nếu một tính chất "không điều kiện" khác được đưa thêm vào (ananyathasiddha), thì thậm chí con lửa và cả không gian khi hiện diện cũng phải được xem như là một nguyên nhân của cái nồi. Như vậy, các triệu chứng của một căn bệnh cũng không phải là nguyên nhân của một căn bệnh, bởi vì nó hiện diện một cách không điều kiện và không thay đổi trước căn bệnh. Hơn nữa, một kết luận về những gì xảy ra trước bị vô hiệu hóa bởi số nhiều của các nguyên nhân. Lửa có thể được tạo ra bằng nhiều cách. Hơn nữa, nếu những cái liên quan (sahakari) được chấp nhận, thì chúng có thể giống với nguyên nhân hoặc nếu chúng khác thì chúng không thể có liên hệ với nguyên nhân. Vì thế, khái niệm nguyên nhân cuối cùng là giả tạo.

Mục đích chính của Shriharsa và Chitsukha là để chỉ ra rằng trí tuệ thì về cơ bản rời rạc hay có liên hệ, do đó nó bị cản trở với những mâu thuẫn vốn có. Vũ trụ với tất cả những hiện tượng đa dạng của nó, thì cũng không có thật hoặc cũng không

phải là không có thật hay không cả hai. Tuy nhiên, nó không thể định nghĩa được, và vì thế nó giả tạo. Sự sai lầm là chính ở bản thân trí tuệ. Tất cả những khái niệm của nó và các phạm trù được nhận ra rằng không có thật. Nó phải bắt đầu từ tính hai mặt của chủ thể-khách thể và tính hai mặt thì không có thực, bởi vì chủ thể và khách thể thì không có thể giống nhau cũng không thể khác nhau hoặc cả hai. Hiện thực là Ý thức Thuần khiết là bản thân tự thể hiện. Trí tuệ không chỉ là sản phẩm của Avidyā. Khi Avidyā bị hủy diệt bởi trí thức đúng không mang tính hai mặt, trí tuệ được chuyển thành Bản ngã Thuần khiết. Rồi nó trở thành một thứ với Ý thức Thuần khiết. Shriharsa nói rằng, Shruti đại diện cho giai đoạn cao nhất mà trí tuệ giới hạn có thể đạt đến được. Ở đây trí tuệ thể hiện giới hạn của nó và đã hướng về Hiện thực.

Khi một người thường xuyên nghĩ về Mahāvākya tuyên bố tính duy nhất cần thiết của cá thể với ý thức tổng thể, thì may mắn là trí tuệ hữu hạn loại bỏ lớp vỏ bên ngoài của tính tương đối không mạch lạc đối với nó bởi Avidyā và chuyển sang kinh nghiệm thuần khiết mà nó là ý thức tự thể hiện tỏa sáng trong sự tinh khôi của nó, và vì thế bao trùm cả sự tuyệt đối và trở thành một cái với nó, nó tận hưởng hạnh phúc vĩnh hằng. Avidyā là sự nô lệ và hủy diệt của nó, Trí thức không có tính hai mặt bình yên là sự giải thoát.

VIII. HẬU SHANKARA VÀ ĐẠO PHẬT

Hầu hết hậu Shankara theo Shankara có lẽ quên mất ý định của ông, lên án Shūnyavāda là thuyết hư vô tuyệt đối; chấp nhận Vijñānavāda chỉ theo nghĩa của Svatantra-Vijñānavāda. Đồng thời, còn chỉ trích ViJñāna nhất thời; chỉ ra sự khác biệt giữa Vijñānavāda và Advaita bằng cách đề cập rằng, trong khi người đầu tiên chấp nhận vũ trụ là không có thật bởi vì nó không rơi

ra ngoài ý thức thuần khiết. Người thứ hai chấp nhận nó không có thật vì nó là Avidyā hay Māyā, những gì quan trọng của sự không hiểu biết mà không thể được thể hiện là hiện hữu hay không hiện hữu và tùy thuộc vào Brahman hay ý thức thuần khiết; và thể hiện hầu hết sự ghét bỏ đối với đạo Phật. Do đó, Prakāśātma nói rằng: Ngài nói rằng Vedānta giống như Vijñānavāda của đạo Phật nói điều gì đó phù hợp với một người đàn ông ngu ngốc và trường hợp của Ngài thì thật sự đáng thương. Vimuktatmi khuyên những người theo đạo Phật loại bỏ quan điểm sai lầm của ông chỉ dựa trên sự nguy hiểm hợp lý và đi theo con đường của người thông thái, nếu không thì sẽ lừa dối những người ngu ngốc, bản thân ông cũng bị lừa dối và hủy diệt. Vidyaranya gọi ông chỉ là người xuất sắc trong việc chẻ sợi tóc ra một cách hợp lý (shuskatarkapatu), người nhầm lẫn, bị lừa dối (bhranta) và người bị Shalikara chỉ trích một cách đúng đắn. Sadananda gọi ông là “một cái đầu ngu dốt” (buddhi-shūnya) và Gangadharendra gọi ông là “thằng ngốc” (jada).

Nhưng nhiều năm sau khi cuộc đấu tranh chết dần và đạo Phật bị đánh bại, cuối cùng Shankara bị trục xuất khỏi Ấn Độ, người ta bắt đầu có những suy nghĩ không hài lòng về đạo Phật. Tuy nhiên, chúng ta tìm thấy một số người hậu Shankara thể hiện sự nghi ngờ rằng, Shūnyavāda có thực sự là thuyết vô thần hay không và Vijñānavāda có thực sự là chủ nghĩa chủ quan hay không, cái chỉ ủng hộ sự hiện hữu tạm thời của ý tưởng. Trong cùng trường phái của Advaita Vedānta chúng ta nhận thấy rằng, một người xuất sắc như Shriharsa, người cố gắng làm sống lại tinh thần Gaudapāda đã bị mất từ lâu và người đại diện đúng đắn cho Shūnyavāda, công nhận một cách thành thật và cởi mở rằng sự giống nhau rất lớn giữa Shūnyavāda và Advaita.

Mundana giống Shankara, chỉ trích ba trường phái của đạo

Phật. Ông nói Bāhyārthavādins là người đặt nền tảng cho chủ nghĩa duy vật sơ khai. Đối với họ, thậm chí cả những khách thể phù du, cũng được xem là có thật, sẽ vĩnh cửu và thậm chí những khách thể ảo ảnh như vỏ sò-bạc cũng là thật. Nếu các khách thể là thật, thì sẽ không có chỗ cho ảo ảnh và sai lầm; nếu các khách thể không có thật thì không có chỗ cho vũ trụ hiện tượng, đây là tình trạng khó xử mà họ phải đối diện. *Vijñānamātravādins* đặt nền tảng cho chủ nghĩa khách quan. Không có thêm sự tưởng tượng nào mà ý thức không thay đổi có thể chuyển đổi bản thân nó thành các khách thể thay đổi. Nếu các khách thể là có thật, thì chúng không thể có thật và không thể được thực hiện bởi trí óc cá nhân; nếu các khách thể là không có thật, thì giống như hoa trên trời, nó không thể được xem như là đáng đáp bên ngoài của trí óc. *Shūnyavadins* đặt nền tảng cho thuyết hư vô. Trong hệ thống của họ, *Avidyā* giống như hoa trên trời, không có ý nghĩa thực tiễn và không giải thích được vũ trụ hiện tượng cái chỉ được cho là điều tưởng tượng. Chúng ta nhận thấy rằng sự phê bình của Mandana về học thuyết Svatantra-Vijñānavāda, chỉ sự khác biệt là có thật và sự thống nhất là bề ngoài.

Padmapada cũng phê bình quan điểm Svatantra-Vijñānavāda với tên Vijñānavāda. Ông bác bỏ quan điểm hiện thực là nguyên nhân đủ và thực thể vĩnh cửu không phải là nguyên nhân đủ và vì thế có thật. Về mặt khác ông phản biện lại rằng, thực thể tạm thời không bao giờ có thể là nguyên nhân. *Vijnānas* không có ý nghĩa, lộn xộn và tạm thời phải được làm cho thống nhất, như sợi chỉ lỏng làm thành sợi dây thừng, và phải được gán cho một vài nghĩa bởi bản thân vĩnh cửu. Vedānta đã chứng minh sự hiện hữu của bản thân thuần khiết thông qua kinh nghiệm tạm thời và thông qua lý luận. Vì thế, học thuyết của Mahayana không thể được hỗ trợ bởi những lý luận nông cạn như thế được đưa ra

trong sự ủng hộ của nó bởi những người theo nó.

Vāchaspati phân biệt Advaita với Vijñānavāda và nhận xét rằng theo Vijñānavāda vũ trụ bên ngoài là không có thực, bởi vì nó là sản phẩm của trí óc; trong khi theo Advaita nó là không có thật vì nó mơ hồ. Các khách thể hiện hữu bên ngoài và độc lập với trí óc con người. Chỉ có chúng là mơ hồ và không hợp lý. Chúng không có thật và không phải là không có thật và cũng không phải là cả hai. Vì thế chúng là giả tạo.

Sarvajñātma Muni chỉ ra rằng, mặc dù cả đạo Phật và Vedānta công nhận Avidya, sự khác biệt cơ bản giữa chúng là đối với Vedānta thì hiện thực tận cùng là Brahman, là ý thức thuần khiết và điều này không được đạo Phật công nhận.

Vimuktātma giống như Sankara phê bình Svatantra-Vijñānavāda với tên Vijñānavāda, nhận xét rằng mặc dù các khách thể được biết là không thể tách rời khỏi người biết. Tuy nhiên nó không có nghĩa là chúng giống nhau bởi vì trong khi các khách thể thay đổi, người biết luôn luôn không thay đổi. Thậm chí, cụm từ “sự kết hợp không thay đổi” (*sahopalambha*) ngầm chỉ rằng cả hai không giống nhau. Hơn nữa, nếu khách thể ở bên ngoài không hiện hữu, thì Vijñānavādin không có quyền nói rằng các nhận thức xuất hiện như thể chúng là bên ngoài. Lý thuyết của tính tạm thời làm tăng thêm sự vô lý của chủ nghĩa chủ quan này. Nếu các nhận thức là tạm thời, thì chúng không thể được gọi là tự thể hiện. Vì vậy, Vijñānavādin phải công nhận ý thức tự thể hiện vĩnh cửu.

Một vật tạm thời không có thể trở thành nguyên nhân. Nếu cả hai cái có trước và có sau là tạm thời, thì không có sự khác nhau giữa chúng. Hơn nữa, làm cách nào một người theo đạo Phật người mà bản thân của họ là cảm nhận tạm thời hai thời gian có mối liên hệ nhân nhân với nhau? Vì thế, họ sẽ

ngưng lâm bầm và chấp nhận học thuyết của những người thông thái, nếu không thì họ sẽ bị kết án là lừa đảo kẻ ngu đần.

Vimuktatma giống như Shafikara, chấp nhận từ “shūnya” theo nghĩa chỉ là phủ định (asat). Ông nói rằng, nếu Madhyamika khẳng khái ủng hộ lý thuyết không có gì cả của ông, để ông tin rằng chỉ có học thuyết của ông là không gì cả. Mặt khác, đối với Vedantin, Māyā không phải là sat cũng không là asat. Nhưng Vimuktātmā thì đủ tốt để thêm vào rằng nếu Shūnyavādin cho rằng “asat” của ông có nghĩa không gì cả mà là mājā này, thì vị trí của ông giống như của Vedantin. Và không cần phải thêm vào rằng Shūnyavādin có nghĩa chính xác là như thế.

Shrīharsa đã thực hiện một số công bằng đối với Shūnyavāda. Ông chỉ ra rằng theo Shūnyavādin, shūnya chỉ là sự phủ nhận. Sự phủ nhận đó cần thiết phải bắt nguồn từ khẳng định là một sự thật hiển nhiên được Shūnyavāda chấp nhận. Thậm chí asat cũng là như thế. Nó là một *svarupa*. Shūnya có nghĩa “không có thực, bởi vì mơ hồ như là có thực hay không có thực”. Phương trình là như sau: *sadasadvilaksana* (không hiện hữu cũng không phi hiện hữu) = *anirvachaniya* (không thể diễn tả). Toàn thể vũ trụ là shūnya bởi vì nó có sự liên hệ. Nó chỉ là *samvrti* và không phải là *paramartha*. Quan điểm của Mādhyamika về vũ trụ với tất cả kinh nghiệm của nó, Shrīharsa can đảm công nhận, không thể bị bác bỏ bởi Vedantin vì trong chừng mực mà vũ trụ được đề cập, *quan điểm* Madhyamika thì hoàn toàn giống như quan điểm của Vedantin. Shrīharsa thành thật công nhận rằng, sự giống nhau của Shūnyavāda với Advaita Vedānta bằng cách chỉ ra cả hai xem vũ trụ là mơ hồ, hoặc có thật hay không có thật hoặc là cả hai, rằng cả hai đồng ý lên án bản chất trí tuệ là có sự liên hệ hay rời rạc và các phạm trù của nó đẩy những mâu thuẫn sẵn có, vì thế các chỉ trích về “tất cả những định nghĩa được đưa ra bởi cả

Shūnyavāda và Vedānta thì có giá trị chống lại tất cả các quan điểm của tất cả các hệ thống.

Shriharsa chỉ ra sự khác nhau cơ bản giữa Shūnyavāda và Vedānta. Ông nói rằng, Shūnyavāda xem mọi thứ bao gồm cả ý thức là không có thực. Đức Phật đã tuyên bố trong Lankavatara (II, 175): Tất cả những thứ có thể được biết bởi trí tuệ không có hiện thực của chính nó. Vì thế, chúng được xem là mơ hồ và không có thực. Nhưng Vedānta có một ngoại lệ là ý thức (vijñāna) và được xem là tự thể hiện (svaprakāsha). Brahmovādins nói rằng mọi thứ ngoại trừ ý thức là mơ hồ, có thật hay không có thật hoặc cả hai và vì thế không có thật. Do đó, Vedāntins nhận ra rằng khó để chấp nhận Shūnyavāda, vì họ không hài lòng với quan điểm rằng mọi thứ bao gồm cả ý thức là không có thực. Ý thức là “mơ hồ” theo nghĩa tất cả các phạm trù của trí tuệ không được hiểu một cách hoàn toàn. Nhưng hầu hết là không thật, bởi vì nó tự thể hiện và tự chứng minh. Ý thức giống như là bản thân thuần túy, tự thể hiện và hiện thực duy nhất. Một người có thể nghi ngờ mọi thứ khác nhưng người đó không thể nghi ngờ chính bản thân của người đó, bởi vì chính tư tưởng nghi ngờ giả định bản thân. Mọi thứ khác có thể bị phủ nhận ngoại trừ bản thân, vì nó được giả định ngay cả sự phủ nhận của nó. Mọi thứ khác có thể cân bằng chứng nhưng không phải là bản thân, bởi vì chính khái niệm bằng chứng nằm ở đó. Tuy nhiên, ý thức bản thân tự thể hiện là tự chứng minh.

Chúng ta có thể nhận thấy rằng, Shriharsa sai khi nói Shūnyavāda xem ngay cả ý thức tuyệt đối là không có thực. Sự thể hiện của Shūnyavāda đã chứng minh rằng ý thức là hiện thực duy nhất (tattva) được nhận biết bởi Shūnyavāda, mặc dù ý tưởng không được phát triển đầy đủ như nó được làm trong Vijñānavāda và Advaita.

Shriharsa nhận thấy thiên tài của Dharmakirti bằng cách nói rằng, một người có thể rất cẩn thận trong việc phê bình Dharmakirti bởi vì lý luận của ông có vẻ khó mà bác bỏ được. Shriharsa chỉ ra rằng, Vijñānavādins không giống Shūnyavādin, có một ngoại lệ về ý thức và xem nó là tự thể hiện. Nhưng tội lỗi của họ đó là xem ý thức này là tạm thời. Một Vijñāna tạm thời không thể được gọi là tự thể hiện. Bản thân nó là một khách thể đối với bản thân biết nó. Viñāna tạm thời phải được thống nhất bởi bản thân. Vì thế, ý thức phải được chấp nhận là vĩnh cửu. Chỉ có Vedāntamā Shriharsa gọi là *Svaparakasha-Vijñānavāda* hay học thuyết mà ủng hộ hiện thực của Ý thức tự thể hiện đã làm điều đó.

Chitsukha cũng chấp nhận sự giống nhau giữa *samvrti* của đạo Phật, *Vyavahara* của Vedāna và bảo vệ cái đầu tiên khỏi sự tấn công của Kumarila Bhaṭṭa.

Vidyāranya dùng từ *shūnya* theo nghĩa chỉ là sự phủ nhận và lên án Shūnyavādin là những người theo chủ nghĩa hư vô, người ẩn náu trong ảo tưởng, chuyên gia trong việc chẻ cọng tóc ra một cách hợp lý, vì thế bị Shankara chỉ trích một cách đúng đắn. Ông chỉ ra rằng, ngay cả sự phủ nhận giả định nhà tiên tri (*saksin*). Ánh sáng chưa bao giờ lập lờ của ý thức thuần khiết là tự chứng minh và có thể chưa bao giờ bị từ chối. Nó không thể là tạm thời hay thay đổi, mà là vĩnh cửu. Nó cũng không mọc mà cũng không lặn. Bản thân thuần khiết này được nhận biết một cách trực tiếp khi các giới hạn của suy nghĩ hữu hạn vượt quá khả năng. Sự im lặng là kinh nghiệm cao nhất. Kinh nghiệm này không phải là Shūnya, bởi vì tất cả các khái niệm về trí tuệ bao gồm khái niệm Shūnya thì vượt quá khả năng của con người ở đây. Vidyāranya thêm vào rằng, nếu Shūnyavādin có nghĩa là Shūnya, hiện thực này thể hiện như là vũ trụ đa dạng mơ hồ của

danh sắc, thì họ có thể sống lâu bởi vì họ đang bao trùm cả Advaita. Chúng ta biết rằng, Shūnyavāda thật sự có nghĩa là Shūnya hiện thực này thể hiện là danh sắc và vượt qua tất cả chúng, bởi vì nó thực sự không có tính hai mặt.

Vidyāranya cũng chỉ trích Svatantra-Vijñānavādin với tên của Vijñāna-vadin và phân biệt bản thân vĩnh cửu với các ý tưởng tạm thời.

Sadānanda cũng nói rằng, nếu Shūnya có nghĩa là không có gì thuần khiết cả mà là hiện thực vượt qua trí tuệ, chúng ta không tranh luận với Shūnyavādin bởi vì ông đã chấp nhận Vedānta. Nhưng nếu Shūnya chỉ có nghĩa là sự phủ nhận thì ông không dám liếc nhìn chúng ta. Phân biệt Advaita với Vijñānavāda, Sadānanda nhận thấy rằng đối với Vijñānavāda vũ trụ hiện hữu trong ý thức và vì thế không có thật. Mặt khác, đối với Vedānta nó là māyā hay một cái gì khác có thể được mô tả không có thật mà cũng không phải là không có thật hay cả hai, vì thế nó không có thật. Tính mơ hồ này của vũ trụ làm cản trở trí tuệ là phần thưởng cho Vedānta, chứ không phải cho Vijñānavāda.

Gaṅgādharendra lên án Vijñānavāda phải chịu tội về những ý tưởng tạm thời của nó. Ông nói rằng, những Vijñānavādin ngu ngốc bằng cách bác lại việc bản thân tự chứng minh muốn phạm vào việc tự sát.

Vì vậy, chúng ta thấy hậu Shankara nói rằng, nếu shūnya (không) có nghĩa là phủ định thuần túy, thì Shūnyavāda là thuyết hư vô tự lên án; nhưng nếu shūnya (không) có nghĩa là māyā (ảo ảnh), thì phải hướng đến hiện thực tự thể hiện, thì họ không tranh cãi với Shūnyavāda, vì Shūnyavāda được hợp nhất với Vedānta. Họ cũng nói rằng thay vì Vijñānavāda cho rằng, vũ trụ là không có thực bởi vì nó không hiện hữu ngoài suy nghĩ, lại cho rằng nó không có thực vì nó là những gì khẳng định của vô

minh được gọi là Māyā không hiện hữu hay cũng không không hiện hữu hoặc cả hai, vì thế không thể định nghĩa được. Hơn nữa, họ không phân biệt giữa Svatantra-Vijñānavāda và Vijñānavāda. Họ thực ra bỏ Vijñānavāda và lấy Svatantra-Vijñānavāda làm Vijñānavāda thật sự. Vì vậy, họ nhận thấy rằng thật là dễ dàng lên án vijñānas tạm thời. Bản thân họ cho rằng vijñāna là tự thể hiện, nhưng họ nói vijñāna này là ý thức vĩnh cửu thuần khiết giống như Bản ngã tự toả sáng, vượt qua tất cả các phạm trù của trí tuệ và cũng vượt qua cả bộ ba tri thức, người biết và cái được biết. Họ chấp nhận sự chỉ trích của tất cả hệ thống Svatantra-Vijñānavādins, nhưng họ chỉ ra rằng sự chỉ trích có thể được san bằng một cách đúng đắn lại Vijñāna tạm thời của những người theo đạo Phật. Nếu những người theo đạo Phật bảo vệ Ý thức tự toả sáng vĩnh cửu, thì họ không tranh cãi với những người theo đạo Phật, bởi vì những người theo đạo Phật bao trùm cả Vedānta. Họ thống nhất với Shūnyavadin trong việc cho rằng, vũ trụ là Shūnya hay Anirvachaniya. Họ đồng ý với Vijñānavādins trong việc xem hiện thực là ý thức tự thể hiện thuần túy và vĩnh cửu. Vì thế, bằng cách bổ sung Shūnyavāda với Vijñānavāda và Vijñānavāda với Shūnyavāda họ mang đạo Phật lại gần Advaita Vedānta hơn.

Đạo phật và Vedānta

I. Đạo Phật và Vedānta không nên được xem như là hai hệ thống đối kháng, mà chỉ là hai giai đoạn khác nhau trong quá trình phát triển của một tư tưởng trung tâm mà bắt đầu từ Upaniṣad, điều đó cho thấy sự hỗ trợ gián tiếp của Upaniṣad trong đạo Phật và chi tiết của nó trong Đại thừa của đạo Phật, sự hồi sinh của nó trong Gaudapāda, đạt đến đỉnh cao trong Shankara và tột đỉnh trong hậu Shankara.

Cho đến nay sự tương tự giữa đạo Phật và Vedānta được quan tâm, chúng quá nhiều và quá mạnh mẽ mà không có trí tưởng nào có thể từ chối hay giải thích khác đi. Trong chừng mực mà các sự khác biệt được quan tâm, chúng chỉ là một số, còn phần lớn thì không quan trọng. Phần lớn chúng dựa trên sự hiểu sai về đạo Phật một cách nghiêm trọng. Chúng ta đã cố gắng loại trừ nó và dọn đường cho sự hiểu đúng về đạo Phật. Tuy nhiên, có một số khác biệt thực sự và quan trọng. Nhưng chúng rất ít và đã được chúng ta chỉ ra.

II. DỨC PHẬT VÀ VEDĀNTA

Học thuyết triết học cơ bản mà đức Phật mượn từ Upaniṣad là trí tuệ, nhất thiết có sự liên hệ, liên quan đến những mâu thuẫn không giải quyết được và để là một thứ có hiện thực phải chuyển bản thân nó thành kinh nghiệm tinh thần trực tiếp (bodhi hay prajna). Thực ra trí tuệ là Tri thức Thuần khiết; nó thể hiện là trí tuệ chỉ khi có sự Vô minh. Hiện thực thì không bị triết học hóa; nó được nhận thức một cách trực tiếp. Hiện thực không được sinh ra, không được tạo thành và không thể mất đi, nó được ám chỉ bởi các hiện tượng thay đổi như quá trình của

chúng và cùng lúc đó vượt lên trên tất cả các hiện tượng, tất cả thuyết nhị nguyên (ubho ante) của trí tuệ, cũng như bộ ba người biết, vật được biết và tri thức là Ý thức Thuần khiết và được nhận biết trực tiếp bởi sự khôn ngoan. Con người bị vây quanh bởi sự tăm tối của vô minh; họ phải tìm kiếm ánh đèn tri thức. Và đức Phật truyền lại cho đời sau Ngọn đèn của Dharma – Ngọn đèn Ngài mượn từ Upaniṣad.

III. ASHVAGHOSA VÀ VEDĀNTA

Ashvaghosa nhận thấy rằng sau khi Đức Phật nhập Niết bàn, những lời dạy của Ngài đã bị hiểu sai bởi những người theo trường phái Tiểu thừa, người giới hạn trí tuệ thành ý tưởng thoáng qua và vật chất là những cảm nhận thoáng qua, người đã đặt đức Phật vào vị trí của Thượng đế và phủ nhận sự hiện hữu tận cùng của trí tuệ với vật chất. Ashvaghosa thách thức và bác bỏ những quan điểm của họ. Ông biết rõ rằng, triết lý thực sự của đức Phật là dựa trên Upaniṣad và ông cố gắng khôi phục nó. Tathata của Ashvaghosa cũng được gọi là Bhuta-tathata, Tathagata-garbha, Dharmakaya, Dharmadhatu, AlayaVijñāna, Bodhi hay Prajna; thực ra giống như Ātman hay Brahman của Upaniṣad. Tính tương đối (pratityasamutpada) là lĩnh vực của trí tuệ, là sản phẩm của Avidya. Nhờ nó, sự tuyệt đối không thể chạm đến được. Ashvaghosa nói: "Xem công việc của sự Vô minh là điều cơ bản và quên đi nền tảng của nó là điều sai lầm". Tathata của Ashvaghosa là Bodhi hay Vijñāna hoặc Ý thức Thuần khiết cùng với hai khía cạnh của nó – sự tuyệt đối "tính chất như thế" và "tính chất như thế" có điều kiện làm chúng ta nhớ đến Ātman hay Brahman của Upaniṣad với hai khía cạnh của nó- cái cao hơn và cái thấp hơn hoặc nirguna hay para và saguna hay apara. Tathata và Brahman, cả hai là Jñānaghana hay ý thức thuần khiết và anirvachaniya hoặc mơ hồ theo nghĩa là trí tuệ không hiểu nó

toàn bộ. Sự “vô minh” của Ashvaghosa là Avidyā của Upaniṣad. Quan điểm hiện tượng và tuyệt đối của Ashvaghosa là quan điểm Vyavaharika (sự liên hệ có liên quan đến hiện thực) và Paramarthika (sự liên hệ đến hiện thực cuối cùng) của Upaniṣad. Ashvaghosa sử dụng chính những sự ví von này giống những điều thường được sử dụng trong Upaniṣad – so sánh về sóng và nước, về cái nổi và dất sét, về đồ trang sức và vàng.... Rõ ràng không sai lầm là Upaniṣad có một sự ảnh hưởng lớn đến Ashvaghosa. Thực ra, tránh tất cả những mâu thuẫn của Tiểu thừa, Ashvaghosa đã diễn giải một cách đúng đắn về đạo Phật theo tinh thần của Upaniṣad và đặt đạo Phật trên một nền tảng vững chắc.

IV. SHŪNYAVĀDA VÀ VEDĀNTA

Sự trình bày của chúng tôi về Shūnyavāda sẽ ngay lập tức làm rõ nó giống Vedānta như thế nào. Chúng ta chứng minh một cách rõ ràng, rằng Shūnya có nghĩa là sự phủ nhận hay Shūnyavāda có nghĩa là thuyết hư vô. Shūnya được sử dụng theo nghĩa kép. Nó có nghĩa là Māyā cũng như Brahman. Theo kinh nghiệm có nghĩa là tất cả nghiệp chướng hay kinh nghiệm vũ trụ, chủ quan cũng như khách quan, là Svabhava-shūnya hay không có hiện thực cuối cùng. Chúng là Pratitya-samutpanna hay chỉ có tính liên hệ. Cuối cùng chúng là không có thực, bởi vì chúng không thể được gọi là không hiện hữu hay không phải không hiện hữu hoặc cả hai. Chúng thì mơ hồ hay mājā (ảo ảnh). Nhưng chính vấn đề chúng chỉ là vẻ bề ngoài, ngầm nói rằng phải có một hiện thực mà nó chỉ là vẻ bề ngoài. Hiện thực này hay tattva là prapañchashūnya hay nằm ngoài tất cả số đông. Nó giống như Brahman. Nó là Bodhi hay ý thức thuần khiết. Nó mơ hồ hay Chatuskotinirmukta (sự tự do từ 4 phạm trù của trí tuệ), bởi vì tất cả các phạm trù của trí tuệ toàn bộ không hiểu

nó. Samvrti và Paramartha tương ứng với Vyavahara và Paramartha của Vedānta. Chandrakirti chia samvrti thành mithya-samvrti và Tathya-samvrti cho phù hợp với Parikalpita và Paratantra của Vijñānavāda. Mithya-samvrti, Tathya-samvrti và Paramartha bây giờ sẽ tương ứng với Pratibhasa, Vyavahara và Paramartha của Vedānta. Chúng tôi biết rằng, hai quan điểm kinh nghiệm và tuyệt đối được tìm thấy trong Upaniṣad mà thỉnh thoảng cũng sử dụng từ “samvrti”.

Kinh Đại thừa, Nāgārjuna và những người theo ông lên án tất cả những hiện tượng như ảo ảnh, ảo tưởng, con trai của người đàn bà không sinh nở được, hoa trên trời... sự thể hiện này nói lên rằng, chúng là những gì hoàn toàn không có thực. Nhưng đó không phải là chủ ý của họ. Họ sử dụng sự thể hiện đó chỉ để nhấn mạnh sự không hiện thực cuối cùng của hiện tượng. Hiện thực kinh nghiệm của chúng, mà như chúng ta thấy, được bảo vệ một cách mạnh mẽ. Chúng ta biết rằng, Gaudapāda và thậm chí cả Shankara cũng sử dụng những thể hiện đó. Vì thế, chúng không bị lên án là tuyệt đối không có thật.

Chúng tôi đã nhận thấy sự giống nhau rất lớn giữa Shūnyavadins một mặt và Gaudapāda, Shankara và hậu Shankara về mặt khác. Những lý luận biện chứng của họ thì nhất thiết phải tương tự. Phương pháp của họ thì cũng phải giống nhau. Trí tuệ hay logic chỉ có giá trị tiêu cực đối với chúng. Nó phải được chuyển sang kinh nghiệm tạm thời để có thể bao trùm cái Tuyệt đối. Họ quan tâm đến việc chỉ ra cho đối thủ của mình rằng, thậm chí theo tiêu chuẩn logic của đối thủ của họ, thì lý luận của đối thủ của họ có thể được chứng minh là sai. Hiện thực cuối cùng là sự Im lặng. Nó phải được nhận ra trực tiếp, không thể thảo luận được. Nếu đối thủ chấp nhận nó, họ chấp nhận lập luận của họ. Mặt khác, nếu họ đối đầu với nó thì họ

đang đối đầu với giá trị chính lý luận của mình. Trí tuệ cơ bản rời rạc hay có liên hệ. Nó phải phù hợp với các khái niệm và phạm trù của nó. Vì thế, nó chỉ đưa ra một thế giới mang tính tương đối mà phải được chấp nhận là có thật theo kinh nghiệm. Cuối cùng nó là giả, bởi vì nó không hiện hữu mà cũng không không hiện hữu hay cả hai. Bản thân sự phản đối tất cả các quan điểm không phải là một *quan điểm*; nó là một sự cố gắng nâng lên trên tầm của sự suy nghĩ.

Chúng ta thấy rằng, Gaudapāda thành thật chứng minh thuyết không có nguồn gốc được rao giảng bởi Shūnyavāda. Kārikā của ông có một sự giống nhau đáng kinh ngạc với Kārikā của Nāgārjuna. Shankara biết rất kỹ rằng Shūnyavāda không thể bị phê phán, vì thế ông ta chỉ đơn giản bỏ nó đi bằng cách chấp nhận từ Shūnya theo nghĩa phủ định thông thường và phong cho Shūnyavāda là thuyết hư vô tự lên án. Shankara nói rằng, Shūnyavāda không có quyền lên án vũ trụ này như là không có thật trừ khi nó cầu viện đến hiện thực cao hơn (*anyat-tattva*). Chúng ta thấy rằng, Shūnyavāda không cầu viện đến hiện thực cao hơn này. Nāgārjuna sử dụng chính từ “*tattva*” và định nghĩa nó như những gì sẽ được trực tiếp nhận biết, những gì bình yên và hạnh phúc khi tất cả số nhiều được hợp nhất, khi tất cả tiếng la trí tuệ được thỏa mãn, và không phải là sự tuyệt đối mang tính hai mặt. Theo sau Shankara là hậu Shankara, lên án Shūnyavāda là thuyết hư vô hoặc nói rằng nếu Shūnya có nghĩa là *Māyā* mơ hồ, như nó thực sự có nghĩa như thế, thì họ không tranh cãi với Shūnyavāda. Shriharsa thành thật công nhận rằng, Shūnyavāda không thể bị chỉ trích bởi vì nó tương tự với Vedānta. Sự khác biệt duy nhất mà ông chỉ ra giữa Shūnyavāda và Vedānta là trong khi Shūnyavāda tuyên bố ngay cả ý thức là không có thực, thì Vedānta thực hiện một ngoại lệ theo ý của nó. Shriharsa

trích một đoạn từ Lankavatara (II, 175): “Tất cả mọi thứ có thể được biết bởi trí tuệ không có hiện thực của bản thân nó”. Vì thế, những thứ này được gọi là mơ hồ và không có thực. Nhưng chúng ta biết rằng, bản thân Lankavatara liên tục thực hiện ngoại lệ cho ý thức. Shūnyavāda chỉ lên án bản thân đơn lẻ là không có thực và không phải ý thức thuần khiết. Định nghĩa của Nāgārjuna về hiện thực chỉ ra rõ ràng là định nghĩa đó có thể chỉ áp dụng cho ý thức thuần khiết. Bản thân Nāgārjuna trong Ratnavali của ông (I, 45 và 60) xem hiện thực giống với ý thức thuần khiết hay Bodhi hoặc Jilana. Aryadeva cũng xem hiện thực giống với bản thân thuần khiết hay Chitta. Shāntideva trong những đoạn văn đầy hứng thú chỉ ca ngợi hiện thực, Bodhi Chitta hay bản thân thực sự là ý thức thuần khiết. Nếu Bodhi của Nāgārjuna, Chitta của Aryadeva, và Bodhi-Chitta của Shāntideva không phải bản thân tự thể hiện là ý thức thuần khiết, thì chúng có thể là cái gì khác trên vũ trụ này?

Vì vậy, sự khác nhau duy nhất giữa Shūnyavāda và Vedānta chỉ là sự khác nhau về sự nhấn mạnh. Sự khác nhau này có tính chất kép. Trước tiên, trong khi Shūnyavāda mong muốn nhấn mạnh sự không hiện thực cuối cùng của tất cả hiện tượng, thì Shankara và những người theo ông mong muốn nhấn mạnh hiện thực kinh nghiệm của tất cả các hiện tượng. Thứ hai, trong khi Shūnyavāda ít mong muốn việc phát triển khái niệm hiện thực cuối cùng, còn Vedānta thì mong muốn phát triển khái niệm này hơn gần như là hoàn chỉnh. Và điều này thì không phải là không tự nhiên, nếu chúng ta nhớ rằng Shūnyavāda đại diện cho giai đoạn ban đầu, trong khi Vedānta đại diện cho giai đoạn sau về sự phát triển của cùng một tư tưởng.

V. VIJÑĀNAVĀDA VÀ VEDĀNTA

Chúng ta đã chứng minh rằng, Vijñānavāda không phải là

chủ nghĩa duy tâm chủ quan mà cũng không ủng hộ duy nhất cho hiện thực của những ý tưởng tạm thời. Nó là chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối. Lý thuyết về tính tạm thời chỉ được áp dụng cho hiện tượng mà thôi. Hiện thực được tuyên bố là ý thức tuyệt đối, nó là nền tảng vĩnh cửu của mọi hiện tượng thay đổi.

Học thuyết này rõ ràng có nguồn gốc thực chất của nó là từ triết lý Upaniṣad. Parikalpita, Paratantra và Parinispāna tương ứng với pratibhasa, vyavahara và paramārtha của Vedānta. Cả Vijñānavāda và Vedānta thống nhất trong việc bảo vệ rằng, hiện thực là ý thức tuyệt đối, nền tảng vĩnh cửu của tất cả những hiện tượng thay đổi và cuối cùng, vượt qua bộ ba trí thức, người biết và cái được biết. Mọi thứ, chủ thể cũng như khách thể là bề ngoài của nó. Tathāgata-garbha hay Alaya-vijñāna của Lankāvatāra, Viśuddhātman hay Mahātman hay Paramātman hay Dharmadhātū của Asaṅga, Vijñāptimātra hay Dharmakāya của Vasubandhu, và Ātman hay Brahman của Vedānta nhất thiết là ý thức tự thể hiện vĩnh cửu và thuần khiết như nhau. Vijñāptimātra của Vasubandhu tương ứng với Ātman hay Brahman của Vedānta, Alaya-vijñāna của ông với Vedāntic Ishvara, klista-manovijñāna của ông với Vedāntic jīva, viśaya-vijñāpti của ông với Vedāntic jagat, và parināma với Vedāntic vivarta. Khi Lankāvatara cố gắng phân biệt Tathāgata-garbha hay Alaya-vijñāna của nó từ Ātman không phải đạo Phật, sự khác nhau cần thiết mà nó chỉ ra là trong khi cái trước vượt quá tất cả các phạm trù của trí tuệ (nirvikalpa) và sẽ được nhận thức trực tiếp thông qua Kinh nghiệm Tinh thần (nirabhasaprajña-gocara), cái sau gắn vào khái niệm khẳng định. Nhưng sự phân biệt này là trên bề mặt và giả tạo. Ātman vượt qua tất cả các phạm trù của trí tuệ (nirguṇa và nirvikalpa) và được nhận thức trực tiếp thông qua trí tuệ (Jñāna) như là Tathāgata-garbha. Ātman không gắn liền vào phạm trù khẳng

trích một đoạn từ Lankavatara (II, 175): “Tất cả mọi thứ có thể được biết bởi trí tuệ không có hiện thực của bản thân nó”. Vì thế, những thứ này được gọi là mơ hồ và không có thực. Nhưng chúng ta biết rằng, bản thân Lankavatara liên tục thực hiện ngoại lệ cho ý thức. Shūnyavāda chỉ lên án bản thân đơn lẻ là không có thực và không phải ý thức thuần khiết. Định nghĩa của Nāgārjuna về hiện thực chỉ ra rõ ràng là định nghĩa đó có thể chỉ áp dụng cho ý thức thuần khiết. Bản thân Nāgārjuna trong Ratnavali của ông (I, 45 và 60) xem hiện thực giống với ý thức thuần khiết hay Bodhi hoặc Jilana. Aryadeva cũng xem hiện thực giống với bản thân thuần khiết hay Chitta. Shāntideva trong những đoạn văn đầy hứng thú chỉ ca ngợi hiện thực, Bodhi Chitta hay bản thân thực sự là ý thức thuần khiết. Nếu Bodhi của Nāgārjuna, Chitta của Aryadeva, và Bodhi-Chitta của Shāntideva không phải bản thân tự thể hiện là ý thức thuần khiết, thì chúng có thể là cái gì khác trên vũ trụ này?

Vì vậy, sự khác nhau duy nhất giữa Shūnyavāda và Vedānta chỉ là sự khác nhau về sự nhấn mạnh. Sự khác nhau này có tính chất kép. Trước tiên, trong khi Shūnyavāda mong muốn nhấn mạnh sự không hiện thực cuối cùng của tất cả hiện tượng, thì Shankara và những người theo ông mong muốn nhấn mạnh hiện thực kinh nghiệm của tất cả các hiện tượng. Thứ hai, trong khi Shūnyavāda ít mong muốn việc phát triển khái niệm hiện thực cuối cùng, còn Vedānta thì mong muốn phát triển khái niệm này hơn gần như là hoàn chỉnh. Và điều này thì không phải là không tự nhiên, nếu chúng ta nhớ rằng Shūnyavāda đại diện cho giai đoạn ban đầu, trong khi Vedānta đại diện cho giai đoạn sau về sự phát triển của cùng một tư tưởng.

V. VIJÑĀNAVĀDA VÀ VEDĀNTA

Chúng ta đã chứng minh rằng, Vijñānavāda không phải là

định. Không có phạm trù nào đủ để mô tả nó. Khi nó được nói rằng, Ātman là sự Hiện hữu Thuần khiết, thì điều đó có nghĩa là như thế, mặc dù Ātman không được hiểu biết bởi phạm trù của sự hiện hữu. Tuy nhiên, khi chúng ta mô tả nó từ quan điểm hiện tượng, chúng ta phải tránh thuyết hư vô, nói rằng Ātman hiện hữu bởi chính bản thân nó và trong chính quyền hạn của nó, vì nó là Ý thức tự tỏa sáng.

Chúng ta nhận thấy Shankara công nhận rằng, Gaudapāda chấp nhận lý luận của Vijñānavāda để chứng minh vũ trụ cuối cùng cũng không có thật, vì nó không thể hiện hữu một cách độc lập và ở ngoài Ý thức. Gaudapāda rất sâu sắc dưới sự ảnh hưởng của Vijñānavāda. Điều này chúng ta đã chứng minh nó một cách rõ ràng. Vấn đề hiện hữu như nó là như thế và không thể bị thách thức. Chúng ta cũng thấy rằng, Vijñānavāda thực sự giống như Shūnyavāda, chỉ bị tránh bởi Shankara. Shankara chỉ trích cái gọi là “Vijñānavāda”, là sự chỉ trích của trường phái “Svatantra-Vijñānavāda”. Sự chỉ trích của Shankara về Vijñānavāda và sự chỉ trích này áp dụng trong chừng mực nào đó với Gaudapāda cũng đánh mất phần lớn sức mạnh của nó bởi vì, trước tiên, Vijñānavāda và Gaudapāda không từ chối tính khách quan của vũ trụ bên ngoài. Bởi vì họ cho rằng khách thể xuất hiện như là khách thể đối với chủ thể biết; và thứ hai, vì chúng cho rằng ý thức tự thể hiện là quá trình vĩnh cửu của tất cả các hiện tượng. Họ phân biệt giữa Parikalpita và Paratantra, khi họ đặt trạng thái mơ và trạng thái thức là ngang bằng, họ làm như thể chỉ để nhấn mạnh sự không có thật cuối cùng của vũ trụ.

Vì thế, sự khác nhau chủ yếu giữa Vijñānavāda, một mặt với Shankara và những người theo ông, mặt khác là người sau nhấn mạnh hiện thực kinh nghiệm của vũ trụ và phân biệt một cách rõ ràng trạng thái mơ với trạng thái tỉnh, và họ chứng minh

tính chất hảo huyền cuối cùng của vũ trụ không phải bằng cách nói rằng nó không hiện hữu ở ngoài suy nghĩ, mà bằng cách nói, giống như Shūnyavāda, rằng nó là giả tạo bởi vì nó có liên hệ và có thể được mô tả là không hiện hữu mà cũng không phải là không hiện hữu hay là cả hai. Như chúng ta thấy Gaudapāda đã trình bày quan điểm này. Shankara thực hiện sự tiến bộ và những người theo ông về Shūnyavāda và Gaudapāda bao gồm trong sự phát triển của quan điểm rằng, Avidyā hay Māyā là những thứ tích cực quan trọng của Vô minh làm trở ngại tất cả sự mô tả.

VI. SVATANTRA-VIJÑĀNAVĀDA VÀ VEDĀNTA

Sự khác biệt cơ bản và sống còn giữa trường phái này với Vijñānavāda là trường phái này làm giảm Ý thức vĩnh cửu của Vijñānavāda thành vijñāna tạm thời. Theo nó hiện thực là vijñāna tạm thời mà thôi. Đó là quan điểm tạm thời duy nhất của Ý thức.

Dưới cái tên của Vijñānavāda, Shankara thực sự chỉ trích trường phái này và chúng ta đã nhận thấy rằng, sự phê bình của Shankara về nó hoàn toàn có giá trị. Hậu Shankara cũng theo Shankara, chỉ trích trường phái này dưới cái tên Vijñānavāda và hầu hết lập lại những phản đối của Shankara. Một ý tưởng tạm thời không thể tự biểu hiện cũng không có thể tự nó tưởng tượng ra. Hiện thực của Bản ngã tự tỏa sáng vĩnh cửu là Ý thức thuần khiết phải được công nhận.

Một mặt chúng tôi đã chỉ ra rất nhiều sự giống nhau giữa những lý luận về sự phản bác những hệ thống khác của Dharmakīrti, Śāntaraksita và Kamalashila; mặt khác, những lý luận của Shankara và hậu Shankara về việc phản bác chính những hệ thống này. Cho đến nay, Vedānta không phản đối việc chỉ trích những hệ thống khác của Svatantra-Vijñānavādins, bởi vì những chỉ trích đó không cản trở học thuyết của nó. Vedānta chỉ chỉ trích những Vijñāna tạm thời và quan điểm của họ rằng, vũ

trụ bên ngoài là không có thật, bởi vì nó là hình ảnh phản chiếu của ý thức tạm thời bởi vì quan điểm này thoáng có tính chủ quan khi ý thức bị giới hạn thành những ý tưởng tạm thời. Vedānta chỉ ra rằng những lý luận mà Svatantra-Vi Jñānavādins đưa ra chống lại ý thức vĩnh cửu, thì áp dụng phù hợp hơn cho ý thức tạm thời của họ. Ví dụ, nếu sự nô lệ và giải thoát là không thể khi ý thức bị xem như vĩnh cửu, thì chúng càng được xem là như thế khi ý thức được xem như là tạm thời. Vedānta chấp nhận rằng, Ý thức là Tự toả sáng và cuối cùng nó vượt qua tính hai mặt của chủ thể – khách thể và bộ ba tri thức, người biết, cái được biết và tất cả các phạm trù của trí tuệ. Nhưng từ quan điểm kinh nghiệm Vedānta nhấn mạnh, nó tốt hơn nhiều để mô tả hiện thực như là vĩnh cửu và là ý thức thuần khiết khi nó lập tức là sự Hiện hữu Thuần khiết và Hạnh phúc Thuần khiết, hơn là gọi nó là tạm thời bởi vì tất cả những gì tạm thời thì đau khổ và tự mâu thuẫn. Vijnāna tạm thời không thể tự biểu hiện cũng không thể tự tưởng tượng. Nó đòi hỏi Bản ngã Thuần khiết, là Ý thức Thuần khiết để nhận biết được nó.

Shāntaraksita và Kamalashila công nhận rằng, quan điểm của những người theo Upaniṣad (ví dụ như những người theo Gaudapāda và khác nữa) thì rất giống quan điểm của chính họ và nó có rất ít lỗi sai, lỗi sai duy nhất của nó tuyên bố rằng ý thức là vĩnh cửu. Vedānta có thể đáp lại một cách rõ ràng rằng, quan điểm của Svatantra-Vijnānavādins thì rất giống Vedānta; nó có rất ít lỗi sai, lỗi sai duy nhất của nó tuyên bố rằng ý thức là tạm thời.

VII. NAIRĀTMYAVĀDA

Nói chung, nó được cho rằng Nairātmyavāda hay thuyết Không Linh hồn và Kṣana-bhanga-vāda hay thuyết có tính tạm thời là hai thuyết chính và sống còn phân biệt đạo Phật với

Vedānta. Bây giờ chúng ta tóm tắt các quan điểm của chúng ta về hai thuyết này như sau.

Chúng ta cho rằng, theo *Nairātmyavāda* đạo Phật không từ chối sự hiện hữu của ngã thật sự, Bản ngã Thuần khiết là Ý thức Thuần khiết và hiện thực duy nhất. Đạo Phật dùng chữ “Ātman” theo nghĩa của phức hợp - cái tôi cá nhân hay Jivātman là sản phẩm của Avidya, Māyā hay Vasana không có sự bắt đầu liên quan đến Antahkarana hay Buddhi. Vì thế, đức Phật hay các thánh nhân đã nhận thấy rằng, nó rất dễ để bác bỏ Ātman này (Jīva), trong khi cùng một lúc chấp nhận hiện thực kinh nghiệm của nó. Thực ra, “bản thân của cộng rơm” được dựng đứng lên chỉ đơn giản là vứt bỏ nó sau đó. Bản thân thực sự thì không thể bị chạm đến bởi sự chỉ trích của họ. Họ luôn luôn chấp nhận hiện thực của nó theo nghĩa này hay nghĩa khác, ngụ ý hay rõ ràng. Nó được gọi không thông dụng lắm là ngã, mà là Bodhi, Prajna, Chitta, Bodhi-chitta, Tattva, Vijñāna, Chittamatra, Vijñānamatra, Vijnaptimatra, Tathata, Tathagatagarbha, Dharmadhatu, Dharma-kaya hay Buddhakaya. Ashvaghosa cũng gọi nó là Ngã. Asanga gọi nó là Shuddhātman, Mahātman và Paramātman. Ngay cả Shāntaraksita gọi nó là Vishuddhātman.

Vì vậy, thật nực cười khi cho rằng những người theo đạo Phật và Vedānta lại tranh đấu với nhau. Những người theo đạo Phật và Vedānta đã hiểu nhầm Nairātmyavāda kinh khủng. Đức Phật và những người theo đạo Phật chịu trách nhiệm rất nhiều về việc tạo ra sự hiểu lầm này.

Upaniṣad đã sử dụng một cách lập lại từ ngã như là một đồng nghĩa của hiện thực. Đức Phật chấp nhận hiện thực này và đặt tên nó là Bodhi hay Prajna. Nhưng thay vì công nhận Bodhi của ông với ngã, Đức Phật giới hạn ngã xuống mức Jīva và dễ dàng lên án nó là không thật. Có một câu nói nổi tiếng của

Yajnavalkya rằng, người chồng, người vợ, trẻ con, những khách thể thuộc thế gian này và tất cả những thứ được yêu thương, không phải vì số phận của nó như vậy mà vì nó là ngã. Có lẽ đức Phật sai lầm cho ngã mang nghĩa “tôi” và “cái của tôi” là nguyên nhân của sự phụ thuộc hay sự nô lệ. Vì thế, ông lên án nó là một thứ không có thực, chỉ như một thằng đàn ông tưởng tượng. Tình yêu dành cho ngã như một sự đam mê mù quáng của một người ngu ngốc yêu một trinh nữ đẹp nhất (janapada-kalyani), ông được đại diện để nói trong Dighanikaya, về sự hiện hữu, cư ngụ, màu sắc, kích cỡ và tuổi tác của ai mà người yêu không biết gì cả.

Người theo phái Tiểu Thừa bác bỏ bản ngã. Nāgasena nói với Milinda rằng, cái được gọi là bản thân chẳng gì khác hơn là những ý tưởng lướt qua. Kinh Đại thừa, Shūnyavādins, ViJñānavādins, và SvatantraVijñānavādins tất cả dùng từ “Ātman” theo nghĩa “Tôi”, hào quang giả tạo “cái của Tôi” và lên án nó là không có thật.

Dharma-nairātmya có nghĩa tất cả những hiện hữu khách quan là không có thật. Nāgārjuna tuyên bố là bản thân cũng không giống mà cũng không khác với năm skandha. Khi cái “Tôi” và “cái của Tôi” chấm dứt, chu kỳ sinh tử đi đến điểm dừng. Aryadevanói rằng, vào lúc bắt đầu tội lỗi có thể tránh được; vào lúc ở giữa, Ātman được xem là không có thực; và cuối cùng mọi hiện tượng sẽ được xem là không có thực. Chandrakīrti tuyên bố Ātman là nguyên nhân của tất cả những đau khổ, sự trừng phạt và nói rằng, một Yogi nên chối từ hiện thực cuối cùng của nó. Shāntideva nói rằng, chỉ khi một người tiếp tục cởi bỏ những lớp của cây mã đề hay củ hành thì không còn gì ở lại; tương tự, nếu một người tiếp tục kiểm tra bản thân, thì cuối cùng nó sẽ bị nhận ra rằng nó không là gì cả. Asanga nói rằng,

tất cả đau khổ là tùy vào cái tôi và chính cái tôi là tùy thuộc vào sự vô minh không có sự bắt đầu. Không có bản ngã như là một thực thể cũng không phải là một chủ thể. Vasubandhu nói rằng, Ý thức vượt qua tính hai mặt của chủ thể và khách thể, cả hai cuối cùng là không có thật. Dharmakirti xem bản thân là nguồn gốc – nguyên nhân của sự quyến luyến và khổ đau. Miễn là một người được gắn vào Ātman, thì họ sẽ quay theo chu kỳ sinh tử. Shāntaraksita tuyên bố một cách rõ ràng rằng, chính ý thức bản thân nó khi liên hệ với khái niệm cái tôi được gọi là Ātman. Nó chỉ có hiện thực kinh nghiệm. Cuối cùng thì nó không thể hiện cái gì cả. Vì thế, trong đạo Phật, ngay chính từ đức Phật cho đến Shāntaraksita, từ Ātman nói chung được dùng theo nghĩa cái tôi kinh nghiệm và hiện thực cuối cùng của nó bị phủ nhận. Nó có thể được gọi là Ātman, Pudgala, Sattva hay Satkāya.

Nhưng thật quan trọng để nhớ rằng Bản ngã Thuần khiết là Ý thức Thuần khiết luôn được công nhận bởi đạo Phật là Hiện thực cuối cùng. Bản thân đạo Phật xem Hiện thực giống với Bodhi hay Prajna. Tathata của Ashvaghosa là Alayavijnāna hay Ý thức Tuyệt đối. Kinh Đại thừa xem Hiện thực giống với Ý thức và gọi nó là Prapancha-Shūnya, Atarkya, Sarvavagvisayatita, Advaya, Achintya, Anaksara, Anabhilapya, Atyanta-vishuddha và Pratyatmavedya. Có những ghi nhận một cách đáng kể rằng, mặc dù hiện thực nói chung không được gọi là ngã, nhưng đôi khi nó được mô tả là Brahman. Vì vậy, chúng ta tìm thấy tất cả mọi thứ trong Astasahasrika, chúng không đi vào mà cũng không đi ra, chúng cũng không thuần khiết mà cũng không phải là không thuần khiết, chúng không quyến luyến cũng không thờ ơ, chúng không thuần khiết và cũng không phải là không thuần khiết bởi vì chúng có tính chất của *Brahman*. Bộ kinh tương tự như thế nói rằng, vì sự khai sáng tối cao, người ta dừng lại ở

Brahman. Shatasahasrika và Lalitavistara mô tả Hiện thực như là Cực lạc vào lúc ban đầu, lúc ở giữa và lúc cuối cùng, Một, Đầy đủ, Thuần khiết và sự Lưu lại của *Brahman*. Saddharmapundarika nói rằng, một người theo sự dạy dỗ của đức Phật đã bao giờ dừng lại ở *Brahman*, cái Tuyệt đối, Thuần khiết, Bình yên, Hạnh phúc và sự trong trắng. Asanga cũng nói rằng, bằng cách trở thành một người với Tinh Thần thuần khiết, một người nhận ra cái cuối cùng, sự thiên định thứ tư và rồi một người đã từng dừng lại ở *Brahman* hạnh phúc.

Định nghĩa của Nāgārjuna về Hiện thực là Tuyệt đối, Bình yên và Hạnh phúc không mang tính hai mặt, vượt qua tất cả tính đa nguyên thì áp dụng cho Ý thức Thuần túy mà thôi. Ông xem Hiện thực giống với Ý thức Thuần túy và nói rằng, cái tôi kinh nghiệm phải bao hàm Ý thức Thuần túy để chuyển thành Hiện thực. Aryadeva nói rằng, sự quý giá của Bản ngã thì tuyệt đối thuần túy và tự thể hiện, có vẻ không thuần túy chỉ do ngu tối tương tự như pha lê trắng giống như là có màu khi đặt một vật có màu gần đó. Shāntideva nói rằng, bản thân thật sự là Ý thức Thuần túy hay Bodhicitta có thể chuyển một con người không thuần túy thành một đức Phật thuần túy. Lankavatara xem hiện thực giống với Tathagatagarbha hay Alayaviñāna. Asanga nói rằng, Chitta hay Bản ngã Thuần túy là chính bản chất của nó tự thể hiện và tất cả những gì không thuần khiết là ngẫu nhiên. Ông gọi nó là Shuddhātman, Mahatman và Paramatman. Vasubandhu nói rằng, Hiện thực tận cùng là Vijñaptimātra hay Ý thức Tuyệt đối là một nền tảng vĩnh cửu của tất cả những hiện tượng thay đổi. Dharmakīrti nói rằng, Hiện thực là Ý thức vượt quá giới hạn của ngôn từ, tên gọi và khái niệm. Shāntaraksita nói rằng, Ý thức tự thể hiện và không chịu bất kỳ sự áp đặt nào. Nó là cái duy nhất không có cái thứ hai. Tri thức

thực sự là ở chỗ nhận biết Bản ngã Thuần túy (vishuddhātma-darshana).

Vì thế, chúng ta thấy rằng Ātman có nghĩa đối với đạo Phật, như là Jīvatman hay Buddhi hay Chitta hay Antahkarana đối với Vedānta. Mặt khác, nói chung Chitta hay Viñāna hay Vijnapti hay Bodhi hay Prajna có nghĩa với đạo Phật, cũng như Ātman hay Brahman hay Samvit hay Chit đối với Vedānta. Vì vậy, ngã của Vedānta nói chung trở thành Chitta của đạo Phật, Chitta của Vedānta nói chung trở thành Ātman của đạo Phật. Nếu đức Phật giới hạn việc công nhận lỗi sai trong nhiệm vụ hạ Ātman của Upaniṣadic xuống thành mức cái tôi theo kinh nghiệm và cũng là một lỗi bỏ sót trong việc xem Bodhi hay Prajna của ông giống với Ātman hay Brahman của Upaniṣad, cuộc chiến đấu cổ xưa liên quan đến Nairatmyavada do những người theo đạo Phật và những người theo Vedānta chiến đấu không có nền tảng hợp lý trên nền tảng Triết học Ấn Độ chắc chắn không thể tránh được.

VIII. KSANA-BHANGA-VĀDA

Thuyết Tạm thời mất hết tất cả sức mạnh và ý nghĩa đối với đức Phật, Ashvaghosa, Shūnyavāda và Vijñānavāda bởi vì nó được áp dụng cho hiện tượng mà thôi. Nó thể hiện một vấn đề thực sự chỉ có trong Tiểu Thừa và trong trường phái Svatantra-Vijñānavāda.

Upaniṣad nhận thấy sự khổ đau và tính tạm thời trong vũ trụ này. Nachiketa bỏ của cải, đất đai, đàn bà, con trai, cháu, âm nhạc, nhảy múa và sống lâu bằng cách nói rằng, tất cả những thứ này làm yếu đi các giác quan. Và Maitreyi, không bị cám dỗ bởi sự giàu có, bảo Yajnavalkya: "Tôi sẽ phải làm gì với những gì mà tôi không thể trở thành bất tử?" Đức Phật cũng bị ảnh hưởng mạnh bởi sự đau khổ về tuổi già, bệnh tật và chết chóc, ngài tuyên bố rằng, tất cả khách thể trong vũ trụ là tạm thời.

Những người theo phái Tiểu thừa trong sự cuồng nhiệt của mình đã quá nhấn mạnh mặt tối của bức tranh và không dè dặt tuyên bố mọi thứ, không có sự ngoại trừ, chỉ là tạm thời. Nhưng những người này khoác lác về học thuyết tạm thời là tiếng kêu của con sư tử Sugata (Saugatasirhanada) mà quên rằng nó là Sugata, bản thân Ngài là người tuyên bố: Vấn đề là vạn vật trong vũ trụ này có vẻ như được sinh ra, thay đổi, được tạo thành và mất đi; ngầm nói một cách hợp lý rằng, có một hiện thực không được sinh ra, vĩnh cửu, không được tạo thành và không thể mất đi. Họ cũng quên rằng đó là Sugata, người gọi sự khai sáng của Ngài là “Trung Đạo”, vượt qua cả hai cực của trí tuệ bao gồm tính tạm thời và vĩnh cửu.

Ashavaghosa công nhận điều này. Ông xác nhận rằng, mọi thứ hiện tượng đều là tạm thời, thoáng qua và đối trá. Nhưng ông tuyên bố Tathata thì vượt qua tất cả các phạm trù, cũng không tạm thời mà cũng không vĩnh cửu, mặc dù về mặt hiện tượng nó phải được gọi là vĩnh cửu. Shūnyavāda cũng làm như thế. “Madhyamamarga” là con đường ngay lập tức vượt qua hai cực cũng như ở giữa. Lankavatara cũng tuyên bố rằng, Alayavijñāna của nó vượt qua tất cả các phạm trù. Asanga nhấn mạnh tính tạm thời của tất cả hiện tượng, nhưng cho rằng hiện thực là một nền tảng vĩnh cửu của tất cả các hiện tượng thay đổi. Vijnaptimatra của Vasubandhu được công bố một cách rộng rãi là vĩnh cửu, không có tính hai mặt và hạnh phúc. Sthiramati nói rằng, bất cứ những gì tạm thời là bất hạnh và bất cứ thứ gì vĩnh cửu là hạnh phúc. Thuyết tạm thời chỉ được áp dụng cho hiện tượng mà thôi.

Trong Svatantra-Vijñānavāda, thuyết này được làm sống lại và cũng được áp dụng cho hiện thực. Hiện thực được tuyên bố là điểm tạm thời của Ý thức. Chandrakirti và Shankara phê bình

về trường phái này được chứng minh hoàn toàn.

IX. MỘT KHẢO SÁT TÓM TẮT VỀ LỊCH SỬ CỦA ĐẠO PHẬT VÀ VEDĀNTA

Upaniṣad là nguồn gốc của tất cả triết học Ấn Độ. Đức Phật không thuyết giảng điều gì hoàn toàn mới cả. Ngài ghét giáo điều Veda chính thống, với sự hiến tế mà trong đó thú vật bị giết mổ, với sự cứng nhắc của hệ thống đẳng cấp và quyền uy tối cao của đạo Bà la môn. Bản thân đức Phật dùng những từ rất cao và kính trọng dành cho một Brahmana thực sự, người mà Ngài xem là một vị thánh lý tưởng đã xua đi những tội lỗi, đốt nát và tỏa sáng ánh sáng của sự khôn ngoan.

Trong các học thuyết của đức Phật không có gì chiến đấu chống lại triết học Upaniṣad. Nó thực ra là dựa trên đó. Nhưng sau khi đức Phật viên tịch, những người theo Tiểu Thừa đã hiểu nhầm những gì ngài dạy. Tuyên bố Thuyết không Linh hồn và thuyết Tạm thời của Vũ trụ là trụ cột của đạo Phật, họ giới hạn trí óc thành những ý tưởng và vấn đề thoáng qua cho đến những cảm giác thoáng qua..

Điều này mang lại sự phản đối quyết liệt từ Ashvaghosa và kinh Đại thừa. Sarvastivādins và những người khác được gán như những người theo phái Tiểu Thừa. Họ là Shravakas, hoặc người không chuyên hay tối đa là Pratyekabuddhas hay người trí thức thấp kém, là những người không thể hiểu thực sự những giảng dạy của đức Phật, là những điều có nghĩa dành cho người theo Đại thừa Bodhisattvas. Ashvaghosa diễn giải đức Phật theo tinh thần của Upaniṣad và tuyên bố Hiện thực là sự hiện hữu thuần túy, Ý thức Thuần túy và Hạnh phúc Thuần túy - tất cả trong một.

Phải ghi nhận Nāgārjuna người rất thành công trong thế kỷ thứ II, vì ông là người đầu tiên tổng hợp những học thuyết rời

rac của kinh Đại Thừa. Công việc của Ngài có thể được các môn đồ Aryadeva của ông thực hiện. Shūnyavāda mang đạo Phật lại gần Vedānta hơn.

Trong thế kỷ thứ IV, Asanga và Vasubandhu rất hưng thịnh. Họ đồng ý với Shūnyavāda trong việc tuyên bố Hiện thực không có số nhiều. Họ cũng đồng ý với nó trong việc tuyên bố tất cả hiện tượng, chủ quan cũng như khách quan chỉ là sự thể hiện. Nhưng họ phát triển quan điểm cho rằng Hiện thực là Ý thức Thuần túy, quan điểm được chỉ ra nhưng không được Shūnyavāda phát triển hoàn chỉnh. Vì thế, Vijñānavāda mang đạo Phật lại gần Vedānta hơn.

Trong thế kỷ thứ V, Dinnāga rất thịnh vượng. Vào lúc đó, đạo Bà la môn đang trải qua một sự hồi sinh nhanh chóng, sự chống đối giữa đạo Phật và đạo Bà la môn càng gia tăng.

Dinnāga thấy rõ ràng rằng, Vasubandhu đã nhập đạo Phật vào Vedānta. Ông không thích điều đó. Trong sự nhiệt tình quá mức của ông để phân biệt đạo Phật với Vedānta, ông quay sang Đại Thừa theo sự hứng thú của ông và rơi trở lại thuyết Tạm thời. Vasubandhu được tôn kính và nổi tiếng có một sự phân biệt duy nhất là được gọi là “đức Phật thứ hai”. Vì thế, Dinnāga không phù hợp để đối đầu với quyền lực của Vasubandhu một cách công khai. Ông đồng ý với Vasubandhu trong chừng mực mà Hiện thực được đề cập, ông bận rộn với sự phục hồi của logic đạo Phật. Ông muốn làm nhạt đi thuyết Duy tâm Tuyệt đối của Vasubandhu và thuyết Hiện thực phê phán của Sautrantika. Ông phê bình một cách tàn nhẫn Naiyāyikas người mà ông gọi là “những người vụng về trong logic” và sáng lập ra trường phái Svatantra-Vijñānavāda của logic đạo Phật. Không có gì có hại trong điều này cả. Dinnāga hoàn toàn tự do để làm điều này miễn là không đụng đến hiện thực cuối cùng. Sai lầm lớn

nhất của ông là tuyên bố hiện thực cuối cùng hoàn toàn không giống với đặc trưng “sự vật trong bản thân nó”, là điểm tạm thời của ý thức. Ông đồng ý với Vasubandhu trong việc bảo vệ rằng Hiện thực là Ý thức. Nhưng sai lầm của ông nằm ở chỗ tuyên bố rằng Ý thức này cũng tạm thời. Vì vậy, một mặt Dinnāga thể hiện sự tôn kính ngoài miệng với Vasubandhu; còn mặt khác, thực ra làm suy yếu chính nguồn gốc triết lý của Vasubandhu. Vì thế, Dinnāga là nhà triết học đạo Phật đầu tiên, người thực sự chịu trách nhiệm cho sự suy thoái của đạo Phật, ít nhất là triết lý đạo Phật. Đồng thời, cũng có những nguyên nhân xã hội, chính trị và tôn giáo khác. Nhưng sự diễn giải mới về thuyết tạm thời và ứng dụng của nó vào hiện thực cuối cùng tạo một vực thẳm triết lý giữa đạo Phật và Vedānta. Vì thế, Dinnāga là người đầu tiên gieo hạt độc hại mọc thành cây trong Dharmakīrti và thành trái trong Śāntaraksita, rồi dẫn đến sự suy sụp của triết lý đạo Phật tại Ấn Độ. Nếu Dinnāga cố gắng phát triển hay giải thích triết lý của Vasubandhu thì bi kịch này sẽ được ngăn chặn.

Trong thế kỷ thứ VI, Gaudapāda là người diễn giải có hệ thống đầu tiên về Advaita Vedānta. Ông dựa triết lý của mình một cách công khai trên Upaniṣad. Sự ảnh hưởng của Nāgārjuna và Vasubandhu về Gaudapāda là rõ ràng. Các cụm từ và từ ngữ ông sử dụng không phải là độc quyền của bất kỳ trường phái nào. Chúng là di sản của ngôn ngữ chung. Gaudapāda bị cho là thành viên bí mật của đạo Phật. Nếu sự lên án này có nghĩa Gaudapāda thực sự là một người đạo Phật giả vờ là Vedāntin, thì đó là điều ngu ngốc. Mặt khác, nếu nó có nghĩa là Gaudapāda bị ảnh hưởng bởi đạo Phật, thì điều đó đúng. Những người cho Gaudapāda là một người theo đạo Phật bí mật, có khuynh hướng đề nghị rằng ông có một sự dựa dẫm nhất định vào đạo Phật và

Phật và chỉ thể hiện ở bên ngoài là một người Vedānta. Sai lầm của họ nằm ở chỗ là có niềm tin sai lầm rằng đạo Phật và Vedānta là hai hệ thống hoàn toàn đối kháng nhau. Toàn bộ đối xử của chúng ta với đạo Phật và Vedānta đã giáng một cú đấm chí tử vào những khái niệm sai lầm đó. Đó là sự mĩa mai lớn lao cho số phận của đạo Phật và Vedānta, mặc dù chúng là con cùng một mẹ, triết lý Upaniṣad. Mặc dù chúng bao gồm cùng ý thức hệ, mặc dù chúng được nuôi dưỡng bởi cùng một phương pháp, mặc dù chúng được nuôi dưỡng trong cùng bản thể, và mặc dù chúng trưởng thành trong cùng một môi trường triết học, những người theo đạo Phật sẽ xem Vedāntin như là một người ngoại đạo (tirthika) và Vedāntin sẽ xem người theo đạo Phật là những người thuộc hành tinh khác (bahya). Đại Thừa và Svatantra-Vijñānavāda về mặt triết học chịu trách nhiệm về sự hiểu lầm trầm trọng này. May mắn rằng, những người theo Tiểu Thừa được sửa sai bởi những người theo Đại Thừa, nhưng không may rằng không có người theo đạo Phật vĩ đại nào được sinh ra để sửa những sai lầm của Svatantra-Vijñānavāda. Nếu một người thật sự thích thuật ngữ "Prachchhanna" này, thay vì gán cho Gaudapāda là PrachchhannaBauddha (bí mật theo đạo Phật), thì nó sẽ hợp lý hơn nhiều khi gán cho những Shūnyavadin và những Vijñānavadin là Prachchhanna-Vedantins (bí mật theo Phật giáo).

Chúng ta thấy rằng Gaudapāda đại diện tốt nhất những gì trong Nāgārjuna và Vasubandhu. Trong khi những người theo đạo Phật hoặc giữ vẻ thờ ơ hoặc bề ngoài thừa nhận rằng như thế, nếu không thể rõ ràng là đối thủ của Vedānta, ít nhất là người theo đuổi trung thành cái khác với Vedānta, đó là nhiệm vụ của Gaudapāda thuyết phục người khác bao gồm cả đạo Phật, rằng triết lý của ông và triết lý của đạo Phật trong chừng mực mà nó thống nhất với cái của ông, bắt nguồn trực tiếp từ Upaniṣad. Tư

tưởng không cục bộ của Gaudapāda thật đáng ngưỡng mộ. Thái độ của ông đối với đức Phật và đạo Phật là một tình yêu và sự kính trọng. Ông đã đưa vòng tay thân ái đến những người theo đạo Phật, nhưng không may là những người đạo Phật lại không đáp ứng.

Bhavaviveka người rất mạnh vào thế kỷ thứ VI và cũng là môn đệ đương thời của Gaudapāda, trong Tarkajvala của ông được phép trích từ Gaudapāda. Bhavaviveka là người theo đạo Phật đầu tiên nhận ra được tinh thần không cục bộ của Gaudapāda. Nhưng thay vì tập trung năng lực của mình vào việc lấp hố ngăn cách do Dinnāga tạo nên, ông lại lấy nguồn sáng tạo của mình từ Dinnāga và trong sự nhiệt tâm của mình tìm kiếm trường phái mới, sáng lập ra trường phái Svatantra-Madhyamika muốn ủng hộ Shūnyavāda bằng những lý luận độc lập hợp lý. Đi ngược lại trường phái này, Buddhapalita sáng lập ra trường phái Prasangika-Madhyamika bác bỏ tất cả những lý luận độc lập.

Thế kỷ thứ VII, nổi trội lên những Shūnyavādin như là Chandrakirti và Shāntideva, nổi trội là Svatantra-Vijnānavādin Dharmakirti và nổi trội là Mimāṃsaka Kumārila. Vào lúc đó tín ngưỡng, văn hóa và triết lý Brahmana đang trải qua một sự hồi sinh mạnh mẽ, sự đối lập giữa đạo Phật và đạo Bà la môn tăng lên rất nhiều. Tantra của đạo Phật thoái hóa thành Vama-marga càng phổ biến. Do những thay đổi của điều kiện kinh tế, xã hội, chính trị, Đạo Phật thả lỏng sự bảo trợ của những người giàu có. Dưới sự giám sát sai lạc của giới giáo sĩ, nơi tu hành của những người theo đạo Phật nhanh chóng trở thành cái nôi của sự tham nhũng. Những tình trạng này là không tốt đối với một học giả đạo Phật, người lẽ ra đã hàn gắn được vực thẳm giữa đạo Phật và Vedānta. Nhưng tiếc rằng điều đó đã không xảy ra.

Chandrakirti chỉ trích một cách cay độc trường phái

Svatantra-Madhyamika của Bhavaviveka và trường phái Svatantra-Vijñānavāda của Dinnāga. Nhưng ông cũng không hấp thụ tinh thần của Gaudapāda. Mặc dù có rất nhiều sự giống nhau giữa Gaudapāda và Nāgārjuna, Chandrakīrti hoàn toàn không chú ý đến Gaudapāda. Vì thế, ông không làm điều gì tích cực để lấp hố sâu ngăn cách giữa đạo Phật và Vedānta.

Śāntideva cảm thấy rằng, giữ im lặng hay không phát triển khái niệm Hiện thực là không khôn ngoan. Vì thế ông nhiệt thành ca ngợi Bodhicitta. Nhưng ông cũng không công nhận một cách công khai rằng đạo Phật và Vedānta là hậu duệ của cùng một triết lý.

Vấn đề mấu chốt là một số Vijñānamātravādin trung thành có thể làm sống lại và phát triển triết lý của Vasubandhu, có thể tuyên bố một cách chắc chắn rằng nó được dựa trên Upaniṣad. Nhưng thay vì thế chúng ta lại có Dharmakīrti, Svatantra-Vijñānamātravādin, là người làm đậm thêm sai lầm của Dinnāga và nhai đi nhai lại từng hồi. Naiyāyika và Mimāṃsāka là hai đối thủ quan trọng của đạo Phật trong thời gian đó. Dharmakīrti đã chỉ trích một cách tàn nhẫn cả hai. Làm điều đó thì không có tội lỗi gì cả. Thực ra Śāntideva và Sureshvara cũng chỉ trích một cách dữ dội Mimāṃsā. Nhưng chẳng có gì xảy ra cho họ cả. Dharmakīrti nên chấp nhận triết lý của Vasubandhu và tuyên bố một cách rõ ràng là nó dựa trên Upaniṣad. Rồi ông bận rộn với lý luận của ông và với sự phê bình Nyāya và Mimāṃsā và những trường phái khác. Một thiên tài như ông, lẽ ra đã sửa lỗi sai của Dinnāga bằng cách loại trừ thuyết Tạm thời từ trong Hiện thực và giới hạn sự áp dụng của nó chỉ cho hiện tượng mà thôi. Nếu ông đã làm điều đó, thì đạo Phật không phải chịu số phận của nó. Nhưng những gì ông thực sự làm là làm cho hố sâu giữa đạo Phật và Vedānta do Dinnāga tạo ra càng sâu thêm, vì thế thúc đẩy

sự diệt vong của đạo Phật tại Ấn Độ.

Sự tấn công của Dharmakirti vào Mimāṃsā gây ảnh hưởng nhiều đến nỗi nó khiến khích Kumarila đương thời để viết Shloka-Vartika nhiều tập, để bác bỏ đạo Phật và bảo vệ Mimāṃsā. Thực ra Kumārila là người đầu tiên đấm hết cú đấm này đến cú khác vào đạo Phật.

Trong thế kỷ VIII, xuất hiện sự tấn công của Naiyāyika và của Kumarila đối với Shāntaraksita và Kamalashila, là những người phản bác họ một cách toàn diện và chỉ trích tất cả các trường phái khác phổ biến vào thời của họ. Shāntaraksita và Kamalashila giống như Dinnāga và Dharmakirti, chỉ ngưỡng mộ bằng lời nói với Vasubandhu rằng trong chừng mực mà hiện thực cuối cùng được đề cập đến, họ đang đi theo bước chân của Vasubandhu, nhưng thực ra họ cũng làm xói mòn triết lý của Vasubandhu và lập lại điều sai lầm của Dinnāga. Họ công nhận rằng, có rất nhiều sự giống nhau giữa đạo Phật và Vedānta, sai lầm duy nhất của Vedānta là tuyên bố rằng Ý thức là vĩnh cửu. Vedānta chấp nhận sự phê bình của các trường phái khác trong chừng mực tránh xúc phạm quan điểm của Vedānta. Vedānta chỉ ra rằng, Vijnāna tạm thời không thể được gọi là tự tỏa sáng hay có thực. Ý thức ít nhất theo kinh nghiệm phải được cho là vĩnh cửu, vì tất cả những gì tạm thời là khổ đau và những gì vĩnh cửu là hạnh phúc. Nhà biện chứng hàng đầu Shāntaraksita và Kamalashila, lẽ ra là họ có thể tránh được trường hợp đó bằng cách không quay lại vấn đề này một cách sai lầm.

Có lẽ không khí đầy rẫy sự căm ghét và thù địch nên Shāntaraksita và Kamalashila không thể lấp hố sâu ngăn cách. Dĩ nhiên, Shāntaraksita ghi nhận rằng, những Brahmana rất tôn trọng đức Phật, một Brahmana thực thụ là người đã loại trừ tất cả những tội lỗi (vāhitapapatvad Brahmanah) và những Brahmana

đó chỉ được tìm thấy trong tôn giáo của hiền nhân Giác ngộ. Nhưng những điều đó lùi lại vào hậu trường, khi những lý luận thực sự, lý luận giáo điều và ứng đối thường được đưa ra phía trước. Ví dụ, Mimarhsaka nói rằng, vì đức Phật dạy học thuyết của Ngài cho những kẻ ngu ngốc là Shudra, nên sự dạy dỗ của Ngài cũng giả tạo như một đồng tiền giả. Thực ra, như là thảo mộc dính vào răng bởi món ăn của cây mangut, ngay cả khi được sử dụng chơi thôi, tất cả chất độc như vết răn độc cắn; tương tự như bất kỳ lý lẽ nào của Veda hoặc giáo sĩ thế tục, bắt nguồn từ miệng của những người theo Veda loại trừ tất cả những hiểu sai không tốt về đạo Phật. Những người theo đạo Phật trả miếng: Thời gian đã qua và phụ nữ thù bản chất là không kiên định. Vì vậy, rất khó có thể khẳng định sự thuần khiết của dòng Brahmana. Brahmana nhu nhược và ngu xuẩn, theo ánh mắt độc hại của con rắn theo đạo Phật, thậm chí không thể thở được nhiều trừ khi ông nghĩ đến việc dẹp nó qua một bên. Ngay cả một lý luận hợp lý từ miệng của một người theo Veda cũng thấy xấu xí như là vòng đeo cổ hay xây chuỗi đeo chân. Bây giờ, kết quả của tất cả những thứ này là đạo Phật không thể kháng cự sự phản đối quyết liệt của đạo Bà la môn và đã bị trục xuất ra khỏi vùng đất sinh ra nó. Bản thân Shāntarakṣita bị ép lui về Tibet nơi mà ông cũng gọi môn đồ Kamalashila của ông. Và cùng với chúng triết học Phật giáo đã chấm dứt ở Ấn Độ, mặc dù một học giả đạo Phật ở chỗ này và học giả đạo Phật ở chỗ kia được tiếp tục sau đó khá lâu.

Đến Shankara vĩ đại trong thế kỷ XIX ngay sau Shāntarakṣita. Ông giảng một đòn chí tử vào triết lý đạo Phật. Chúng ta thấy rằng, Shankara chịu ảnh hưởng lớn của đạo Phật. Nhưng sai lầm rất lớn của Svatantra-Vijñānavādins cùng với những thứ khác đã hạ thấp đạo Phật, làm thay đổi tình yêu và

sự kính trọng đối với đạo Phật của Gaudapāda thành sự thù địch và ghét bỏ thể hiện ra bên ngoài bởi Shankara.

Ông chẳng có gì ngoài những nhận xét cay đắng và mạnh mẽ về đạo Phật. Chúng ta thấy rằng, Shankara thực sự không chỉ trích Shūnyavāda và Vijñānavāda. Svatantra-Vijñānavāda là trường phái duy nhất của Mahayana bị Shankara chỉ trích và bác bỏ một cách đúng đắn. Tại sao Shankara không phản bác Shūnyavāda và Vijñānavāda? Có hai giả thuyết. Một giả thuyết cho rằng dựa trên sự thù địch, ghét bỏ và căm ghét lẫn nhau, những người theo đạo Phật giữ những tác phẩm của họ bí mật không cho những người ngoài đạo Phật biết. Nó cũng được Kumarila cho rằng để biết được bản chất của đạo Phật thì trước tiên ông phải trở thành người theo đạo Phật và nghiên cứu trong tu viện đạo Phật nhiều năm. Có lẽ các tác phẩm của Shūnyavāda và Vijñānavāda không có sẵn cho Shankara. Nhưng có một giả thuyết khác có vẻ có lý hơn khi chúng ta nhớ lại sự trung thành và chính xác mà Shankara đã trình bày trong Sarvastivada và Svatantra-Vijñānavāda. Nó cũng có thể rằng Shankara hoàn toàn biết sự giống nhau của Shūnyavāda và Vijñānavāda đối với Vedānta của ông, sự khác nhau cũng chỉ là vấn đề của sự nhấn mạnh mà thôi. Ông cũng biết rằng, cái tốt nhất ở chúng đã có trong Gaudapāda và cũng có trong triết học của ông. Ông cũng biết rằng những giảng dạy cơ bản của mình không thể bị phản bác, bởi vì bản thân ông chấp nhận chúng. Mục đích của Shankara là loại trừ đạo Phật, vì thế ông chỉ cho rằng, Shūnyavāda như là thuyết Hư vô bằng cách dùng từ Shūnya theo nghĩa phủ nhận thông thường và tránh Vijñānavāda bằng cách dùng theo nghĩa của Svatantra-Vijñānavāda mà thôi.

Hầu hết những người hậu Shankara đều theo Shankara, làm điều tương tự và lập lại lý luận của ông. Nhưng khi đạo

Phật bị trục xuất và đánh chết, người ta bắt đầu nghĩ về đạo Phật một cách thần nhiên. Vì thế, chúng ta thấy một số người hậu Shankara nhận xét rằng, nếu Shūnyavāda không phải là thuyết Hư vô thì họ không tranh cãi về nó, vì nó đã hợp nhất một cách sai lầm trong Vedānta. Và nếu Vijñānavāda không phải là chủ nghĩa Khách quan ủng hộ hiện thực của các vijñāna tạm thời mà là chủ nghĩa Duy tâm Tuyệt đối, thì họ không tranh cãi về vấn đề đó, bởi vì nó cũng bao gồm cả Vedānta. Chúng ta tìm thấy trong cùng trường phái một người nổi bật như Shriharsa đã chấp nhận công khai sự giống nhau giữa đạo Phật và Vedānta.

Ngay cả hiện tại, đạo Phật nói chung cũng bị hiểu lầm. Chúng ta đã cố gắng xóa bỏ nhiều sự hiểu lầm về nó và đã chỉ ra rằng nó được bắt nguồn từ Vedānta. Đạo Phật Đại Thừa và Vedānta bây giờ không nên xem như là hai hệ thống đối lập mà chỉ là hai giai đoạn khác nhau trong sự phát triển của cùng một tư tưởng Upaniṣad.

Rāmānuja Vedānta

I. CÁC TRƯỜNG PHÁI VAISNAVA

Rāmānujachārya cố gắng kết hợp hài hòa thuyết Tuyệt đối và thuyết Hữu thần⁽¹⁾ cá nhân. Sự cố gắng này không mới. Chúng ta tìm thấy nó ở trong Gītā, trong Mahābhārata, đặc biệt trong phần được gọi là Nārāyaṇīya, và trong Purāṇas, đáng kể là trong Visṇu và Bhāgavata. Các thánh Alvar và những người diễn giải chúng tiếp tục tín ngưỡng này, Acharyas người mà Rāmānuja chịu ơn rất nhiều. Sự cố gắng kết hợp thuyết Hữu thần cá nhân với thuyết tuyệt đối có ba dòng chính: Vaisnavism, Shaivism và Shaktism, tùy theo cá nhân người đáng được tôn sùng được cho là giống với Visṇu hay Shiva hay Shakti. Giữa các Vaisnava có bốn môn phái chính – Shrisampradaya (Vishistadvaita) của Rāmānuja, Brahmasampradaya (Dvaita) của Madhva, cũng được biết như là Anandatirtha, Rudrasampradaya (Shuddhadvaita) của Visṇu vami và Vallabha, và Sanakasampradaya (Dvaitadvaita) của Nimbarka. Chaitanyasampradaya (Achintyabhedabheda) được xem như là một nhánh của Madhivism. Vaisnava, Shaivas và Shaktas, tất cả có tác phẩm thần thánh khác nhau của họ gọi là Āgamas, được đặt bên cạnh Veda và thỉnh thoảng được xem như Veda thực sự. Nói chung chúng được chia ra làm bốn phần: Jñāna hay Tri thức, Yoga hay sự tập trung, Kriya hay hành động liên quan đến lập đền thờ và đặt tượng, Charya hay phương pháp thờ phụng. Āgama của Vaisnavism, Shaivism và Shaktism được gọi tương ứng là Pancharatra Samhitā, Shaiva Āgama và Tantra. Shaktas thực tế liên minh chúng với Shaivas. Nhưng có

⁽¹⁾ Thuyết hữu thần Tin là có thần sáng tạo và điều hành vũ trụ.

một cuộc chiến đấu lâu dài giữa những Vaisnavas và Shaivas. Lịch sử văn hóa của Nam Ấn Độ ghi nhận cuộc đấu tay ba giữa các Vaisnava, Shaiva và Jaina, người thành công trong việc chiến thắng thường ngược đãi các thành viên của hai nhóm còn lại trong lãnh thổ. Những con mắt của Mahapurna (Periynambi), ông cậu và là thầy giáo của Ramanujia bị vua Chola đuổi ra ngoài, Rajendrachola hay Kimikantha (Koluttuiiga I), người là một Shaiva và bản thân Rāmānuja bị buộc phải ẩn náu trong tỉnh Hoysala nơi mà ông đối Bittideva vua Jaina, thành tên Visnuvardhanadeva; người xây dựng một đền ở Melukot nơi mà Rāmānuja sống trong mười hai năm và trở lại Shirrangam chỉ sau khi Kiluttuga I mất.

Tất cả những trường phái Vaisnava đều công nhận quyền lực của Pancharatra, nhưng nó thiêng liêng và quan trọng nhất đối với Shrivaisnavasampradaya của Rāmānuja. Purusa-sukta của Rgveda là nền tảng của triết lý Vaisnava. Shatapatha Brahmana bảo chúng ta rằng Narayana bằng cách thực hiện sự hy sinh của Pancharatra trở thành con người vĩ đại – siêu việt cũng như hiện diện ở mọi nơi. Trong Māābhārata chúng ta nhận thấy Nara và Narayana thờ Brahman không thay đổi. Cũng có Vaisnava Upaniṣad, giống như Avyakta, Kṛṣṇa, Narayana, Gopalatapini... Shrivaisnavas cũng được gọi là Pancharatras, Bhāgavatas và Satvatas. Yamunacharya trong Āgamapramanya của ông báo chúng ta rằng Pancharatra-Samhitā có giá trị như Veda, bởi vì cả hai đều được rút ra từ một nguồn gốc thần thánh giống nhau, Narayana hay Vasudeva, Visnu, Bhāgavata, Garuda, Padma và Varaha Purānas ủng hộ Pancharatras. Trong khi Kurma, Vayu, Aditya, Agni và Linga Purānas lên án mạnh mẽ họ như là những người phạm tội thuộc đẳng cấp thấp không thuộc Veda. Theo Shainkara, Badarayana chỉ trích học thuyết Vyūha của Pancharatra trong

Tarkapada của Brahmasātra. Giữa những tác phẩm của Paficharatra, Satvata-sarhhita, Jayakhya-sarhhita và Ahirbudhnya-Samhitā là quan trọng nhất về mặt triết học. Paficharatra được gọi như thế, bởi vì nó bàn về năm chủ đề triết học, hay nó tổng hợp bản chất của bốn Veda và ShankhyaYoga hoặc nó được dạy bởi Narayana cho năm môn đồ của ông trong suốt năm đêm.

II. CÁC THÁNH ĀLVĀR

Ālvār là những vị thánh trong thơ văn Vaisnava lâu đời nhất của Nam Ấn Độ, người cùng với bài thánh ca Tamil đầy những tình yêu dâng hiến cho Visnu, ca ngợi hào quang huyền bí của Thượng đế. Từ “Alvar” có nghĩa là người có một tri thức trực giác huyền bí về Thượng đế và đã hòa nhập bản thân vào tư duy thần thánh. Mười hai người trong số họ đã có được sự công nhận theo tiêu chuẩn của Giáo hội; bao gồm một nữ, một công chúa và một số Shudra. Sự thu thập các bài thánh ca của những Alvar này, bao gồm bốn ngàn đoạn thơ gọi là Nalayira-divya-prabandham và được đặt bên cạnh Veda. Nó bao gồm phần thứ ba của Tiruvaymoli của Nammalvar (Shathakopa hay Pararikusha) được gọi theo Veinkatanatha hay Vedāntadeshika, là Dramidopanisat và thường được biết như là Veda Tamil. Trong 12 Alvars, Bhutatt-alvar (Bhutayogi), Poygaiy-alvar (Saroyogi) Pey-alvar (Mahayogi) và Tiru marisai-alvar (Bhaktisara) là những người sớm nhất. Sau họ là Nammalvar, (Shathakopa hay Parankusha), Madhura-kavi-alvar, Perumal-alvar (Kulashekhara), Periy-alvar (Visnuchitta) và con gái nuôi của ông Goda hay Andal, Tondar-adi-podiy-alvar (Bhaktanghirenu), Tirupan-alvar (Yogivaha) và Tiru-mangaiy-alvar (Parakala). Những Alvar này thịnh vượng từ thế kỷ thứ VII đến thế kỷ thứ IX. Trong Bhāgavata (VII. 5. 23) hoàn toàn từ bỏ Thượng đế (Ātmanivedana) được mô tả như là một sự dâng hiến cao nhất. Các Alvar với sự dâng hiến

cao độ cho Thượng đế đã hoàn toàn dâng hiến bản thân cho Ngài, giống như một cô gái dâng hiến cho người mình yêu, tự nguyện phụ thuộc hoàn toàn. Toàn thể vũ trụ được xem là thân thể của Thượng đế và hạnh phúc thực sự nằm ở chỗ dâng hiến thân mình để phục vụ cho Thượng đế. Người dâng hiến quên mọi thứ khác ngoại trừ Thượng đế và tình yêu của bản thân dành cho Thượng đế là vượt qua thời gian và không gian. Người đó tự xem mình là cô gái và thông qua sự dẫn dắt của chia cách đã đánh mất bản thân mình trong Thượng đế. Sự dâng hiến của Alvar được so sánh với sự hạnh phúc của kẻ dốt nát rút ra từ những khách thể của cảm giác, với sự khác nhau quan trọng này là hướng tới sự vĩnh hằng và không hướng tới các khách thể của cảm giác, nó càng sắc sảo hơn trong sự xúc cảm mãnh liệt của nó, vì đó là tình yêu thuần khiết nhất dành cho Thượng đế, hiện thân của cái đẹp. Alvar giống như Yaksa của Kalidasa yêu cầu mây, yêu cầu chim đem lời nhắn nhủ của mình đến cho Kṛṣṇa:

Hỡi thiên nga và chim diệc đang bay kia ơi, ta khẩn cầu người,

Van nài người: "Đừng quên rằng, anh là người đến trước nhất".

Nếu anh trông thấy trái tim tôi với Kannan ở đó

Ồ thì nói với tôi và hỏi nó "thưa Ngài đã chuyển lại cho cô ấy chưa? Và điều ấy có đúng không?"

"Ngày và đêm cô ấy không ngủ,

Cô ấy đắm chìm trong làn nước mắt.

Đôi mắt như hoa sen ! Cô ấy khóc và khổ sở".

Người mẹ nuôi thương cô gái quá trẻ đã chịu đựng được sự chia cách dằng dai:

"Đứa con tội lỗi của tôi, với hàm răng đều đặn, bầu ngực tròn và vành môi hoa hồng, tiếp tục than thở: "Những đêm dài vĩnh cửu như ta mong đợi

cho Tulasi !"

Andal như Mira xem bản thân cô ta là một Gopi mong đợi Krsna. Cô ta bùng lên:

"Govinda ! tình ruột thịt giữa chúng ta

Nơi đây không bao giờ có thể chấm dứt! Nếu bằng

tình thương của chúng tôi chúng tôi gọi anh bằng những tên của trẻ con

Đừng giận dữ vì chúng tôi yêu con trẻ - chúng tôi biết

- Ổ không thua Ngài"

Sự khao khát của Alvar không nên bị nhầm lẫn với nỗi đam mê thương tình trên vũ trụ:

"Không tình ruột thịt nào với vũ trụ này tôi có

Những gì là có thực khi cuộc đời này là không có thực.

Tôi khóc "Vì anh là nỗi đam mê duy nhất của tôi",

"Rafigan, vị Chúa tể của tôi!"

Alvar đã thành công nhờ vào những nhà triết học nghiên cứu về thần học được gọi là Alagiyas hay Acharya, người cung cấp nền tảng triết học cho thuyết Hữu thần cá nhân của Alvar và đã cố gắng kết hợp học thuyết bhakti với karma và Jñāna. Nathamuni (thế kỷ thứ X) là Acharya đầu tiên của Vaisnavism và được gọi là môn đồ của Madhura-kavialvar, người cuối cùng của Alvar và là môn đồ của Namm-Alvar hay Shathakopa. Nathamuni sắp xếp lại các bài thánh ca của Alvar cho có trật tự, phục hồi Veda Tamil, và phổ nhạc các bài thánh ca này theo cách Veda được hát trong nhà thờ. Nyāyatattva, công trình đầu

tiên của Vishistadvaita được gán cho ông. Lưu truyền rằng ông đã bước vào đền thờ ở Shrirangam và trở thành một người cùng với Thượng đế. Acharya vĩ đại thứ hai là Yamunacharya thường được biết là Alavandar cháu của Nathamuni. Trong Āgama-pramanya của Nathamuni, ông đã bảo vệ Āgama và đã đặt chúng bên cạnh Veda và trong Siddhi-traya của ông, ông đã giải thích chi tiết các học thuyết của Vishistadvaita. Stotra-ratna của ông thể hiện học thuyết Prapatti trong những đoạn văn dạt dào đẹp đẽ và Rāmānuja đã bị lôi cuốn một cách mãnh liệt về phía Yamuna sau khi nghe những bài thánh ca này.

III. LỊCH SỬ VÀ VĂN CHƯƠNG

Rāmānuja sinh năm 1017 và mất năm 1137. Ông sống một cuộc đời dài 120 năm. Ông nghiên cứu Vedānta theo Yadavaprakasha ở Conjeevaram. Sau đó ông tranh cãi với thầy của ông về việc diễn giải các đoạn văn của Upaniṣad và bị đuổi ra khỏi Yadava. Dưới ảnh hưởng của người cậu của ông Periyambadi (Mahapurna), Rāmānuja trở nên bị cuốn hút mãnh liệt bởi Yamunacharya, người cũng muốn đưa Rāmānuja vào vị trí môn đồ ở Shrirangam. Nhưng trước khi Rāmānuja có thể đến Shrirangam, Yamunacharya đã mất; truyền thuyết nói rằng, Rāmānuja tìm thấy ba ngón bàn tay phải của Yamuna gấp lại biểu hiện cho ba mơ ước của Yamuna chưa thực hiện được, một trong số đó viết lời bình luận đúng đắn cho kinh Brahma. Rāmānuja hoàn tất nó bằng cách viết Shribhasya. Một hôm khi Rāmānuja đang buồn, ông nghe giọng nói của Thượng đế: "Ta là hiện thực tối cao, người chiếm hữu Shri nổi tiếng, sức mạnh thần thánh; sự giống nhau là ở trong và thông qua sự khác nhau; thuần phục ta hoàn toàn là con đường giải thoát; cố gắng cá nhân là không cần thiết (như là ân huệ của thần thánh); sự giải thoát bị ràng buộc phải đi theo sau khi chết; Mahapurna là người

thầy tốt nhất". Sau đó Rāmānuja đi đến Mahapurna và được Mahapurna kết nạp vào hàng chức sắc của Vedānta (Phệ đàn đa phái). Sau một thời gian Rāmānuja từ bỏ vũ trụ và được gọi là "hoàng tử của người tu khổ hạnh" (yatiraja). Bên cạnh sự nghiệp văn chương vĩ đại của ông, Shri-bhasya, ông đã viết Gītā-bhasya, Vedānta-sara, Vedānta-dīpa, Gadya-traya và Vedartha-sangraha. Ông thiết lập nhiều đền đài và chuyển nhiều người sang đạo Vaisnavism.

Trong số những người theo Rāmānuja, Sudarshana Suri, tác giả của bài bình luận Shrutaprakashika về Shribhasya; Venkatanatha hay Vedāntadeshika, học giả vĩ đại nhất của trường phái Rāmānuja, tác giả của bài bình luận Tattvatika về Shribhasya của Nyaysiddhanjana và Shatadusani là sự bác bỏ kịch liệt Advaita Vedānta của Shankara, và nhiều tác phẩm khác; Meghanadari, tác giả của Nayadyumani, Lokacharya tác giả của Tattvatraya; và Shrinivasa tác giả của Yatindramatadipika được ghi nhận.

Hai thế kỷ sau Rāmānuja, những người theo ông chia thành hai trường phái rõ ràng. Venkatanatha là đại diện chính của Vadagalai hay trường phái phía Bắc và Lokacharya đại diện chính của Tengalai hay trường phái phía Nam. Acharyas được gọi là Ubhaya-Vedantins, bởi vì họ đánh giá Sanskrit và Veda Tamil ngang bằng nhau. Trường phái Vadagalai tiếp tục truyền thống của họ; nhưng trường phái Tengalai xem Tamil Prabandham là chính thức và trung lập với quy tắc của Sanskrit. Hơn nữa, trường phái đầu tiên tin rằng một người phải thanh lọc cơ thể để có thể nhận được ân huệ của thần thánh, như một con khỉ con dính vào vú của mẹ nó. Tương tự như một người phải từ bỏ mọi thứ khác và phải tự cố gắng gắn liền vào Thượng đế để nhận được ân huệ của Ngài, nhưng trường phái sau hình như

chấp nhận học thuyết nguy hiểm rằng, Thượng đế thích thú nhận tội lỗi và không có sự cố gắng cá nhân nào cần thiết cho sự xuất hiện của ân huệ của thần thánh, như con mèo nâng con của nó bằng miệng và mang đến nơi an toàn; tương tự như Thượng đế tặng ân huệ của Ngài cho người tội lỗi và nâng người đó lên.

IV. ẢNH HƯỞNG CỦA BHĀSKARA, YĀDAVA VÀ YĀMUNA

Rāmānuja mắc nợ Alvars, Acharyas và thầy giáo trước đây của ông là Yadavaprakasha rất nhiều. Rāmānuja nói với chúng ta rằng, ông đang tiếp tục truyền thống Vishistadvaita của các tác giả cổ xưa như Bodhayana, Tainka, Dramida, Guhadeva, Kapardi và Bharuchi. Quan điểm của Bhedabheda trong Vedānta thì hoàn toàn cổ và thậm chí Badarayana đề cập đến Audulomi và Ashmarathya như là trụ cột của quan điểm này. Sudarshana Suri nói rằng Yadava tiếp tục truyền thống Vedantic của Ashmarathya. Shankara đã đề cập và chỉ trích quan điểm bhedabheda của Bhartṛprapancha. May thay bài bình luận về kinh Brahma của Bhaskara, người đi trước Rāmānuja và người ủng hộ quan điểm bhedabheda đã sẵn có. Rāmānuja trong Vedarthasamgraha của ông, đã chỉ trích cả Bhaskara và Yadava. Nhưng ảnh hưởng của họ đối với ông thì rõ ràng rất lớn và ông nợ cả hai rất nhiều. Rāmānuja bảo chúng ta trong Shribhāṣya, rằng ông đã theo sát sự diễn giải của kinh Bodhayana. Không may rằng các tác phẩm của Bodhayana và Dramida hiện nay không còn. Shankara đã đề cập đến Upavarsa và Venkatanatha xác định Upavarsa giống với Bodhayana. Rāmānuja mắc nợ nhiều đối với tất cả những Vedantin này: Alvar, Nathamuni, Yamuna, Yadava, Bhaskara, Bodhayana, Dramida, Bhartṛprapancha, Ashmarathya và những người khác. Mặc dù ảnh hưởng lớn nhất đến ông là do Yamuna và Bhaskara và Yadava.

Bhaskara (thế kỷ thứ X) ủng hộ quan điểm của Bhedabheda bằng cách xem cả sự giống nhau và khác nhau đều có thật. Giống như Brahman nếu là nguyên nhân thì chỉ có một và giống nhau; còn là kết quả thì có nhiều và khác nhau. Trạng thái nguyên nhân của Brahman là duy nhất; trong khi trạng thái được thể hiện của nó là một trong vô số. Theo nguyên tắc nguyên nhân, Brahman không có tính hai mặt, tuyệt đối không có hình dạng, vật chất thuần khiết và có trí thông minh. Brahman như thế với tư cách là kết quả được thể hiện trở thành vũ trụ của số nhiều. Bhaskara ủng hộ sự chuyển di (parinama) của Brahman. Brahman thực sự tiến hóa như vũ trụ. Một Jīva là Brahman bị giới hạn bởi trí tuệ (antahkaranopadhyavachchhinna). Vật chất và hạn chế của nó là có thật và chúng không tùy thuộc vào sự vô minh. Khi vật chất giới hạn Brahman, nó trở thành linh hồn cá thể. Về bản chất các linh hồn là nguyên tử. Māyāvada tùy thuộc vào sự ảnh hưởng của Đại thừa đạo Phật. Jīva về bản chất giống với Brahman trong khi sự khác nhau của nó thì tùy thuộc vào các giới hạn vật chất. Vì vậy, khi Brahman là những linh hồn bị giới hạn, thực sự chịu đựng những bất hạnh của vũ trụ, có được sự giải thoát, từ đó thông qua sự kết hợp giữa hành động và tri thức (jīvanakarmasamuchchaya). Rāmānuja chỉ trích Bhaskara bằng cách chỉ ra rằng, sự thống nhất và khác nhau không thể cùng có thật một cách riêng biệt hoặc nó không thể được xác nhận là cùng một thứ. Sự giống nhau thuần khiết cũng như khác nhau hoàn toàn, chỉ là sự trừu tượng và cũng không có thật. Chúng không thể xem là hai trạng thái có thật và độc lập của cùng một Brahman. Theo Rāmānuja, sự thống nhất thì luôn luôn được đánh giá bởi sự khác nhau. Sự khác nhau như thế không có hiện thực, ngoại trừ khi nó thay đổi hay xác định khách thể giống như điều mà nó đề cập đến. Rāmānuja phản đối khái niệm “giống nhau và khác nhau” và ủng hộ khái niệm

“giống nhau trong và thông qua và do bởi sự khác nhau”. Rāmānuja từ chối Brahman không có hình dáng và không khác nhau. Ông nghĩ rằng thật ngu ngốc khi nói Brahman thực sự chịu đựng nô lệ và hưởng thụ sự giải thoát. Tính chất của Brahman thì luôn luôn thuần khiết; chỉ có thân thể của Người trải qua sự thay đổi, thân thể này tạo nên những linh hồn đơn lẻ và vật chất. Cuối cùng là sự giống nhau giữa linh hồn với Brahman. Sự không hoàn hảo và hạn chế của chúng là do sự vô minh và trở nên giả tạo khi các ngã nhận ra bản thân chúng hình thành nên hình dạng của Brahman.

Yadavaprakasha (thế kỷ thứ XI), thầy giáo một thời của Rāmānuja, đồng ý với Bhaskara trong việc ủng hộ cả sự giống nhau và khác nhau như có thật một cách riêng biệt và như phụ thuộc vào mọi thứ (bhedabheda), tin vào Brahmaparinamavada hay quan điểm cho rằng Brahman thực sự thay đổi vũ trụ này và bảo vệ Jñāna-karma-samuchchayavada. Nhưng ông khác với Bhaskara về việc học nhiều hơn về phía Advaita. Yadava không giống Bhaskara, ông không tin vào hiện thực của những giới hạn (upadhis) và không cho rằng Brahman thực sự chịu đựng sự nô lệ và thích thú sự giải phóng. Brahman thực sự luôn giữ sự thuần khiết tinh khôi. Theo Yadava, Brahman thay đổi thành đứa trẻ (các linh hồn), Achit và Īshvara. Ba cái này không phải là những thực thể khác nhau và độc lập; chúng đơn giản chỉ là những trạng thái của cùng một thực thể. Chúng là những trạng thái khác nhau (avastha) của Brahman và cả hai giống và khác với Brahman. Sự vô minh của chúng ta đã nhầm lẫn chúng là có thật một cách riêng biệt là nguyên nhân của nô lệ, trong khi nếu loại bỏ sự vô minh này thông qua nghiệp chướng và Jñāna là nguyên nhân của sự giải thoát. Rāmānuja chỉ trích Yadava cũng cùng một cách mà ông đã chỉ trích Bhaskara, cho đến nay cả hai

Yadava và Bhaskara đều đồng ý. Rāmānuja cũng phản đối sự phân biệt của Yadava giữa Brahman và Ishvara là không có thẩm quyền. Brahman và Ishvara là một và giống nhau, cũng không phải không có hình dáng cũng như không phải là không có sự khác biệt. Chit và Achit là các hình thức của Brahman; chúng tạo nên hình hài thực sự của Ngài.

Yamunacharya trong Siddhitraya của ông đưa ra nền tảng triết lý cho việc dạy các thánh Alvar. Ông nói rằng có ba phạm trù có thật: Ishvara thông thái và quyền lực vô biên, các linh hồn tự nhận thức và vũ trụ vật chất. Yamuna đồng ý với Nyāya, cố gắng chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế như nguyên nhân của vũ trụ - là một kết quả. Rāmānuja hoàn thiện dựa trên Yamuna bằng cách cho rằng, linh hồn và vũ trụ vật chất là thân thể của Thượng đế, bằng cách chỉ ra rằng như Kant là Thượng đế không thể được chứng minh thông qua sự suy luận, bởi vì có những lý luận có sức mạnh ngang bằng ủng hộ và phản đối, nhưng chỉ thông qua sự trung thành và thông qua kinh thánh.

V. NGUỒN GỐC CỦA TRI THỨC

Rāmānuja nhận thức ba nguồn gốc của tri thức: Cảm nhận, suy luận và chứng thực bằng lời, không quan tâm đến những cái còn lại. Ông công nhận sự khác nhau giữa cảm nhận xác định và cảm nhận không xác định; nhưng không giống Nyāya, ông cho rằng cả hai cùng liên quan như nhau đối với một nội dung phức tạp. Cảm nhận không xác định không phải hiểu đơn thuần một khách thể hoàn toàn không thể phân biệt được. Đây là một bí mật tâm lý. Tất cả những thứ được biết có liên quan đến một vài sự phân biệt nào đó. Sự phân biệt là thiết yếu đối với tất cả tri thức. Bất kỳ những gì được biết thì được biết như được mô tả theo một cách nào đó, như được mang tính chất bởi tính chất nào đó. Nhận thức xác định bản thân nó là quan trọng nhất. Sự

khác nhau giữa cảm nhận xác định và cảm nhận không xác định là trong khi trong cảm nhận xác định, khách thể được hiểu lần đầu tiên cùng với đặc tính chủng loại của nó, thì đặc tính chủng loại lại không được nhận biết như thế. Ví dụ, đặc tính chung của cả chủng loại, cảm nhận xác định xảy ra khi khách thể được hiểu lần hai hay lần ba và đặc tính chủng loại được nhận biết như là đặc tính chung của cả chủng loại. Nhận thức xác định xuất hiện khi hình ảnh của khách thể hiện lại theo ấn tượng trước đây và nó được nhận biết do những đặc tính chủng loại. Thậm chí trong cảm nhận không xác định, khách thể được cảm nhận cùng với đặc tính chủng loại của nó, do đó đặc tính chủng loại không được hiểu như thế. Nhận biết hay nhớ lại được xem là tri thức có giá trị và có một vị trí riêng biệt. Cảm nhận xác định được phân biệt với nhận biết bằng cách chỉ ra rằng, mặc dù cả hai đều có sự hồi tưởng lại ấn tượng trong quá khứ. Tuy nhiên, đối với tri thức xác định, nó không cần thiết có cùng một khách thể được cảm nhận như trong trường hợp của sự nhận biết. Hơn nữa, sự nhận biết đề cập cụ thể đến thời gian và nơi chốn khi nơi một khách thể tương tự đã được nhận biết trước đó. Trong khi cảm nhận xác định không cần thiết phải có sự đề cập cụ thể như thế. Cách xử lý của Rāmānuja về sự suy luận gần giống như của Nyāya-Vaiśeṣika. Liên quan đến chứng thực bằng lời, Rāmānuja đặt Pancharatra Āgama bên cạnh Veda và ủng hộ hơn nữa rằng, các phần trước và sau của Veda hình thành một bài giảng duy nhất. Ông ủng hộ karma-Jñāna-samuchchaya. Karma-kanda và Jñāna-kanda của Veda bổ sung cho nhau. Ông khác với Shankara người làm karma-kanda phụ thuộc vào Jñānakāṇḍa và cũng là người bảo vệ rằng cái trước chỉ được mơ ước bởi quan điểm thấp hơn để thanh lọc bản thân. Rāmānuja đánh giá cao cả hai như nhau và tin rằng cái trước dạy cách thờ Thượng đế, trong khi cái sau mô tả bản chất của Thượng đế. Rāmānuja khác

với Mimāṃsāka trong việc cho rằng, nhận định chắc chắn của Veda quan trọng như lời giáo huấn và những karma khác nhau sẽ được thực hiện chỉ để có được ân huệ của Thượng đế.

VI. BẢN NGÃ, TRI THỨC VÀ SAI LẦM

Bây giờ chúng ta có thể ghi nhận các quan điểm của Rāmānuja về tri thức và sai lầm. Theo ông, như chúng ta đã chỉ ra ở trên, tất cả tri thức liên quan đến sự phân biệt và nó không thể biết một khách thể không phân biệt được. Tri thức luôn ở trong và thông qua sự khác nhau. Rāmānuja đồng ý với Naiyāyika và Mimāṃsāka trong việc cho rằng, tất cả tri thức nhằm đến một khách thể tương ứng hiện hữu thực sự và ngoài nó. Rāmānuja định nghĩa một thực thể là cơ sở hay sự hỗ trợ các tính chất. Một vật có thể là một thực thể cũng như một thuộc tính. Ánh sáng là một thuộc tính liên quan đến cái đèn, nhưng nó là một thực thể liên quan đến các tia của nó. Trong toàn bộ vũ trụ, nó như là một sự phụ thuộc vào Thượng đế, một thuộc tính liên quan đến Ngài, mặc dù nó bao gồm nhiều thực thể như ngã và các khách thể vật chất. Tương tự như vậy, tri thức vừa là một thực thể và cũng vừa là một thuộc tính. Nó là một thực thể, bởi vì nó có các tính chất co vào và dẫn ra; nó cũng là một thuộc tính, bởi vì nó phụ thuộc vào bản ngã hay phụ thuộc vào Thượng đế. Rāmānuja dành một sự hiểu biết cho tri thức. Các thực thể thường được phân thành tinh thần (chetana) và vật chất (jada). Rāmānuja xem tri thức không là loại nào cả và cho nó một vị trí trung gian riêng biệt. Nó được gọi là ajada hay phi vật chất, được phân biệt với cả vật chất và tinh thần. Nó không giống các vật chất không có ý thức, bởi vì nó có thể biểu hiện một cách đơn độc bản thân của nó cũng như các khách thể khác. Nó không giống những linh hồn có ý thức bản ngã, bởi vì nó không tự ý thức và không thể biết chính nó. Tri thức không bao giờ là cho bản thân nó cả,

mà là cho cái khác, cho bản ngã. Bản ngã thì cũng tự tỏa sáng nhưng nó chỉ có thể biểu hiện bản thân nó và không thể biểu hiện khách thể của nó. Tri thức có thể biểu hiện cả bản thân và khách thể của nó, nhưng nó không thể biết bản thân nó cũng như khách thể của nó. Tri thức có thể biểu hiện bản thân nó cũng như khách thể của nó, như cái đèn có thể biểu hiện bản thân nó cũng như cái nồi, nhưng nó không thể biết bản thân nó hay khách thể của nó. Bản ngã có thể biết bản thân nó cũng như khách thể của nó, nhưng nó có thể chỉ biểu hiện bản thân nó và không thể biểu hiện khách thể của nó. Rāmānuja phân biệt sự tự thể hiện với sự tự ý thức. Tri thức là tự thể hiện nhưng nó không có ý thức bản ngã. Bản ngã thì vừa tự thể hiện và vừa có ý thức bản ngã. Rāmānuja đồng ý với Prabhākara trong việc cho rằng, tri thức là tự thể hiện và thể hiện khách thể của nó, tri thức là mối liên hệ chủ thể – khách thể, chỉ có thể như thế khi liên hệ với một khách thể. Nhưng ông khác với Prabhākara trong việc cho rằng, tri thức hình thành nên bản chất của bản ngã và không phải là tính chất tình cờ của nó; bản ngã không phải là một thực thể (jada), mà là một chủ thể và một thực thể tự thể hiện. Rāmānuja đồng ý với Shankara trong việc cho rằng, bản ngã là một chủ thể tự nhận thức vĩnh cửu và tri thức là tính chất của nó. Nhưng ông khác với Shankara trong việc từ chối cho rằng, bản ngã giống với ý thức thuần túy. Không có gì giống ý thức thuần túy. Ý thức thì luôn có tính chất và có thuộc tính cụ thể. Nó luôn luôn thuộc một chủ thể và hướng tới một khách thể. Không ai nói: “Tôi là ý thức” ; mọi người nói “tôi có ý thức”. Bản ngã là một thực thể tự thể hiện mà nó thuộc về và từ đó nó có ý thức. Bản ngã là một thực thể, không thể co hay giãn, không thể biểu hiện khách thể, có thể tự biểu hiện, có thể tự nhận biết và nhận biết khách thể, là nguyên tử về bản chất. Trong khi tri thức là một thuộc tính và có khả năng co giãn, có thể biểu hiện

khách thể cũng như biểu hiện chính nó, không thể biết bản thân nó hay khách thể và tỏa khắp mọi nơi trong bản chất. Tri thức luôn thuộc về và hiện hữu cho bản ngã. Vì vậy, nó được gọi là dharmabhutajñāna hay tri thức thuộc tính. Nó cũng là có thực và tạo thành tính chất của các bản ngã và Thượng đế. Tri thức giống như ánh sáng, bản ngã giống như cái đèn; dharmabhutajñāna thì như tia sáng. Ánh sáng tạo nên tính chất của cái đèn và không thể tách rời khỏi nó. Các tia sáng thuộc về và xuất phát từ ánh sáng, có thể co và giãn. Tri thức là một phần phụ thuộc duy nhất vào bản thân và có liên hệ vĩnh cửu với nó. Bản ngã thì vĩnh cửu và vì thế là tri thức. Nó tỏa khắp mọi nơi, nhưng chức năng của nó trong sự hiện hữu của trái đất thì bị cản trở bởi nghiệp căn. Ở đây Rāmānuja đồng ý với đạo Jain ngoại trừ vấn đề ông cho rằng, bản ngã là nguyên tử và một phần của Thượng đế, ông cho rằng sự hiện diện các khách thể là cần thiết cho chức năng của tri thức. Trong giấc ngủ sâu, bản ngã vẫn có ý thức bản ngã cùng với dharmabhuta- Jñāna không thể hiện, bởi vì tri thức được thể hiện không có khách thể. Trong các giấc mơ chúng ta có tri thức, vì các khách thể được Thượng đế tạo thành để làm cho linh hồn gặt hái thành quả từ nghiệp căn của chúng, mặt dù tri thức thì mù mờ và mơ hồ, bởi vì các khách thể cũng mù mờ và mơ hồ. Trong giải thoát, tất cả nghiệp chấm dứt, vì thế tri thức trở nên tỏa khắp và linh hồn giải thoát có được sự thông suốt như Thượng đế.

Bây giờ chúng ta đi đến thuyết sai lầm theo Rāmānuja mà chúng ta đã đề cập, chúng ta có thể nhận thấy rằng sai lầm được ông xem như là một sự bó sát và không phải một sự sai phạm. Tất cả tri thức đều có giá trị nội tại và có thể không bao giờ sai lầm. Nó luôn luôn tương ứng với khách thể của nó. Quan điểm của ông là Satkhyati hay Yatharthakhyati có nghĩa rằng, trong tri

thức nó là sự thực hiện duy nhất được nhận biết, nghĩa là có một khách thể tương ứng với nội dung của nó. Theo học thuyết gấp ba hay gấp năm, một số phân tử của bạc thực sự có mặt trong vỏ sò, vì thế vỏ sò bị nhầm lẫn là bạc, thực ra bạc chỉ một phần được thể hiện với sự nhận thức. Khi một con ốc được trông thấy là màu vàng bởi một người bị bệnh vàng da, màu vàng của mặt thực sự truyền sang con ốc thông qua ánh mắt. Thượng đế tạo ra các khách thể trong giấc mơ, làm cho người ngủ mơ hái trái hành động của họ. Vì thế, không có yếu tố lý tưởng hay chủ quan trong sai lầm, không chỉ trong những trường hợp ảo giác như thế được gọi là “riêng tư”, như con ốc màu vàng và các khách thể của giấc mơ. Sai lầm chỉ là tri thức cục bộ, không có sự phân biệt logic giữa tri thức và sai lầm. Sự phân biệt chỉ là thực tiễn. Sai lầm không phục vụ các lợi ích thực tiễn của cuộc sống như tri thức; mặc dù không giống những người theo chủ nghĩa thực dụng, Rāmānuja công nhận và đánh giá cao khía cạnh nhận thức của tri thức hơn là khía cạnh thực tiễn.

VII. NHỮNG QUAN ĐIỂM SIÊU HÌNH

Từ những đề cập trên, ba thứ trở nên rõ ràng và tất cả ba trực tiếp đối kháng với vị trí Advaitic của Shankara. Trước tiên, tất cả tri thức liên quan đến việc phân biệt và không có ý thức thuần khiết không thể phân biệt được. Sự giống nhau và sự khác nhau thuần khiết thì không có thật. Ở đây Rāmānuja đồng ý với Hegel. Sự giống nhau luôn luôn được định tính bởi sự khác nhau. Sự thống nhất thì luôn luôn ở trong, thông qua và do sự đa dạng. Sự vật thuần khiết không là gì cả. Shankara sai khi nói rằng, Brahman là một khách thể không có sự khác nhau thuần khiết. Brahman hay Hiện thực không thể là thực thể mơ hồ, không phân biệt được, không có tính chất. Nó xác định và có tính chất (savishesa). Khi Upanṣad nói về Brahman như “không

có tính chất"; họ chỉ muốn nói rằng Brahman không có những tính chất xấu và nó không có những tính chất nào khác. Đó là nơi ở của tất cả những tính chất tốt và hóa thân của tất cả sự hoàn thiện. Vì thế, sự phân biệt của Shankara giữa Brahman và Ishvara, giữa Brahman cao và thấp, thì không được đảm bảo và vô lý. Brahman là Thượng đế và Ngài không phải là một sự giống hệt không có hình dáng, mà là một cá nhân, một Người luôn được định tính bằng vật chất và linh hồn hình thành nên cơ thể của Ngài. Thứ hai, bản ngã thì khác với tri thức. Không nghi ngờ gì nó là một chủ thể có ý thức bản thân một cách vĩnh cửu, nhưng nó cũng là một thực thể tự thể hiện có dharmabhuta-Jñāna như một thuộc tính cần thiết của nó. Vì thế, bản ngã không là ý thức thuần khiết, mà chỉ là nền móng vĩnh cửu của ý thức. Thượng đế tỏa khắp tất cả những ngã đơn lẻ là những thực thể có linh hồn thật sự và hình thành nên thân thể của Ngài. Về bản chất chúng là nguyên tử, trong sự giải thoát chúng không hòa nhập vào Thượng đế, mà chỉ tương tự như Ngài và phục vụ Ngài nhận thức được bản thân chúng như là thân thể của Thượng đế. Shankara sai khi nói rằng bản ngã thì giống với Brahman và tuyệt đối hòa nhập trong đó. Thứ ba, tri thức không chỉ thuộc về một chủ thể mà còn hướng đến một khách thể hiện hữu thực sự và ở ngoài nó. Tất cả các khách thể là có thực. Thậm chí trong sai lầm, ảo giác hay giấc mơ, nó luôn luôn là cái có thực được thể hiện với ý thức. Shankara sai khi nói rằng, bất cứ những gì trở thành khách thể thì giả tạo. Mặt khác, sự thật chỉ có cái có thật là rõ ràng trong tri thức. Shankara cũng sai khi nói rằng, chủ thể thuần khiết hay tri thức thuần khiết không bao giờ trở thành một khách thể, bởi vì nó không cần thiết một khách thể sẽ là một khách thể vật chất (jada). Thậm chí Thượng đế, linh hồn và tri thức được thể hiện như là các khách thể – Thượng đế và linh hồn thuộc về tinh thần (chetana) và tri thức

thì phi vật chất (ajada). Sự phân biệt của Shafikara giữa các quan điểm cao và thấp thì cũng không đảm bảo và sai lầm. Tất cả các khách thể, tinh thần cũng như vật chất thì tuyệt đối và có thực. Avidya hay Māyā như được diễn giải bởi Shankara thì hoàn toàn vô nghĩa.

VIII. VISHISTĀDVAITA HAY GIỐNG NHAU TRONG SỰ KHÁC NHAU

Quan điểm của Rāmānuja là vishistadvaita hay không có tính hai mặt được định tính bởi sự khác nhau. Sự tuyệt đối là một sự thống nhất hữu cơ, một sự giống nhau được định tính bằng sự đa dạng. Nó là một tổng thể vững chắc (vishista) bao gồm những nhân tố phụ có liên hệ và phụ thuộc bên trong được gọi là "vishesanas", tinh thần nội tại và điều khiển được gọi là "vishesya". Sự thống nhất có nghĩa là nhận biết một sự sống, một thành viên có sức sống của một tổng thể hữu cơ. Thượng đế hay sự tuyệt đối là tổng thể này. Ngài là một người điều khiển nội tại, sự thật tối cao người giữ các vật chất độc lập và các linh hồn đơn lẻ thống nhất như thân thể của Ngài. Rāmānuja nhận thấy ba thứ là tận cùng và có thật (tattva-traya). Đó là vật chất (achit), linh hồn (chit) và Thượng đế (Ishvara). Mặc dù tất cả là có thật như nhau, hai cái đầu tiên thì hoàn toàn phụ thuộc vào Thượng đế. Chúng là các thực thể trong bản thân chúng, nhưng có liên hệ với Thượng đế, nó trở thành thuộc tính của Ngài. Chúng là thân thể của Thượng đế và cũng là linh hồn của chúng. Thượng đế là linh hồn của thiên nhiên. Thượng đế cũng là linh hồn của các linh hồn. Linh hồn của chúng ta là những linh hồn có liên hệ với thân thể của chúng ta, nhưng liên hệ với Thượng đế, chúng trở thành thân thể của Ngài và Ngài là linh hồn của chúng. Mối liên hệ giữa linh hồn và thân thể là mối liên hệ của sự không thể tách rời ở bên trong (aprthaksiddhi). Đây cũng là sự liên hệ giữa thực thể và thuộc tính. Rāmānuja bác bỏ

tính cố hữu Nyāya (Sāmavaya) là sự liên hệ bên ngoài, vì nó liên quan đến sự hồi quy vô tận. Aprthak-siddhi là sự liên hệ giữa cơ thể và linh hồn, giữa một thực thể và thuộc tính của nó, giữa các phần và tổng thể, giữa một thực thể và thực thể khác. Nó là mối liên hệ bên trong, không thể tách rời, đầy sức sống và hữu cơ. Thượng đế được định tính bởi thực thể và linh hồn. Chúng hình thành cơ thể của Ngài, không thể tách rời và hoàn toàn phụ thuộc vào Ngài. Rāmānuja định nghĩa một cơ thể như ngã là những gì được điều khiển, hỗ trợ và tận dụng cho các mục đích của nó. Thực thể và linh hồn được gọi là các thuộc tính (prakara) của Thượng đế; chúng là phương tiện điều khiển (niyamyā), hỗ trợ (dharya), bộ phận (amsha) và phụ kiện (shesa). Trong khi Thượng đế là thực thể (prakari), người điều khiển (niyanta), hỗ trợ (adhara) của chúng, cái tổng thể (amshi) và cái cuối cùng chủ yếu (shesi). Chúng là vĩnh cửu với Thượng đế, nhưng không phải là bên ngoài của Người. Thượng đế thì không có sự khác nhau bên ngoài – đồng nhất (sajatiya) cũng như không đồng nhất (vijatiya), bởi vì không có sự giống nhau cũng như khác nhau ở bên ngoài hay khác với Ngài. Nhưng Ngài có sự khác biệt bên trong (svagata bheda), vì cơ thể hữu cơ của Ngài được làm bởi những yếu tố có thật và đa dạng như thực thể và linh hồn. Mối liên hệ của chúng với Ngài là tự nhiên (svabhavika) và vĩnh cửu (sanatana). Thượng đế là cả nguyên nhân vật chất và công cụ của vũ trụ. Ngài là nền tảng nội tại cũng như siêu việt của vũ trụ. Ngài có mặt ở khắp nơi trong toàn vũ trụ như là một người điều khiển bên trong của nó (antaryami), tuy nhiên trong tính chất của Ngài, Ngài vượt qua vũ trụ. Ngài là một nhân cách tuyệt hảo, có đầy đủ các tính chất tốt như hiện hữu, tri thức và hạnh phúc; sự thật, lòng tốt và sắc đẹp; vinh quang, tình yêu và sức mạnh.

Rāmānuja tìm cách chứng minh cho học thuyết của ông về sự tuyệt đối như là sự thống nhất ba ngôi một thể trong các phần sau của Upani ad. Shvetashvatara nói rằng, có ba sự hiện hữu cuối cùng – Thượng đế vĩnh cửu, biết hết mọi thứ và toàn quyền năng; linh hồn vĩnh cửu không có sức mạnh và vật chất vĩnh cửu, và cả ba tạo thành sự tuyệt đối. Upani ad tương tự bảo chúng ta rằng, chỉ điều này thôi cần được biết và không có gì khác được biết – có ba thực thể là người thụ hưởng (bhokta), người bị thụ hưởng (bhogya) và người thực hiện (prerita), tạo nên sự tuyệt đối. Nếu một người biết ba thứ này, họ biết Brahman. Như thế, Upani ad tiếp tục: Một Thượng đế duy nhất, Người điều hành tất cả mọi chúng sinh, người tọa khắp mọi nơi và điều khiển bên trong khắp nơi của vạn vật là hiện thực tối cao. Không có gì vĩ đại hơn Ngài, không có gì ở bên ngoài đối với Ngài, Ngài lấp đầy vũ trụ. Taittiriya nói với chúng ta rằng, vạn vật phát sinh từ, sống trong và trở về Brahman này. Thượng đế là linh hồn của thiên nhiên và cũng là linh hồn của các linh hồn. Ngài toả khắp và Ngài cũng siêu việt. Brhadāraṇyaka mô tả Ngài như là sợi chỉ điều hành (sutra) ràng buộc tất cả vũ trụ và linh hồn. Ngài là người điều khiển bên trong khắp nơi (antaryami) của tất cả. Ngài hiện diện trong vật chất. Tuy nhiên Ngài khác với vật chất, vật chất không biết Ngài; vật chất hình thành cơ thể của Ngài; Ngài điều khiển vật chất từ bên trong; Ngài là linh hồn tối cao, Antaryami, sự vĩnh hằng. Như là cái nan hoa được ràng buộc với cái bánh xe, cũng như tất cả các yếu tố và các linh hồn bị ràng buộc với nhau trong Ātman này. Ngài giống như lửa; chúng giống như tia lửa. Chúng thì có thật; Ngài là hiện thực của chúng. Chúng là sự thật; Ngài là sự thật của chúng. Vì thế Ngài được gọi là sự thật cao nhất của sự thật.

IX. THƯỢNG ĐẾ

Trong bài viết của Rāmānuja về Thượng đế, chúng ta nhận biết có ba điểm quan trọng. Trước tiên, Thượng đế được xác định là giống với sự tuyệt đối. Ngài là Brahman và Brahman phải là một Savishesa hay một sự thống nhất có chất lượng. Thượng đế đại diện cho toàn thể vũ trụ, vật chất và linh hồn hình thành nên thân thể của Ngài, Ngài là linh hồn của họ. Khi là sự tuyệt đối, sự thống nhất cuối cùng trong và thông qua bộ ba, Tổng thể vững chắc, Thượng đế được xem thông qua hai giai đoạn như nguyên nhân và kết quả. Trong suốt trạng thái hòa tan (pralaya), Thượng đế là nguyên nhân với thực thể huyền ảo và linh hồn vô hình hình thành nên thân thể Ngài. Toàn thể vũ trụ nằm tiềm tàng trong Ngài. Trong trạng thái hình thành (srsti), chất huyền ảo trở nên rõ ràng và linh hồn vô hình (ngoại trừ linh hồn nitya (bất diệt) và mukta) trở nên hữu hình theo nghiệp của họ. Trong trạng thái kết quả này, vũ trụ trở nên hiển nhiên. Trạng thái trước được gọi là trạng thái nguyên nhân (karanavastha) của Brahman, trong khi trạng thái sau là trạng thái kết quả (karyavastha) của Brahman. Thứ hai, Thượng đế được xem là người điều khiển bên trong khắp nơi (antaryami), thực thể có tính chất (vishesya hay prakari) thì người ở trong bản thân Ngài không thay đổi và là Người đề xuất ý kiến không dời đổi trong sự tiến triển của thế giới này. Trong tính chất của Ngài, Ngài không chịu đựng sự thay đổi mà được gọi là rơi vào số phận của các thuộc tính hay trạng thái của Ngài mà thôi. Rāmānuja không phân biệt giữa thuộc tính và trạng thái. Vật chất và linh hồn có thể được gọi là thuộc tính hoặc trạng thái (prakara). Chúng hoàn toàn phụ thuộc vào Thượng đế và không tách khỏi Ngài. Chúng là thân thể của Ngài và Ngài là linh hồn của chúng. Như trong trường hợp của một cá nhân bình thường, thân thể trải qua sự thay đổi trong khi linh hồn thì không thay

đối, tương tự nó chỉ là thân thể của Thượng đế, có nghĩa là vật chất, linh hồn đơn lẻ trải qua sự thay đổi và không phải bản thân Thượng đế là linh hồn của chúng. Vì vậy, Thượng đế là người điều khiển không thay đổi của tất cả thay đổi, những giới hạn của vật chất cũng như khổ đau, sự không hoàn thiện của các linh hồn hữu hạn không ảnh hưởng đến tính chất của Thượng đế. Thứ ba, Thượng đế cũng siêu việt. Ngài là một nhân cách hoàn hảo. Ngài có một thân thể thần thánh (aprakrtadehavishista). Hiện thân không phải là nguyên nhân của nô lệ. Nó là nghiệp và nguyên nhân của nô lệ. Do đó, hiện thân của Thượng đế không bị ràng buộc, bởi vì Ngài là chúa tể của Nghiệp. Hai quan điểm đầu tiên về Thượng đế được rút ra từ việc diễn giải Upani ad, trong khi quan điểm này thuộc thuyết Hữu thần trên đặc điểm là kết quả ảnh hưởng của Bhāgavata dựa vào Rāmānuja. Rāmānuja cố gắng hợp nhất sự tuyệt đối nội tại của Upani ad với Thượng đế siêu nghiệm của thuyết hữu thần Paiicharatra hay Bhāgavata. Thượng đế là một nhân cách hoàn hảo, không có tất cả sự trừng phạt và sở hữu tất cả những phần thưởng. Ngài có trí thức vô hạn và hạnh phúc. Ngài có thân thể thần thánh và cũng là người tạo ra, bảo vệ và hủy diệt vũ trụ này. Ngài có người kề cận của ngài Laksmi, biểu thị của quyền lực và lòng tốt. Ngài được gọi là Narayana hay Vasudeva. Ngài sống trong lâu đài Vaikuntha của Ngài được làm bởi Sattva thuần khiết (shuddha sattva) hay Nityavibhuti. Các tính chất của Ngài như tri thức, quyền lực và lòng tốt là vĩnh cửu, vô hạn, vô số, không giới hạn, tinh khiết và vô song. Ngài là tri thức của sự vô minh, sức mạnh của sự bất lực, lòng tốt của tội lỗi, ưu ái đối với khổ đau, tình mẫu tử đối với sự vô đạo đức, sự gắn liền vĩnh cửu đối với những người sợ sự chia cách, sự cận kề đối với những người muốn được thấy Ngài và lòng bác ái đối với tất cả. Mặc dù duy nhất là bản thân Ngài, Ngài thể hiện bản thân trong năm hình thức để giúp

những người hiến dâng cho Ngài. Ngài là linh hồn ở khắp mọi nơi trong vũ trụ, Ngài là Antaryami (hình thức thứ nhất). Là vị chúa tể siêu nghiệm, Narayana hay Vasudeva, Ngài là Para hay Tối Cao (hình thức thứ hai). Ngài là người tạo ra, bảo vệ và hủy diệt, Ngài thể hiện bản thân thông qua bốn lần Vyūha (trang nghiêm) (hình thức thứ ba). Sự thể hiện của Ngài là chúa tể được gọi Vasudeva (điều này cần được phân biệt với Para Vasudeva mà đó là thể hiện đầu tiên). Sự thể hiện của Ngài là người điều hành khía cạnh nhận thức của linh hồn (buddhitattva: trí tuệ chân thật hay jivatattva: mạng chân thật) và cũng là người hủy diệt của vũ trụ này, được gọi là Sankarsana. Sự thể hiện của Ngài là người thống lĩnh về phương diện tình cảm của linh hồn (manastattva: mặt nạ chân thật) và cũng là người tạo ra vũ trụ này, được gọi là Pradyumna. Sự thể hiện của Ngài là người thống trị khía cạnh ý chí của linh hồn (Ahaṅkāratattva: ngã mạn chân thật) và cũng là người bảo vệ vũ trụ này, được gọi là Aniruddha. Tất cả bốn sự thể hiện này được gọi là Vyūha, chúng là sự thể hiện cục bộ và không hoàn chỉnh của chúa tể tối cao (Para). Khi Thượng đế xuất hiện trong hình dạng con người hay thú vật, Ngài được gọi là Vibhava hay Avatara (hình thức thứ tư). Ngài làm thế để bảo vệ cái tốt, trừng phạt kẻ ác độc và phục hồi pháp Luật. Vibhava có hai loại cơ bản (mukhya); khi bản thân chúa tể xuất hiện như Kṛṣṇa; và thứ yếu (gauna) khi các ngã được kích thích bởi Chúa tể, giống Shiva, Buddha... Một số người tìm kiếm sự giải thoát trong những cái này chỉ có cái trước sẽ được thờ. Cái thứ năm và hình thức cuối cùng của Thượng đế là khi thoát khỏi lòng tốt tuyệt đối của Ngài, Ngài lấy hình dáng của những tượng thần thiêng liêng (archavatara) cất giữ trong các đền đài có thể nhận thấy, như Shrirangam, để những người dâng hiến cho Ngài có các cơ hội phục vụ Ngài về thể xác.

X. BẢN NGÃ

Bây giờ chúng ta sẽ xem xét quan niệm của Rāmānuja về linh hồn mạnh nhà và linh hồn của cá thể. Dù linh hồn cá thể là một biểu tượng hoặc phương thức biểu hiện (prakara) của Thượng đế và cấu thành bộ phận cơ thể của Ngài, nhưng nó cũng là một thực thể tâm linh trong bản chất và tuyệt đối có thực. Đây là vấn đề muôn thuở của khía cạnh tâm linh. Linh hồn vượt lên sự sinh và diệt. Ở trạng thái sinh thành, nó hóa thân thành các nghiệp; trong khi ở trạng thái tan rã và ở trạng thái giải thoát, nó hiện hữu trong bản chất của nó. Nhưng ở trạng thái tan rã (pralaya), nó bị ảnh hưởng bởi nghiệp để rồi trong chu kỳ sáng tạo kế tiếp, nó chuyển xuống cuộc đời thế tục và hóa thân để gặt hái những quả báo nghiệp của nó. Mối quan hệ giữa linh hồn và nghiệp được xem là không có nơi bắt đầu. Nhưng trong sự giải thoát, linh hồn tỏa sáng trong sự thanh khiết tinh khôi chưa bị ảnh hưởng bởi nghiệp và có thể không bao giờ chuyển xuống sự hiện hữu thế tục nữa. Dù nó bất diệt, có thực, độc nhất, không được sinh thành và bất tử; nhưng nó hữu hạn và cá biệt, chỉ là một bộ phận hoặc một phương cách của Thượng đế. Do đó, nó được xem là mang chiều kích của nguyên tử (anu). Là một điểm nguyên tử của ánh sáng tâm linh, nó vô hình, bất diệt và bất biến. Dù nó thực sự bị ràng buộc vào sự hiện hữu thế tục và vào những sự bất toàn, khuyết điểm và những thống khổ khác nhau mà cuộc sống thế tục đưa đến, nhưng những điều này không ảnh hưởng đến thực chất của nó. Trong thực chất của nó, nó bất biến và hoàn hảo. Qua mọi sự sinh tử (của nó), không ảnh hưởng tới thực chất của nó – nó duy trì tính đồng nhất và bản chất cần thiết. Linh hồn khác với thể xác (của nó), cơ quan cảm thụ, trí tuệ, hơi thở và thậm chí cả nhận thức của nó. Đứng trên khái niệm luân hồi, nó gây ra sự tái sinh và nghiệp. Có vô số linh hồn cá thể. Về cơ bản chúng

như nhau, như đơn tử của Leibnitz hay Jiva của Jaina, chúng chỉ khác về số lượng. Rāmāṇja chủ trương Nhất nguyên luận về định tính và đa nguyên về nhận định tương đối với linh hồn. Linh hồn được quan niệm là một kẻ hiểu biết thực sự (jnata: sinh khởi), một tác nhân (karta) và một kẻ ưa thích thực sự (bhokta). Hành động và thích thú chỉ được xem là những trạng thái kiến thức khác nhau mà được cho là thực chất của linh hồn. Linh hồn là một thực thể tự phát ánh sáng cũng như chủ thể tự giác. Nó tự biểu thị không nhờ sự giúp đỡ của tri thức và đó cũng là tự giác. Đó là thực chất của dharma-Bhuta-Jñāna có thể co giãn. Nó biết những khách thể qua kiến thức của nó mà nó tự bộc lộ cũng như những khách thể được biết đến nhận thức bởi bản ngã. Tri thức hiện hữu vì bản ngã, dù là tri thức tự thể hiện nó và khách thể, nhưng nó không thể biết một trong hai thứ. Chỉ bản ngã mới có thể biết chính nó cũng như khách thể của nó, dù nó có thể tự bộc lộ hoặc không thể bộc lộ khách thể của nó mà được bộc lộ bằng tri thức. Tri thức hay ý thức không phải là một đặc tính ngẫu nhiên của bản ngã. Đó chính là bản chất thực sự của nó. Bản ngã có tính chất của tri thức. Cốt lõi của tri thức là thuộc tính thiết yếu và không thể tách rời. Tri thức luôn thuộc về bản ngã, kiên trì ngay cả khi ngủ sâu và khi giải thoát. Tri thức không bộc lộ bản thân nó khi ngủ sâu, vì khi đó không có khách thể nào được biểu lộ. Về bản chất, tri thức là vô cùng và vô tận. Trong khi bản ngã ở trong vòng cương tỏa của tri thức, thì nó bị che khuất bởi nghiệp của nó và do đó những chức năng bị hạn chế. Khi bản ngã được giải thoát, thì mọi nghiệp bị phá hủy và không còn một chương ngại nào cản trở tri thức với kết quả là nó được thấu triệt. Linh hồn được giải thoát trở nên thông suốt mọi sự, bởi vì dharmabhuta-Jñāna được trở về trạng thái nguyên thủy của nó và việc mất đi những trở ngại của nghiệp, giúp nó nhận thức thấu đáo được mọi khách thể. Do đó

linh hồn, dù mang chiều kích nguyên tử, nhưng không bị giới hạn trong trí thức. Hạnh phúc cũng cấu thành từ bản chất của linh hồn. Trong bản chất của nó, đó là *anandarupa* hay hạnh phúc vô cùng. Sự bất toàn và những nỗi thống khổ của cõi luân hồi như đã được lưu ý ở trên, không ảnh hưởng tới thực chất của nó. Trong sự giải thoát, nó tận hưởng trí thức vô hạn và hạnh phúc muôn đời. Đó là bản ngã tự giác “cái tôi”, bản ngã thuần khiết và phải được phân biệt với bản ngã theo lối kinh nghiệm (*Ahaṅkāra*) là kết quả nhận biết sai lệch của linh hồn với cái không phải linh hồn như cơ thể, trí giác, trí óc, hơi thở. Dù linh hồn là cá thể tuyệt đối có thực, nhưng nó không độc lập. Nó hoàn toàn lệ thuộc vào Thượng đế. Nó là một thuộc tính hoặc một phương cách của Thượng đế và cũng là bản chất của nó. Đó là cơ thể của Thượng đế và cũng là linh hồn của nó. Nó được Thượng đế hộ trì, điều khiển và tận dụng. Nó được phù hộ (*dharta*) và Thượng đế là người hộ trì nó (*dharat*). Nó được điều khiển (*niyamyā*) và Thượng đế là người điều khiển nó (*niyanta*). Nó là phương tiện (*shesa*) và Thượng đế là cứu cánh của nó (*shesi*). Nó là phương thức và Thượng đế là bản chất của nó. Nó là một bộ phận (*amsha*) và Thượng đế là tổng thể (*amshi*). Nó là thân thể (*sharira*) và Thượng đế là linh hồn của nó (*shariri*). Tuy nhiên, nó là một tác nhân có thực, thực hiện và thu hoạch những kết quả hành động của nó. Những khuyết điểm, sự bất toàn và những nỗi thống khổ của nó không ảnh hưởng đến Thượng đế. Rāmānuja cố làm cho sự tự do của con người đồng nhất với chủ quyền của thần thánh. Thượng đế là người chủ của quy luật luân hồi. Ngài là người điều khiển bên trong của linh hồn. Tuy nhiên, linh hồn có ý chí tự do và Thượng đế như một vị Thần tự quyết, không can thiệp vào nó.

Rāmānuja mô tả ba loại linh hồn. Loại thứ nhất thuộc về những linh hồn luôn luôn tự do (nitya-mukta), không bao giờ bị giới hạn. Chúng luôn thoát khỏi nghiệp và prakrit và sống ở Vaikuntha trong sự giúp đỡ không ngừng của Thượng đế. Chúng là Shesa, Garuda, Visvaksea... Loại thứ hai thuộc về những linh hồn giải thoát hoặc được giải thoát (mukta) là những linh hồn đã một lần bị cột trói nhưng đã đạt được sự giải thoát qua hành động, tri thức và sự sùng bái của chúng. Loại thứ ba thuộc về những linh hồn bị cột trói (baddha), là những linh hồn đang lang thang trong cõi luân hồi do sự tâm tối và những nghiệp nặng. Những linh hồn này chia thành bốn loại: siêu phàm, con người, động vật và loài bất động.

XI. TRÓI BUỘC VÀ GIẢI THOÁT

Những linh hồn bị giam cầm vì sự tâm tối và nghiệp của nó. Làm thế nào linh hồn thanh khiết trở thành nhuộm màu nghiệp? Vấn đề này được Rāmānuja thanh minh, giống như Jaina. Mỗi quan hệ không có nơi bắt đầu. Tiến trình vũ trụ không có nơi bắt đầu. Do những nghiệp của nó, linh hồn bắt đầu kết hợp với cơ thể, tri giác, trí óc và cuộc sống riêng biệt. Điều này được xem là đúng. Vì đạt được sự giải thoát khỏi kiếp luân hồi, nên linh hồn phải loại bỏ những trở ngại của nghiệp, nó phải gột sạch bản thân khỏi cặn bã và bụi bẩn của nghiệp bao quanh nó bằng cách này hay cách khác. Việc này có thể được thực hiện bởi một sự kết hợp hài hòa của hành động và tri thức (Jñānakarmasamuchchaya). Như đã được lưu ý trên đây, Rāmānuja xem Purva và Uttara Mīmāṃsā là một ngành khoa học. Sự nghiên cứu của Purva-Mīmāṃsā là một điều kiện tiên quyết để nghiên cứu Vedānta. Những nhiệm vụ được chỉ thị bởi Vedānta, nếu được thực hiện đúng, sẽ giúp linh hồn loại bỏ những cặn bã nghiệp của nó. Nhưng Rāmānuja nhấn mạnh rằng, nghiệp phải

được thực hiện theo một cách tuyệt đối vô tư, đơn giản chỉ để làm hài lòng Thượng đế. Khi linh hồn thực hiện những hành động này, nó sẽ nhận ra rằng chỉ việc thực hiện này thì không thể dẫn đến sự giải thoát. Do đó, nó sẽ quay về việc nghiên cứu Jñānakāṇḍa, tức Vedānta, dạy bản chất của Thượng đế, linh hồn và vật chất. Bây giờ linh hồn sẽ nhận ra rằng, vật chất và linh hồn tạo điều kiện cho Thượng đế là đáng cai trị linh hồn của chúng, chúng hình thành từ cơ thể của Thượng đế, là linh hồn thực sự. Rāmānuja thừa nhận tri thức là nguyên nhân trực tiếp của sự tự do, mà tri thức này là tri thức thực sự, chứ không phải là tri thức truyền miệng thông thường. Mặt khác, tất cả những người học Vedānta sẽ đạt được sự giải thoát. Tri thức thực sự được Rāmānuja xác định là lòng tận tụy với thần linh và sự sùng bái đạt được bởi prapatti, hay tự tình nguyện phục tùng và bởi sự quán tưởng liên tục về Thượng đế, như khách thể duy nhất của sự sùng bái (dhruva smritih: bất động niệm) mà trí nhớ của nó cũng được cho là sự suy ngẫm thuần túy (Upāsana) hay dhyana hay nididhyāsana. Đó là điều rất quan trọng để lưu ý rằng, chính sự suy ngẫm không ngừng không phải là lòng tận tụy với thần linh cao nhất (mà là cùng một sự vật như Jñāna thực sự), nhưng chỉ là một phương tiện để nhận biết nó. Những hành động được chỉ thị (nghệp) và tri thức thông thường là phương tiện để nhận biết bhakti thông thường mà có thể được nhận biết với prapatti hay phó thác mình vào lòng nhân từ tuyệt đối của Thượng đế và với sự quán tưởng không ngừng về Thượng đế gọi là smrti, Upāsana hay nididhyāsana. Lòng tận tụy thông thường này có nghĩa là prapatti và Upāsana, theo bản thân nó là một phương cách để nhận thức rõ lòng tận tụy cao nhất là Jñāna thanh khiết hay tri thức trực giác trực tiếp của Thượng đế, mà là nguyên nhân trực tiếp của sự giải thoát và hé mở chỉ nhờ sự chiếu cố (prasada) của Thượng đế. Alvars và Acharyas nhấn mạnh

prapatti như là biện pháp dễ nhất và chắc chắn nhất của sự giải thoát. Thượng đế hài lòng bởi sự tình nguyện phục tùng hoàn toàn của người sùng đạo và quan tâm đến người đó. Prapatti được mở rộng cho mọi người mà không phân biệt về đẳng cấp hay tín ngưỡng. Trong số bản thân những Alvar có một số người Shudra và một người đàn bà. Bhāgavata nói, Thượng đế hài lòng bởi sự sùng đạo thuần khiết nhất và mọi thứ khác chỉ là một lời chế nhạo. Prapatti cũng được gọi là sharanagati hay phó thác mình vào lòng nhân từ của Thượng đế và gồm sáu bước: (1) suy nghĩ, muốn và hành động làm hài lòng Thượng đế; (2) không nghĩ rằng, muốn và hành động làm phật ý Thượng đế; (3) tin rằng Thượng đế sẽ che chở; (4) kêu gọi sự che chở của Thượng đế; (5) sự tình nguyện phục tùng Thượng đế; (6) cảm giác lệ thuộc tuyệt đối vào Thượng đế. Alvars và Acharyas xem chính prapatti là một lòng tận tụy với thần linh thực sự và hiểu nó theo ý nghĩa là tình yêu và niềm say mê cao cả dành cho Thượng đế. Họ không giữ sự trằm mặc khi cần (navashyaki chasmrith). Họ tin rằng chính Thượng đế chăm sóc người sùng đạo khi người này hiến mình cho Thượng đế. Rāmānuja đã sửa lại những quan điểm này, ông phân biệt giữa prapatti và lòng tận tụy với thần linh và nhận biết lòng tận tụy cao nhất không có tình yêu đầy cảm xúc cho Thượng đế, nhưng có tri thức trực giác trực tiếp về Thượng đế và lòng tận tụy thông thường có sự trằm mặc không ngừng về Thượng đế. Cả prapatti và sự trằm mặc đều là những phương tiện nhận biết lòng tận tụy cao nhất. Nhưng sự trằm mặc hay lòng tận tụy thông thường được duy trì bởi Rāmānuja, ngoài sự tôn kính truyền thống chính thống, vì ba đẳng cấp cao hơn, vì nó bao hàm tri thức của cả Mīmāṃsā mà Shudra không có quyền, trong khi prapatti được cho là mở rộng cho mọi người kể cả Shudra. Theo Rāmānuja, sự giải thoát không hợp nhất linh hồn cá thể vào tuyệt đối, mà chỉ có sự nhận thức

trực giác trực tiếp bởi linh hồn cá thể với bản chất chủ yếu riêng của nó, là một phương cách của Thượng đế. Sự nhận thức này hàm ý hai điều: Thứ nhất, sự tiêu diệt hoàn toàn nghiệp mà qua đó linh hồn có được sự thanh khiết bẩm sinh; thứ hai, sự hé mở của ơn thần thánh mà biến đổi sự quán tưởng không ngừng thành trực giác trực tiếp của Thượng đế. Do đó, đối với Rāmānuja không có jīvanmukti vì chỉ cần linh hồn còn kết hợp với cơ thể, thì nghiệp còn vương vấn và miễn là nghiệp còn vương vấn, thì linh hồn không thể đạt được sự thanh khiết bẩm sinh. Không có một sự giải thoát nào mà không nhờ ơn của Thượng đế, vì ơn trên hé mở thì sự quán tưởng liên tục không thể chín muồi để trở thành bhakti thực hay Jñāna, có nghĩa là tri thức trực giác trực tiếp về Thượng đế và trừ khi tri thức thực sự này hé mở thì sự giải thoát không thể xảy ra. Sự lấy đi mọi nghiệp và buổi sơ khai của tri thức trực tiếp về Thượng đế xảy ra đồng thời và không liên tục, cả hai đều được tạo ra ngay lập tức bởi ơn trên mà tự nó hé mở vì prapatti và Upāsana. Linh hồn được giải thoát không đồng nhất với Brahman, mà chỉ giống với Brahman (Brahmaprakara). Nó thấy rõ bản thân như cơ thể của Brahman và luôn có trong quan hệ trực tiếp với Thượng đế, hân hoan như Thượng đế, ý thức và hạnh phúc vô tận. Nhưng nó vẫn mang tính cá thể, vì nếu không thì sự tận hưởng hạnh phúc trong quan hệ trực tiếp với Thượng đế là điều không thể xảy ra. Tính vị kỷ và tính cá thể là nguyên nhân gây ra cảnh giam cầm. Dù linh hồn được tự do về bản chất trở nên giống như Thượng đế, nó khác với Ngài ở hai khía cạnh quan trọng. Nó thuộc về nguyên tử và mang tính hữu hạn, trong khi Thượng đế là vô hạn. Đó là một cách tạo điều kiện cho Thượng đế. Nó là thể xác của Thượng đế mà Thượng đế là linh hồn của nó. Thứ hai, nó không chia xẻ với Thượng đế quyền điều khiển nội tại của Ngài và

quyền siêu nghiệm của Ngài để trở thành một người sáng tạo, duy trì và kẻ tiêu diệt vũ trụ này.

XII. BẢN NGÃ VÀ THƯỢNG ĐẾ

Mối quan hệ của linh hồn cá thể với Thượng đế phải được tìm hiểu kỹ. Rāmānuja đã dùng nhiều thành ngữ có vẻ mâu thuẫn gây cản trở hầu hết các diễn dịch của ông. Ông chỉ trích kịch liệt những quan điểm về tính đồng nhất (abhedā), sự khác biệt (bheda) và những gì đang khó xử nhất, cũng về tính đồng nhất và sự khác biệt (bhedābheda). Một số người như Madhavacharya, do đó đã tin rằng Rāmānuja về một ý nghĩa nào đó ủng hộ những mối quan hệ này. Về cơ bản linh hồn đồng nhất với Thượng đế, chia sẻ thông suốt mọi vấn đề và hạnh phúc với Ngài. Tuy nhiên, nó cũng khác với Thượng đế vì nó là một hình ảnh thu nhỏ của Ngài. Và vì nó đồng nhất cũng như khác với Thượng đế, quan hệ giữa chúng cũng là quan hệ đồng nhất và khác biệt. Nhưng những người khác, là người bị lúng túng bởi kiểu “bán sĩ” của Rāmānuja và cuộc tấn công mãnh liệt vào quan niệm về bhedābheda mà ông chỉ trích là tự mâu thuẫn, cho rằng ông tin vào một loại quan hệ thứ tư mà ông gọi là “aprthaksiddhi” có thể được dịch thành “sự phụ thuộc không thể tách rời”. Điều này nghĩa là mối quan hệ giữa linh hồn cá thể và Thượng đế là một mối quan hệ duy nhất biểu thị tính không thể tách rời, sự phụ thuộc tuyệt đối của linh hồn vào Thượng đế. Nhưng nếu như vậy, ngay cả “quan hệ của sự không khác biệt” của Advaitin hóa thành sự phân tích sau cùng được “đồng nhất” sẽ không khác với “aprthaksiddhi” mà sau đó sẽ được hạ bệ đồng nhất. Điều này thêm vào là khó khăn của Rāmānuja khi dùng quá nhiều sự ví von để biểu thị một quan hệ của linh hồn với Thượng đế. Đôi khi ông gọi linh hồn là một bộ phận của Thượng đế, cơ thể của Thượng đế, một phương cách của Thượng

đế, một thuộc tính hoặc phẩm chất của Thượng đế và đôi khi phụ thuộc tuyệt đối vào, và được Thượng đế điều khiển, hỗ trợ và sử dụng. Theo quan điểm của chúng tôi, sự khó khăn này chủ yếu do sự dịch thuật ngữ “bhedābheda” thành “tính đồng nhất trong sự khác biệt”. Quan điểm về “bhedābheda” đã được ủng hộ bởi những triết gia Ấn Độ khác nhau theo các nghĩa khác nhau. Khi Rāmānuja phê bình quan điểm này ông ta đã có trong đầu những cách diễn giải của các triết gia nào đó về quan điểm này, như Bhaskara và Yadava, những người mà ông không tán thành về cách diễn giải của họ. Đây không phải là sự phê phán mọi hình thức của bheda-bheda. Quan điểm riêng của Rāmānuja là một hình thức đặc biệt của bheda-bheda. Nhưng do từ này được dùng theo các nghĩa nào đó mà Rāmānuja bất đồng, ông thích gọi quan điểm của ông là vishistadvaita hơn là bheda-bheda là từ mà ông kịch liệt chỉ trích. Nếu bheda-bheda được dịch sang tiếng Anh là “đồng nhất trong sự khác biệt” và nếu nó được hiểu theo nghĩa của Hegel, khi đó không chỉ Braska mà cả Yadava hay Nimbarka cũng không phải là một bheda-bheda thực sự. Trong khi Rāmānuja là người rõ ràng chống lại quan điểm trở thành một bheda-bheda thực sự. Vì thế, theo chúng tôi nó đã bị dịch sai thuật ngữ “bhedābheda” thành “đồng nhất trong sự khác biệt”. Nó phải được dịch thành “đồng nhất – khác biệt” và được hiểu theo nghĩa này, Braska, Yadava và Nimbarka là bheda-bheda; trong khi Rāmānuja thì không hiểu như vậy. Vì lý do này mà Rāmānuja gọi quan điểm của ông ta là vishistadvaita và không phải bheda-bheda hay dvaitadvaita. Đối với Bhaskara, Yadava và Nimbarka, sự đồng nhất, sự khác biệt là riêng lẻ và có thực như nhau, chúng đồng thời hiện hữu, thuộc về mọi vật và có giá trị như nhau; trong khi với Rāmānuja, cả hai tính đồng nhất và sự khác biệt không thể tách rời và có thực như nhau, chúng cũng không có tầm quan trọng như nhau.

Đối với ông, để khẳng định tính đồng nhất và sự khác biệt trong cùng một thứ, hoặc để duy trì sự cùng hiện hữu của họ là tự mâu thuẫn. Sự đồng nhất và sự khác biệt đơn thuần, chỉ là những khái niệm trừu tượng thuần túy và hư ảo như nhau. Sự đồng nhất của Rāmānuja là một việc chủ yếu và luôn được tạo điều kiện bởi sự khác biệt không có sự hiện hữu riêng lẻ nào, vì nó quyết định khách thể đồng nhất mà nó lệ thuộc như một thuộc tính. Rāmānuja bác bỏ khái niệm về *bheda* hay đồng nhất; đồng thời khu biệt và ủng hộ quan điểm về *vishistadvaita* hay sự đồng nhất *trong và thông qua và bởi vì* sự khác biệt hoặc đồng nhất-như được tạo điều kiện bởi sự khác biệt. Những linh hồn cá thể có liên quan một cách hữu cơ với tuyệt đối. Chúng hình thành nên cơ thể của Thượng đế và không có sự hiện hữu độc lập nào ngoài Ngài, tuy chúng có tính cá thể riêng của chúng và chỉ tạo điều kiện cho Thượng đế. Xét về bản chất, chúng với Thượng đế là một; xét về phương cách, chúng khác với Ngài. Chúng trở nên giống với Thượng đế và chia sẻ vinh quang và sự vĩ đại của Ngài. Chúng hưởng thụ như Thượng đế, ý thức vô tận và hạnh phúc vô cùng, là bản chất của Thượng đế và Ngài cũng là bản chất của chúng.

Theo Rāmānuja mỗi phán đoán là một sự tổng hợp các điểm khác biệt. Chủ thể và điều khẳng định là những ý nghĩa *khác biệt* có liên quan đến cùng một thực thể. Nếu S và P tuyệt đối khác biệt, thì sự phán đoán S là P không được; nếu S và P tuyệt đối đồng nhất; thì sự phán đoán “S là P” chỉ là phép lặp. Sự đồng nhất và sự khác biệt thuần túy là các khái niệm trừu tượng như nhau. S và P là hai dạng có cùng một thực thể. Chúng có các nghĩa khác nhau nhưng đều ám chỉ đến cùng một thực thể. Chúng có hai nghĩa khác nhau, nhưng trong cùng một tổng thể phức tạp.

Khi chúng ta nói, ví dụ, “vải màu trắng” phẩm chất trắng hướng về một chất màu trắng là một tổng thể phức tạp, tương tự vải cũng là một tổng thể phức tạp có phẩm chất của vải. Sự nhận định “vải trắng” chỉ cho thấy tính đồng nhất của hai phức hệ này. Hơn nữa, khi chúng ta nói: “Đây là Devadatta”, sự nhận định đã khẳng định tính đồng nhất của hai phức hợp “đây”, nghĩa là Devadatta đã thấy hiện diện và “đó”, nghĩa là Devadatta đã được thấy trong quá khứ. Người được thấy ở hiện tại và người được thấy ở quá khứ khác về ý nghĩa, bởi vì người này xuất hiện ở những vị trí và thời điểm khác nhau, nhưng cả hai đều ám chỉ cùng một người là Devadatta. Tương tự Upaniṣadic nói: “Tat tvam asi” – “đó là người” – nghĩa là hai phức hệ “đó” và “người” là giống hệt nhau, dù chúng có các nghĩa riêng, nhưng chúng vẫn cùng một thực thể. “Đó” biểu hiện cho Thượng đế là nguyên nhân tạo ra vũ trụ và “người” biểu thị Thượng đế là bản ngã nội tại của Jiva, cả hai đều ám chỉ đến cùng một thực thể. Tính đồng nhất được khẳng định giữa hai hình thức của cùng một loại thực thể. Tính đồng nhất không bao giờ đơn thuần; nó luôn được tạo điều kiện bởi sự khác biệt. Linh hồn cá thể là một phương cách của Thượng đế, Thượng đế là bản ngã nội tại của nó. Thượng đế tạo thành “cái tôi” của linh hồn. “Tôi sống nhưng không phải tôi sống, mà là Thượng đế đã sống cùng tôi”. Do đó, Tat tvam asi không chú trọng đồng nhất tuyệt đối (chỉ là một khái niệm trừu tượng) giữa linh hồn và Thượng đế như Shankara hình dung, mà là một sự đồng nhất đủ điều kiện, có nghĩa là Thượng đế như bản ngã nội tại của linh hồn và Thượng đế là nguyên nhân tạo ra vũ trụ là một và như nhau.

XIII. ACHIT HOẶC VẬT CHẤT

Chúng tôi tiếp tục mô tả quan niệm của Rāmānuja về Achit hay thực thể vô ý thức. Nó gồm ba loại: Prakṛti hay

Mishrasattva, Nitya-vibhuti hay Shuddhasattva và Kala hay Sattvashunya. Trong những loại này thì Prakrti là một vật chất bình thường tạo ra luân hồi. Đó là một khách thể thú vị (bhogya) và chịu sự thay đổi (vikaraspada). Nó có ba phẩm chất là Sattva, Rajas và Tamas. Nó hình thành cơ thể của Thượng đế và hoàn toàn dựa vào Thượng đế nhiều hơn những linh hồn được tự do ý chí. Vào thời điểm sáng tạo, thì quá trình tiến hóa vũ trụ bắt đầu từ Prakrti. Trật tự của sự tiến hóa cũng giống như trật tự trong Sāṅkhya và không cần phải lặp lại ở đây. Những điểm quan trọng của sự khác biệt giữa khái niệm của Sāṅkhya, Prakrti và khái niệm của Rāmānuja của nó có thể được lưu ý đến. Sattva, Rajas và Tamas là những yếu tố cấu tạo của Prakrti trong Sāṅkhya, nhưng ở đây chúng chỉ là những đặc tính của Prakrti. Ở Sāṅkhya, ba yếu tố này có thể không bao giờ hiện hữu riêng lẻ; nhưng ở đây Nityavibhuti được tạo thành từ Sattva thanh khiết. Ở Sāṅkhya, Prakrti là vô định; nhưng ở đây Prakrti bị giới hạn từ trên đây bởi Nityavibhuti. Ở Sāṅkhya, Prakrti độc lập; nhưng ở đây Prakrti tuyệt đối dựa vào Thượng đế và không thể tách rời khỏi Ngài. Đó là phương cách của Ngài hay cơ thể Ngài. Nó cũng được gọi là Lilavibhuti của Ngài, bởi vì sự sáng tạo là trò giải trí của Ngài.

Nityavibhuti hay Shuddhasattva được tạo thành từ Sattva thanh khiết và được gọi là ajada hay phi vật chất như dharmabhutañāna. Vũ trụ lý tưởng, những thân thể của Thượng đế và những linh hồn được giải thoát bất diệt làm bằng vật liệu này. Đó là “vật chất không có tính biến đổi”, được mô tả là một phương tiện thích hợp để đi đến kinh nghiệm thánh thiện và viên mãn. Vaikuntha, Thiên đường, được tạo nên bằng thứ này. Những thánh thần ở cõi tiên như Shrirangam cũng được hình thành từ thứ này.

Kala hay thời gian là một thực thể vô thức khác và được ban cho một địa vị riêng lẻ. Không gian được đồng nhất với Akasha là một sự tiến triển của Prakrti.

Vì thế, nên Rāmānuja thừa nhận sáu thực thể mà hai trong đó là Prakrti và Kala đều vô thức (jada), hai-Chit và Ishvara - có ý thức (chetana) và hai-DharmabhutaJñāna và Nityavibhuti-phi vật chất (ajada).

XIV. SỰ SÁNG TẠO LÀ CÓ THỰC

Theo Rāmānuja, sự sáng tạo tuyệt đối có thực. Vũ trụ và những linh hồn có thực như chính bản thân Thượng đế. Chúng không được tạo ra cũng không bị tiêu diệt. Rāmānuja tin vào satkaryavada, một học thuyết mà kết quả có từ trước theo nguyên nhân vật chất của nó. Do đó, sự sáng tạo như sự sáng tạo ở Sāṅkhya, nghĩa là chỉ có sự biểu thị rõ ràng kết quả đã được ẩn chứa trong nguyên nhân vật chất của nó, sự phá hủy nghĩa là chỉ có sự trở lại của kết quả trong lòng nguyên nhân vật chất của nó. Rāmānuja tin tưởng ở parinamavada hình thức sakaryavada, có nghĩa là nguyên nhân vật chất thực sự tự thay đổi dưới hình thức kết quả của nó. Kết quả là một sự biến đổi thực sự nguyên nhân vật chất của nó, giống như sữa đông là một hình thức biến đổi thực sự của sữa, hoặc một món đồ trang trí được làm bằng vàng hay một cái lọ được làm bằng đất nung. Thay đổi thì không rõ ràng mà có thực. Quan điểm của ông được biết là Brahmaparinamavada, bởi vì theo nó toàn thể vũ trụ gồm có vũ trụ vật chất và những linh hồn cá thể là một sự biến đổi thực sự của Brahman. Mặc dù Rāmānuja, như Sāṅkhya, tin tưởng ở Prakrti, nhưng khác với nó, ông cho Prakrti tuyệt đối dựa vào Thượng đế và bị Thượng đế điều khiển từ bên trong giống như cơ thể bị linh hồn điều khiển từ bên trong. Vũ trụ của vật chất và những linh hồn, như đã trình bày trên đây, cũng có

thực như Thượng đế. Theo Rāmānuja, sự độc lập không tạo thành bản chất của thực tại. Một sự vật để trở nên có thực thì không cần độc lập. Vũ trụ vật chất và những linh hồn là tuyệt đối có thực, mặc dù chúng tuyệt đối dựa vào Thượng đế. Mặc dù những thực thể trong chính bản thân chúng, trong quan hệ với Thượng đế chỉ là những thuộc tính hoặc phương cách của Ngài. Chúng luôn tạo điều kiện cho Thượng đế, cấu thành cơ thể của Ngài và Ngài là linh hồn của chúng. Chúng có quan hệ một cách hữu cơ với Thượng đế và không ở ngoài Ngài. Thượng đế là toàn năng, bao gồm vật chất và những linh hồn trong Ngài, vì cơ thể Ngài điều khiển cả linh hồn và thể chất của chúng từ bên trong. Vật chất và những linh hồn khác với nhau cũng khác với Thượng đế, người điều khiển, dù chúng không ở bên ngoài Ngài. Chúng cùng sống vĩnh hằng với Ngài. Thượng đế không tạo ra và cũng không tiêu diệt chúng. Sự sáng tạo nghĩa là vật chất huyền ảo, được gọi là Prakṛti tiến hóa thành những nguyên tố thô tục và những linh hồn tâm thường hóa được trú ngụ trong những cơ thể thô tục theo đúng nghiệp của chúng. Tiến trình sáng tạo bắt đầu cho phép những linh hồn thu được những thành quả từ các hành vi trong quá khứ của chúng và tiến trình này được cho là vô thủy vô chung, để rồi chỉ còn lại những hành vi khả dĩ trong quá khứ mà thôi.

Do đó, định luật của nghiệp, đòi hỏi phải có sự sáng tạo. Tuy nhiên, Rāmānuja nói rằng sự sáng tạo và sự biến mất cõi trần là do thiện ý của Thượng đế; chúng là lila hay trò giải trí của Ngài. Sự mâu thuẫn phải được hòa hợp bằng cách giả sử rằng định luật nghiệp biểu trưng cho ý nguyện của Thượng đế. Thượng đế tự quyết và nghiệp là sự thể hiện ý chí tự quyết của Ngài. Cuộc tấn công của sự bạo ngược, sự tàn ác và sự thiên vị bị loại trừ.

XV. SỰ PHẢN BÁC VÀ ĐÁNH GIÁ MĀYĀ

Nhiều đoạn trong Upaniṣad khẳng định rõ tính thống nhất của tuyệt đối và kiên quyết lên án những lời lẽ chỉ được Rāmānuja biện minh bằng cách vạch ra rằng, những đoạn này chỉ phủ nhận sự *hiện hữu độc lập* của vũ trụ đa nguyên bên ngoài Brahman và không phủ nhận *thực tại* của nó. Rāmānuja công kích mạnh mẽ học thuyết về Māyā của Shankarite hay Avidya. Với thuật ngữ Māyā, ông hiểu là quyền lực thực sự của Thượng đế mà Ngài tạo ra vũ trụ tuyệt vời này. Đối với Avidya, ông muốn nói lên sự Vô minh của Jīva, cái mà ông tự đánh đồng một cách sai lầm với những khách thể vật chất như cơ thể, tri giác, trí tuệ v.v... là quá trình phát triển của Prakṛti. Ông cũng như Shankara, thừa nhận rằng vô minh là nguyên nhân gây ra cảnh giam cầm và tri thức trực giác trực tiếp của Thượng đế là nguyên nhân mang lại sự giải thoát. Nhưng những cách giải thích về sự vô minh, tri thức, cảnh giam cầm và sự giải thoát mà ông đưa ra hoàn toàn khác với những gì do Shankara đưa ra.

Rāmānuja chia bảy mũi tấn công quan trọng (anupapatti) vào thuyết Māyā:

(1) Ashrayanupapatti: Thế nào là địa điểm hoặc nơi nương tựa của Māyā? Avidya cư ngụ ở đâu? Nếu có thứ nào như Māyā hay Avidya, thì chúng ta được chứng minh là đúng khi hỏi chỗ ngồi hoặc nơi ở của nó. Thực ra, nó không thể hiện hữu trong Brahman, vì sau đó thuyết Nhất nguyên luận không đầy đủ về Brahman sẽ sụp đổ. Hơn nữa, Brahman được cho là ý thức tự phát sáng thuần khiết hoặc kiến thức và Avidya có nghĩa là vô minh.

Vậy làm sao sự vô minh hiện hữu trong tri thức? Một lần nữa, Avidya không thể ngụ tại bản ngã cá thể, vì tính cá thể của bản ngã được cho là sự sáng tạo của Avidya. Làm thế nào nguyên nhân dựa vào kết quả của nó? Do đó, Avidya không thể

hiện hữu trong Brahman hoặc Jiva. Đó là một khái niệm mơ hồ, một điều tưởng tượng từ sự tưởng tượng của Advaitin. Nếu nó ngụ ở bất kỳ nơi nào, thì nó chỉ ngụ ở trong tâm trí của Advaitin là người đã tưởng tượng ra khái niệm giả tạo tuyệt vời này, đây là một chuyện hoang đường hợp lý.

(2) Tirodhananupapatti: Làm thế nào Avidya có thể che mất được Brahman? Nếu nó làm thế, thì Brahman sẽ là chủ thể không tự giác và tự khái thị. Nếu Brahman có bản chất tự khái thị và kiến thức thanh khiết tự chứng minh, sự vô minh không thể che đậy hay giấu kín thực chất của nó được. Điều đó cũng ngớ ngẩn như nói bóng đen che khuất ánh sáng hay đêm là hành động ngưng trệ của ngày.

(3) Svarupanupapatti: Bản chất của Avidya là gì? Nó chủ động, thụ động hay cả hai hoặc không phải một trong hai tính đó? Nếu nó chủ động rồi thì làm sao nó có thể trở thành Avidya? Avidya nghĩa là vô minh và vô minh nghĩa là sự thiếu hiểu biết. Xem vô minh là chủ động thì phải chấp nhận sự tự mâu thuẫn. Hơn nữa, nếu vô minh là chủ động thì làm sao nó có thể bị phá hủy như vậy? Không một thực thể tích cực nào có thể bị phá hủy. Vì Advaitin thừa nhận rằng sự vô minh bị kiến thức lấy đi, nên sự Vô minh không bao giờ chủ động được. Nếu Avidya thụ động, thì làm thế nào có thể quy chiếu ảo giác của vũ trụ này vào Brahman? Để nói rằng Avidya đều chủ động lẫn thụ động là phải bao gồm cả sự tự mâu thuẫn. Nếu nói rằng nó không chủ động và cũng không thụ động thì phải từ bỏ mọi lý luận học.

(4) Anirvachaniyatvanupapatti: Avidya được Advaiti định nghĩa là không thể định nghĩa được. Đây là một sự tự mâu thuẫn rõ rệt. Để tránh điều này, Advaitin nói rằng, Avidya không tuyệt đối và cũng không thể mô tả được, để gọi nó là

“không thể mô tả được” nghĩa là nó không thể được mô tả hay không có thực hoặc hư ảo. Tính không thể mô tả được xem ngang với việc không có thực và cũng không hư ảo. Nhưng điều này thật vô lý. Điều này cho thấy rằng, Advaitin từ bỏ mọi luận lý học. Làm thế nào một sự vật có thể không có thực và cũng không hư ảo? Điều này chỉ là sự lừa bịp. Tính xác thực và mơ hồ đều mang tính thấu đáo và duy nhất. Chúng là những lời lẽ trái ngược mà không phải điều trái ngược. Bản thân chúng cùng sử dụng hết các khả năng giả định. Một sự vật phải có thực hoặc hư ảo. Không có sự lựa chọn thứ ba. Mọi nhận thức đều liên quan đến các thực thể hoặc điều tưởng tượng. Để từ chối điều này phải từ chối suy nghĩ. Duy trì một sự lựa chọn thứ ba là phải bác bỏ quy luật luận lý học – luật mâu thuẫn và luật chiết trung.

(5) Pramānanupapatti: Theo phương cách hay sự nhận biết hiệu quả nào được Avidya nhận thức? Avidya không thể nhận thấy, vì tri giác có thể mang lại cho chúng ta một thực thể hoặc một con số không. Nó không thể được suy luận, vì tiến trình suy luận nhờ một biểu hiện hợp lệ hoặc thuật ngữ trung lập mà Avidya thiếu. Nó không thể được duy trì theo căn cứ của quyển kinh thánh, vì họ tuyên bố Māyā là một thế lực thực sự tạo ra vũ trụ tuyệt vời này điều mà thực sự thuộc về Thượng đế.

(6) Nivartakanupapatti: Không có một cái nào loại bỏ Avidya. Advaitin tin rằng tri thức của Brahman sẽ loại bỏ Avidya. Nhưng tri thức như thế thì không thể có được. Sự phân biệt và sự quyết định tuyệt đối cần thiết cho tri thức. Tính đồng nhất thanh khiết chỉ là một khái niệm trừu tượng. Tính đồng nhất luôn được tạo điều kiện bởi sự khác biệt và sự phân biệt. Cho nên không thể có một tri thức nào về một sự việc vô thuộc tính và vô định hình. Và trong tình trạng thiếu tri thức như thế thì không gì có thể loại bỏ Avidya được.

(7) Nivṛtyanupapatti: Ở điểm trước chúng ta đã được kể rằng không có một chất nào loại bỏ Avidya. Điểm này cho chúng ta biết rằng không có một cái nào loại bỏ Avidya. Avidya được Advaitin cho là tích cực (bhavarupa). Làm thế nào mà một sự việc tích cực có thể bị loại bỏ? Một sự việc mà hiện hữu tích cực không thể bị loại bỏ sự hiện hữu khỏi tri thức. Cảnh giam cầm của linh hồn do nghiệp là một thực tại cụ thể và không thể bị tri thức trừu tượng loại bỏ. Nó có thể bị nghiệp, Jñāna, Bhakti và Prasada loại bỏ. Sự vô minh của linh hồn bị tiêu diệt khi các nghiệp bị tiêu diệt và khi linh hồn phó thác bản thân nó vào lòng nhân từ tuyệt đối của Thượng đế, là người thấy hài lòng bởi sự sùng đạo không ngừng của linh hồn, ban ơn huệ của Ngài cho nó.

Mọi sự công kích của Rāmānuja đối với Avidya hay Māyā dựa trên sự hiểu lầm nghĩa của thuật ngữ này. Nó được cho là “điều không thể tả được” hoặc “điều có thực hoặc như mơ hồ” do sự cản trở thực sự của trí năng hữu hạn của chúng ta để đạt đến Thực tại. Đó là một ý niệm tự mâu thuẫn. Rāmānuja hiểu nghĩa của nó là một điều gì đó “có thực” và đòi hỏi một vị trí và một phương cách cho nó. Tuy nhiên, chúng ta có thể nói rằng Brahman có vị trí của Avidya. Avidya không có thực, thuyết Nhất nguyên luận về Brahman không bị tiêu diệt. Brahman không thực sự bị ảnh hưởng bởi nó. Dây thừng không thực sự bị ảnh hưởng nếu nó bị hiểu sai là một con rắn. Cái vỏ sò không trở thành đồng tiền bằng bạc nếu nó bị nhầm lẫn như vậy. Ảo giác không thể khiến cho sa mạc cát thành bùn lầy. Quyền năng của pháp sư không ảnh hưởng đến tri thức của ông ta. Và chúng ta cũng có thể nói với Vachaspati Mishra rằng, bản ngã cá biệt và Avidya vẫn cứ tiếp tục định đoạt lẫn nhau trong một chu kỳ không có nơi bắt đầu. Khi Rāmānuja không giải thích được

nguyên nhân cảnh giam cầm của linh hồn thuần khiết, ông đã phải dùng lại ý niệm là quan hệ của nghiệp và sự vô minh với linh hồn không có nơi bắt đầu. Hơn nữa, Avidya không thực sự che lấp được Brahman, ngay cả một đám mây cũng không che nổi mặt trời. Hơn nữa, Avidya được xem là tích cực chỉ để nhấn mạnh sự thật, nó không đơn thuần là tiêu cực. Thực sự, nó không tích cực cũng như không tiêu cực. Điều này không thuyết phục khi nói rằng tính mơ hồ của Avidya là một ý niệm tự mâu thuẫn khi chính Advaitin thừa nhận nó. Nhưng bản chất tự mâu thuẫn của nó chỉ được hiểu rõ khi một cái dăng lên cao và không như trước. Miễn là lỗi lầm hay mộng ảo hoặc ảo tưởng còn thì nó hoàn toàn có thực. Thực tế có nghĩa là “tuyệt đối có thực” và hư ảo nghĩa là “tuyệt đối hư ảo”, Avidya không có một trong hai nghĩa trên. Hai thuật ngữ này không phải là những mâu thuẫn, vì thế luật mâu thuẫn và luật chiết trung không bị lật đổ. Luật mâu thuẫn hoàn toàn được duy trì, vì mọi điều mà có thể bị phủ nhận được cho là sai. Luật chiết trung không bị lật đổ, vì “tuyệt đối có thực” hoặc “tuyệt đối không có thực” không được toàn diện. Hơn nữa, vì Avidya không thực tế mà chỉ là một sự thêm vào, nó biến mất khi mặt đất thực tế được biết đến. Dây thừng – con rắn biến mất khi dây thừng được nhận ra. Đó chỉ là trí thức trực tiếp và trực giác của thực tại là nguyên nhân của sự giải thoát. Ngay cả Rāmānuja cũng thừa nhận điều đó dù ông cho nó là bhakti cao nhất hé mở nhờ ơn Thượng đế.

XVI. VENKATA PHẢN BÁC VÀ ĐÁNH GIÁ ADVAITA

Venkatanatha cũng được biết đến như Vedāntadeshika, một môn đồ tài giỏi của Rāmānuja, đã tấn công mạnh mẽ Advaita trong tác phẩm “Shatadusani”, (Thế kỷ phản luận) nơi ông chia sáu mũi tấn công vào Advaita. Điểm then chốt của những cuộc công kích này đã được viết trong “Bảy lời phản luận” của

Rāmānuja đưa ra trên đây. Phần lớn những cuộc công kích này là sự tái diễn những thay đổi nhỏ, giải quyết những vấn đề nhỏ về chi tiết, thuộc về sự quan tâm mang tính thần học và lý luận, ít mang lại giá trị triết học hoặc giá trị tín ngưỡng đích thực. Tuy nhiên, chúng ta có thể lưu ý một số cuộc công kích quan trọng nhất mà Venkatanatha chĩa vào Advaita và cố trả lời chúng:

(1) Nếu Brahman là một thực thể đồng nhất không có tài năng, thì từ “Brahman” không thể bao hàm nó theo một nghĩa gốc hoặc theo một nghĩa ngụ ý (laksana), do đó nó trở nên vô dụng. Theo Shankara Venkatanatha quên rằng những ngôn từ, không bao giờ có thể bao hàm tuyệt đối mà chỉ có thể được nhận thức rõ bởi tầm nhìn tâm linh trực tiếp. Ngôn ngữ và suy nghĩ sẽ trở nên tầm thường chỉ khi chúng tốt hơn, không như trước đây. Miễn là chúng ta ở trong một địa cầu có tính chất hiện tượng, thì chúng chỉ là những công cụ có sẵn cho chúng ta và chúng ta phải làm việc với chúng dù chúng có kém cỏi đến mấy đi nữa.

(2) Không thể có một sự thẩm vấn nào về bản chất của Brahman, vì mọi cuộc thẩm vấn chỉ có thể thực hiện với các khách thể đủ tư cách. Không có tri thức nào, cho dù tổng quát hay chuyên biệt có thể thực hiện về một Brahman vô định tính. Nếu người ta nói rằng tri thức về Brahman này cuối cùng cũng là sai lầm, thì không một mục đích nào sẽ được đáp ứng bởi tri thức sai lầm như thế.

Venkata quên rằng tri thức của Brahman thực sự không phải là tri thức qua lời nói, nếu không thì mọi học giả này là người biết những bản văn của Vedānta hẳn đã được giải thoát. Tri thức của Bà la môn thực sự là sự nhận thức tâm linh trực tiếp về Brahman. Venkata cũng quên sự phân biệt giữa các quan điểm tương đối và tuyệt đối được Shankata nhấn mạnh đến rất

hiều. Ông quên là chỉ nhờ vào tương đối mà chúng ta có thể đến được tuyệt đối. Ông quên cách mô tả một cách kinh điển chi tiết theo Shankara về quan điểm, rằng ngay cả những biện pháp “hư ảo” (chỉ là sau cùng) như những bản văn của Vedānta đưa đến tri thức thực sự, chỉ như kinh nghiệm về mộng mị “hư ảo” (chỉ từ góc nhìn thức giác) đưa đến những phản ứng về sinh lý thực sự, rằng “tính chất mơ hồ” của những bản văn Vedānta (Phệ đàn đa phái) có thể được nhận thức rõ chỉ đến sau sự nhận thức về Brahman, chứ không thể đến trước được.

(3) Sự giải thoát chỉ có thể đạt được bằng lòng sùng đạo, sự tôn kính chứ không bằng tri thức đơn thuần. Ngay cả mọi ảo tưởng không biến mất chỉ bằng một tri thức đơn thuần; ví dụ, ảo giác về “màu vàng” trong trường hợp một người bị bệnh vàng da sẽ không biến mất bởi tri thức đơn thuần về bệnh đó, mà bằng cách uống thuốc sẽ loại bỏ đi mật thừa. Nếu kiến thức đơn thuần của bản văn thống nhất dẫn đến sự giải thoát, thì chính Shankara sẽ nhận nó, ông sẽ được hợp nhất vào Brahman và không giải thích những lời dạy của ông với những môn đồ của ông.

Venkata phải biết rằng, những ảo giác có thể bị tiêu diệt bởi tri thức và không bởi một thứ gì khác. Hãy để không có một ảo tưởng nào về điều này. Nếu một người đang mơ biết là mình đang mơ mộng, thì người đó không phải là một người mơ mộng mà là một người giả bộ. Nếu một người bị bệnh vàng da biết là ông ta đang chịu đựng căn bệnh vàng da và “màu vàng” chỉ là một ảo tưởng, tất nhiên ông sẽ không bị một ảo tưởng dày vò, nhưng ông có thể phải chịu đựng một căn bệnh. Hơn nữa, làm thế nào mà Venkata biết là Shankara không được giải thoát? Venkata cảm thấy sự giải thoát phải nhận được như thể ông ta nhận một nắm gạo.

Ông quên đi sự kiện là cảnh giam cầm và sự giải thoát cuối cùng đều hư ảo như nhau, rằng sự vô minh nghĩa là cảnh giam cầm và tri thức là sự giải thoát. Tri thức này không qua lời nói hoặc tri thức trí tuệ mà là sự khải thị tâm linh trực tiếp. Ông quên là Acharyas vĩ đại đáp xuống tình cầu thường biến này để rao giảng học thuyết của họ, vì lợi ích và kích thích cho nhân loại. Nếu chúng ta không nắm được những lợi ích từ lời dạy của họ, thì đó là lỗi của chúng ta, không phải lỗi của họ.

(4) Ngay cả khi tri thức thống nhất sau cùng đạt được, thì diện mạo của cõi trần có thể vẫn tiếp tục nhờ có vasana (cảm giác không ý thức còn lại của mọi vật trong trí óc) cho đến khi cơ thể bị tiêu diệt. Làm thế nào nó có thể xảy ra?

Venkata quên rằng, diện mạo của cõi trần có thể tiếp tục nhờ vào sức mạnh của vasana, ngay khi một bàn xoay gốm có thể tiếp tục xoay một lúc nào đó dù người thợ gốm rút tay ra khỏi nó. Jīvanmukta là người được giải thoát ngay tại đây và ngay bây giờ hiện không có sự gắn bó nào với nhục thể, như một con rắn không có sự gắn bó nào với vảy rắn lột mà nó vứt bỏ trên một tổ kiến. Nếu sự giải thoát không thể đạt được trong cuộc đời này, thì thật vô ích để nói về nó như chuyện xảy ra sau khi chết. Shankara tin tưởng ở jīvanmukti; đó là điều mà Venkata bác bỏ.

(5) Nếu cõi trần là không có thực vì nó có thể nhận thức được, thì Brahman cũng vậy, có thể nhận thức được, hẳn sẽ không có thực như vậy. Hơn nữa, nếu cõi trần không có thực, thì không có nghĩa gì khi nói rằng nó được phủ nhận bởi sự hiểu biết hợp lý.

Cõi trần không có thực bởi vì nó không mô tả được, hay có thực hoặc hư ảo. Mọi khách thể của trí năng theo nghĩa này là không có thực. Nhưng Brahman không phải là một khách thể của trí năng, do đó nó không "có thể nhận thức được" theo

nghĩa do kinh nghiệm. Đó là nền tảng tiên nghiệm của mọi tri thức theo lối kinh nghiệm và chịu sự tự khái thị và tự chứng minh. Để hiểu Brahman phải trở thành Brahman. Hơn nữa, cội trần trở nên giả ảo từ góc nhìn cao hơn chứ không từ góc nhìn thế tục.

(6) Sự khác biệt không thể bị chối bỏ. Cái gọi là “không có sự khác biệt” tự nó đã khác với “sự khác biệt”, do đó hình thành nên thực tính của sự khác biệt. Nếu không có một sự khác biệt nào, thì cũng sẽ không có một tính đồng nhất nào, bởi vì những thuật ngữ này đều có liên quan với nhau. Do đó, chúng ta phải thừa nhận cả hai.

Điều này đúng khi cho rằng sự khác biệt và tính đồng nhất có liên quan với nhau, cái này không thể hiện hữu mà không có cái kia. Do đó, chúng ta phải thừa nhận cả hai hoặc bác bỏ cả hai. Đúng hơn nữa là tính đồng nhất đơn thuần và sự khác biệt đơn thuần chỉ là những khái niệm trừu tượng. Tính đồng nhất, trong một vũ trụ theo kinh nghiệm, luôn được sự khác biệt tạo điều kiện. Nhưng điều này không có nghĩa là điều chân lý tối thượng của trí năng cũng phải là chân lý tối thượng đối với thực tại. Có một “tính duy nhất” cao hơn trên cả ý niệm về “duy nhất trong sự khác biệt”. “Tính duy nhất” hoặc “tính đồng nhất” không phải là tính đồng nhất trừu tượng, mà chỉ là tương đối và chống lại sự khác biệt. Hệ thống của Shankara gọi là “Advaita” không phải là tính đồng nhất đơn thuần, mà là tính đồng nhất cao nhất vượt qua những ý niệm trí năng về tính đồng nhất, sự khác biệt và ngay cả tính đồng nhất trong sự khác biệt. Sự mô tả tốt nhất về tuyệt đối qua những thuật ngữ phủ định (neti neti), dù bản thân nó tuyệt đối theo cách đó cũng không trở nên phủ định. Do đó, thuật ngữ “bất nhị” (advaita) được thông dụng hơn thuật ngữ Nhất nguyên luận (aikya), “không có sự khác biệt”

(abheda) được thông dụng hơn “tính đồng nhất” (ekatva) và “không có một cái thứ hai” được thông dụng hơn “một” (eka).

(7) Tính giả ảo của cõi trần được chứng minh bởi những chứng cứ hợp lý mà chính chúng là giả ảo. Sự phân biệt giữa hai quan điểm giả định là một sự phân biệt bên trong chính bản thân nó, do đó theo luận lý học của riêng nó là giả dối. Hơn nữa, Mâyā được mô tả là cái không thể tả được. Nếu “tính không thể tả được” nghĩa là “tính giả ảo”, thì Brahman cũng là thứ không thể tả được, sẽ giả ảo như vậy.

Những cuộc công kích này dựa trên một sự hoang mang giữa hai quan điểm. Dù sự phân biệt này về cơ bản không tuyệt đối đúng, tuy nhiên nó rất quan trọng và cần thiết cho vũ trụ hiện tượng, nếu không sẽ bị mất đi ngay cả tính hiện tượng của nó và hợp nhất thành thuyết hư vô. Trí năng ngự trị tuyệt đối trong vũ trụ kinh nghiệm. Nhưng nó phải nhận thức rõ tính hạn chế của riêng nó và chỉ rõ tuyệt đối, ngay cả khi nó không thể dẫn dắt chúng ta đến đó. Mâyā không thể mô tả được, bởi vì nó “không có thực lẫn không phải không có thực”. Brahman không thể mô tả được, bởi vì nó là sự thực tự chứng minh, không thể được trí năng mô tả đầy đủ.

XVII. RĀMĀNUJA VÀ SHANKARA

Chúng tôi có thể đưa ra một sự ước đoán chung về triết lý của Rāmānuja. Có nhiều người xem tuyệt đối của Shankara là trí năng đơn thuần và tính đồng nhất trừu tượng mà không có bất kỳ sự khác biệt nào. Nó được gọi là “cứng nhắc và không chuyển động, nhìn chúng ta chằm chằm bằng con mắt lạnh lùng”, “một bóng đêm tuyệt đối lạnh lùng với lượng ánh sáng quá mức”, và triết lý của Shankara được cho là “một ví dụ hoàn chỉnh về sự sai lầm thông thái”. Nó được so sánh với Thượng đế của Spinoza và Neutrum của Schelling. Người trước thì cho đó là

“một hang sư tử” khi thấy những vết chân thú đi vào mà không thấy con nào đi ra; người sau thì cho là “trong đêm tối mọi con bò đều có màu đen”. Rāmānuja chia sẻ quan điểm này về Shankara. Mặt khác, tuyệt đối của Rāmānuja được gọi là một cá thể cụ thể, đồng nhất trong và thông qua sự khác biệt, đồng thời được so sánh với Ý niệm tuyệt đối của Hegel. Nhưng nó còn nhiều hơn thế nữa. Nó cũng là một Thượng đế như Thượng đế của Pringle-Pattison. Rāmānuja được gán cho là đã điều hòa những nhu cầu về tư tưởng triết học với những nhu cầu về cảm xúc tôn giáo. Những người này phán xét công bằng Rāmānuja, nhưng lại đánh giá bất công đối với Shankara. Họ quên đi việc quan trọng là Shankara đã không bỏ qua những nhu cầu về cảm xúc tôn giáo và Rāmānuja cũng không hòa hợp một cách vẹn toàn cảm xúc tôn giáo với tư tưởng hợp lý. Để đặt cho sự tuyệt đối của Shankara một cái tên như tính đồng nhất đơn thuần, là phải để lộ ra cái vô minh ngay cả về tên có ý nghĩa mà triết lý của ông tạo ra “Advaita”, điều này có nghĩa không phải là tính đồng nhất đơn thuần mà là “sự phủ nhận sự khác biệt cơ bản”. Ông là người tưởng tượng ra rằng, vị trí của Shankara nghĩa là sự phủ nhận hoàn toàn vũ trụ này, phủ nhận những linh hồn, hành vi, triết lý, tôn giáo và ngay cả Thượng đế, có thể biết bất cứ thứ gì ngoài Shankara Vedānta. Nhà duy tâm nổi tiếng người Anh, T. H. Green đã nhận xét đúng: “Việc có một vũ trụ bên ngoài thực sự là một vũ trụ không có một sự tranh luận nào về triết học”. Hơn nữa, nói Shankara không có chỗ cho cảm giác tôn giáo, để nói ít nhất, để phát biểu lời tuyên bố tùy tiện có hại. Điều đó làm mất sự uyên thâm những tác phẩm triết học của ông, để lộ sự tối tăm của những bản thánh ca truyền cảm hứng vào linh hồn của ông, một sự đóng góp lớn và phong phú vào thi ca của Sanskrit, mà những lời lẽ gần như bùng nổ ra ngoài do sức ép của sự sùng bái dễ xúc cảm mạnh mẽ mà chúng bị

nhồi nhét. Một người chỉ cần đến bất cứ người ngưỡng mộ Shankara nào và nghe những vần thơ sau này để hiểu được tấm lòng của Shankara: “Mặc dù không có sự khác biệt nhỏ nhất nào giữa Người và tôi, Thượng đế. Tuy là tôi thuộc về Người, chứ Người không thuộc về tôi, như con sóng thuộc về biển cả và biển cả không thuộc về con sóng”. Vì tất cả những mục đích thực dụng, do đó những phân biệt là có thực. Chúng trở thành ảo giác chỉ riêng với Ngài là người nhận thức rõ tính thống nhất của Brahman. Tính thống nhất này như “tính thống nhất của tổng giác” trong triết học Kant, không phải là loại thống nhất và tính đồng nhất đơn thuần; đó là tính thống nhất của ý thức cơ bản mà là nền tảng cho mọi loại. Tuy nhiên, không như “tính thống nhất của tổng giác” của triết học Kant, nó không thuộc về bản chất. Khái niệm Shankara về “tính thống nhất” của Brahman không phải là một khái niệm trí năng. Đó là tính thống nhất cần đến bất cứ từ nào đó tốt hơn “không có sự khác biệt”, điều này khiến ta phải nghĩ rằng trí tuệ không thể chủ động nắm vững nó mà chỉ lưu ý nó mà thôi. Riêng sự tự giác ngộ Brahman nghĩa là tri thức trực giác có thể bộc lộ tính thống nhất này của Brahman, không phải là tính đồng nhất đơn thuần, mà là tính thống nhất có cơ sở nhất thiết được giả định trước, và điều mà trong bản thân nó vượt quá mọi loại đồng nhất, sự khác biệt và sự đồng nhất trong sự khác biệt. Chỉ đối với những người đủ tư cách dấn lên con đường “như lưỡi dao” và trở thành một với Brahman – và họ hiếm hoi mới có một người trong số cả triệu người – là những khác biệt đã được phân loại. Đối với những người khác, Shankara đề nghị nhiệt tình đường lối hành động, sự sùng bái và theo con đường đó như trong đời sống thực tế của ông. Không để cho một người nào đứng lên và nói rằng, triết lý của Shankara là triết lý của tính đồng nhất đơn thuần hoặc thiếu lòng nhiệt huyết tôn giáo. Một người chỉ phải quay về cuộc sống

thực tế theo kiểu Shankara sẽ luôn là một sự nghịch lý đối với những người hiểu lầm hay hiểu nửa vời những lời dạy của Đấng Acharya. Shankara hẳn sẽ vui mừng nói với Bradley rằng, “một người cần một thực tại có cơ sở hơn là một thực tại của ý thức tôn giáo thì không biết những gì ông đang tìm kiếm”. Bosanquet, một nhà duy tâm lớn, đã nói trong sự đối kháng giữa chủ nghĩa duy thực và chủ nghĩa duy tâm: “Đương nhiên đối với bản thân tôi, nếu một nhà duy tâm nói với tôi rằng một cái ghế thực sự không phải là cái chúng ta thường cho nó là như vậy, nhưng là một cái gì đó hoàn toàn khác biệt, tôi hẳn bị khiến phải trả lời bằng thứ ngôn ngữ không xứng với chân giá trị của cuộc tranh luận”. Một môn đồ của Shankara có thể bị khiến phải trả lời tương tự với người cho ông biết rằng triết lý của Shankara ủng hộ tính đồng nhất đơn thuần hoặc nói rằng nó không có lòng nhiệt huyết tôn giáo hoặc nói rằng nó phủ nhận vũ trụ hoàn toàn. Hoặc có lẽ ông sẽ không làm như vậy. Ông chỉ cười khi nhớ lại những lời nói của Gaudapāda, chỉ có những người theo thuyết Nhị nguyên, để thiết lập nên các quan điểm riêng của họ mới tranh luận với nhau; Advaitin không tranh luận với ai cả.

Hãy để chúng tôi thử đánh giá cả Shankara lẫn Rāmānuja. Nó đã được vạch ra rằng Rāmānuja bị chi phối nhiều bởi Alvars và Acharyas và bởi Bhedābhedavadins là người đi trước ông. Thực sự, công việc chính của ông là kết hợp thuyết Hữu thần của Panharatra với sự chuyên chế của Upaniṣadic. Ông muốn tìm ra triết lý cho thuyết Hữu thần của Vaisnava trong Prasthanatraya của Vedānta, do đó đã cố hòa hợp những nhu cầu về cảm xúc tôn giáo với tư tưởng hợp lý. Nhưng ông lại tự hạn chế biện hộ cho thuyết Hữu thần của Pancharatra bằng sự chuyên chế của Upaniṣadic. Đó là một điều kết hợp triết học với tôn giáo, nhưng đúng là một điều khác nữa kết hợp một học thuyết triết học đặc

biệt với một tín điều tôn giáo riêng biệt. Shankara đã xâm phạm đến bậc tiền bối, trong khi Rāmānuja xâm phạm người đến sau. Đối với Shankara, chỉ có kinh thánh là những đoạn văn của Vedānta và ông đã diễn giải chúng để hòa hợp suy nghĩ hợp lý với cảm giác tôn giáo. Đối với Rāmānuja, các quyển kinh thánh gồm ngoài những đoạn văn của Vedānta, Vaisnava Purānas, Pancharatra-Āgama và Tamil Prabandham, công việc chính của ông là chứng minh rằng, các học thuyết của thuyết Hữu thần của Vaisnava đúng theo truyền thống người Veda. Có một số học thuyết của thuyết Hữu thần Vaisnava có thể được hòa đồng với chân lý tuyệt đối của Vedānta, nhưng không phải là tất cả. Do đó, nếu Rāmānuja thất bại, thì sự thất bại của ông không phải do sự bất lực cá thể mà do bản chất thực sự của nhiệm vụ khó khăn mà ông hiểu để thực hiện. Nó phải được thừa nhận mà không có bất cứ sự dè dặt nào và phải hoàn toàn công bằng đối với Rāmānuja rằng, không một người nào khác có thể làm nó tốt hơn. Ông đã mang lại cho chúng ta loại thuyết một thần hay nhất thần mang trong mình nó thuyết nội tại. Ông nhấn mạnh mặt tôn giáo mà hy sinh mặt triết học. Lòng nhiệt huyết tôn giáo mạnh mẽ của ông và tính logic đậm nét của nó sẽ tôn ông lên làm một vị bất tử trong nền triết học Ấn Độ. Nhiệm vụ của ông trở nên khó khăn hơn, vì sự mô tả của Shankara về Vedānta và Rāmānuja, do đó đã phản bác Shankara gần như ở tất cả các điểm quan trọng. Có nhiều cái đúng trong lời nhận xét rằng, vị trí của Rāmānuja cũng thiết yếu như vị trí của Shankara, nhìn theo quan điểm thực tế hay theo tính hiện tượng (vyavahara). Xét trên mọi mục đích thực dụng, Shankara quá giữ vững thực tế của mọi hành vi thế tục và hành vi của Veda. Từ quan điểm này, toàn bộ vũ trụ gồm vũ trụ vật chất và vũ trụ tâm linh đều có thực như nó có thể. Và dù thực tại tối thượng là Brahman do dự, nhưng khái niệm lớn nhất mở ra cho chúng ta, những sinh

vật hiểu biết hữu hạn là Ishvara và chỉ Ishvara mà thôi. Dù cho vũ trụ chỉ là một vivarta hoặc một vẻ bề ngoài của Brahman, nhưng miễn là nó hiện hữu thì nó tốt như có thực. Sarvajnatma-Muni đúng khi cho Rarinamavada (vị trí của Rāmānuja) là một giai đoạn sớm hơn của Vivartavada (vị trí của Shankara) và cho cả hai đều không bị phản đối.

XVIII. ĐÁNH GIÁ CHUNG

Bây giờ chúng ta quay trở lại sự khám phá biện chứng những mâu thuẫn cố hữu trong triết học của Ramajuna. Ramajuna không bày tỏ được quan hệ giữa vũ trụ và Thượng đế. Theo ông thì vật chất, linh hồn và Thượng đế là ba thực tại và toàn bộ ba thực tại này làm nên cái Tuyệt đối. Ông đồng nhất cái Tuyệt đối với Thượng đế là đáng duy nhất trong ba thực tại này. Thượng đế là thể nền nằm dưới vật chất và linh hồn, mà được xem là những thuộc tính của Ngài. Nhưng nếu chúng là những thuộc tính hay phương cách của Ngài, thì làm thế nào chúng có thực như Thượng đế được? Lời phê bình mà Spinoza chia vào Descartes là vật chất và những linh hồn không thể được gọi là "thực thể", nếu chúng dựa vào Thượng đế cũng có thể nhắm vào Ramajuna. Rāmānuja hủy bỏ sự phân biệt giữa các thuộc tính và phương thức, dù ông dứt khoát duy trì sự phân biệt giữa các biểu trưng và thực thể, nhưng ông cũng ngầm hủy hoại sự phân biệt này. Theo ông, một sự vật có thể là một thực thể cũng như một biểu trưng. Sự phân biệt là tương đối. Dù vật chất và linh hồn chính là những thực thể trong chính bản thân chúng, nhưng trong mối quan hệ với Thượng đế, chúng đơn thuần chỉ là những biểu trưng của Ngài. Chính định nghĩa về "thực thể" đã cho nó có một sự hiện hữu độc lập. Rāmānuja hủy hoại định nghĩa này khi ông nói rằng, sự độc lập không được cho là bản chất của thực thể, rằng một sự vật có thể vừa

phụ thuộc và cũng vừa là một thực thể. Đây là điều không ổn nhất về logic. Nếu vật chất và những linh hồn tuyệt đối phụ thuộc vào Thượng đế, thì làm thế nào chúng có thực như Thượng đế? Shankara định nghĩa cái có thực là cái có sự hiện hữu độc lập vượt thời gian, cho chúng ta biết rằng chỉ riêng Brahman là có thực. Nhưng ông không phủ nhận sự hiện hữu của vật chất và linh hồn. Tình thế khó xử trước Rāmānuja là đây-hoặc duy trì sự hiện hữu tương đối của vật chất hoặc hủy bỏ thuyết tuyệt đối. Rāmānuja sẵn sàng không thực hiện một trong hai cái đó. Lòng trung thành đối với Upaniṣad khiến cho ông phải bám vào thuyết tuyệt đối, trong khi sự đồng cảm với Vaisnavism khiến ông phải nhận ra sự phân biệt cơ bản. Do đó, Vishistadvata là một ngôi nhà bị chia ra chống lại chính nó. Nhưng sự tuyệt đối ngăn ngừa lòng trung thành bị phân biệt. Một người không thể chạy với con thỏ rừng và săn với con chó săn. Do đó, Rāmānuja không thể giải quyết vấn đề về quan hệ giữa vũ trụ và cái Tuyệt đối. Ông đã nói rõ rằng, vũ trụ có quan hệ một cách hữu cơ với cái Tuyệt đối, đó là cơ thể của Thượng đế, dù nó có quyền hiện hữu riêng lẻ, nhưng nó lại ở bên ngoài Thượng đế là người bao gồm tất cả, tính đồng nhất luôn được nói rõ bởi sự khác biệt. Nhưng ông không giải thích thêm quan điểm của mình. Quan hệ giữa vũ trụ và Thượng đế không đơn thuần phải là tính đồng nhất, vì chính ý niệm là một khái niệm giả, một khái niệm trừu tượng đơn thuần. Quan hệ này không phải là quan hệ của sự khác biệt, vì sự khác biệt đơn thuần cũng tương đương như một khái niệm trừu tượng. Sự khác biệt thuộc về tính đồng nhất và không thể tách biệt khỏi tính đồng nhất. Quan hệ này không phải là quan hệ đồng nhất và (bhedābheda) vì nó tự mâu thuẫn. Cả tính đồng nhất lẫn sự khác biệt như ánh sáng và bóng đêm, không thể thuộc về một thứ theo cùng một nghĩa. Vậy quan hệ này là cái gì? Rāmānuja gọi nó là

vishistadvaita hay tính đồng nhất được nói rõ, nghĩa là tính đồng nhất được nói rõ bởi sự khác biệt hay đồng nhất ở trong và thông qua, và do bởi sự khác biệt mà ông cũng gọi là aprthaksiddhi hay sự hiện hữu phụ thuộc, nghĩa là sự phụ thuộc của các biểu trưng hay phương thức trên thực thể, tức sự lệ thuộc của nhục thể vào linh hồn, của cơ thể trên linh hồn. Đó là một quan hệ nội tại và có ý nghĩa thay thế quan hệ của Nyāya-Vaishesika về Sāmavaya, mối quan hệ bị Rāmānuja loại bỏ như mối quan hệ bên ngoài. Trong khi Sāmavaya hợp nhất sự khác biệt thì aprthaksiddhi tách rời cái đồng nhất. Nhưng khó khăn ở chỗ Rāmānuja không thể duy trì quan hệ đồng nhất trong sự khác biệt, vì sự đồng cảm của ông với thuyết Nhị nguyên. Thuyết Nhất nguyên và thuyết Nhị nguyên không thể song hành. Rāmānuja nhiệt tình bảo tồn sự khác biệt giữa chính các biểu trưng, sự khác biệt giữa các thuộc tính và thực thể. Sự so sánh của cơ thể và linh hồn cũng không giải quyết được vấn đề. Cơ thể hiện hữu vì linh hồn và hủy hoại khi linh hồn ra đi, vì vậy thể xác không thể đòi hỏi sự hiện hữu độc lập và tuyệt đối. Sự so sánh của các thành phần và tổng thể cũng không đủ có cho các bộ phận có thể không có sự hiện hữu riêng lẻ nào ngoài cái tổng thể, ngay cả bên trong cái tổng thể chúng cũng không thể đòi hỏi nhiều thực tại như tổng thể.

Rāmānuja biến mọi khách thể vật chất riêng biệt thành nguyên lý tính vi-Prakṛti (bản chất vật chất nằm trong quá trình biến đổi không ngừng). Nhưng đến lượt những linh hồn thì ông duy trì tính cá biệt của mỗi linh hồn. Những linh hồn về cơ bản thì giống nhau, nhưng về số lượng thì khác nhau. Nhưng về lượng thì thuyết đa nguyên về lượng không phải là thuyết đa nguyên thực. Sự khác biệt không tạo ra khác biệt thì không phải là sự khác biệt. Không có nghĩa gì khi nói rằng những linh hồn

là những điểm nguyên tử khác nhau của ý thức. Thuyết đơn tử là một điều bịa đặt của sự tưởng tượng. Mặt khác, Rāmānuja đồng nhất linh hồn với Jīva cá thể, “bản ngã”-ý thức (aham) là khách thể của sự tự xem xét nội tâm, là thể nền của tri thức, là bản ngã theo lối kinh nghiệm, chủ thể hữu hạn của tri thức thực nghiệm có tính cá nhân mà ông ước ao được lưu giữ nhưng tính cá thể của họ thì không ai phủ nhận. Mặt khác, ông đồng nhất linh hồn với chủ thể tự khảo thị và tự ý thức mà lưu giữ tính đồng nhất của nó qua mọi sự sinh tử và về cơ bản là không đổi. Điều này cũng là một sự mâu thuẫn trầm trọng. Nếu linh hồn về cơ bản không đổi và không bị tác động bởi sinh tử; thì cơ thể, cảm giác, tâm trí, sinh, tử và mọi cơ sở lập luận của kinh nghiệm trong sự hiện hữu thế tục là không có cơ sở cho bản ngã. Một bản ngã như thế là bản ngã tiên nghiệm. Nó thực sự như Rāmānuja nói, tự khảo thị, tự giác, vĩnh cửu và không đổi. Đó là một chủ thể thanh khiết, nền tảng tiên nghiệm của mọi tri thức thực nghiệm. Nó có thể không bao giờ trở thành khách thể của kinh nghiệm, không thể được xem là hữu hạn và cá biệt. Làm thế nào nó có thể được đồng nhất với “bản ngã” thực nghiệm? Làm thế nào nó có thể bị hạ xuống mức của một khách thể hữu hạn? Làm thế nào nó có thể là một tác nhân và một người hưởng thụ thực sự? Làm thế nào phần lớn của nó có thể tiết lộ?

Rāmānuja nói rằng, vật chất và những linh hồn cấu thành cơ thể của Thượng đế. Nhưng sự phân biệt giữa cơ thể và linh hồn của Thượng đế không được nói rõ. Để tránh được sự khó khăn trình bày trong Nyāya-Vaiśeṣika rằng, nếu vật chất và linh hồn vĩnh hằng với Thượng đế, thì Thượng đế không thể là Đấng tạo hóa thực sự mà ngài cũng không thể vô cùng và vô tận; bởi vì quá nhiều linh hồn và những mảnh nhỏ của vật chất mà tất cả

vừa sống vĩnh hằng vừa ở bên ngoài Thượng đế, tạo nên một giới hạn cho Ngài. Rāmānuja cho vật chất và linh hồn cấu thành nên cơ thể Thượng đế. Vật chất và những linh hồn không ở bên ngoài Thượng đế mà có quan hệ hữu cơ với Ngài. Ngài vừa là nguyên nhân vật chất lẫn nguyên nhân hiệu quả của vũ trụ. Cơ thể của Thượng đế là nguyên nhân vật chất, trong khi linh hồn của Ngài là nguyên nhân hiệu quả của vũ trụ này. Nhưng ngay ở đây, những nỗi khó khăn không được giải quyết. Vật chất và linh hồn không thực sự do Thượng đế tạo ra. Linh hồn không tạo ra cơ thể. Chúng hiện hữu bên trong Ngài vĩnh viễn và sự sáng tạo chỉ có nghĩa là sự biểu thị vật chất tinh vi như một sự hiển nhiên và biểu thị những linh hồn phi vật chất hóa được hóa thân. Nhưng sự phân biệt giữa cơ thể và linh hồn của Thượng đế không hợp lý. Nếu toàn bộ vũ trụ chứa vật chất và những linh hồn là cơ thể thực sự của Thượng đế; thì Thượng đế phải chịu mọi thay đổi, những nỗi bất hạnh, những sự đau đớn, nhược điểm, sự không hoàn hảo của vật chất và linh hồn như một cá thể phải chịu đau đớn trong cơ thể anh ta. Sau đó làm sao mà Thượng đế có thể hoàn hảo, không thay đổi và vô tận? Rāmānuja nói rằng, Thượng đế không bị ảnh hưởng bởi sự thay đổi của vũ trụ, sự không hoàn hảo và những sự đau đớn của các linh hồn, ngay cả khi một linh hồn không bị ảnh hưởng bởi sự thay đổi và những sự đau đớn của cơ thể. Nhưng nếu một linh hồn không bị ảnh hưởng bởi sự thay đổi và những sự đau đớn của cơ thể, thì nó không thể được nhận ra (như Rāmānuja đã làm) với bản ngã thực nghiệm và phần lớn những linh hồn không thể được duy trì. Khi đó, linh hồn trở thành Tiểu ngã vũ trụ, chính nó là tuyệt đối. Hơn nữa, theo sự khẳng định này, thể xác trở thành một sự rủi ro cho linh hồn. Cơ thể của Thượng đế, như vậy có phải là một rủi ro cho linh hồn của Ngài không? Nếu có, Thượng đế trở nên giống như một linh hồn bình thường chịu cảnh giam cầm và

chẳng mấy chốc Ngài sẽ rũ bỏ cơ thể Ngài càng sớm càng tốt. Rāmānuja đáp rằng nó là sự vô minh và không phải sự hóa thân là nguyên nhân của cảnh giam cầm. Nhưng sau đó thì tại sao ông không thừa nhận jīvanmukti? Tại sao ông xem việc giữ bỏ cơ thể là tuyệt đối cần thiết để nhận được giải thoát? Quả thực, sau đó, tuyệt đối của Rāmānuja là Brahman của Shankara bị buộc vào vũ trụ này, trong khi tuyệt đối của Shankara là Ishvara của Rāmānuja được giải thoát khỏi vũ trụ này. Rāmānuja không thể duy trì sự phân biệt giữa linh hồn, thể xác và linh hồn của Thượng đế. Như Shankara nói, một người không thể giữ một nửa con gà mái để nấu và để dành nửa con còn lại để ấp trứng. Không thể khư khư một cách vô lý rằng linh hồn của Thượng đế không thay đổi và hoàn hảo khi mà cơ thể Ngài phải chịu thay đổi và sự không hoàn hảo.

Ngoài ra, Rāmānuja cố gắng kết hợp sự tuyệt đối của Upaniṣad với thuyết hữu thần cá thể của Pantheism. Ở đây ông cũng thất bại. Nếu Thượng đế là linh hồn nội tại của vũ trụ, thì làm thế nào Ngài cùng lúc là một người siêu việt sống tại Vaikuntha với người vợ Lakṣmī và được những linh hồn của nitya và mukta chăm sóc? Vị tiến sĩ Radhakrishnan nói rằng: "Những mẩu chuyện hay về cõi khác của Rāmānuja, mà ông ta thuật lại bằng sự tự tin của một người đã đích thân có mặt tại buổi sơ khai của vũ trụ, không thể tin được... Những môn đồ của Rāmānuja di chuyển với nhiều sự quả quyết của thần Olympia nhờ những căn phòng của Thần Minh như Milton xuyên qua những đại sảnh của thiên đường. Sự phân biệt giữa Prakṛti hay Lilāvibhūti và Śuddhasattva hay Nityavibhūti là tùy tiện. Nếu cơ thể của Thượng đế tạo ra từ Prakṛti và những linh hồn, thì cần gì cho rằng Nityavibhūti là chỗ mà nơi đó Thượng đế cư ngụ và là cái cấu thành nên cơ thể của Ngài? Có rõ ràng

Prakṛti và Nityavibhūti là cơ thể thực sự của Thượng đế không? Hơn nữa, khi Sattva, Rajas và Tamas là guṇas của Prakṛti và theo đúng nghĩa không thể tách rời khỏi nó, thì làm thế nào Sattva có thể được chiết ra và tạo thành Nityavibhūti, cái đã hạn chế Prakṛti khỏi những cái trên đây? Sự phân biệt giữa nitya và linh hồn (giải thoát) mukta cũng tùy ý. Những linh hồn có thể hoặc bị bó buộc hoặc được giải thoát. Đây là sự cần thiết phải duy trì thể thức thứ ba?

Quan hệ giữa linh hồn và dharmabhūta-Jñāna của nó cũng không thể đứng vững được. Nếu thực chất của linh hồn là ý thức, thì bằng cách nào mà ý thức trở thành phẩm chất của nó có khả năng xảy ra mâu thuẫn và phát triển? Phải nói rằng Jñāna có thể để lộ bản thân cũng như khách thể của nó mà có thể không biết một trong hai cái, thì cũng vô lý như Shankhya nói rằng Prakṛti có thể chuẩn bị những món ăn ngon mà không thể thưởng thức. Sự khái thị và tri thức là một và vẫn như thế. Dù Rāmānuja thừa nhận bản ngã là chủ thể tự ý thức, nhưng ông không thể giữ sạch sự ảnh hưởng của Nyāya-Vaiśeṣika tác động lên rằng bản ngã là một thực thể có được phẩm chất ý thức.

Mặt khác, Rāmānuja như Jaina, không thể giải thích được nguyên nhân của cảnh giam cầm. Nếu linh hồn về cơ bản là một chủ thể thanh khiết, không thay đổi và tự giác, thì tại sao nó phải liên kết với nghiệp và bị trói buộc? Nếu linh hồn có thể nhuộm màu nghiệp thì nó đã bị trói buộc. Rāmānuja giải thích nỗi khó khăn này theo quan niệm của một cõi luân hồi không có nơi bắt đầu. Nhưng nếu bạn phải rút lui một điều gì đó không có điểm bắt đầu, thì tạo sao không thừa nhận Avidyā không có điểm bắt đầu?

Hơn nữa, sự phân biệt giữa prapatti và Bhakti, giữa Bhakti thấp hơn và Bhakti cao hơn là tùy ý. Nếu Bhakti thấp hơn nghĩa

là Dhyana và Dhyana nghĩa là Smṛti hay Upāsana. Đồng thời Upāsana này dẫn dắt, nhờ có ơn Thánh, đến buổi bình minh của bhakti cao hơn nghĩa là tri thức trực giác của Thượng đế là nguyên nhân trực tiếp của sự giải thoát, khi ấy tại sao, thay vì đặt toàn bộ sự việc theo một cách phức tạp, không thẳng thắn nói rằng tri thức trực giác trực tiếp hoặc chỉ có sự tự nhận thức là nguyên nhân giải thoát?

Chương 19

Các trường phái khác của Vedānta

I. MADHVA-VEDĀNTA

Giống như Hegel được xem là kẻ thù truyền kiếp của thuyết Thần bí, nên Madhavacharya có thể được xem là kẻ thù truyền kiếp của Shankaracharya. Ông sinh vào năm 1197 sau công nguyên và sống 79 năm. Ông cũng được biết đến như Anandatirtha hay Purnaprajna. Ông được xem là hiện thân của Vayu và cũng là đồ đệ của Achyutapreksha, người đã làm ông thay đổi theo những quan điểm sau này. Ông đã biên soạn 37 tác phẩm, phần quan trọng nhất là Bình chú kinh Brahma được gọi là Madha-bhasya, Anuvya-khyana, Gitā-bhasya, Bhāgavata-tatparya-nirnaya, Māābhāratatparya-nirnaya, Visnu-tattva-nirnaya và về Tattvoddya. Jayatirtha, tác giả Tattvaparakashika bình luận về Madhva-bhasya và Nyāyasudha theo Anuvyakhyana, và của Pramānapaddhati; Vyasa-tirtha, tác giả Tatparya-chandrika bình luận về Tattvaparakashika, và của Nyāyamṛta và Trka-tandava; Ramacharya, tác giả của Tarangini bình luận về Nyāyamṛta-là một số môn đồ xuất chúng của Madhva.

Madhva là nhân vật số một của thuyết Nhị nguyên tính (dvaita) và kết tội Shankara, vì đã truyền bá những học thuyết sai lệch về thuyết Thái hư của Shunyavāda trong đạo Phật dôi lốt Vedānta. Lòng căm ghét của ông đối với Advaita lớn đến nỗi ông gọi những môn đệ của phái Advaita là “những con quỷ lửa đảo” đùa giỡn trong bóng tối của sự vô minh và giờ phải trốn chạy, rằng Người Lãnh đạo tối cao (lãnh đạo Thuyết nhị nguyên) đang đến để phá hoại bóng đêm tranh luận và cách diễn giải sai lệch kinh thánh của chúng. Madhva chủ trương tính xác thực của những

khác biệt ở 5 mặt: Giữa linh hồn và Thượng đế, linh hồn và linh hồn, linh hồn và vật chất, Thượng đế và vật chất, vật chất và vật chất. Thành kiến của ông về sự khác biệt quá lớn đến nỗi ông đã ủng hộ sự khác biệt về mức độ trong việc sở hữu kiến thức và trong sự hưởng thụ hạnh phúc ngay cả trong trường hợp của những linh hồn được giải thoát-một học thuyết không được khám phá ở một hệ thống triết học Ấn Độ nào khác.

Madhva như Rāmānuja, chấp nhận ba nguồn tri thức: Tri giác, kết luận và sự chứng nhận. Ông xem Thượng đế là Hari, Visnu, Narayana hay Vasudeva chỉ có thể được nhận biết đến bằng kinh thánh. Như Rāmānuja, Madhva cũng xem Purva và Uttara Mīmāṃsā đã định hình một hệ thống khoa học duy nhất. Như Mīmāṃsaka, Madhva ủng hộ kinh Veda không có tác giả. Madhva không như Nyāya xem Thượng đế là tác giả kinh Veda, mà xem Thượng đế là ông thầy vĩ đại (mahopadhyaya) của kinh Veda. Như Mīmāṃsaka và Madhva cho rằng, tri thức biểu lộ người trí thức, được cho là độc lập có thực và chủ trương tính hiệu lực thực chất của tri thức. Vũ trụ có thực và vì thế những khác biệt đã tạo ra nó. Sự khác biệt là bản chất thực sự của vạn vật. Để hiểu được vạn vật thì phải hiểu được tính duy nhất mà tạo ra sự khác biệt của chúng. Những phân biệt sự vật là lý do tạo ra sự phân biệt các ý tưởng.

Madhva như Rāmānuja tin ở Thượng đế, những linh hồn, vật chất là ba thực thể vĩnh cửu và tuyệt đối có thực, dù những linh hồn và vật chất dựa vào Thượng đế một cách tuyệt đối. Riêng Thượng đế là độc lập. Ngài có rất nhiều đức tính tốt. Sự hiện hữu, tri thức và hạnh phúc được xem là bản chất của Ngài. Ngài là đấng tạo hóa, là người bảo vệ và kẻ phá hoại vũ trụ này. Ngài có một cơ thể thánh thiện và siêu việt. Nhưng Ngài cũng ở khắp nơi như kẻ cai quản bên trong mọi linh hồn. Ngài

nguyên rủa những linh hồn này và cứu rỗi những linh hồn khác. Ngài là một cá thể toàn diện. Ngài là Chúa tể của nghiệp. Chỉ có Bhakti mới làm Ngài hài lòng. Ngài biểu thị chính Ngài trong Vyūhas khác nhau, hiện thân và có mặt trong các hình tượng thiêng liêng. Lasmi là vợ Ngài. Bà có mặt ở mọi nơi và bất diệt như Ngài, nhưng những đức tính của bà còn kém hơn so với đức lang quân của mình. Bà luôn giải thoát (nityamukta) và có một cơ thể siêu phàm. Bà là vị phúc thần của Thượng đế. Những linh hồn cá thể là vô số và mang chiều kích nguyên tử. Linh hồn theo bản chất là có ý thức và hạnh phúc. Nó trở thành đối tượng cho những đau đớn và sự không hoàn hảo, vì sự liên kết của nó với cơ thể vật chất, cơ quan cảm thụ, tâm trí... có mối liên kết gây ra từ các nghiệp đã qua của nó. Những linh hồn vĩnh cửu và gồm ba loại: Đời đời tự do (nityamukta), tự do (mukta) và bị giam cầm (baddha). Dù Thượng đế điều khiển những linh hồn từ bên trong, nhưng nó là một tác nhân thực sự, một kẻ hưởng thụ thực sự và chịu trách nhiệm về những hành vi của nó. Bhakti là phương tiện duy nhất của sự giải thoát. Nó được định nghĩa là tình yêu vĩnh cửu với Thượng đế, một sự hiểu biết hoàn toàn về sự cao cả của Ngài. Prakṛti là vật chất chủ yếu. Dưới ảnh hưởng của Thượng đế khi Ngài muốn tạo ra vũ trụ, nó sẽ tự tiến hóa thành những sản phẩm vật chất khác nhau và trở về nó lần nữa tại thời kỳ tan rã. Sáng tạo nghĩa là sự biểu thị vật chất tinh vi như hiện thân của những linh hồn, để gặt lấy những quả báo ở hành vi của chúng. Cho đến nay Madhva đã đồng ý với Rāmānuja, là người mà trong triết lý và sự tiếp cận tôn giáo đã có một sức ảnh hưởng rất lớn đến Madhva. Nhưng có những điểm dị biệt quan trọng giữa chúng cần được lưu ý: Madhva là một người theo thuyết Nhị nguyên và không tin vào sự tuyệt đối đủ khả năng. Theo Rāmānuja, những khác biệt không có sự hiện hữu riêng lẻ và thuộc về tính đồng nhất mà chúng bỏ nghĩa. Do

đó, tính đồng nhất là từ sau cùng. Nhưng đối với Madhva, những khác biệt có sự hiện hữu riêng lẻ và tạo nên bản chất duy nhất của sự vật. Chúng không đơn thuần là những năng lực đồng nhất. Thứ hai, Madhva bác bỏ quan hệ của tính không thể tách rời (aparthaksiddhi), sự phân biệt giữa thực thể (dravya) và phi thực thể (adravya). Ông giải thích quan hệ của tính đồng nhất và sự khác biệt theo những chi tiết duy nhất (vishesa) trong các thuộc tính của một thực thể. Những thuộc tính cũng tuyệt đối có thực. Do đó, Madhva không xem vũ trụ của vật chất và những linh hồn là cơ thể của Thượng đế. Vật chất và những linh hồn khác với nhau và khác với Thượng đế. Chúng không tạo điều kiện cho Thượng đế, bởi vì chúng có sự hiện hữu riêng biệt. Dù Thượng đế là vị cai quản bên trong của các linh hồn và dù những linh hồn cũng như vật chất dựa vào Thượng đế, nhưng chúng tuyệt đối khác với Thượng đế và không thể cấu thành cơ thể của Thượng đế. Thứ ba, Rāmānuja chủ trương Nhất nguyên luận về định tính và Đa nguyên luận về định lượng đối với các linh hồn, tin rằng mọi linh hồn về bản chất như nhau. Nhưng Madhva chủ trương cả Đa nguyên luận về định tính lẫn định lượng của các linh hồn. Không có hai linh hồn nào giống nhau. Mỗi linh hồn ngoài tính cá thể, cũng có tính chất riêng của nó. Thứ tư, Madhva cho rằng thậm chí trong sự giải thoát, những linh hồn khác về mức độ đối với sự sở hữu kiến thức và sự hưởng thụ hạnh phúc (anandataratamya). Rāmānuja bác bỏ điều này. Thứ năm, Madhva không giống như Rāmānuja, không tạo ra bất kỳ sự phân biệt nào giữa cơ thể và linh hồn của Thượng đế. Do đó, ông chỉ xem Thượng đế là nguyên nhân có hiệu năng của vũ trụ và không phải là nguyên nhân vật chất của nó, được gọi là Prakṛti. Thượng đế tạo ra vũ trụ không bằng chất liệu của Prakṛti. Rāmānuja xem Thượng đế là nguyên nhân hiệu năng lẫn nguyên nhân vật chất của vũ trụ. Thứ sáu, Madhva nhấn mạnh

sự khác biệt giữa linh hồn được giải thoát với Thượng đế. Trong khi, Rāmānuja làm cho linh hồn giải thoát tương tự như Thượng đế trên mọi khía cạnh ngoại trừ trong một số khía cạnh đặc biệt như việc sở hữu khả năng sáng tạo, bảo tồn và phân hủy vũ trụ này và khả năng trở thành người cai quản bên trong của vũ trụ. Linh hồn giống với Thượng đế ở một số khía cạnh khi nó được giải thoát, nhưng ngay cả trong những khía cạnh này, nó kém hơn Thượng đế nhiều. Nó không tận hưởng niềm hạnh phúc trọn vẹn của Thượng đế. Hạnh phúc do những linh hồn hưởng thụ có bốn mặt: Salokya hay sự trú ngụ cùng một chỗ với Thượng đế; samipya hoặc sự gần gũi Thượng đế; sarupya hoặc có hình dạng bên ngoài như hình dạng của Thượng đế; sayujya hay thâm nhập vào cơ thể Thượng đế và phần nào chia sẻ niềm hạnh phúc của Ngài với Ngài. Cho nên, dù theo Rāmānuja linh hồn siêu thoát được tận hưởng niềm hạnh phúc trọn vẹn của sự nhận biết Brahman đồng nhất, có mặt khắp nơi và tối cao. Theo Madhva ngay cả linh hồn đủ điều kiện nhất cũng được quyền có dạng giải thoát của sayujya, có thể chia sẻ chỉ một phần nào hạnh phúc của Brahman và không thể trở nên giống với Brahman (Brahma-prakara) theo nghĩa khắt khe của thuật ngữ. Thứ bảy, Madhva cho rằng những linh hồn nào đó như ma, quỷ và một người nào đó vĩnh viễn bị kết tội, bị đọa đày. Họ có thể không bao giờ được giải thoát. Rāmānuja bác bỏ điều này. Học thuyết về kiếp đọa đày bất tận là riêng của Madhva và Jainism trên toàn lĩnh vực của triết học Ấn Độ.

Madhva và các môn đồ của ông Jayatirtha và Vyasa-tirtha trong số những nhà biện chứng vĩ đại nhất của Ấn Độ, đã tấn công mạnh mẽ Māyāvada của Shankara. Hầu hết các lý do phản đối về thực chất đều giống điều mà Rāmānuja đề ra và có thể được trả lời tương tự. Có một cuộc luận chiến nổi tiếng giữa

Vyasatirtha, tác giả Nyāyamṛta và Madhusudana, tác giả của Advaitasiddhi. Shriharsa và Chitsukha đã tấn công trực tiếp chính ý niệm về sự khác biệt và mọi cách diễn đạt nó. Madhvites cố gắng trả lời chúng và được trả lời thêm, và tấn công bởi Madhusudana. Việc biện hộ cho sự khác biệt được Advaitin so với phản luận của nó, có vẻ rất kém cỏi và người theo thuyết Nhị nguyên không đối mặt trực tiếp với những cuộc tấn công. Ngay cả tiến sĩ S. N. Dasgupta, người ca tụng đủ điều đối với Madhvites và là người có ý kiến về “Jayatirtha và Vyasatirtha trình bày kỹ năng biện chứng cao nhất... gần như vô song trên toàn bộ lĩnh vực tư duy của người Ấn Độ”, đã thừa nhận rằng “Tuy nhiên, sự biện hộ cho sự khác biệt này xem ra kém hơn, khi Chitsukha so sánh với những lời phản luận của sự khác biệt trong Tattva-pradipika, Nrsimhashrama Muni trong Bheda-dhikkara, và những người khác... Vyasatirtha không thử làm bất cứ việc gì kiên quyết để thỏa mãn những cuộc tranh luận này”.

II. NIMBĀRKA-VEDĀNTA

Acharya Nimbarka, Nimbāditya hay Niyaman-danda, một Brahman có triết lý được gọi là Dvaitadvaita hay Bheda-bheda-bheda hay Sanakasam-pradaya của Vaisnavism mang ơn Rāmānuja rất nhiều. Ông làm sống lại triết lý của Bhedābheda-vādins như Ashmarathya, Bhartṛprapancha, Bhaskara và Yadava, sửa đổi nó theo những ý niệm của ông. Triết lý của ông rất giống với triết lý của Rāmānuja, có thể ông đã vay mượn toàn bộ sự việc từ người tiền nhiệm có tiếng của ông, bổ sung những sửa đổi quan trọng, thêm vào đó những bổ sung của ông. Niên hạn của ông không xác định được. Một số người cho rằng, ông phát triển sau Rāmānuja và trước Madhva. Nhưng cũng có một số cho rằng ông thậm chí sống sau Vallabha. Không còn nghi ngờ gì nữa khi ông phát triển sau Rāmānuja. Nimbarka đề cập đến Shri và Brahma

Samradaya của Rāmānuja và Madhva lần lượt. Một tác phẩm, Madhva-mukha-mardana, tuy chưa in đã được xem đó là của ông. Madhavacharya thuộc về thế kỷ XIV và cũng là người sống thời của Sarva-dashana-sangraha, nơi ông giải quyết mọi hệ thống triết học quan trọng hiện hữu sau đó không đề cập đến Nimbarka. Vì những lý do này chúng ta sẽ không bị nhầm nếu chúng ta đặt Nimbarka ở một nơi nào đó ở giữa hay nửa sau thế kỷ XIV. Ông đã soạn một bài bình luận ngắn gọi là Vedānta-parjatasaurabha về Brahmasūtra, Dashashloki, Shrikrasnastavaraja và Madhvamukhamardana. Shrini-vasa phê bình Bhasya của ông trong Vedāntakaustubha mà Keshava Kashmiri soạn ra Kaustubharprabha. Purusottama phê bình Dashashloki trong Vedāntarat-namanjusa của ông và Stavaraja trong Shrutyantasura-druma của ông. Madhava Mukunda soạn Para-paksa-giri-vajra hay Hardasanchaya để bác bỏ lại sự chuyên chế của Shankara.

Nimbarka như Rāmānuja, thừa nhận ba thực tại: Thượng đế, linh hồn và vật chất; trong đó, hai loại sau cùng phụ thuộc vào Thượng đế. Linh hồn cá thể về cơ bản mang tính tri thức (Jñānasvarupa). Nhưng nó cũng là cơ sở của tri thức. Quan hệ giữa tri thức hiện hữu riêng biệt và có tính thuật ngữ là mối quan hệ giữa cái đủ điều kiện và năng lực (dharmi-dharma-bhava). Đó là một trong những tính đồng nhất cũng như sự khác biệt. Ví dụ, mặt trời có bản chất là ánh sáng, nhưng nó cũng là cơ sở của ánh sáng và ánh sáng cũng là thuộc tính của nó. Linh hồn là loại hiểu biết, tác nhân và kẻ hưởng thụ thực sự. Nó dựa vào Thượng đế, được Thượng đế hỗ trợ, Thượng đế thâm nhập và điều khiển từ bên trong. Những linh hồn mang chiều kích nguyên tử và số lượng nhiều. Một linh hồn là bất diệt, tuy nó chịu cảnh sinh tử về nguyên nhân hiện thân của nó gây ra

nghiệp và avidya. Sự giải thoát là nhờ vào tri thức, nhờ ơn Thượng đế mang đến, mà bản thân nó là nhờ vào sự sùng kính.

Tính vô tri vô giác có ba loại: (1) Aprakṛta là loại siêu vật chất không biến đổi, mà cơ thể siêu phàm được tạo ra và giống như Shuddhasattva hay Nityavibhūti của Rāmānuja; (2) Prakṛta được lấy từ Prakṛti với ba guṇa của nó; (3) Kāla hay thời gian.

Thượng đế là Brahman tối cao, người nhờ vào bản chất thực sự của Ngài thoát khỏi mọi khiếm khuyết và nơi ở của tất cả những đức tính tốt đẹp, là người tự hiện thân thành bốn Vyūha và về những sự hóa thân, là người cai quản vũ trụ này, được đồng nhất với Kṛṣṇa. Rādhā là vợ của Ngài. Những linh hồn và vật chất là những bộ phận của Ngài theo nghĩa chúng là những quyền năng của Ngài. Ngài vừa là nguyên nhân hiệu năng và nguyên nhân vật chất của vũ trụ này. Ngài là nguyên nhân hiệu năng, bởi vì Ngài là Thượng đế của nghiệp và cũng là người cai quản bên trong của những linh hồn. Ngài thực hiện sáng tạo để cho phép những linh hồn gặt được những quả báo từ nghiệp của chúng. Ngài cũng là nguyên nhân vật chất, bởi vì sự sáng tạo có nghĩa là sự hiện thân các tri thức quyền năng của Ngài; đó là một sự biến đổi thực sự (parinama) các quyền lực của Ngài. Mối quan hệ giữa vũ trụ và Thượng đế là một trong tính đồng nhất và sự khác biệt mà hoàn toàn tự nhiên. Nếu vũ trụ tuyệt đối đồng nhất với Thượng đế, khi đó Thượng đế sẽ chịu mọi sự không hoàn hảo, những nổi thống khổ và sự đau đớn sẽ làm mất đi bản chất thanh khiết của Ngài. Mặt khác, nếu vũ trụ tuyệt đối khác với Thượng đế, thì nó sẽ tạo nên một giới hạn đối với Thượng đế, Ngài không phải là người cai trị và kiểm soát nội tại thâm nhập toàn diện của nó. Những linh hồn và vật chất không có sự hiện hữu phụ thuộc (svatantrasattabhavaḥ), do đó không khác với Thượng đế. Tuy nhiên, do chúng có sự hiện

hữu độc lập (paratantrasattabhava) và bị giới hạn, do đó chúng khác với Thượng đế là người cai trị độc lập và không giới hạn. Trong thể thức “tat tvam asi”, “tat” nghĩa là Brahman thâm nhập toàn diện vĩnh cửu; “tvam” nghĩa là linh hồn độc lập; và ‘asi’ nghĩa là quan hệ của sự khác biệt-cùng-không khác biệt giữa chúng. Những tia nắng và mặt trời, tia sáng và ánh lửa, những vòng cuộn của một con rắn và con rắn là khác biệt và không khác biệt.

Những khác biệt chính giữa Nimbarka và Rāmānuja là những điều này: Trước hết, trong khi Rāmānuja tin ở tính đồng nhất trong và thông qua sự khác biệt hay tính đồng nhất được tạo điều kiện bởi sự khác biệt, Nimbarka lại tin ở tính đồng nhất và sự khác biệt. Vì sự khác biệt của Rāmānuja không thể hiện hữu riêng lẻ với tính đồng nhất, mà nó đủ điều kiện và nó thuộc về (tính đồng nhất đó). Do đó, tính đồng nhất rất quan trọng đối với Rāmānuja. Nhưng đối với Nimbarka cả tính đồng nhất lẫn sự khác biệt đều riêng rẽ và có thực như nhau. Thứ hai, Nimbarka bác bỏ quan điểm cho là vật chất và linh hồn là những thuộc tính của Thượng đế. Chức năng của những đặc tính hoặc để phân biệt khách thể với những khách thể khác hay làm cho khách thể đó được hiểu tốt hơn. Ví dụ, khi chúng ta nói “Rama con trai của Dasharatha”, thuộc tính ở đây phân biệt Rama với Balarama và Prashurama cũng được gọi tên là “Rama”, nó cũng làm sáng tỏ Rama vì bây giờ chúng ta cũng biết cha hắn. Nhưng vật chất và linh hồn là những thuộc tính của Thượng đế không đáp ứng được mục đích như thế. Vì không có gì ngoài Thượng đế, chúng không thể phân biệt Ngài với bất cứ thứ gì khác. Chúng cũng không thể làm sáng tỏ Thượng đế, vì chúng không tạo nên bản chất của Ngài. Thứ ba, Nimbarka cũng bác bỏ sự phân biệt giữa cơ thể và linh hồn của Thượng đế,

quan điểm cho rằng vật chất và linh hồn cấu thành nên cơ thể Thượng đế. Nếu vật chất và linh hồn là cơ thể của Thượng đế, thì Thượng đế phải chịu mọi sự đau đớn, thống khổ, khiếm khuyết và sự không hoàn hảo của vạn vật. Một phần của Thượng đế không thể duy trì cho sự thay đổi và sự không hoàn hảo, những phần khác cho sự bất diệt và hoàn hảo. Do đó, Nimbarka cho rằng vật chất và những linh hồn là “các bộ phận” hoặc “quyền năng” của Thượng đế.

III. VALLABHA-VEDĀNTA

Acharya vallabha, một Brahman phái Telegu ra đời vào năm 1497. Truyền thuyết kể rằng, ông đã phát triển những quan điểm của Visnusvami. Quan điểm của ông được biết đến như Shuddhadvaita hay việc Thuyết Bất nhị sơ khai không bị Mâyā làm vẩn đục. Ông viết bài bình luận về kinh Bà la môn gọi là Anubhasya, và về Bhāgavata gọi là Subodhini. Con trai ông Vitthalanatha viết Vidvanmandana. Purusottama đã chỉ trích Anubhasya trong cuốn Bhasyaprakasha mà Gopheshvara đã chỉ trích trong Rashmi của ông, và trong Subodhini và còn trong Vidvanmandana trong kinh Suvama của ông. Shuddhadvaitamartanda của Giridhara và Prameyarnatnarnava của Balakrsnabhata là một số những tác phẩm nổi tiếng khác thuộc trường phái này. Nó cũng được biết đến như Rudrasampradaya và Pustimarga. Pusti nghĩa là ơn Thượng đế bắt đầu hé mở nhờ vào lòng sùng đạo và cũng là nguyên nhân của sự siêu thoát.

Brahman là thực tại độc lập và được đồng nhất với Shriksna. Bản chất của Ngài là hiện hữu (sat), tri thức (chit) và hạnh phúc (ananda). Linh hồn và vật chất là sự hiện thân thực sự của Ngài. Chúng là những bộ phận của Ngài. Ngài là nơi hội tụ của mọi đức tính tốt đẹp và dường như cả những đức tính

trái ngược. Ngài nhỏ bé hơn cái nhỏ nhất và vĩ đại hơn cái vĩ đại nhất. Ngài là một cũng như nhiều. Bằng ý chí của Ngài, Ngài tự hiện thân là vật chất và những linh hồn bộc lộ bản chất tay ba của hiện hữu, tri thức và hạnh phúc trong các định mệnh khác nhau. Mâyā hay Avidya là quyền năng của Ngài qua việc Ngài tự hiện thân làm nhiều người. Nhưng sự hiện thân này không phải là một sự sai lầm và cũng không phải là một ảo giác. Đó là một sự hiện thân thực sự. Quan điểm của Vallabha không phải là Vivarta và cũng không phải là Parinama. Đó là một điều gì đó giữa hai thứ và được gọi là Avikrtaparinamavada. Vũ trụ không phải là một Vivarta, vì đó là một sự hiện thân thực sự và không phải diện mạo hư ảo. Nhưng đó cũng không phải là một parinama, vì sự hiện thân này không liên lụy đến bất kỳ sự thay đổi hay sự biến đổi nào. Vũ trụ là một sự bất nguồn tự nhiên từ Thượng đế mà không liên lụy đến bất kỳ ý niệm nào về sự thay đổi, do đó gọi là avikrtaparinama.

Vallabha bác bỏ quan hệ của Sāmavaya và giải thích nó như là tadatmya hay tính đồng nhất. Thực thể và những thuộc tính của nó, nguyên nhân và những kết quả là đồng nhất. Thực thể thực sự xuất hiện như các thuộc tính và nguyên nhân thực sự xuất hiện là những kết quả của nó. Thay vì “upadanakarana” Vallabha thích dùng thành ngữ “Sāmavayikarana” để biểu thị ý niệm về nguyên nhân vật chất. Do đó, nguyên nhân vật chất là nguyên nhân cố hữu, mà thành ngữ đề xuất rằng nguyên nhân vật chất đồng nhất với kết quả của nó và không bao hàm trong phạm vi Brahman quan tâm đến bất kỳ ý niệm thay đổi nào. Brahman là nguyên nhân vật chất hay cố hữu (Sāmavayi-karana) của vũ trụ này theo nghĩa trên và Ngài cũng là nguyên nhân hiệu năng của nó. Brahman thực sự tự hiện thân là vũ trụ này

mà không phải trải qua bất kỳ sự thay đổi nào. Nó được Brahman thâm nhập mọi nơi và vô điều kiện. Sáng tạo nghĩa là sự hiện thân của Thượng đế, vì vũ trụ này mang những hình dạng khác nhau mà không phải chịu thay đổi, trong sự hiện thân mà Thượng đế bộc lộ bản chất tay ba, gồm hiện hữu, tri thức và hạnh phúc trong các định mệnh khác nhau. Sự tan rã nghĩa là Thượng đế rút khỏi sự hiện thân này trong phạm vi của chính Ngài. Vũ trụ xuất thân từ Brahman như là những tia sáng xuất hiện từ ánh lửa hoặc ánh sáng rực rỡ tỏa ra từ một viên đá quý hay những tia bắn ra từ một chiếc đèn. Cũng như sợi bông tự trải ra những sợi chỉ thì Thượng đế cũng tự trải chính mình làm vũ trụ này. Từ bản chất hiện hữu của Ngài xuất phát từ sinh khí (prana), giác quan và cơ thể... mà làm các nhân tố của cảnh giam cầm đối với những linh hồn. Từ bản chất của Ngài là tri thức sinh ra từ những linh hồn nguyên tử và cũng là những chủ thể của cảnh giam cầm. Từ bản chất của Ngài là hạnh phúc sinh ra từ anantayamin là các vị thần điều khiển những linh hồn và có nhiều như những vị thần sau này. Thượng đế là một Thượng đế Anantayamin, người cai trị bên trong vũ trụ. Trong vũ trụ vật chất chỉ có mặt hiện hữu của Thượng đế được hiện thân, còn mặt tri thức và hạnh phúc bị che lấp. Trong những linh hồn cá thể thì những mặt hiện hữu và tri thức được hiện thân trong khi mặt hạnh phúc bị che lấp. Trong các anantayamin mọi mặt đều được hiện thân. Tất cả ba hình thái này – Jagat, Jiva và antaryami – về cơ bản đồng nhất với Thượng đế. Jagat không giống với Ngài (vijatiya); Jiva giống với Ngài (sajatiya); và antaryamin bên trong Ngài (svagata). Ngài điều khiển tất cả ba hình thái, mà ba hình thái này không khác với Ngài. Không có sự khác biệt nào mà đồng nhất hoặc hỗn tạp hay ở bên trong Thượng đế.

Vallabha phân biệt giữa jagat hoặc prapancha và luân hồi. Jagat là sự hiện thân thực sự của Thượng đế; trong khi luân hồi hoặc vòng sinh tử được tưởng tượng bởi linh hồn về nguyên nhân của sự vô minh có 5 trường hợp: (1) Sự vô minh của bản chất thực sự của linh hồn, (2) sự nhận biết sai lầm bằng cơ thể, (3) bằng giác quan, (4) bằng hơi thở và (5) bằng cơ quan nội tạng. Khi tri thức hé mở thì sự vô minh biến mất và cùng với nó là sự biến mất của luân hồi. Nhưng vũ trụ, jagat vẫn tiếp tục, vì đó là sự hiện thân thực sự của Thượng đế.

Đối với Rāmānuja, linh hồn dù khác với Thượng đế, về cơ bản đồng nhất với Ngài khi cấu thành nên cơ thể Ngài. Đối với Madhva, linh hồn dù là một bộ phận phụ thuộc của Thượng đế, nhưng về cơ bản khác với Ngài. Đối với Nimbarka, linh hồn giới hạn và phụ thuộc khác với Thượng đế, dù là quyền năng của Thượng đế, nhưng nó đồng nhất với Thượng đế. Đối với Bhaskara, linh hồn vốn đồng nhất với Thượng đế và qua những điều kiện giới hạn thì khác với Thượng đế. Đối với Vallabha, linh hồn là một phần của Thượng đế đồng nhất với Thượng đế có vẻ như là khác về nguyên nhân của sự hiện thân bị giới hạn ở một số mặt thánh thiện và làm mờ đi một số mặt khác.

Bhakti được định nghĩa như là một lòng kính mến bền vững và phi thường về Thượng đế với một ý thức đầy đủ về sự cao cả của Ngài là những phương sách duy nhất cứu rỗi linh hồn. Đó là “nghĩa vụ yêu kính” Thượng đế. Nó là sự gắn bó với Thượng đế, bao hàm sự buông bỏ mọi sự việc khác. Đó không phải là sự sùng bái hay tri thức. Lòng yêu kính hay prema là giai đoạn quan trọng nhất (sthayibhava). Cảm giác hợp nhất với Thượng đế không phải là kết quả cuối cùng của nó. Nó được Thượng đế ban ơn nhờ tấm lòng thanh khiết (của nó). Maryada-marga là con đường đi theo kinh Veda, trong đó bhakti đạt được

bởi nghiệp, Jñāna và uapsana khi đó nhờ vào những nỗ lực cá thể mà những tội lỗi được tiêu diệt. Nhưng ở Pusti-marga bhakti đạt được mà không có bất cứ nỗ lực cá thể nào, vì nhờ ơn Thượng đế mà tiêu diệt những tội lỗi lập tức. Thượng đế hài lòng với lòng tôn kính, dẫn dắt người sùng đạo trong chính Ngài. Hoặc, Ngài rất vừa ý khi có kẻ sùng tín ở kề bên phục vụ cho Ngài chu đáo.

IV. MAHĀPRABHU CHAITANYA VÀ NHỮNG MÔN ĐỒ

Trường phái của Bengal Vaisnavism của Chitnaya (1485 - 1533) được biết đến như Achintyabhedābheda hay bản chất đồng nhất trong sự khác biệt, mà về cơ bản không thể mô tả được và không tưởng tượng nổi do quyền năng siêu phàm của Thượng đế. Về mặt lịch sử trường phái được kết hợp với Madhivism và cũng được gọi là trường phái Madhva-Gaudiya. Nhưng vì những sự khác biệt về triết học cơ bản nào đó với Madhivism, nó được xem là một trường phái độc lập. Chaitanya Mahaprabhu không có tác phẩm nào. Môn đồ của ông, Shri Rupa Govsvami đã biên soạn ra Ujjvalanīlamanī và Bhaktirasamṛta-sindhu. Shri Jīva Gosvami phê bình cả hai tác phẩm này và soạn tác phẩm vĩ đại Satsandarbhā cùng với bài bình luận tại chỗ, Sarvasamvadīnī. Baladeva Vidyābhusana đã viết một bài bình luận về kinh của Bà la môn gọi là Govindabhāṣya, lời giới thiệu được biết là Siddhāntaratna. Rupa, Jīva và Baladeva cung cấp cơ sở triết học về những lời dạy của Chaitanya chủ yếu dựa trên Bhāgavata.

Brahman hay Shri Kṛṣṇa về cơ bản là Sachchidananda và cũng là nơi hội tụ đầy những đức tính tốt và quyền năng vô tận. Những thuộc tính thì đồng nhất với thực thể, dù chúng cũng xuất hiện khác nhau. Khái niệm của Viśeṣa được mượn từ Madhva để giải thích tính duy nhất mà có vẻ như khác nhau. Khái niệm của Tāntrika không được chấp nhận để làm tương thích

những mâu thuẫn rõ ràng trong bản chất Brahman. Thượng đế thoát được mọi sự khác biệt – đồng nhất, hỗn tạp và nội tại; nhưng Ngài tự hiện thân thực sự trong vũ trụ và linh hồn thông qua các quyền năng đồng nhất của Ngài, nhưng cũng khác biệt với Ngài. Trong chính Ngài, Ngài là nguyên nhân có hiệu năng của vũ trụ; trong khi đó, sự kết giao với quyền năng của mình, Ngài là nguyên nhân vật chất.

Quyền năng nội tại của Ngài cấu thành thực chất của Ngài, được gọi là *Antaranga Svarupa Shakti* và tự hiện thân là quyền năng có ba mặt (biểu hiện): *Sandhini* là Sat hay sự hiện hữu; *Samvit* là Chit hay tri thức và *Hladini* là Ananda hay hạnh phúc. Quyền năng qua việc Ngài tự hiện thân dưới dạng các linh hồn nguyên tử, được gọi là *Tatastha Shakti* hay *Jīva Shakti*. Qua đó quyền lực của Ngài tự hiện thân là vũ trụ vật chất, gọi là *Māyā Shakti* và được cho là những quyền năng bên ngoài của Ngài (*Bahiranga Shakti*). Thượng đế như hạnh phúc là cái đủ điều kiện, trong khi mọi quyền lực của Ngài là những năng lực hay những sự hiện thân. Những linh hồn nguyên tử là vô số và vẫn còn hiện hữu ngay cả khi được siêu thoát. Chúng tỏa ra từ Ngài, như những tia nắng từ ánh mặt trời và dựa tuyệt đối ở Ngài. Vũ trụ là sự hiện thân quyền lực bên ngoài của Ngài và có thực. Sự ô uế và nhược điểm của trần gian không ảnh hưởng đến Ngài. Trong sự siêu thoát, những ý niệm sai lầm và sự vô minh của linh hồn biến mất, dù vũ trụ là hiện thân quyền lực của Thượng đế vẫn hiện hữu.

Bhakti là những phương sách duy nhất để siêu thoát. Nó gồm hai loại: *Vidhibhakti* theo kinh Veda hay sách giáo huấn và *Ruchibhakti* hay lòng yêu kính. *Bhakti* là sự phục vụ yêu kính Thượng đế, chỉ vì Thượng đế mà thôi. *Ruchi* hay *Raganuga Bhakti* là cứu cánh. Nó gồm trong tình yêu tâm linh mãnh liệt

đối với Thượng đế như tình yêu của những Gopi, lên đến cực điểm trong tình yêu của Radha. Yêu Thượng đế như yêu một người và xem chính mình là người Thượng đế yêu, không cho phép cách xa Ngài là Bhakti cao nhất. Sự siêu thoát có trong sự hân hoan vô bờ của thứ hạnh phúc vô biên cho Krsna trong Nityarindavanadhama của Ngài.

V. S'RI AUROBINDO

Sự biện hộ cho việc bao gồm triết học của S'ri Aurobindo theo "Các trường phái của Vedānta", nếu có yêu cầu bất kỳ sự biện hộ nào, thì gần như mỗi trang của "Tiên đoán cuộc đời" được truyền cảm hứng bởi tầm nhìn sáng tạo của những nhà tiên tri của Veda và những nhà hiền triết của Upaniṣad. Đây là một nhà bình luận tự do về Vedānta, S'ri Aurobindo đến sau Acharyas vĩ đại của Vedānta, như Shankara, Rmanuja, Madhva, Vllabha và Nimbarka. "Tiên đoán cuộc đời" là một thử thách đối với ý niệm sai lầm rằng, triết học ở Ấn Độ đã tàn lụi sau thế kỷ XVI.

Theo S'ri Aurobindo, thực tại tối cao là Brahman và thánh thần. Nó ở bên ngoài, tuyệt đối và vô hạn. Trong bản thân nó, nó tuyệt đối vô định, mơ hồ và tự do, nó không thể hoàn toàn được mô tả một cách tích cực hoặc tiêu cực. Dù chính nó không thể mô tả, tuy nhiên đối với chúng ta nó không phải là tuyệt đối, vì tâm linh trong chúng ta về bản chất chính là thánh thần. Đối với chúng ta sự diễn đạt tích cực quan trọng nhất về Brahman là Sachchidananda hay hiện hữu - ý thức - hạnh phúc tất cả trong một. Nó tự hiện thân là không xác định cũng như xác định, nirguna cũng như saguna, một cũng như nhiều, hiện tại cũng như tương lai, tuy nhiên nó vượt hơn tất cả những điều đó.

Sự hiện hữu (Sat) của Brahman hiện diện nơi chúng ta là Atman, Ishvara và Purusa. Ý thức (chit) của Brahman luôn là

một sức mạnh (shakti) tự hiện thân là Māyā, Shakti và Prakṛti. Ý thức và sức mạnh là bản chất của thần thánh, “đo lường cái không thể đo lường, tạo hình cho các dị hình và hóa thân cho linh hồn”. Hạnh phúc (ananda) của Brahman nhấn mạnh mọi sự hiện thân này và nó nằm ngoài niềm hạnh phúc hoàn toàn mà thánh thần tự hiện thân là vũ trụ này. Ba khía cạnh và những quyền lực này, bao gồm những thực tại và khi hợp nhất thì điều hòa mọi sự mâu thuẫn rõ ràng.

Sachchidananda qua ý thức – sức mạnh tự hiện thân thành vũ trụ này ngoại trừ hạnh phúc hoàn toàn. Hạnh phúc cho ta biết “lý do” sáng tạo. Taittiriya Upaniṣad nói: “Ngoài hạnh phúc, mọi thứ đều phát sinh”. S’ri Aurobindo nói: “Vũ trụ – hiện hữu là điệu nhạc mê ly của Shiva nhân lên vô kể thể xác của Thượng đế; nó mặc cho sự hiện hữu thanh khiết ở đâu và là gì, nó luôn là như vậy và sẽ mãi là như vậy; khách thể tuyệt đối duy nhất của nó là hạnh phúc được nhảy múa”. Cái quan trọng nhất trong bản thân nó là “sự hiện hữu thanh khiết vô tận và vô biên”, tuy nó tự hiện thân là “sự chuyển động bất định về thời gian và không gian”.

Sự tự ý thức của Brahman cùng với quyền tự hiện thân được S’ri Aurobindo gọi là “tinh thần siêu nghiệm”. Tinh thần siêu nghiệm là một “ý tưởng thực sự”, một “ý thức đúng đắn”. S’ri Aurobindo nói “đó là thực tại có ý thức tự hóa mình vào những hình thái hay thay đổi của thực chất bất hủ và bất biến”. Chỉ có người siêu phàm mới có thể tự hiểu được bản thân mình trên mọi phương diện, tinh thần siêu nghiệm là tri thức riêng của người siêu phàm mà cái tức thời trở thành năng lực tự hiện thân cố hữu. Tinh thần siêu nghiệm là tri thức và năng lực tuyệt đối. Nhờ có tinh thần siêu nghiệm mà người siêu phàm tự hiện

thân thành vũ trụ này. Với Tinh thần siêu nghiệm mà tiến trình tự giới hạn và tự cá tính hóa khởi đầu ở trong Brahman (Bà la môn).

Sachchidananda đơn nhất, ngoài niềm vui tuyệt đối, tự đặt mình vào tình trạng tự giới hạn, tự cá tính hóa và tự hiện thân thành vô số cái tôi thực sự của hạnh phúc luôn luôn nhận thức về tính duy nhất bản chất của chúng với Sachchidananda. Những cái tôi bất diệt là thần và không bị tác động bởi tiến trình của vũ trụ, bởi ma trận không gian – thời gian. Cái tôi chân chính là tâm linh không độ sinh ra và bất biến của một người sống trong cõi tiên. Ông không liên quan đến vũ trụ của sự vô minh, mà ban xuống trần gian một tia nắng, một ánh hào quang của người được tôn sùng cõi thần, như nó vốn là như vậy vào trong vũ trụ này. S'ri Aurobindo gọi tia sáng thần thánh này là linh hồn bằng cái tên "tinh thần". Tâm linh, dù nó không làm thay đổi bản chất tâm linh của nó, nhưng nó tùy thuộc vào sự tiến hóa. Yếu tố siêu linh cố hữu ngay cả trong vật chất và tiến hóa theo hướng hiện hữu đầy đủ hơn trong cuộc sống. Ở người, tâm linh này có hình thức của loài siêu linh. Loài siêu linh quan hệ trực tiếp với thực tại của nó, cái tôi thần thánh, nhưng người thường không biết rõ về linh hồn của chính mình. Tinh thần, cuộc sống và vật chất là những công cụ có sẵn cho linh hồn và dù sau cùng chúng có thể kém cõi đến đâu đi nữa, thì linh hồn phải vận hành trong và thông qua chúng vì tri thức và hoạt động của nó. Do đó, thay vì có tính chất tâm linh và hạnh phúc, thì linh hồn thực sự là một chủ thể đối với trí lực, sinh lực và thể chất. Vì điều này, những trực giác của linh hồn, thay vì đưa ra nhận thức thực tại tạm thời, thì lại không hoàn chỉnh và thấu triệt. Hơn nữa, như tri thức của nó, năng lực của nó bị giới hạn. Để có được tri thức và năng lực tuyệt đối, linh hồn phải đạt tới tinh thần siêu nghiệm mà là nguồn cội của tinh thần, cuộc sống

và vật chất. S'ri Aurobindo viết: "Phải hợp nhất ý thức vào người siêu phàm", "phải điều khiển và thay đổi tâm linh cho đến khi toàn thể (tâm linh) có thể sống trong người siêu phàm. Đó là sự biến đổi mà chúng ta tìm kiếm".

Sachchidananda thông qua tinh thần siêu nghiệm, đã giáng thế vào tinh thần, đời sống và vật chất. Sự xuất hiện của người siêu phàm được gọi là "sự vương bện" và cũng là kết quả tự che giấu của mình. Tinh thần siêu nghiệm là tri thức và năng lực tuyệt đối. Đó là "Vidya"; là tri thức của thực tại và cũng là tri thức của vũ trụ. Nó không bao giờ loại bỏ tính hợp nhất bản chất với Sachchidananda. Nhưng theo tinh thần, kiến thức hợp nhất bị mất thì từ đây sự vô minh bắt đầu. Tinh thần là Avidya; là bản tuyên ngôn trực tiếp của vũ trụ mà chúng ta đang sống. Giai đoạn kế tiếp, sự giáng trần là cuộc sống nơi có khuynh hướng hướng về sự sinh sôi hay sự phân rã trở nên dễ thấy. Giai đoạn sau cùng, sự xuất hiện là vật chất nơi mà mỗi nguyên tử tách rời những nguyên tử khác, để sự phân rã được hoàn chỉnh và tính hợp nhất hoàn toàn mất. Nó phải được lưu ý rằng, sự vô minh không phải là sự phủ nhận tri thức hoàn toàn, mà tri thức ẩn mình và bằng cách đó xuất hiện thành một thứ khác. Do đó, luôn luôn có một vài yếu tố tri thức ngay cả trong sự vô minh, mà yếu tố của sự vô minh đó là một khả năng tri giác le lói trong môi trường vật chất. S'ri Aurobindo hiểu được một giai đoạn nơi mà ngay cả khả năng tri giác này không có và cho nó là vô thức. Đây là sự biến mất hoàn toàn của linh hồn. Toàn bộ quá trình phức tạp này xảy ra sau bức màn nó vốn như vậy. Đó là một tiến trình *lý tưởng*.

Sự vương bện hoặc sự giáng cấp không phải là điểm kết thúc của tiến trình. Giai đoạn kế tiếp là sự tiến hóa hoặc sự thăng hoa mà S'ri Aurobindo cho là sự trở lại của linh hồn. Do

đó, nó được ông xác định: “Mọi sự tiến hóa về bản chất là một sự thăng hoa sức mạnh của ý thức ở sinh vật, để nó có thể được nâng lên thành một cường độ lớn hơn ở sự tiến hóa vẫn còn không rõ ràng, từ vật chất vào cuộc sống, từ cuộc sống vào tinh thần, từ tinh thần vào tâm hồn”. Sự tiến hóa theo S’ri Aurobindo như tiến sĩ S. K. Maitra giảng giải: “Là một sự mở rộng, một sự thăng hoa và một sự hội nhập”. Sự tiến hóa là một sự đi lên từ một trạng thái ít rõ ràng hơn của ý thức – sức mạnh đến một trạng thái rõ ràng hơn. Đó cũng là một sự hòa nhập của những trạng thái cao hơn với những tình trạng thấp hơn. Điều này có nghĩa là khi một nguyên tắc cao hơn phát sinh, nó sẽ giáng xuống nguyên tắc thấp hơn và sinh ra một sự biến đổi của chúng. Như là vật chất, nơi tinh thần đang nằm yên hoặc dường như mất đi, là hiện trạng sau cùng của vương bản, đó là cái đầu tiên đã trở nên rõ rệt trong vũ trụ không gian-thời gian và tiến hóa thành một hiện trạng cao hơn. Tinh thần không hoạt động về vật chất cảm thấy bị thôi thúc để hướng về cuộc đời. Có một tiếng gọi từ bên dưới và một lời đáp từ bên trên. Như vậy, cuộc sống xuất hiện trong thế gian này. Sự cấp thiết của cuộc sống, vật chất chịu một sự thay đổi đáng kể. Khi đó, tinh thần không hoạt động trong cuộc sống cảm thấy có một sự thôi thúc với tinh thần và có được lời đáp từ bên trên, tinh thần xuất hiện trong thế gian này. Sự tiến hóa tinh thần mở đầu một sự thay đổi lớn trong cuộc sống và vật chất. Sự tiến hóa cho đến giờ đã đến được cõi tinh thần và ngang qua sự vô minh. Nhưng ý thức trong chính tinh thần là cảm giác có một sự thôi thúc tiến hóa thành tinh thần siêu nghiệm. Do đó, sự giáng cấp của trí tuệ siêu việt, là một sự cần thiết hợp lý. Sau sự giáng cấp của tinh thần siêu nghiệm, sự tiến hóa sẽ tiếp tục thông qua trí thức. Loài người có trí tuệ siêu việt được gọi là người ngộ đạo. Với sự giáng cấp của tinh thần siêu nghiệm thì tinh thần, cuộc sống và

vật chất sẽ được biến đổi triệt để. Những khiếm khuyết và tính thay đổi của chúng sẽ biến mất. Người ngộ đạo sẽ ở ngoài vòng tranh chấp, bệnh tật và cái chết. Toàn bộ tính cách sẽ được cách mạng hóa và sự đồng cảm trực tiếp với Sachchidananda sẽ được thiết lập.

Tinh thần có thể biết cái quan trọng nhất ở một hoặc nhiều khía cạnh hơn của nó, nhưng nó không bao giờ nhận thức nó hoàn toàn như một tổng thể. Chỉ có tinh thần siêu nghiệm mới có thể làm điều đó. Theo S'ri Aurobindo, những nhà hiền triết vĩ đại đã đạt được sự cứu rỗi. Nhưng đó chỉ là sự cứu rỗi cá thể. Họ đã tự giải thoát khỏi vòng sinh tử. Một số đã nhận biết được Brahman. Nhưng sự nhận biết của họ, dù có lớn nhất cũng vẫn chưa đầy đủ và còn phiến diện, vì phương pháp của họ để đạt đến cái tối cao là thông qua tinh thần hoặc sự quá chú tâm. Tinh thần đã phá vỡ thực tại bất khả phân bằng chính bản chất của nó thành những mảnh nhỏ như nó vốn có. Nó phải chia và loại trừ. Nó không thể hoạt động mà không có tính hai mặt của chủ thể và khách thể. S'ri Aurobindo nói rằng: "Tinh thần không thể sở hữu cái vô hạn, nó chỉ có thể chịu đựng hoặc bị bắt sở hữu bởi nó; nó chỉ có thể nắm hạnh phúc không cần sự giúp đỡ dưới ánh phản chiếu của thực tại ném vào nó từ những cõi hiện hữu ngoài tầm với của nó". Một số nhà hiền triết vĩ đại nhờ vào những trực giác của họ đã có những hiểu biết về Thượng đế, nhưng trực giác của họ, ngay cả những trực giác mãnh liệt nhất cũng không thể thoát khỏi lớp phủ ngoài của tinh thần. S'ri Aurobindo nói rằng: "Trực giác mang đến cho con người những thông điệp khác thường từ cõi chưa biết là cái bắt đầu tri thức cao hơn này. . . . (Nhưng) hành động của nó phần lớn bị che đậy bởi những sự can thiệp của trí tuệ bình thường của chúng ta; vì điều chúng ta gọi theo tên luôn là một vấn đề về tri thức trực

tiếp được nắm bắt một cách thực nghiệm và được bọc một cái vỏ tinh thần, để làm một vật vô hình hoặc một hạt nhân rất nhỏ của sự kết tinh, mà sự kết tinh này là hàng loạt về tính cách trí tuệ hoặc tinh thần". Kinh nghiệm tâm linh trọn vẹn là đặc ân duy nhất của tinh thần siêu nghiệm.

Đối với S'ri Aurobindo, sự xuống cấp Tinh thần siêu nghiệm là sự tối cần thiết và hợp lý, báo trước buổi đầu của kỷ nguyên mới cho loài người từ trước đến nay trước khi chưa được nhận ra. Nó sẽ dẫn đến một sự cứu rỗi vũ trụ trước mắt- "ihaiva" và "adhunaiva" như Upaniṣad đặt ra nó-bằng cách biến đổi cuộc sống con người thành đời sống thánh thiện. Tâm trí chúng ta không thể có sự mô tả hoàn chỉnh của nó, vì như S'ri Aurobindo nói, "Điều kỳ lạ đối với luận lý hạn hẹp của chúng ta là tính có lý của vô hạn". Ông nói: "Sự thay đổi về siêu tinh thần là một điều đã định và không thể tránh khỏi trong sự tiến hóa của ý thức thế gian; vì sự thăng hoa của nó không kết thúc và trí tuệ chưa đến điểm mút tận cùng của nó". Nhưng sự biến đổi sẽ đến, hình thành và hiện hữu khi có một lời kêu gọi từ dưới với một ý chí để nhận biết và không chối bỏ ánh sáng khi nó đến, và khi có một sự đồng ý của Thượng đế ở bên trên. Phương pháp Yoga song hành của S'ri Aurobindo nhằm vào việc thăng hoa tinh thần siêu nghiệm và cũng nhằm đến việc giáng cấp của tinh thần siêu nghiệm. Ông nói: "Nhờ vào phương pháp tu luyện (Yoga) này, chúng ta không chỉ tìm kiếm cái vô hạn, mà chúng ta còn kêu gọi cái vô hạn hiện hình trong cuộc sống con người". Sự giáng cấp siêu tinh thần sẽ "biến trái đất thành một thiên đường và cái hôn chúc phúc cho cuộc sống trí tuệ không thể mô tả trạng thái này qua các phạm trù của nó". Nó chỉ có thể đưa ra một sự mô tả mơ hồ và chung chung. Do đó, chính S'ri Aurobindo thử mô tả thế này: "Như mặt có thể ném

chính nó, và tất cả các giọt của nó cùng một lúc và tất cả các giọt mật (cấu thành nó) cũng có thể nhận thức từng giọt một như là nhận thức cả tổng thể (mật) của nó vậy, thì kết cục của linh hồn con người và vũ trụ với Thượng đế cũng như vậy". Mục đích trọn đời sadhana (thành tựu) của S'ri Aurobindo là mang tri thức siêu nghiệm xuống vũ trụ trí tuệ, cuộc sống và vật chất. Cho dù ông thành công hay không, thì chỉ có thời gian trả lời. Nhưng có một điều chắc chắn là suốt cuộc đời ông, ông rất ngoan cường và tự tin bước lên phía trước, hát rằng:

"Rồi kết cục sẽ vô nghĩa thế nào khi Thượng đế là người dẫn đường?

Thành tựu càng xa vời, thì nó càng cám dỗ;

Dù tinh thần và xác thịt có chịu đựng được hay không,

Thì một ý nguyện hẩn sẽ xóa đi sự lựa chọn có ý thức của người.

Có một ánh sáng dẫn đường, một quyền năng trợ giúp;

(Với những điều) không rõ ràng và không cảm nhận được nó lý giải cho người và những hành động của người là:

Với vô minh, Người cấu thành lương tri hoàn hảo trong sâu thẳm người,

Con người, ngưỡng vọng những thành tựu phi phạm,

Đã dát chất vàng ròng của siêu nhiên lên con đường dẫn đến bất hủ".

Chương 20

Các trường phái của Shaiva và Shākta

I. SHAIVA SIDDHĀNTA (ĐẠI TỰ TẠI THIÊN TỰ CHỨNG)

Sự tôn sùng Shiva hay Rudra trở lại trong kinh Veda. Trong YajurVeda chúng ta có Shatarudriya. Taittiriya Āraṇyaka cho chúng ta biết rằng, toàn bộ vũ trụ là hiện thân của Rudra. Một số tập kinh Upaniṣad, sử thi Māābhārata và một số chuyện cổ tích Ấn Độ ca ngợi Shiva hay Rudra. Kinh kệ Shaiva được gọi là ShaivĀgama. Shrikantha đặt nó bên cạnh Veda. Madhavacharya nói đến bốn trường phái của Shaivism-Nakulisha-pashupata, Shaiva, Pratyabhijna và Rareshvara. Ngoài những trường phái này, chúng tôi đề cập đến hai môn phái nữa đó là Kapalika và Kalamukha, trong Āgamapramanya của Yamuna. Phái Shaivism của mô tuýp “Shaiva” được chia thêm thành phái Vira Shaivism hay Shakti-vishistadvaita và phái Shaiva Siddhanta. Phái trước cũng được biết là Lingayata hay Satsthala. Chúng ta có thể chọn ở đây Shaiva Siddhantalàm đại diện của phái Shaivism và Pratyabhijna phía Nam hoặc Kashimara Shaivism làm đại diện của Shaivism phía Bắc và bàn sơ lược về hai trường phái này.

Shaiva Siddhanta thừa nhận 18 Āgama. Từ thế kỷ XV đến thế kỷ XIX, nhiều bậc thánh vĩ đại của Shaiva như Sambandar, Appar và Sundarar có ảnh hưởng mạnh ở Nam Ấn Độ mà những bài thánh ca của họ tạo nên một tác phẩm đồ sộ sùng tín và phong phú. Tập hợp các bài thánh ca này được gọi là Tirumurai. Manikkavasagar (thế kỷ VII) đã soạn ra Tiruvasagam nổi tiếng. Meykandar, tác giả của ShivaJñānabodham (thế kỷ XIII), được xem là người diễn giải có hệ thống đầu tiên triết lý Siddhanta (tự chứng). Môn đồ Arulnandi Shivacharya của ông là tác giả của

tác phẩm nổi tiếng ShivaJñānasiddhiyar. Shrikantha Shivacharya (thế kỷ XIV) đã soạn một bài bình chú kinh Brahma (Phạm thiên), được Appaya Dikshita phê bình trong cuốn Shivarkamanidipika, nhìn chung dưới ánh sáng của thuyết Sahivism, dù sao cũng không hoàn toàn theo đúng triết học Siddhanta.

Shaiva Siddhanta gọi mình là “Shuddhadvaita”, cái tên mà trường phái của Vallabha đã mang. Trong khi Vallabha muốn nói theo từ “Shuddha” là thoát khỏi sự ô uế của Māyā (māyāsambandharahita) và theo “Advaita”, “Brahman không có tính hai mặt”, Shaiva Siddhanta dùng từ “Shuddha” ở nghĩa “không đủ tiêu chuẩn” và từ “Advaita” theo nghĩa của “Dvaita không có tính hai mặt”, nói đến sự khác biệt có thực đang hiện hữu tuy không thể tách rời khỏi tính đồng nhất về ý thức. Điều này nghĩa là vật chất và những linh hồn có thực tuy chúng không đối lập với Shiva, mà liên kết không tách rời với Ngài là thực tại tối cao. Điều này gọi lên ảnh hưởng của Aprthaksiddhi của Rāmānuja. Nhưng trong khi Rāmānuja xem vật chất và những linh hồn chỉ là những thuộc tính của Thượng đế, Shaiva Siddhanta đồng ý với Madhva về việc mang lại sự hiện hữu có thực.

Shiva là thực tại tối cao và được gọi là Pati hoặc Thượng đế, là người sở hữu tám thuộc tính: “Sự tự hiện hữu, sự thanh khiết thiết yếu, sự khôn ngoan về trực giác, trí tuệ vô hạn, sự tự do khỏi mọi giam cầm, ơn huệ hay tình yêu vô hạn, sức mạnh vô hạn và hạnh phúc vô tận”. Ngay khi người thợ gốm là nguyên nhân đầu tiên, nhân viên và bàn gốm của ông là nguyên nhân công cụ và đất sét là nguyên nhân vật chất của một chiếc bình; tương tự Shiva là nguyên nhân đầu tiên, Shakti của ông là nguyên nhân công cụ và Māyā là nguyên nhân vật chất của vũ trụ này. Quan hệ của Shiva và Shakti là quan hệ của tính đồng nhất (tadatmya), dù đó là quyền lực của Thượng đế. Shakti này

có ý thức, không thay đổi, năng lực vĩnh cửu và được biết là Svarupa Shakti. Như shuddhasattva và Prakrti của Rāmānuja, Shaiva Siddhanta cũng tin ở vật chất tinh khiết (shuddha hay sattvika jagat) và vật chất bị ô uế (ashuddha hay prakrta jagat). Nguyên nhân vật chất của sự sáng tạo tinh khiết được gọi là Mahamāyā, Bindu hay Vidya; trong khi nguyên nhân vật chất của sự sáng tạo ô uế được gọi là Māyā hay Ashuddha Bindu. Mahamāyā và Māyā cả hai đều là những năng lực vật chất (jada) của Thượng đế và được gọi là Parigraha Shakti khác với Svarupa Shakti, hình thành nên bản chất của Thượng đế. Thượng đế có mặt ở khắp nơi, thông suốt mọi việc và thực hiện năm chức năng: Sáng tạo, bảo quản, hủy diệt vũ trụ, làm cho lu mờ (tirodhana) và siêu thoát những linh hồn (anugraha).

Những linh hồn cá thể được gọi là Pashu với loài gia cầm giống nhau chúng bị trói bằng dây thòng lọng của avidya vào vũ trụ này. Linh hồn thực sự là một tác nhân thâm nhập tất cả, bất diệt, có ý thức và hưởng thụ (ichcha-Jñāna-kriyayukta). Nó có ý thức mà bản chất là những hoạt động trước mắt. Nó khác với thể xác thanh và tục và cơ quan cảm thụ... Những linh hồn bị trói buộc nhằm lẫn chính chúng là ý chí, suy nghĩ, hành động hạn chế, giới hạn, trong sự siêu thoát và chúng được khôi phục lại bản chất nguyên thủy.

Những xiềng xích trói buộc những linh hồn được gọi là Pasha và có ba mặt: Avidya, Karma và Māyā. Avidya là một trong những sinh vật và không có nơi bắt đầu. Nó cũng được gọi là Anavamala hay sự ô uế nằm trong ý niệm sai lầm của linh hồn khi tự cho mình là bị hạn chế hoặc thuộc nguyên tử và bị hạn chế về cơ thể, bị giới hạn về kiến thức và năng lực. Đó là avidya, bởi vì nó làm cho linh hồn không biết đến vinh quang và sự cao quý. Đó là Anava bởi vì nó khiến cho linh hồn nhầm lẫn

bản thân là nguyên tử và bị hạn chế. Đó là cảnh giam cầm (pashutva) của loài thú (pashu). Nghiệp được tạo ra bởi những hành vi của các linh hồn, khó thấy, vô hình (adrsta), cũng là nguyên nhân của sự hợp nhất ý thức và vô thức. Māyā là nguyên nhân vật chất của vũ trụ ô uế này. Những linh hồn gồm ba loại tùy theo chúng làm ô uế bằng một hoặc hai hay ba trong số những tạp chất này. Những linh hồn cao nhất chỉ bị làm ô uế với Anavamala; kế đến cũng với Karmanamala; và sau cùng là tất cả ba loại: Anava, Karmana và Mayiya. Chúng được gọi lần lượt là Vijñānakala, Pralayakala và sakala. Để được giải thoát, thì linh hồn phải thoát khỏi ba tạp chất này. Vì ơn Thượng đế này tuyệt đối cần thiết. Ôn thần thánh là cho tất cả chúng ta mà không cần cầu khẩn (ơn đó), vì Thượng đế mong muốn rằng mọi linh hồn phải biết đến Ngài; nó chỉ để cho chúng ta có lợi hay không.

Sau khi loại bỏ Pasha, linh hồn trở thành duy nhất với Shiva. Nó bắt đầu cùng thâm nhập vào Ngài, chia sẻ vinh quang và sự cao quý của Ngài. Nó không biết tính cá thể của nó (có ở đó), vì đã trải qua niềm hạnh phúc. Meykandar nói rằng, ngay khi muối hòa tan vào nước và cùng lan tỏa với nước. Tương tự linh hồn được giải thoát hòa vào Thượng đế và bắt đầu cùng thâm nhập vào Ngài. Nó giành được địa vị của Shiva, dù năm chức năng sáng tạo được duy trì chỉ riêng cho người đến sau. Phẩm chất hay svarupalaksana chủ yếu của linh hồn, là để tự đồng nhất với khách thể của nó và bắt đầu cùng lan tỏa với nó (taddharmadharmi), bản chất của nó (svarupa) là cùng lan tỏa với Shiva vô tận. Do đó, linh hồn bị trói buộc đồng nhất chính nó với vật chất, linh hồn siêu thoát với Shiva và nhận thức được bản chất tinh khiết riêng của nó.

Mặt trói buộc của Anava-mala khi nó được gọi là Pasha là cái phụ (tatastha) và do đó có thể được bỏ đi, nhưng chính

Anava-mala thì bất diệt. Anava-mala trong trường hợp là linh hồn siêu thoát, vẫn giữ cách xa vũ trụ và theo cách ấy gián tiếp giúp đỡ chúng trong Shivanubhava của chúng. Sayujya là sự giải thoát thực sự. Jīvanmukti đã thừa nhận, những ưu điểm đạo đức được nhấn mạnh làm sự chuẩn bị đón nhận ơn Thượng đế. Siddhiyar nói: “Không có tình yêu của Thượng đế thì không có tình yêu con người”.

II. KĀSHMĪRA SHĀIVISM

Trường phái này cũng được biết là hệ thống Pratyabhijña, Trika hay Spanda. Shiva-sutra (được cho là đã làm phát sinh Vasugupta), SpandaKārikā của Vasugupta (thế kỷ VIII), Shivadrsti của Somananda (thế kỷ IX), Pratyabhijnasutra của Utpala (thế kỷ X), Paramarthasara của Abhinavagupta, Pratyabhijnavimarshini và Tantraloka, và Shivasutravimarshini và Spandasandoha của Ksemaraja – là một số tác phẩm quan trọng nhất của hệ thống này. Hệ thống xác định là được dựa trên Shaiva Āgamas.

Kashmira Shaivism thừa nhận 36 tattva hay nguyên tắc hiện thân của vũ trụ. Nhờ năm khía cạnh quan trọng của Shakti được biết là chit, ananda, ichcha, Jñāna và kriya cổ xúy cho Shiva, Shakti, Sdashiva, Ishvara và Shuddhavidya, năm tattva dựa trên tiên nghiệm. Khía cạnh đó của Shakti làm cho cái vô hạn xuất hiện như cái có hạn là tattva của Māyātattva thứ sáu. Nó gây ra năm kancuka-quyền lực (kala), tri thức (vidya), tham mê (raga), thời gian (kala) và không gian (niyati). Nhờ vào những điều này Māyā đã làm cho Shiva vô tận xuất hiện như Purusa hạn chế là tattva thứ mười hai. Phần còn lại của hai mươi bốn tattva cũng giống như Prakṛti và hai mươi ba quá trình tiến hóa của nó được công nhận trong hệ thống Sāṅkhya.

Shiva là thực tại duy nhất, cái duy nhất không có cái thứ hai. Ngài có ý thức vô hạn và sự độc lập tuyệt đối (Svatantrya).

Ngài sáng tạo mọi thứ chỉ bằng sức mạnh ý chí của Ngài. Ngài vừa là chủ thể vừa là khách thể. Ngài là nền tảng của mọi tri thức và mọi chứng cứ và phản chứng cũng hàm ý sự hiện hữu của Ngài. “Ngài làm cho vũ trụ xuất hiện như chính Ngài và nó khác biệt với chính Ngài, dù thực sự không như vậy; thậm chí như vật thể xuất hiện trong gương... Bằng quyền lực tuyệt vời cố hữu của Ngài (Shakti) vốn có trong Ngài, Thượng đế xuất hiện dưới dạng các linh hồn và tạo thành các khách thể vì những sự từng trải của họ. Thực tại duy nhất là bản thân thanh khiết không giới hạn, một và chỉ một thể nền của vũ trụ, mà hoạt động hay sự chuyển động (spanda) là nguyên nhân của mọi sự khác biệt”. Những hiện thân hay thay đổi của Shiva không làm vẩn đục sự thanh khiết và bản chất hay thay đổi của Ngài, vì Ngài vượt xa những sự hiện thân riêng của Ngài (abhāsa). Shiva là bối cảnh vĩnh cửu tiên nghiệm của vũ trụ này. Ở khía cạnh tiên nghiệm này, Ngài là Vishvottirna. Ở khía cạnh nội tại Ngài được gọi là Vishvatmaka. Khía cạnh nội tại là Svatantrya hay Shakti được quan niệm là một quyền lực của sự tự ý thức, mà Shiva tự hiện thân là vũ trụ này theo bối cảnh tiên nghiệm của chính Ngài. Shakti có những khía cạnh vô tận, khía cạnh quan trọng nhất là chit, ananda, ichchha, Jñāna và Kṛya. Māyā không là nguyên nhân vật chất của vũ trụ cũng không là nguyên lý của ảo tưởng. Mà khía cạnh đó của quyền lực (shakti) Shiva thông qua đó Ngài hiện hình làm nhiều thứ. Linh hồn cá thể là ý thức thanh khiết và đồng nhất với Shiva. Đó là thực tại tối cao theo các điều kiện của sự tự giới hạn. Tính đa nguyên của những linh hồn không phải là cứu cánh. Tách khỏi Shiva thì không có vũ trụ, khác với Shiva thì không có linh hồn.

Sự nhận thức (pratyabhijñā) thực tại này là cần thiết để đạt được siêu thoát. Một người đàn bà thất tình không thể nhận bất

kỳ lời an ủi và niềm vui nào, mặc dù người yêu của bà có thể hiện diện gần bên, trừ khi cô nhận ra anh ta. Phút giây nhận ra khiến cho cô vui sướng tột cùng. Điều này cũng mang ý nghĩa của câu nói nổi tiếng “tat tvam asi”. Sự nhận biết lập tức vượt mọi rào cản. Linh hồn siêu thoát trở thành một đối với Shiva, tận hưởng mãi mãi niềm hạnh phúc huyền bí của tính duy nhất với Thượng đế. Jivanmukti được thừa nhận.

III. CÁC TRƯỜNG PHÁI CỦA SHĀKTA

Sự thờ phụng Shakti cũng có từ Rgveda, nơi mà bà được khen là “người phù hộ trần thế từ trời”. “Uma của sắc vàng” của Kena là “người Mẹ vĩ đại của Vũ trụ”. Shaiva đã khiến cho bà là phu nhân của Shiva. Những Pura khác nhau mô tả sự cao quý của bà. Bà được biết đến như Shakti, Devi, Chandi, Chamunda, Durga, Uma và Mahamāyā. Shakti là quyền năng về sự hiện hữu, tri thức, hạnh phúc của Brahman và không thể tách rời nó. Shakti có thể được xem là đàn ông, đàn bà hoặc trung tính. Shiva là Brahman thanh khiết không xác định, trong khi Shakti là năng lực của Māyā, khiến cho ông quyết đoán, được ban phú những thuộc tính của tri thức, ý chí và hành động. Saudaryalahari nói: “Shiva, khi Ngài được hợp nhất với Shakti, Ngài có thể sáng tạo; nếu không thậm chí Ngài không thể di chuyển”. Shiva không có Shakti là một Shava, một cái xác. Shakti là cuộc sống của Shiva, vì bà là phu nhân của Ngài. Toàn bộ vũ trụ vật chất và những linh hồn hiện hữu tiềm tàng trong Shakti là năng lực không thể tách rời của Shiva. Māyā hay Prakṛti, ma trận của trần thế, nằm trong Shakti. Những linh hồn nhầm lẫn chúng là hạn chế và có nhiều do ảnh hưởng của Māyā. Sự siêu thoát do tri thức mà cái gọi là linh hồn không khác với Brahman. Tri thức của Shakti dẫn đến tri thức này. Sự siêu thoát nghĩa là “sự tan biến vào sự sáng ngời hạnh phúc của đẳng tối cao”,

Jīvanmukti đã thừa nhận. Mặt thần bí của Yoga được nhấn mạnh. Mantra và Tantra linh thiêng, huyền bí và thần thánh. Việc thức tỉnh của Kundalini và việc xuyên qua sáu Chakra được luyện tập. Nadayoga được tỏa sáng.

Shakti Tantra được chia thành ba trường phái – Kaula, Sāmāyā và Mishra. Bhaskara-ṛaya, tác giả của Saubhagyabhaskara, bài bình chú về Lalitasahasranama, và Laskmidhara, nhà bình luận về Saundaryalahari, là các tác giả kiệt xuất của Shakta. Một số Kaula được gọi là Vama-margi và thường được xem là đang ham mê những thói quen ghê tởm và kinh khủng. Dù hầu hết các Kaula phải ham mê vào những thói quen như thế vì sự vô minh của họ, nhưng tầm quan trọng thực sự của những thói quen này như năm Mudra có mặt trong sự diễn giải tâm linh của họ. Kula nghĩa là Shakti hay Kundalini và Akula nghĩa là Shiva. Do đó, riêng ông là một Kaula, cũng là người thành công trong việc kết hợp Shakti với Shiva. Ông là một Jīvanmukta, một Sthitaprajna đối với người lấm bùn và sandalpaste, kẻ thù và con trai, gỗ và vàng, cuộc sống và cái chết đều giống nhau. Những biểu hiện bên ngoài đều không có tác dụng. Kularnava Tantra nói: “Nếu chỉ việc chà cơ thể bằng bùn và tro mà được siêu thoát, thì những con chó ở quê lẩn mình trên đó hẳn đã được siêu thoát”. Cao nhất là sự hợp nhất Brahman; kế đến là sự chiêm nghiệm về Brahman; thấp hơn là lời khen ngợi của Thượng đế và xướng lên những bài thánh ca; và cái thấp nhất là việc thờ phụng bề ngoài.

Bảng đối chiếu tiếng Sanskrit - Việt

Abhāva: Vô hữu

Abhidharma: Luận thuyết

Abhidhamma-pitaka: Tạng luận

Abhidharmakosha: A tỳ đạt ma câu xá luận

Abhūtaparikalpa: Hư vọng phân biệt

Ācharya: Đại sư/ Thầy

Achintya: Bất khả tư nghĩ

Achit: Vật chất

Adharma: Phi pháp

Ādhibhautika: Y ngoại khổ

Ādhidaivika: Y thiên khổ

Ādhyatimikā: Y nội khổ

Advaita: Thuyết tuyệt đối

Advaita-siddhi: Bất nhị thành tựu giả/ Thành bất nhị luận

Advaita Vedānta: Phệ Đàn đa phái bất nhị

Advaya: Bất Nhị

Āgama: Ngũ bộ kinh

Agni: Hỏa thần

Agnihotra: Hỏa tế

Ahankara: Ngã mạn

Ahimsa: Bất hại

Ajara: Bất hoại

Ajati: Bất sinh

Ajiva: Vô mạng

- Akasha: Không gian/ Hư không
 Akhyāti: Sự không nhận thức được
 Aksapāda: Túc mục
 Aksara: Hư không
 Alambana-pariksa: Quán sở duyên duyên luận
 Alamnanapariksa: Quán sở duyên duyên
 Ālayavijñāna: A lại da thức/ Ý thức Xây dựng
 Amara: Bất diệt
 Anaksara: Không ; thể diễn tả
 Anamitta: Độc lập
 Ānanda: A Nan Đà/ Phúc lạc
 Anantam: Vô tận
 Anabhilapya: Bất khả thuyết
 Anava: Vô tri
 Anavamala: Vô tri cấu
 Anguttara: Tăng nhất bộ kinh – Những bài pháp sắp xếp theo số
 Aniruddha: A Nâu Lô Đà
 Anirvachaniya: Không thể diễn tả
 Antaryami: Hình thức thứ nhất
 Anumāna: Suy luận
 Anumā: Tư lương
 Apra: Kém hơn
 Apra Brahma: Hậu Phạm thiên
 Apurva: Phi tiền kiếp
 Āranyaka: Người tu nơi rừng núi (Từ sanskrit có nghĩa là Luận về Rừng). Dành cho các ẩn sĩ và mang tính chất bí mật, những

văn bản này đưa ra một cách lý giải phúng dụ và tượng trưng về hiến tế và báo trước các Upànishad. (Lê Diên (dịch giả) *Từ điển tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội – Hà Nội - 2001).

Arhat: A La hán

Artha: Mục đích

Artha-naya: Mục đích-chính lý

Aruajnana: Thánh trí

Aryadeva: Đề bà

Asādhāraṇa: Không chung

Asāṃavayī: Không hòa hợp

Āsana: Tọa pháp

Asaṅga: (Vô Trước) Thầy tu Phật giáo ở thế kỷ V, cùng với em mình là Vasubandhu lập ra một trường phái duy tâm và thần bí của Phật giáo Đại thừa. (Lê Diên (dịch giả) *Từ điển tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội – Hà Nội - 2001).

Asat: Phủ định

Asat-karyavada: Nhân trung vô quả

Asatkaryavadins: Những người theo nhân trung vô quả

Āshraya: Sở y

Ashuddha Bindu: Khí tạp nhiễm

Ashunya: Bất không

Ashvaghoṣa: Mã Minh (Thế kỷ III). Nhà thơ và nhà soạn kịch Ấn Độ, là một người Bà-la-môn cải đạo theo Phật giáo, gần gũi với vua Kanishka, bằng những trước tác của mình, ông đã góp phần truyền bá Phật giáo ở vương quốc Kushan. (Lê Diên (dịch giả) *Từ điển tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội – Hà Nội - 2001).

Ashvamedha: Mã tế

Āsrava: Lậu

Astasahasrika: Bát thiên tụng

Asasāsharikaā prajñāpāramitā: Bát thiên tụng Bát Nhã kinh

Atarkya: Không thể hiểu nổi

Ātman: Ngã

Atharva: A-Thát-Bà

Atyanta-vishuddha: Hoàn toàn tinh khiết

Avadhi: Tự giác trí

Avarana: Chướng

Avidya: Vô minh

Avitarka, avichāra: nhān kiến

Avyakta: Vô ký

Bāhya-pratyaksa-vāda: Ngoại hiện tiền bộ

Baladeva: Đồng thiên

Bandha: Sợi dây ràng buộc

Bhagavadgītā: Chí Tôn ca (Bài ca của Người chân phúc)

Trường ca thần bí nằm trong Mahabharata dưới hình thức một cuộc đối thoại giữa Arjuna và Krishna. Dưới dạng một người lái xe chiến, Krishna giảng giải về con đường tình yêu thần thánh (bhakti) và về hành động không ham muốn: người hiền triết phải thờ ơ với khoái lạc và đau khổ, nhưng phải làm trọn karma (nghiệp) của mình trong đẳng cấp mình; chính vì thế, trước trận đánh lớn sắp diễn ra ở Kurukshetra, Krishna kêu gọi người chiến binh trẻ Arijuna (đẳng cấp kshatrya) chiến đấu, vì bốn phận anh ta phải đứng cam trong chiến đấu. Krishna nói với anh ta về hành vi vô tư và về giá trị của chủ định, một giá trị còn quan trọng hơn nội dung hành vi; Krishna cũng giảng giải cho anh ta

những phương pháp (bhaktiyoga) đưa tới sự hòa bình với Thượng đế: đó là lòng tin vững chắc của đạo Vishnu. Cuối cùng Krishna hiện ra như Thực thể tối cao trong một sự hiển thân (théophanie).

Cuốn sách này, một trong những biểu hiện cao nhất của tôn giáo tình yêu, là tác phẩm được phổ biến nhất trong văn học tôn giáo ở Ấn Độ. Nó được suy tưởng, bình giải, yêu thích và được dịch ra từ nhiều thế kỷ, và đã vượt xa khỏi các biên giới Ấn Độ. (Lê Diên (dịch giả) *Từ điển tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội – Hà Nội - 2001).

Bhāgavata: Thế tôn

Bhagavatisutra: Thế tôn kinh

Bhakti: Quy ngưỡng

Bhava: Hữu

Bhava-chakra: Vòng sinh tử

Bhavaviveka: Thanh Biện Bồ tát

Bhedābheda: Sự khác biệt

Bhiksus: Tỳ kheo

Bhrānti: Sai lầm/ Mê

Bhuddhapāliat: Phật hộ

Bhumi: Địa

Bhuta-tathata: Nhất như

Bindu: Khí

Bodhi: Bồ đề

Bodhi-Chitta: Bồ đề tâm

Bodhicharyāvatāra: Bồ đề hạnh kinh luận

Bodhisattva: Bồ Tát

Bodhisattvahood: Bồ Tát hạnh

Brahma-vivarta – vāda: Thành Phạm thiên tông

Brahmi-sthiti: Phạm thiên hậu-Trụ

Brahmā: Phạm Thiên

Brahmacharya: Phạm hạnh

Brahma-karana-vada: Phạm thiên sở tác tông

Brahman: Bà La Môn

Brāhmaṇa: Tế Nghi thư

Toàn bộ những trước tác bằng văn xuôi, đánh dấu giai đoạn thứ hai của tư tưởng Ấn Độ; những bình giải về các Veda nhằm dựng lên một học thuyết về hiển sinh (trong đó hiện ra một thứ ma thuật nguyên thủy bằng lời và bằng những nghi thức coi hiển sinh như một mục đích tự thân, thậm chí cao hơn các vị thần), các nghi thức có hiệu quả, các tài liệu để thờ cúng, các huyền thoại, các truyền thuyết về nguồn gốc vũ trụ, v.v... Những trước tác này mở đầu những sự tư biện về Brahman và Ātman. Những trước tác cổ nhất dường như có từ thế kỷ VIII Tr.CN. (Lê Diên (dịch giả) *Từ điển tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội – Hà Nội - 2001).

Brahma-parināma-vāda: Phạm thiên hồi hướng tông

Brahmasiddhi: Phạm thiên thành tựu giả

Brahmasūtra: Kinh Phạm thiên

Brahmavidyā: Phạm minh

Brahma-vivarta-vada: Phạm thành tông

Buddhakaya: Phật thân

Buddhapalita: Phật Hộ

Budhi: Trí tuệ

Chakra: Luân

Chaksu: Mắt

Chandrakīrti: Nguyệt xứng

Charya: Hạnh

Chit: Linh hồn

Chitta: Bản ngã Thuần khiết/ Tâm

Chittamatra: Tâm thức

Darhma-chakra: Pháp luân

Darshana: Kiến

Devi: Thiên nữ

Dhāranā: Chấp trì

Dharma: Pháp

Dharmakaya: Pháp thân

Dharmadhatu: Pháp giới

Dharmakīrti: Pháp Xứng

Dharmabhutajñāna: Chân pháp trí tuệ

Dharana: Chấp trì

Dhruva: Bất động

Dhyāna: Thiền định

Dīpavamsa: Đảo sử

Digambar: Thiên y phái/Lỏa thể phái

Dīgha-nikaya: Trường bộ kinh

Dīpnāga: Trần Na

Devadatta: Đề bà đạt da

Dravaya: Vật chất

Dravya: thực thể

Dvaita: Chủ nghĩa nhị nguyên/ Nhị nguyên tính

Ekagra: Nhất tâm

Elan: Sự tiến tới đột ngột

Gandharvas: Càn Thát bà

Garuda: Ca Lầu La

Ghrama: Mũi

Gitā: Hát/ Chí Tôn ca

Gotama: Cổ Đàm

Gunas: Công đức

Guru: Đạo sư

Hetu: Nhân

Hetuvidyā: Thuyết nhân bộ

Hinayana: Tiểu thừa

Hīnayāna Buddhim: Đạo Phật Tiểu Thừa

Hinayana Nirvana: Niết bàn tiểu thừa

Hipayanist: Phái Tiểu Thừa

Ichchhā: Ước mơ/ Mong cầu

Indra: Đế Thích Thiên

Ishvara: Thượng đế/ Tự tại thiên

Jagat: Thế gian

Jain: Kỳ Na giáo (Kẻ chiến thắng hay giải thoát khỏi những đam mê của con người).

Tôn giáo ở Ấn Độ, được Jina Mahāvīra lập ra hồi thế kỷ VI Tr.CN., phát triển ở phía tây và chống lại ảnh hưởng của Bà-la-môn, vẫn tồn tại đến ngày nay, có tới hơn hai triệu tín đồ, đặc biệt ở Gujerat và Mysore.

Đạo đức của nó rất nghiêm khắc, ngay cả đối với những người thế tục. Nó bắt buộc phải theo 5 lời nguyên tắc nhất: không giết người, không nói dối, không trộm cắp dưới mọi hình thức và với bất cứ cơ nào, kiêng những liên hệ tính dục đến mức cao nhất và biết bằng lòng với những của cải tối thiểu. Còn có những lời nguyên tắc đưa đến lối sống khổ hạnh; nhưng chủ yếu đó là của rất đông các tu sĩ nam và nữ trong các tu viện, cũng như của các sadhu du cư hay định cư. Từ thế kỷ III TCN, có hai giáo phái Jaina khác nhau: phái Digambara ("mặc không khí"), hoàn toàn trần truồng khi đi lại, nhưng bị những người Hồi giáo buộc phải mặc áo quần tối thiểu, và phái Cvetambara ("mặc đồ trắng"). Giữa hai phái không có những khác biệt lớn về học thuyết. Họ thực hành yoga; tất cả đều tin vào sự tồn tại của các jina tirthankara hay những "vị thánh hoàn hảo", xuất hiện với con số 24 trong mỗi chu kỳ thời gian, hay mỗi thời kỳ lớn hàng triệu năm. Những vị thánh này được thờ cúng và có tượng trong các đền thờ. Ở thế kỷ XV, một giáo phái thứ ba được thành lập, nó từ bỏ những hình tượng ấy và duy trì tính chất vô thần của đạo Jain nguyên thủy: phái sthanakavasi.

Giống như trong Phật giáo, mục đích của người hiền triết là tự giải thoát khỏi karma (nghiệp), đối tượng của những sự tái sinh kế tiếp nhau, bằng cách đạt tới sự giải thoát, một kiểu cực lạc có thể so sánh với nirvana (niết bàn).

Siêu hình học và đạo đức học Jain đã được chính Mahāvīra trình bày trong những sách vở của mình, và những sách vở của ngài đã trở thành những thánh Kinh của đạo Jain, đối tượng của nhiều sự bình giải, trong đó có một bộ (corpus) được soạn vào thế kỷ XVII. Tuy nhiên, phái Digambara lại cho rằng tất cả các sách vở của đạo Jain đã bị nhà triết học Ấn Độ giáo Cankara thiêu hủy ở thế kỷ VIII rồi. Các tín đồ Jain, tuy không lôi kéo

được nhiều người trong môi trường Ấn Độ giáo, nhưng vẫn rất được tôn trọng vì tính chân thật, dịu dàng và giản dị của họ trong cuộc sống. Họ dựng lên nhiều đền thờ, trong đó những đền thờ trên núi Abu là những mẫu xuất sắc. (Lê Diên (dịch giả) Từ điển tôn giáo, Nhà xuất bản KHXH – HN. 2001).

Jamma-marana-chakra: Vòng lão - tử

Jina: Thiền Na Phật

Jīva: Mạng/ Thực thể sống

Jīvātman: Thân mạng

Jivha: Lưỡi

Jñāna: Trí tuệ/ Trí tuệ Phật

Jnanam: tri thức

Jñānakarmasamuchchaya: Sự tích trữ tri nghiệp

Jñānalaksana: tuệ tướng

Jñātā: Chủ thể

Jnata: Tri thức

Jñeya: Khách thể được nhận biết

Kala: Thời điểm

Kāma: Tham dục/ Ái dục

Kamalashila: Ca Ma La Thập La

Kapila: Ca tỳ la

Karana: Lý do

Kārikā: Ca lý ca/Tụng

Karma: Nghiệp

Karmanamala: Nghiệp cầu

Karma-Jiāna-samuchchaya-vada: Tích trữ nghiệp tri phái

Kāshmīra: Kế Tân quốc

Kashyapa: Ca Diếp

Kayavijnana: Thân thức

Kevala: Nghĩa trí

Khuddka: Tiểu bộ kinh – Những câu kệ vắn tắt

Klista-Manovijñāna: Tập nhiễm mạt na thức

Karma: Hành động

Kosha: Câu Xá luận

Kriya: Tác

Ksana: Sát na

Ksanabhangavada: Phái Sát na sinh diệt

Kula: Gia đình

Kundalini: Hoa Xà

Lalitavistara: Phổ Diệu kinh

Lankāvatāra: Lăng Già kinh/ Phái Lăng Già

Laya: Sự mê muội

Madhva: (Thế kỷ XIII) Nhà bình giải lớn về Brāhmaṇa Sutra (nhị nguyên). (Lê Diên (dịch giả) *Từ điển tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội – Hà Nội - 2001).

Mādhyamika: Phái Trung Quán

Madhyamika-Kārikā: Trung quán luận tụng

Mādhyamikas: những người theo phái Trung Quán

Madhyamamarga: Trung đạo

Mahābhūta: Tứ đại

Mahāmatti: Đại huệ Bồ tát

Mahamāyā: Đại huyễn

Mahāparinirvānasūtra: Đại Bát Nhã niết bàn kinh

Mahapurna: Ca Lầu Na Vương

Mahasanghika: Đại chúng bộ

Mahātman: Đại ngã

Mahāvākya: Đại ngôn

Mahāvīra: (Tâm hồn lớn) Vị thánh sáng lập đạo Jain (Jainisme) (599 – 527 TCN). Sinh ở tỉnh Patna, thuộc đẳng cấp kshatrya (chiến binh), ngài từ bỏ đời sống thế tục, rời bỏ vợ và con gái mình để sống một cuộc đời khổ hạnh và chuyên chú vào thiền định, tìm cách hiểu những huyền bí của sự sống và vũ trụ. Khi đạt tới sự giác ngộ, thoát khỏi nghiệp (karma), ngài trở thành một “Jina” (“kẻ chiến thắng”, Phật thiền định hay dhyani boudhdha), và bằng cách xây dựng một phương pháp giải thoát, ngài đặt nền tảng cho tôn giáo của mình, đạo Jain, rồi ngài đạt tới nirvana (niết bàn) ở Pavapuni, nơi trở thành một trung tâm hành hương. (Lê Diên (dịch giả) *Từ điển tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội – Hà Nội - 2001).

Mahavibhasa: Đại tỷ bà sa luận

Mahāyāna: Đại Thừa

Mahāyānābhīdharmaśāstra: Đại thừa A tỳ Đạt ma tạp luận

Mahāyānasamgrahaśāstra: Nhiếp Đại Thừa luận

Mahāyāna – Sūtrāṅkāra – Śāstra: Đại Thừa tạng nghiêm luận

Mahayana Sutra: Kinh Đại Thừa

Maitreyanatha: Di Lặc tôn

Mahayanis: Người theo phái Đại thừa

Majjhima: Trung bộ kinh – Những bài pháp dài bậc trung

Majjhima-nikaya: Trung a hàm

Manahparyaya: Tha tâm trí

Mana: Ý

Manovijñāna: Mạt na thức

Mati: Ý

Mantra: Chú (Từ sanskrit có nghĩa là “công cụ mang lại tư tưởng”).

Câu niệm, thánh ca về nghi thức hiến sinh, được dùng từ thời Veda. Niệm chú có một quyền năng thần diệu; nó có tính thần thánh, giống như vị thần được nó thể hiện. Tất cả các câu niệm chú đều được tóm lại bằng âm tiết om hay aum, một âm tiết thiêng đã được bàn luận rất nhiều. Người ta coi nó là sự thể hiện “brahman”, theo một sự lý giải bí truyền về Veda. Tùy theo từng giáo phái, lời niệm có thể là công thức sùng kính hay báng bổ và đem lại quyền năng cho vị thần được cầu khẩn. Các câu niệm chú “nhân cách hóa” được “trao cho” mỗi tín đồ “thiền định siêu việt”. (Lê Diên (dịch giả) *Từ điển tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội – Hà Nội - 2001).

Mara: Ma ba tuần

Māya: Ảo giác

Maya Shakti: Ảnh hưởng ảo giác

Māyātattva: Huyền chân thật

Mayiya: Huyền

Milinda: Di Lan Đà

Mīmāṃsaka: Thanh thường trú

Mithyābhāsa: Tà ngoại

Mithya-samvriti: Tri thức thực nghiệm giả/ Tà thế tục

Mlechchas: Miệt Lệ Sa

Moksa: Vô giá/ Sự giải thoát

Mudra: Ấn

Mula-prakrti: Căn bản tính

Mulavidya: Căn bản vô minh

Mundaka: Thế phát

Nāgārjuna: (Long Thọ) Nhà triết học Phật giáo Ấn Độ (có lẽ vào thế kỷ II SCN). Người ta không biết gì nhiều về cuộc đời của ông, nhưng truyền thuyết khẳng định rằng ông thuộc một gia đình Bà-la-môn ở Berar. Người ta gán cho ông là tác giả nhiều văn bản có lẽ được dịch sang tiếng Trung Hoa. Ông được coi là một trong những bậc thầy lớn, nếu không phải là người sáng lập ra Phật giáo Đại thừa (Mahayana), phỏng theo trường phái Maghyamika (học thuyết trung dung), với lý thuyết tương đối chủ nghĩa về không (vavuité) (không nên lẫn lộn với hư vô) của nó, gần với tinh thần của Đạo: do đó ông nổi tiếng ở Viễn Đông. (Lê Diên (dịch giả) *Từ điển tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội – Hà Nội - 2001).

Nāgasena: Na Diên tỳ kheo

Nairātmyavāda: Vô ngã tông

Nairatmya: Viễn ly

Naiyayika: Chánh lý pháp

Nāma-rūpa: Danh sắc

Nara: Nại Lương

Narayana: Na la diên thiên Bồ tát

Nāstikya: Chủ nghĩa Hư vô

Naya: Chính lý

Neti neti: Chỉ đạo luận

Nīdīdhyāsana: Trầm tư tập trung

Nikayas-Digha: Thánh điển ngũ bộ-Trường bộ kinh – Những bài pháp dài

Nimitt: Tâm ảnh

Nirābhāsaprajñā-gochara: Cái cơ bản của kinh nghiệm tâm linh

Nirākāra-Vijnānavādins: Người theo Duy thức tông Nirakara

Nirguna: Tuyệt đối tiên nghiệm

Nirmanakaya: Ứng thân

Niruddha: Diệt tắt

Nirvikalpa: Tư duy hữu hạn/ Vô phân biệt

Nirvana: Niết bàn

Nisva bhāvatā: Thánh tự tánh

Nitya: Thường trụ

Nityavibhuti: Bất diệt tỏa khắp

Niyama: Nội chế

Nyāya: Chánh lý luận

Nyāyasūtra: Nị dạ da kinh

Nyāya – Vaishesika Chánh lý luận – Thắng luận phái

Padma: Hồng Liên

Padārtha: Lục cú nghĩa

Padārthadhar-masangraha: Cú nghĩa pháp cương yếu

Para: Cao hơn

Paramanukarana-vada: Cực vi trần sở tác phái

Paramārtha: Chân đế/ Tuyệt đối

Paramarthika: Sự liên hệ đến hiện thực cuối cùng

Paramatman: Cái tôi tối thượng/ Chân thân/ Chân ngã

Pāramitās: Ba la mật

Parantantra: Có điều kiện do nhân quả và tương đối

Paratantra: Y tha khởi tính/ Hiện thực tương đối

Parārtha: Ngộ tha

Parikalpita: Biến kế sở chấp tính/ Cái Tưởng tượng/ Hiện thực tưởng tượng

Parimispanna: Tuyệt đối/ Hiện thực thuyết đối

Parināma: Chuyển di/ Hồi hướng

Parināmavāda: Hồi hướng tông

Parināmavādin: Những người theo Hồi hướng tông

Parinispanna: Viên thành thực tính

Paratantra: Duyên khởi tính/ Cái Tương đối/ Hiện tượng

Parikalpita: Biến kế sở chấp tính/ Tưởng tượng

Parinispanna: Viên thành thực tính

Pasha: Lưới bẫy

Pashu: Súc vật

Pataliputra: Hoa thị thành

Patantra: Hiện thực tương đối

Pati: Chúa tể

Prachchhanna: Bí mật

Pradhana: Thiên tính/ Nguồn gốc nguyên thủy của thế giới vật chất

Prajñā: Bát nhã/ Tuệ/ Trí tuệ

Prajñā-parāmitā: Tri thức hoàn hảo

Prajāpati: Ba Xà Ba Đề

Prakṛti: Bản tính

Prakṛti-parinama-vada: Bản tính Hồi hướng tông

Pramāna: Nhận thức/ Phương tiện để nhận thức

- Pramana-Samuchchaya: Tập tượng luận
 Pramana Vartika: Thích lượng luận
 Pramānashāstra: Tập lượng luận
 Prameya: Đối tượng của sự nhận thức/ Sở lượng
 Prānāyāma: Điều tức
 Prapancha-Shūnya: Hiện tượng rỗng không
 Prasada: Tín
 Prāsāṅgha-Mādhyamika: Cụ duyên tông-Trung quán tông
 Pratibhasa: Ảnh dụ/ Cái ảo giác
 Pratītya-samutpāda: Duyên khởi
 Pratityasamutpanna: Thập nhị nhân duyên
 Ratnavali: Luận Bảo Hành vương chính
 Pratyāhāra: Chế cảm
 Pratyaksa: Cảm nhận
 Pratyatmavedya: Được thực hiện qua trực giác
 Pratyayas: Duyên
 Pratyekabuddha: Bích chi Phật/ Duyên giác
 Pratītyasamutpada-chakra: Vòng nhân duyên
 Pravṛtti: Lưu chuyển
 Pravṛtti-vijñāna: Ý thức cá nhân
 Prīti, sukha: Khoái lạc
 Pudgala: Nhân thể
 Pudgala-nairatmya: Nhân vô ngã
 Purusa: Thần ngã
 Pūrvamīmāṃsāsūtra: Kinh Purvamimam
 Purva và Uttara Mīmāṃsā: Tiền và Thượng Nhị mạn sa phái

Rahu: La Hầu

Rāmānuja: Nhà triết học Ấn Độ (mất khoảng 1137). Ngài theo truyền thống của những nhà thơ dân gian và thần bí Tamouls, các Alvars, để viết nhiều thánh ca dâng Vishnu và vị thần nhỏ Cri (hay Lakshmi): đó là phong trào Srivaishnava, mà ngài đã hiến mình cho nó sau khi nghiên cứu triết học shivait. Là nhà lý thuyết về tình yêu – lòng tin (bhakti), ngài chống lại Cankara, trình bày tư tưởng của mình về brahman “thành thực”, hay thần cá nhân, và tạo ra khái niệm “prapati” hay quên mình cho ân sủng thần thánh. Hệ thống của ngài xác lập sự thống nhất giữa bản chất và những vẻ bên ngoài rất khác nhau.

Ngài chu du khắp Ấn Độ, lập ra các tu viện và lui về Srirangam, gần Trichinopoly, ở đó người ta vẫn còn sùng kính ngôi mộ của ngài. (Lê Diên (dịch giả) *Từ điển tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội – Hà Nội - 2001).

Ramayana: Ma ma du ký

Raja-grha: Vương Xá

Rajas: Bụi trần/ Trần

Ratnakūta-Sūtra: Bảo Tích kinh

Ratnāvalī: Luận bảo hành vương chánh

Rgveda: Tiết Đà

R̥sis: Thầy tế

R̥ta: Chân lý

Rudra: Hắc thiên

Rūpa: Sắc

Sachchidananda: Thực chứng phúc lạc

Sadasatkāryavāda: Thường nhân trung thuyết quả

Saddharmapundarika: Diệu pháp liên hoa kinh

Sādhana-pāda: Thiền tập

Sādhāraṇa: Chung cả

Sādhyā: Hóa

Saddharma-puṇḍarīka: Kinh Pháp Hoa

Saguna: Có chất lượng

Sāksin: Ý thức Thuần khiết

Sakyan: Chúng tộc Sakya

Sāma: Bình đẳng

Sāmadhi: Định

Samādhirāja: Nguyệt đăng tam muội kinh

Samādhirāja Sūtra: Tam ma địa vương kinh

Sāmjñā: Tưởng

Sāmana: Sa môn

Sāmanta-bhadra: Phổ Hiền Bồ tát

Sāmānya: Đồng cú nghĩa

Sāmanyalakṣaṇa: Cộng tướng

Samavāya: Hòa hợp cú nghĩa

Sāmaśraya: Hòa hợp

Sāmāyā: Tam muội da

Sambhogakāya: Thọ Dụng thân

Samhitā: Thánh ca

Samjñā: Nhận thức

Samsara: Luân hồi

Samskāra: Hành/ Sức mạnh

Samśaya: Nghi

Samskāraḥ: Thành

Samvara: Điều cấm

Samvrti: Thế tục

Samyagjnana: Chánh trí

Samyoga: Hòa hợp/ Liên kết

Samyutta: Tương ưng bộ kinh – Các câu kinh tương tự nhau

Sāṅkhya: Kim thất thập

Sāṅkhya: (Từ sanskrit có nghĩa là “liệt kê” hay “phân tích”).

Một trong những Darshana của Ấn Độ giáo, đối lập với Vedānta, mang tính chất nhị nguyên, tách rời vật chất khỏi tinh thần một cách rõ rệt.

Hệ thống nhị nguyên này có lẽ được một hiền triết tên là Kapila lập ra ở một thời đại hoang đường, nhưng được hoàn thiện vào thế kỷ IV sau CN và được cố định sau đó. Nó khẳng định vị trí hàng đầu của tinh thần. Trong sự phân tích sự cấu tạo thế giới của nó, tự nhiên (prakṛiti) là chất nguyên thủy, gồm ba guna, hay phẩm chất (chất) là: sattva (sự thuần khiết, nguyên lý chiếu sáng và tối), raja (sức mạnh tích cực, năng lượng, vận động, nguyên lý cơ bản), tama (sức ì, nguyên lý tối tăm). Chính những liều lượng khác nhau của các guna này quy định mọi cái tồn tại trong vũ trụ. Vũ trụ thường xuyên được thay đổi sau những thời kỳ dài gọi là kalpa, vì vật chất là vĩnh cửu, không thể phá hủy và gồm những yếu tố thô thiển hay tinh tế. Đối diện với thế giới vật chất này là thế giới của những tinh thần không hoạt động, hay puruṣa. Sāṅkhya tìm cách có lại hiện thực bản thể và đưa tới một phương pháp giải thoát. Mọi cái đều năng động trong tự nhiên, ở đó trật tự thế giới được karman (nghiệp) và luân hồi tạo nên, khiến cho thần trở thành vô ích. Điều này cho thấy chủ nghĩa vô thần của Sāṅkhya và thái độ hết sức dửng dưng về sự

“giải thoát”. (Lê Diên (dịch giả) *Từ điển tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội – Hà Nội – 2001).

Sāṅkhya-buddhi: Kim thất thập – trí tuệ

Sāṅkhya Kārikā: Kim thất thập luận

Sāṅkhya-Yoga: Kim thất thập – Du Già

Santanavada: Bất diệt

Sapaksa: Đồng phẩm

Sāra: Thực tế

Sarvastida: Hữu bộ tông

Sarvastivada: Phái Nhất thiết hữu bộ

Sarvastivadins: Người theo Nhất thiết hữu bộ tông

Sarvavagvisayatita: Vượt hơn tất cả vũ trụ và khách thể

Sat: Thực tế

Satkaryavadins: Những người theo nhân trung thuyết quả

Satkāya: Hữu thân

Sattva: Tát đỏa/ Chúng sinh/ Hữu tình chúng sinh

Satvata-sarhhita: Thánh ca Satvata

Satyam: Chân lý

Savikalpa: Phân biệt

Savishesa: Người có phẩm chất rõ ràng

Savitarka, Savichāra: Trí năng

Sautrantika: Kinh lượng bộ

Sautrantika-Yogachara: Kinh lượng bộ – Du Già tông

Sayva: Nhất thiết

Shabda-naya: Thanh chính lý

Shaiva Siddhanta: Đại tự tại thiên tự chứng

Shaivism: Đại tự tại thiên đạo

Shankara (Nhuông Như) (788 – 820 TCN).

Nhà tư tưởng triết học Ấn Độ. Ông viết nhiều tác phẩm miêu tả tính chất vĩnh cửu, bản chất thánh thần của kinh Vệ đà mà ông cho đó là nguồn tri thức duy nhất. Giáo lý của ông là giáo lý nhất nguyên duy tâm, nó chỉ công nhận một vị thần duy nhất là Brahman. Ông coi mọi hiện tượng của thế giới đều là ảo giác, phủ nhận sự tồn tại của vật chất, theo ông, chỉ có các đẳng cấp cao trong xã hội mới có quyền nghiên cứu kinh Vệ đà và như vậy chân lý mới có thể đến học được. (Nguyễn Minh Tiến (dịch giả), *Từ điển dành cho những người có tín ngưỡng và không có tín ngưỡng*, Nxb. Khoa học xã hội – Hà Nội – 2000).

Sāṅkhya: Sơ kỳ

Sdashiva: Thường Đại tự tại thiên

Shāntarakṣita: Thiện hải Tịch hộ

Shāntideva: Tịch Thiên

Shastra: Luận/Ngũ bộ luận

Shāstradīpikā: Luận tạng

Shatasāhasrikā-prajñā-pāramitā: Đại Bát Nhã sơ phần Ba la mật

Shila: Giới

Shiva: Đại tự tại thiên , Vị “Thần Lớn” của Ấn Độ, Mehadeva với rất nhiều hình thù khác nhau, nguồn gốc của mọi hoạt động. Ngài vừa là thần sáng tạo, vừa là thần phá hoại, hiện thân thần thánh của sức mạnh sinh sản của tự nhiên, là thực chất sáng tạo. Tượng trưng của Ngài là linga, tàn tích của một sự thờ cúng phồn thực cổ và là sự nhân cách hóa sức mạnh tính dục, cũng được thể hiện bằng con bò mộng Nandi. Ngài cũng là thần của những thầy tu khổ hạnh; lúc đó ngài được biểu hiện thành một nhà Yoga khắc khổ thiên định hay thành một thầy tu khổ hạnh đi lang thang. Ngài cũng là Chúa tể của ma và quỷ thường lớn

vờn trên các nghĩa địa và các giàn hỏa thiêu, lúc đó ngài khoác một vòng cổ xâu các hộp sọ. Shiva Purana nêu lên 8000 cái tên của vị thần này. Những diện mạo được biết tới nhiều nhất của ngài là Nataraja: vua các điệu múa, Bhairava: kẻ đáng gờm, Dakshinamurti: nhà hiền triết, Ardhanari: "vị thần một nửa là đàn bà". Rất thường khi Ngài được biểu hiện đang múa điệu "tandava", một điệu múa vũ trụ, hình thức của sinh thành, của sáng tạo, của tiến hóa, của tiếp nối và phá hoại, của ảo giác và giác ngộ.

Nói chung ngài được biểu hiện với 4 cánh tay tạo thành những mudra (ấn) khác nhau, hoặc cầm những biểu hiện khác nhau (trống con, sét, đinh ba). Đôi khi ngài có 3 gương mặt thể hiện ba mặt của Thượng đế (sáng tạo, bảo tồn, phá hoại); đó là Maheshamurti (ngày xưa gọi là "Trimurti", hình ảnh của ba vị thần lớn Brahman, Vishnou, Shiva). Ngài cũng được gọi là Hara và hình dạng Ngài được kết hợp với hình dạng Vishnu Hari để đem lại Harihara trong nghệ thuật Khmer. (Lê Diên (dịch giả) *Từ điển tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội – Hà Nội - 2001).

Shraddha: Thành tín

Shrauta: Thiên Khải

Shravakas: Thanh văn

Shri: Nữ thần Ấn Độ, vợ của Vishnu đối với những nhà thờ cúng dân gian, năng lượng bổ sung cho nguyên lý nam của thần thánh đối với các nhà triết học. Nữ thần tình yêu và sắc đẹp, của cải và phồn thịnh, bà là một trong những biểu hiện của Devi, vợ của thần và cũng là cakti. Bà luôn luôn được biểu hiện tay cầm một bông sen, đứng trên mặt nước, và bà sinh ra từ việc đánh động biển Sura; thường có hai con voi, vòi ngậm một bình nước để vẩy lên bông sen. Nói chung bà có màu da sáng chói. (Lê Diên (dịch giả) *Từ điển tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội – Hà Nội - 2001).

Shrota: Tai

Shruta: Văn trí

Shruti: Một tác phẩm văn chương của kinh Veda

Shuddhasattva: Thanh tịnh chúng sinh

Shuddhavidya: Thanh tịnh minh

Shunya: Không

Shūnyatā: Pháp Không

Shūnyatā-vivarta-vadā: Thành tánh không

Shūnyavāda: Phái Tánh không

Shvetambara: Bạch y phái

Siddhanta: Tự chứng

Siddhārtha: Tất Đạt Đa

Skandhas: Uẩn

Smṛti: Niệm

Soma: Thái âm tinh

Shrāvaka: Chưa giác ngộ

Sthaviravāda: Thượng tọa bộ (Tiểu Thừa theo giáo luật Pali – đạo Phật nguyên thủy)

Sthiramati: Kiên Ý Bồ tát

Sthita-prajna: Trụ-Huệ

Svabhāva-shūnya: Tự Tánh không/ Pháp thể không

Svabhavas: Pháp thể

Svabhāvavāda: Thuyết nhân quả

Svalaksana: Tự tướng

Svatantra-Madhyamika: Y tự khởi tông-Trung quán tông

Svapna: Mộng

Svarga: Thiên đường

Svatantra-Madhamika: Y tự khởi tông-Trung quán tông

Svatantra-Vijnanavada: Y tự khởi tông-Duy thức tông

Svatantra-Yogāchāra: Y tự khởi tông – Du Già tông

Svārtha: Tự ngộ

Suddharma-pundarika-sutra: Kinh Pháp Hoa

Shudra: Thủ đà la

Sugata: Đức Phật

Surya: Minh Nguyệt

Sutras: Kinh

Sutta-pitaka: Tạng kinh

Suvarṇaprabhāsa: Kim quang minh kinh

Syāt sat: Đánh giá đúng

Tādātmya: Sự tương đồng

Taijasa: Tịch quang

Taṁas: Sự tối tăm/ Ngu si

Tantra: Mật giáo

Tarkapada: Tư trạch cú

Tarkashāstra: Tư trạch luận

Tathagata: Như Lai

Tathagatagarbha: Như Lai tạng

Tathatā: Chân như

Tathya-samvrti: Tri thức thực nghiệm thật

Tattva: Thực tại/ Chân thật thực tính

Tejas: Lửa

Tengalai: Nam phương phái

Tipitaka: Tam tạng

Tīrthankara: Tu sĩ

Tīrthica: Phật giáo

Trimshika: Duy thức tam thập tụng thích

Trisvabhāva: Tam tướng – ba tự tánh

Udayana: Ưu đà diên vương

Upadanakarana: Cố chấp nguyên nhân

Upanaya: Hợp

Upaniṣad: (Áo Nghĩa thư) Những luận văn về học thuyết bí ẩn, đỉnh cao của Veda và là cơ sở của Ấn Độ giáo. Về từ nguyên, từ này có nghĩa là “sự thuyết giảng bí mật xung quanh một ông thầy”. Đây là một tập hợp những tư biện và bình giải cho thấy một sự trưởng thành lâu dài của những ý tưởng từ thời Veda. Được soạn từ thế kỷ VII TCN cho đến thời Trung đại, dưới những hình thức khác nhau (văn xuôi, văn vần, đối thoại), những sách thiêng này có rất nhiều (từ 108 đến 1180 cuốn) và rất thường được sửa lại và bình giải, nhất là bởi Shankara. (Lê Diên (dịch giả) *Từ điển tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội – Hà Nội - 2001).

Upaniṣadic: Triết lý Áo nghĩa thư

Upāsanā: phụng sự/ Sự trầm tư mặc tưởng

Upavarsa: Thiện túc

Vadagalai: Bắc phương phái

Vaibhasika: Tỷ bà luận sa bộ/ Phân biệt thuyết

Vainhasikas: Phân biệt thuyết

Vaishāradya: Tự tín

Vaishesika: Thắng luận phái

Vaisheshikasūtra: Thắng luận kinh

Vaisnava: Tỷ nu nô bà

Vaisnavism: Tỷ nữu thiên đạo

Vama-marga: Học thuyết của đức Phật

Vasana: Tập khí

Vasubandhu: (Thế Thân Bồ tát) Em của Asaṅga, tác giả cuốn Abidharma Cosha. (Từ điển tôn giáo – Dịch giả: Lê Diên, Nhà xb KHXH – HN. 2001).

Vasudbanhu: Thế Thân Bồ tát

Vasudeva: Bà Tẩu thiên

Vasumitra: Bà tu mật

Vātsīputrīyas: Độc tử bộ

Vayu: Phong thiên

Veda: (Từ sanskrit nghĩa là sự “hiếu biết thần thánh”).

Những văn bản thiêng ở Ấn Độ do người Aryen mang đến, dần dần thu nạp những tín ngưỡng bản địa để hoàn thiện tôn giáo của họ. Các Veda là những thánh ca viết bằng chữ sanskrit cổ từ thế kỷ XII đến thế kỷ V TCN, nhưng từ lâu đã được sửa sang và lưu giữ bằng lối truyền miệng ở các thầy Bà-la-môn, những người nắm giữ sự hiếu biết thiêng liêng này. Chúng gồm 5 sưu tập hay Samhitā, có lẽ được Brahma tiết lộ cho các rishi hay nhà hiền triết: đó là “cṛuti” hay mặc khải.

Veda hay khoa học bộ ba, chia thành: Rigveda, hay Veda gồm những đoạn thơ (những thánh ca dâng thần thánh); Yajurveda, hay Veda gồm những công thức hiến tế, có Yajurveda đen và Yajurveda trắng; Sāmaveda gồm những Veda nói về sự sáng tạo vũ trụ và mang tính thần bí, cũng như những lời cầu nguyện thần diệu. Quan trọng nhất và cổ nhất là Rigveda. Vũ (Natya) đôi khi được coi là Veda thứ năm. Tôn giáo Veda, hay đạo Veda

(Védisme) gồm có một hệ thống huyền thoại phức tạp, một vũ trụ luận hoàn chỉnh, một sự thờ cúng, những nghi thức trọng thể, và coi sự hiến tế có tầm quan trọng to lớn. Các Veda không ngừng được bình giảng, giải thích và bổ sung bằng nhiều sách triết học khác, như Brāhmaṇa, Aranyaka, Upanishad, Purana, khiến cho tôn giáo Veda cổ dần dần trở thành đạo Bà-la-môn (brahmanisme) rồi thành Ấn Độ giáo. Đạo Veda, thuần túy Ấn Độ, là một trong những hình thức tôn giáo cổ nhất đã được biết tới. Nền tảng Aryen của nó chứa đựng những khái niệm căn bản tương tự với những khái niệm của các cư dân ở Iran: một thuyết nhị nguyên (deva, Asura, thần và quỷ với bản chất còn phát triển sau này), một sự thờ lửa (Agni), một thức uống thiêng (soma), một nghi thức trong đó ma thuật đóng một vai trò lớn, sức mạnh của những nghi thức hiến tế (trong đó có acvamedha, hay hiến tế ngựa, là nghi thức hiếm thấy nhất và quan trọng nhất). Nhưng, trào lưu Ba Tư-Ấn Độ này rất nhanh chóng vấp phải một trào lưu bản địa, chủ yếu là trào lưu Dravidien ở Ấn Độ, trào lưu này đã được khẳng định trong các Veda để tạo thành một thứ Ấn Độ giáo nguyên thủy: tôn giáo Veda, với hình thức tư biện và lối tổ chức xã hội của nó vẫn còn là cơ sở cho cả một nền văn minh riêng biệt của Ấn Độ. (Lê Diên (dịch giả) *Từ điển tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội – Hà Nội - 2001).

Vedanā: thọ/ cảm nhận

Vedānta: Phệ Đàn đa phái

Vedānta-sūtra: kinh Phệ đàn đa phái

Vedāntic jagat: Trần gian của Phệ đàn đa phái

Vedārtha-sangraha: Phệ đà thánh điển cương yếu

Vibhava: Thiện trí

Vidya: Minh

Vigraha-Vyāvarttanī: Hồi tránh luận thích

Vihara: Tịnh xá

Vijñāna: thức

Vijñānavāda: Duy thức tông

Vijñāna-vivarta-vāda: Thành Duy thức tông

Vijñaptimātra: Ý thức Thuần khiết

Vijñāpti-Mātratā-Siddhi: Thành duy thức luận

Vijñāpti-Mātratā-Siddhi-Trimshikā: Duy thức tam thập tụng

Vijnaptimātratā-siddhi: Duy thức thành trực giả

Vikalpa: Năng lượng cấu trúc tư duy/ Phân biệt

Vikara: Biến dịch

Viksepa: Danh sắc/ Tán loạn

Viksipta: Tán loạn

Vimshatikā: Duy thức thập nhị luận

Vinaya: Luật

Vinaya-pitaka: Tạng luật

Vipaka: Dị thực thức

Vipaksa: Dị phẩm

Viparīta-Khyāti: Học thuyết về sự nhận thức sai lạc

Viparyaya: Đảo đảo

Visayavijnapti: Trần biểu thị

Vishesa: Dị cú nghĩa/ Dị

Vishva: Tất cả

Vishuddhātman: Thanh tịnh ngã/ Bản ngã hoàn toàn tinh khiết

Visnu: Tỳ nữu thiên

Visnu-tattva-nirnaya: Tỳ nữu thiên chân thật quyết

Visuddhi-magga: Thanh tịnh đạo luận
 Vivarta: Thành
 Vivartavada: Thành phái
 Viveka-jñāna: An trú trí
 Vyapti: Chánh lý luận
 Vyavaharika: Sự liên hệ có liên quan đến hiện thực
 Vyuha: Trang nghiêm
 Yajuh: Dạ Nhu
 YajurVeda: Dã Thọ Tiết Đà
 Yama: Dạ ma/ Chế giới
 Yoga: Thiền Định/ Du Già
 Yogāchāra: Du Già
 Yogasūtra: Du già kinh
 Yogins: người theo đạo Du già/ Các đạo sư Yoga

Mục lục

Lược khảo	5
Sơ lược về tác giả	5
Tóm lược trình tự thời gian sử dụng trong quyển sách này	6
I. Thời kỳ veda: ? - 500 TCN	6
II. Giai đoạn sử thi và không chính thống: 500 TCN - 0 _n	6
III. Giai đoạn hình thành các tư tưởng tôn giáo lớn	6
IV. Giai đoạn hình thành hệ thống tư tưởng và diễn giải: 500 - 1000 SCN	7
V. Các triết gia Trung cổ	7
Ghi chú của nhà xuất bản	7
Lời nói đầu	9
Chương 1: Veda và Upanisad	11
Chương 2: Bhagavadgita	41
Chương 3: Chủ nghĩa duy vật	53
Chương 4: Jainism	64
Chương 5: Phật giáo sơ kỳ	97
Chương 6: Shūnyavāda	120
Chương 7: Vijñānavāda	159
Chương 8: Svatantra – Vijñānavāda	183
Chương 9: Sāṅkhya	221
Chương 10: Yoga	252
Chương 11: Vaishesika	261
Chương 12: Nyāya	286
Chương 13: Pūrva-mīmāṃsā	316
Chương 14: Tiền Shankara Vedānta	358
Chương 15: Shankara Vedānta	377
Chương 16: Hậu Shakara Vedānta	438
Chương 17: Đạo phật và Vedānta	482
Chương 18: Rāmānuja Vedānta	508
Chương 19: Các trường phái của Vedānta	567
Chương 20: Các trường phái của shaiva và Shākta	590
Bảng đối chiếu tiếng Sanskrit - Việt	598
Mục lục	628



triết học ẤN ĐỘ

- Giải thích rõ ràng, mạch lạc về các hệ thống riêng biệt của triết học Tĩn Đố, một kho tàng tư tưởng vừa phong phú vừa uyên thâm nhưng không kém phần phức tạp.
- Tác giả đánh giá và phê bình các hệ thống tư tưởng khác nhau bằng một thái độ khách quan, đồng thời giải thích những khúc mắc, mơ hồ một cách rành mạch, chính xác nhất.
- Một công trình biên soạn nghiêm túc dựa trên các nguồn tư liệu gốc, được hiệu đính kỹ lưỡng, đáng tin cậy cho việc nghiên cứu, giảng dạy.



Nhà Sách
VĂN LANG

25 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP. HCM
ĐT: 8242157 - 8233022 - FAX: 8235079

9 Phan Đăng Lưu, Q.BT, TP. HCM-DT:8413306

E-mail: vanlangmt@yahoo.com



Giá: 90.000đ